

# ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XLV

Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
2010

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

- ARRANZ RODRIGO, Marceliano, *Releyendo a Darwin. Reflexiones, quizás intempestivas, a propósito de dos aniversarios*..... 5
- CURA ELENA, Santiago del, *Dios como "Sujeto" de la Teología: Su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular* ..... 15
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *La Ordenación sacerdotal de san Agustín. A propósito del año sacerdotal convocado por Benedicto XVI* ..... 59
- ASENGA, Kosmas, *The impossibility of the pluralistic hypothesis of John Hick as a ground for the christian relationship with the non-christians. IIº* ..... 83
- LIBROS ..... 135
- 
-

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XLV



Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
2010

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

ARRANZ RODRIGO, Marceliano, <i>Releyendo a Darwin. Reflexiones, quizás intempestivas, a propósito de dos aniversarios</i> .....	5
CURA ELENA, Santiago del, <i>Dios como "Sujeto" de la Teología: Su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular</i> .....	15
LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>La Ordenación sacerdotal de san Agustín. A propósito del año sacerdotal convocado por Benedicto XVI</i> .....	59
ASENGA, Kosmas, <i>The impossibility of the pluralistic hypothesis of John Hick as a ground for the christian relationship with the non-christians. IIº</i> .....	83
LIBROS .....	135

**DIRECTOR: Domingo Natal Álvarez**  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Ramón Sala González**  
**ADMINISTRADOR: José M<sup>a</sup> Balmori Ruiz**  
**CONSEJO DE REDACCIÓN: Pío de Luis Vizcaíno**  
**José Vidal González Olea**  
**Luis Resines Lorente**

**ADMINISTRACIÓN:**  
Editorial Estudio Agustiniانو  
Paseo de Filipinos, 7  
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900  
Fax (34) 983 397 896  
e-mail: [editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)  
47007 VALLADOLID (España)

**SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2010**  
España: 45,00 Euros  
Otros países: 62,00 Euros  
IVA no incluido

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

**CON LICENCIA ECLESIASTICA**

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07  
49080 Zamora, 2010

## Releyendo a Darwin\*

### Reflexiones, quizás intempestivas, a propósito de dos aniversarios

La celebración de efemérides siempre ha sido aprovechada con fines apologeticos para defender las propias ideas. Especialmente, cuando se honra a personajes tan conocidos como Darwin, de quien este año celebramos el aniversario de su nacimiento (1809) y el de la publicación de *El Origen de las Especies* (1859).

En realidad, no deberíamos extrañarnos demasiado de una praxis ya bastante antigua. Y es que las mismas ideas de Darwin fueron utilizadas ideológicamente desde el mismo momento de su aparición. Recuérdese a este propósito la correspondencia que Marx y Engels mantuvieron en 1859, a raíz de la publicación de "El origen de las Especies"<sup>1</sup>.

No puedo sustraerme a la impresión de que, también en nuestros días, está ocurriendo algo parecido. Y que algunos de los que con tanto entusiasmo aplauden y celebran a Darwin, no lo hacen por motivos científicos, sino porque ven en él un poderoso aliado para defender sus prejuicios antirreligiosos. Lo que más complace a ciertos pensadores no son las ideas del naturalista inglés sobre la selección natural, sino el haber propuesto una alternativa plausible para explicar el orden de la máquina del mundo sin necesidad de recurrir a un relojero<sup>2</sup>.

---

\* Conferencia pronunciada en la Inauguración oficial del curso en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid el 13-10- 2009.

<sup>1</sup> Después de leer la obra de Darwin, Engels escribe a Marx: "*Darwin... ganz famos. Die Theologie war noch nicht kaputt gemacht. Das ist jetzt geschehen*". Y éste le responde diciendo que la obra de Darwin "*...die naturhistorische Grundlage unserer Arbeit enthält*". Sobre la repercusión del darwinismo en los fundadores del materialismo dialéctico puede verse NÚÑEZ RUIZ, D., "Marxismo y Darwinismo", en *Actas del I Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*. Madrid (Diputación Provincial) 1980.

<sup>2</sup> DAWKINS, R., *El relojero ciego*, Labor, Barcelona 1988; DENNET, D. C., *La peligrosa idea de Darwin*, Galaxia, Barcelona 1999.

Permítanme relatar a modo de ejemplo una reciente anécdota. Mientras me preparaba para acudir a mi puesto de trabajo, escuchaba, como de costumbre, las noticias radiofónicas. Casi al final de ellas, en la sección de efemérides, una voz algo gangosa, recordaba a los oyentes de la emisora el bicentenario del nacimiento de Darwin. En su afán por subrayar la importancia de las ideas darwinistas, la locutora citaba, en un latín bastante deficiente, el famoso “Sapere aude” kantiano, y explicaba, con complacencia no disimulada, que gracias a Darwin, Dios había dejado de ser necesario para explicar el orden del mundo. Finalmente, concluía con intrepidez, al demostrar la falsedad del relato bíblico acerca del origen del hombre, el biólogo inglés había refutado, de una vez por todas, una doctrina especialmente denigrante sobre el origen de la mujer.

Confieso que en ese momento quedé bastante perplejo, no tanto por las ideas expresadas, como por la calidad de los argumentos utilizados para defenderlas.

No pretendo zanjar de manera definitiva discusiones filosóficas o teológicas, ya seculares, y siempre difíciles de resolver. Tampoco quiero emitir juicios científicos sobre el valor del darwinismo. Mi única intención es ilustrar los centenarios de Darwin con algunas pinceladas de carácter filosófico, eso sí, muy teñidas de personalismo y altamente deudoras del pensamiento de San Agustín.

### ***Aclarando equívocos***

El diálogo entre creyentes y no creyentes resulta con frecuencia infructuoso porque los términos que en él se utilizan no se interpretan de la misma manera. Unas veces, por ignorancia y sin mala voluntad. Otras, sin embargo, con el propósito de tener razón a toda costa. En efecto, pocas tácticas hay más eficaces que identificar conceptos en apariencia iguales, aunque sean distintos, para caricaturizar una posición y triunfar más fácilmente en un debate contra ella.

Esta estrategia, bastante antigua, es mencionada por San Agustín en una de sus cartas, advirtiéndonos de que “*se ama de manera perversa quien no tiene reparos en inducir a otros a error, con tal de que su error no se descubra*”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> “Nimis perverse seipsum amat qui et alios vult errare, ut error suus lateat”. SAN AGUSTÍN, *Obras completas de San Agustín XI* (BAC) 172.

Examinemos en algunos casos concretos este modo de proceder.

Un ejemplo paradigmático de utilización equívoca de las palabras son los términos de “creación”, “creacionismo” y “diseño inteligente”. Estos conceptos se usan y citan casi siempre como si significasen lo mismo, cuando no es así.

Y es que, una cosa es creer que el mundo ha sido creado por Dios y otra muy distinta ser *creacionista*, en el sentido en que esta palabra suele ser utilizada en nuestros días. El *creacionismo* es una postura teológica, bastante difundida en Estados Unidos, que se basa en una interpretación literal de la Biblia, defiende la inmutabilidad de las especies y pone en tela de juicio el valor científico de los argumentos en favor del transformismo, tesis todas ellas que de ninguna manera están obligados a compartir quienes se confiesan creyentes en un Dios creador.

Tampoco *creacionismo* y *diseño inteligente* significan lo mismo. Es posible que, de nuevo, esta identificación tenga sentido en los Estados Unidos de América, país en que la expresión *diseño inteligente* suele ser utilizada como sinónimo de *creacionismo*. Pero el sentido que la expresión “diseño inteligente” recibe en Norteamérica no es exportable ni generalizable al resto del mundo<sup>4</sup>.

Preguntarse, por lo tanto, si en la cosmogénesis se realiza o no un diseño inteligente es algo perfectamente legítimo, que nadie puede prohibir. Y responder de manera afirmativa a esta pregunta no implica la necesidad de compartir las restantes doctrinas del creacionismo americano.

Otro concepto que origina frecuentes equívocos es el de “científico”. Hay quienes consideran científico todo lo que hacen, opinan y defienden quienes de manera profesional se dedican a cultivar las ciencias empíricas. Lo cual, de ser cierto, conduciría a conclusiones tan absurdas como la existencia de quinielas y “bocatas” científicos.

Otras veces se identifica “científico” con “racional” o, lo que es peor todavía, con “verdadero”. Como si la única forma legítima de racionalidad fuese la científica. Reducir la racionalidad humana al conocimiento científico es, según K. Lorenz, una arrogante forma de *reduccionismo epistemológico*, inaceptable e injustificable.

Otro equívoco frecuente es identificar “novedoso” con “progresista”. En nuestros días muchos califican de “progresista” cualquier cosa que se

---

<sup>4</sup> Véase a este propósito el número que *Investigación y Ciencia* ha dedicado a Darwin. BRANCH, G./SCOTT, E. C., “Estratagemas del creacionismo”, en *Investigación y Ciencia* 388 (2009) 74-81.

oponga a lo establecido, concediéndolo, además, de manera automática, un plus de verosimilitud.

***¿Tiene consecuencias prácticas el modo de interpretar el mundo?***

*Se oye con frecuencia que el modo de interpretar filosófica o teológicamente el mundo no tiene demasiada importancia para la vida práctica. Nada más erróneo. Creer o no creer en Dios, por ejemplo, no es una cuestión baladí, sino que, sea cual sea la alternativa que se escoja, siempre exigirá el pago de un elevado peaje en la vida práctica.*

No creer en Dios supone instalarse en un mundo tan falto de sentido y esperanza como el que describe R. Dawkins en uno de sus últimos escritos:

*“La cantidad de sufrimiento por año en el mundo natural va mucho más allá de cuanto se pueda suponer. Durante el minuto que he tardado en escribir esta frase, miles de animales han sido pasto vivo de otros, muchos corren para salvar su vida, gimiendo de terror, a otros los están devorando en sus entrañas parásitos raspadores, miles de organismos de todo tipo se están muriendo de hambre, sed y enfermedades... En un universo de electrones y genes egoístas, fuerzas físicas ciegas y replicación genética, algunos lo van a pasar mal y otros van a tener más suerte; y, por mucho que se busque, no se encontrará ninguna explicación, ningún rastro de justicia. El universo que observamos tiene exactamente las propiedades que cabría esperar, si en el fondo no hubiese en él ni diseño, ni intencionalidad, ni mal, ni bien; nada excepto una indiferencia despiadada”<sup>5</sup>.*

Crear en Dios, por el contrario, proporciona una visión más esperanzada de las cosas. Una visión tan confiada como la que Reiner María Rilke canta en uno de sus más conocidos y bellos poemas sobre el otoño:

*“Las hojas caen como viniendo de lejos,  
como si hubiesen muerto  
en los distantes jardines de los cielos.  
Descienden con un gesto resignado.  
Y, en la noche, cae también la dura y densa Tierra  
De todas las estrellas a la soledad.*

---

<sup>5</sup> DAWKINS, R., “¿Tiene sentido la vida fuera de sí misma?”, en *Investigación y Ciencia* 232 (1996) 63.

*Todo cae. También cae mi mano.  
Y todo lo demás sin excepción.  
Y sin embargo hay Uno  
que acoge todas las caídas  
con manos de infinita mansedumbre*<sup>6</sup>.

Y otro tanto sucede con la idea que cada uno se hace sobre el lugar que el hombre ocupa en la naturaleza. Se puede compartir la opinión de J. Rostand, Premio Nóbel de Biología hace unos lustros, de que “el hombre nació sin razón y sin objeto, como nacieron todos los seres, no importa cómo, no importa cuándo, no importa dónde”<sup>7</sup>.

Esta visión del hombre no es científica sino filosófica, por muy científico que se proclame quien la defiende. Por otra parte, siempre me he preguntado en qué fundamentan los derechos humanos quienes participan de concepciones antropológicas semejantes. Por lo que a mí respecta, creo que si el hombre no es otra cosa que lo que Rostand defiende, lo más lógico sería adherirse a las lúcidas propuestas de Antonio Machado en uno de sus aforismos:

*“Algún día nos hemos de preguntar si la totalidad de la especie humana...constituye un hecho crudo y neto, o si, por el contrario, hemos de pedir razones a este mismo hecho...¿Se vive de hecho o de derecho? He aquí nuestra cuestión...Comprenderéis que es éste el problema ético por excelencia, viejo como el mundo...Porque sólo después de resolverlo podremos pensar en una moral, es decir, en un conjunto de normas para la conducta humana que obliguen o persuadan a nuestro prójimo. Entretanto, buena es la filantropía por un lado, y por otro, la guardia civil”*<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> *“Die Blätter fallen. Fallen wie von weit,  
als welkten in den Himmeln ferne Gärten;  
sie fallen mit verneinender Gebärde.  
Und in den Nächten fällt die schwere Erde  
aus allen Sternen in die Einsamkeit.  
Wir alle fallen. Diese Hand da fällt.  
Uns sieh Dir andre an: es ist in allen.  
Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen  
unendlich sanft in seinen Händen hält”*.

REINER M. RILKE, *Die Gedichte* (INSEL Verlag 2006) 305.

<sup>7</sup> ROSTAND, J., *El hombre y la vida* (FCE México 1973) 48.

<sup>8</sup> MACHADO, A., *Juan de Mairena* (Espasa-Calpe 1982) 180.

### *Darwinismo y pensamiento católico*

Estoy convencido de que, a la larga, el darwinismo puede resultar útil para la teología católica. Y es que el darwinismo, lo mismo que cualquier conocimiento que nos permita comprender algo mejor el mundo, purifica nuestras ideas sobre su hacedor y su modo de actuar en la naturaleza. Lo cual facilita, como consecuencia, una interpretación más correcta de la Biblia.

#### *El verdadero rostro de Dios*

Dios ha sido descrito, dibujado, pensado e invocado de maneras muy diversas. Y ni siquiera la Teología, ciencia de lo divino por excelencia, tiene acceso directo e inmediato a Dios, sino que todos sus conocimientos sobre Él vienen mediados por las representaciones, experiencias, ideas, concepciones, simbolizaciones y formulaciones humanas más diversas<sup>9</sup>.

*“Pintamos cuadros tuyos en todas las paredes, de tal manera que ya son mil los muros que te cercan”*, escribe Rilke en uno de sus poemas<sup>10</sup>.

En realidad, ya San Agustín había defendido estas ideas en uno de sus más conocidos aforismos: *“Si lo entiendes, es que no se trata de Dios”*<sup>11</sup>.

Parece claro, por lo tanto, que el darwinismo puede desempeñar una importante función purificatoria respecto a imágenes y conceptos tradicionales sobre Dios, clarificando algunas afirmaciones del discurso teológico y liberándolo de su identificación con expresiones culturales históricamente condicionadas.

La adquisición de nuevos conocimientos sobre el mundo obligan al creyente a tomar conciencia de que su conocimiento de la divinidad, más que una meta alcanzada, es un estilo de caminar.

---

<sup>9</sup> “Por ello mismo, es tan decisivo distinguir entre todas ellas y la realidad de Dios... La fe cristiana cree únicamente en Dios, no en nuestras representaciones de Dios, ni tampoco en las formulaciones dogmáticas sobre Dios, a cuya realidad nos reenvían en cuanto formulaciones”. CURA ELENA, S. DEL, *A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (in)temporero*, Burgense 43/2 (2002) 363-364.

<sup>10</sup> “Wir bauen Bilder von Dir auf die Wände; so dass schon tausend Mauern um Dich stehen”. RILKE, R. M., *Das Buch vom mönchischen Leben* (Insel Taschenbuch) 12

<sup>11</sup> “Si comprehendis non est Deus”. *Sermo CXVII*, 3, 5.

### *Qué significa ser creado*

“*Por la fe entendemos que cuantas cosas existen son obra de la palabra de Dios*”, leemos en la Epístola a los Hebreos<sup>12</sup>. Ahora bien, es evidente que aquello que se conoce por la fe no puede ser racionalmente demostrado. Todo lo más, puede ser plausibilizado. Si no, no hablaríamos de fe, sino de algo distinto.

Admitir que Dios ha creado el mundo no implica que lo hiciese exactamente del modo en que se narra en el Génesis. O que deba intervenir física y continuamente en el decurso de los procesos naturales, al modo de una megafuerza o de una superhormona. Tampoco implica, como se pensó durante siglos, que confesarse creyente implique rechazar el trasformismo biológico. Justo hace unas pocas semanas, la Iglesia Católica ha reconocido una vez más que no hay oposición entre creación y trasformismo biológico. Por consiguiente, se puede ser evolucionista y creer que Dios ha creado el mundo.

En relación con la doctrina de la creación, hay que distinguir cuidadosamente el *qué* del *cómo*: una cosa es creer que Dios ha creado el mundo y otra saber cómo lo hizo. Y si, como hemos visto, es muy difícil comprender la naturaleza de Dios, mucho más difícil todavía es conocer cómo creó el mundo.

### *Cómo interpretar la revelación escrita*

¡Cuántos problemas se hubiesen podido evitar de haber seguido consejos tan simples como los que San Agustín dejó escritos, ya en el siglo V, en uno de sus comentarios al libro del Génesis!

*“Acontece muchas veces que un no creyente conoce, por la razón o la experiencia, algunas cosas de la Tierra, del cielo o de los elementos de este mundo; o del movimiento, las órbitas, la magnitud y la distancia de los astros; de los eclipses del sol y de la luna; de los ciclos de los años y de los tiempos; de la naturaleza de los animales, de los frutos, de las piedras y de todas las restantes cosas de naturaleza semejante. En relación con estos asuntos hay que evitar a toda costa, como vergonzoso y perjudicial, el que un creyente opine erróneamente sobre ellos, pretendiendo apoyar sus opiniones en las divinas escrituras, ya que al oírle el no creyente delirar sobre estos asuntos, de modo que, como se dice vulgarmente, yerre de medio a*

---

<sup>12</sup> Hebreos, 7,3.

*medio, apenas pueda contener la risa. Y lo peor no es que se ría del hombre que yerra, sino el creer que los cristianos defienden tales errores... Cuando los no creyentes, en las cosas que conocen perfectamente, hallan en error a los cristianos y éstos afirman que extrajeron su falsa opinión de los libros divinos ¿cómo van a creer en esos libros cuando hablen de la resurrección de los muertos, de la esperanza de la vida eterna o del reino del cielo? Pensarán que fueron escritos falazmente, pues pudieron comprobar por su propia experiencia que en ellos hay errores”<sup>13</sup>.*

### ***A modo de conclusión: Qué hacer***

Parece claro que no existen argumentos racionales definitivos ni en favor de la fe religiosa, ni en favor del ateísmo. A la postre, puede que tenga razón Rostand cuando dice que, si se toma la razón como fuente última y única del conocer humano, “*nada sería demasiado poco; y Dios sería demasiado*”<sup>14</sup>.

En mi modesta opinión, empero, creo que existen argumentos que ayudan, pero que no obligan, de manera ineludible y perentoria, a tomar una decisión personal sobre el sentido del mundo y de las cosas. Por principio, los métodos científicos no pueden llegar hasta un Dios trascendente. La Metafísica, por su parte, sólo alcanza a barruntar la existencia de un principio que es fuente de ser y orden en el mundo. Un Dios ante el que es inútil orar, porque no se ocupa de los asuntos humanos. El misterio de la creación, sin embargo, nos coloca ante un Dios completamente distinto. Un Dios que, además de ruta intemporal de todo orden, es también, y quizás sobre todo, amor final que todo lo abarca.

### ***Anexo para creyentes***

#### ***Relaciones entre fe y razón en San Agustín***

Para San Agustín, fe y razón no son modos de conocer alternativos y excluyentes, sino que, unidos de manera existencial y complementaria, constituyen para el hombre concreto el mejor camino para alcanzar la

verdad. Los conocimientos que la fe nos proporciona, prolongan lo que mediante la sola razón podemos conseguir. Y los argumentos de la razón, sirven para satisfacer el deseo de plausibilización racional que todo hombre experimenta en relación con lo que cree : “Deseamos conocer y comprender lo que creemos”<sup>15</sup>. Por eso, afirma, un cristiano dispone de mejores medios que un platónico para llegar a la verdad.

San Agustín resume de manera muy precisa su postura en una de sus sentencias más conocidas:” Entiende para creer y cree para entender”<sup>16</sup>.

*“Entiende para creer”*

La sumisión a la fe no puede ser un acto irracional, sino consecuencia de haber comprendido y aceptado las razones que justifican nuestra confianza en la Iglesia y en la Biblia. Las razones de nuestro sometimiento fiducial no son irrefutables, pero sí lo suficientemente sólidas como para que el acto de fe pueda ser calificado de razonable.

*“Cree para entender”*

Una vez admitida la fe, muchos problemas, difícilmente resolubles desde la sola razón, ofrecen perspectivas de solución. Y los más profundos anhelos del corazón humano encuentran plena satisfacción en las verdades de la fe. En definitiva, mediante la fe, el hombre encuentra aquello que de manera natural busca desde siempre.

MARCELIANO ARRANZ RODRIGO, OSA,  
*Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca.*

---

<sup>15</sup> “*Quod credimus nosse et intelligere cupimus*”. SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, II, 5.

<sup>16</sup> “*Intellige ut credas, crede ut intelligas*”. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 43, 7, 9.



## **Dios como “sujeto” de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular**

† *In memoriam*  
S.E. Mons. Eugenio Romero Pose

### **Planteamiento: Teología hoy**

En este ciclo de conferencias con ocasión del XL aniversario de nuestra Facultad de Teología del Norte de España, en su doble sede de Burgos y de Vitoria, me corresponde intervenir sobre un tema cuyo título suena así: “*Dios como ‘sujeto’ de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular*”<sup>1</sup>. Con esta contribución a la efemérides que conmemoramos quiero ante todo rendir un homenaje agradecido a los profesores que han hecho posible el recorrido de estos cuarenta años, bastantes de los cuales ya no están entre nosotros<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ofrecemos aquí una reelaboración ampliada en su extensión y enriquecida con notas de la conferencia tenida en Burgos el día 16.04.2008 y en Vitoria el día 17.04.2008, así como de la intervención tenida en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid el 23.5.08; una síntesis de las intervenciones ha sido publicada bajo el título de *Tarea y relevancia de la teología en la situación presente* en “Burgense” 49 (2008) 121-125.

<sup>2</sup> Recuerdo a los distintos profesores de la Facultad de Teología en sus dos sedes, que nos han dejado en los últimos años: Ambrosio Rebollo, Nicolás López, Félix Rodríguez, Juan de Sahagún Lucas, Andrés Ibáñez, José María Ochoa, Félix Ortiz de Urtaran, Ignacio Oñatibia. Por razones de cercanía personal quiero dedicar este trabajo a S. E. Mons. D. EUGENIO ROMERO POSE, quien fallecía hace apenas un año, el 23 de marzo de 2007. Con él me unían vínculos de una larga amistad, trabada en nuestros años de doctorandos en la Universidad Gregoriana de Roma, en las estancias conjuntas por tierras alemanas, en el desempeño de obligaciones docentes y académicas, en la colaboración sincera con las distintas responsabilidades que a él le correspondieron en el seno de la Conferencia Episcopal Española.

Que yo, en cuanto teólogo y, en este caso, Decano de una Facultad de Teología, hable de Dios constituye una obviedad: ¿de qué podría y debería hablar, si no es de Dios? ¿cómo pretender decir algo sobre otras cosas en cuanto teólogo, si no es desde su relación con Dios? ¿qué sentido tendría en último término una Facultad de Teología que, en la multiplicidad de sus actividades, relegara esta cuestión central?<sup>3</sup>

Pero, si esto es obvio para mí, no lo es menos que en determinados contextos culturales la misma existencia de Facultades de Teología constituye hoy un hecho debatido. No sólo en países en los que quedaron excluidas de los ámbitos universitarios estatales, como es el nuestro, y en los que a veces se plantea la pregunta por la posibilidad o imposibilidad de su retorno; sino también en aquellos donde siguen formando parte de la Universidad desde sus mismos orígenes y lo que se discute hoy es la configuración y especificidad de su presencia<sup>4</sup>. Nada extraño, pues, que la pregunta por el quehacer de la teología cristiana, con sus peculiaridades confesionales<sup>5</sup>, en una Europa marcada también por la presencia de otras religiones (judaísmo, islam, budismo, hinduismo), por el hecho de la in creencia religiosa y por transformaciones culturales muy rápidas, constituya un tema obligado para la reflexión teológica<sup>6</sup>.

---

A él me vinculaba igualmente el interés común por muchas cuestiones teológicas y el haber compartido juntos tareas docentes en la sede de Burgos de nuestra Facultad de Teología, donde él asumió diversos empeños en el ciclo institucional y en los cursos de licenciatura de 1978 a 1987. Es lógico, por tanto, que mi recuerdo y agradecimiento lo exprese no sólo a título personal, sino también en cuanto Decano de la sede de Burgos. Para su bio-bibliografía y su producción teológica, cf. los dos vols. ed. por J. J. Calvo Ayán, E. ROMERO POSE, *Scripta Collecta, I: Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana, II: La siembra de los Padres*, Madrid 2008. No me ha sido posible, por distintos motivos, colaborar en el homenaje coordinado por S. PÉREZ LÓPEZ (coord.), *Plenitudo veritatis. Homenaje a Mons. Romero Pose*, Santiago de Compostela 2008; con la dedicación de este trabajo me uno a los homenajes merecidos que ha recibido.

<sup>3</sup> En parte retomo y prolongo aquí algunas reflexiones incluidas en mi lección inaugural del curso 2001-2002, S. DEL CURA ELENA, *A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (in)tempestivo*, "Burgense" 43 (2002) 323-378, así como en ID., *Retos y signos de esperanza para la Iglesia en Europa: la contribución de la teología*, en *Fe cristiana y futuro: fundamentos y horizontes de la cultura europea*, V Jornadas de Teología, Santiago de Compostela 2005, 127-188.

<sup>4</sup> Cf., H. HOPING (ed.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i.B. 2007.

<sup>5</sup> Cf., entre otros, O. H. PESCH – J.M. VAN CANGH (dir.), *Comment faire de la théologie aujourd'hui? Continuité et renouveau*, Académie Internationale des Sciences Religieuses, Bruxelles – Louvain 2003; M. E. BRINKMANN e.a. (eds.), *Theology between Church, University, and Society*, Assen 2003; A. GERHARDS (ed.), *Übersetzen. Bibel, Spiritualität und Glaubensästhetik. Zur Aufgabenstellung der Theologie in den säkularisierten Gesellschaften Frankreichs und Deutschlands*, Münster 2004.

<sup>6</sup> Cf. las distintas colaboraciones incluidas en P. HÜNERMANN – J. SCHMIED (ed.), *Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologen*, Berlin 2007.

La situación tiene que ver, sin duda, con el proceso de secularización de la época moderna, con las características peculiares del discurso teológico cristiano<sup>7</sup> y con la dimensión pública de la fe cristiana<sup>8</sup>, temas complejos en sus múltiples implicaciones. Pero la exclusión o modificación del *statu quo* de las Facultades de Teología no significa, sin embargo, que la teología en cuanto tal sea imposible. Su presencia en nuestras Universidades españolas resultaría, a mi modo de ver, benéfica para la misma teología (obligada así a una mayor exigencia de rigor y a un diálogo permanente con otras formas de pensar) y también para el resto de los saberes (no menos necesitados de superar a veces enclaustramientos metodológicos o absolutizaciones ideológicas)<sup>9</sup>.

En cualquier caso, la teología se cultiva hoy dentro y fuera de los ámbitos universitarios y se seguirá cultivando, más allá de la posible ampliación o modificación de su presencia en el curriculum académico de los estudios superiores. Su vitalidad no depende sólo ni primordialmente de su integración en las estructuras del sistema universitario vigente, por importante que éste sea. En la vitalidad de la teología juegan un papel determinante también otros factores decisivos. Especialmente el modo en que sepa abordar y presentar la pregunta por Dios: aquí tiene la teología su tema permanente, su norte de referencia y su capacidad potencial para provocar interrogantes y suscitar interés. Pues no en vano la cuestión afecta a muchos millones de seres humanos que se profesan creyentes; pero trasciende al mismo tiempo estos ámbitos por estar llena de resonancias antropológicas, sociales, filosóficas y culturales.

Por otro lado, en torno al sentido de la teología se producen debates también en el interior del cristianismo y en los ámbitos intraeclesiales. Una mirada a la historia<sup>10</sup> bastaría para corroborar las distintas formas de

<sup>7</sup> Cf., I. U. DALFERTH, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg i.B. 1993.

<sup>8</sup> Cf., E. ARENS – H. HOPING (ed.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg i.B. 2000.

<sup>9</sup> Un ejemplo de diálogo interdisciplinar en torno al discurso de Benedicto XVI en Ratisbona ha sido ofrecido por la misma Universidad donde tuvo lugar, cf. C. DOHMEN (ed.), *Die "Regensburger Vorlesung" Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007. Cf., valoraciones ulteriores en K. WENZEL (ed.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg i.B. 2007 y en las distintas colaboraciones incluidas en *Dio salvi la ragione*, Siena 2007.

<sup>10</sup> Cf.: el art. "Theologie" en *Catholicisme* 14 (1996) 1009-1099 y el art. "Theologie" en *RGG* 8 (2005) 263-306; para nuestra época, cf. G. CANOBBIO – P. CODA (eds.), *La Teologia del XX secolo, un bilancio*, 3 vols., Roma 2003.

entender el quehacer teológico, los acentos más racionales o más sapienciales, los diversos interlocutores del diálogo y los destinatarios de su reflexión, las relaciones complejas entre fe popular y discurso teológico científico, la importancia de los condicionamientos sociopolíticos y de las corrientes culturales, las relaciones entre racionalidad creyente y otras formas de racionalidad, la difícil conciliación entre la urgencia de soluciones pastorales y la importancia de los problemas de fondo. No siempre el debate teológico se produce por propuestas críticas con instancias magisteriales o con ciertas formas de comportamiento eclesial. Los motivos son mucho más amplios y diversificados. Y lo que en conjunto plantean es el sentido mismo del quehacer teológico<sup>11</sup> en su relación con la fe, con el existir creyente, con la vida de las comunidades cristianas, con las culturas y las racionalidades respectivas de las diversas épocas, con los distintos lugares o los diversos contextos en que se articula la reflexión creyente<sup>12</sup>.

En resumen, la teología se ve obligada a legitimarse hoy como tal, en sus pretensiones y en su razón de ser, no sólo en ámbitos universitarios, estatales y no estatales, sino también en muchos otros ámbitos de la vida cristiana y en las circunstancias cambiantes de la sociedad contemporánea<sup>13</sup>. Sería ingenuo y presuntuoso por mi parte tratar aquí toda esta problemática *ad intra* y *ad extra*. Por ello me limitaré a exponer y justificar una convicción: difícilmente podrá la teología llevar a cabo dicha tarea de legitimación sin hacer valer ante todo su pretensión de hablar de Dios, tarea que define a la TEOLOGÍA en su sentido más estricto<sup>14</sup>. Así ha sido en el pasado y no puede ser muy distinto en el presente, si bien éste conoce situaciones nuevas y cambios profundos respecto a otros momentos históricos. En mi exposición explicaré brevemente por qué hablo de Dios como “sujeto” de la teología (1), a continuación comentaré el diagnóstico de la cultura actual como “postcristiana” y “postsecular” (2), dedicando

---

<sup>11</sup> Cf., J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982; ID., *Natura e compito della teologia*, Milano 1993; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, Salamanca 2008.

<sup>12</sup> Cf., K. KRETUZER e.a. (eds.), *Gefährdung oder Verheissung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne*, Mainz 2007; P. HARDT – K. VON STOSCH (eds.), *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, Mainz 2007.

<sup>13</sup> Cf., C. SEDMAK, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003; los diversos trabajos reunidos en ID., (ed.), *Was ist gute Theologie?*, Innsbruck 2003; P. CODA, *Teologia. La Parola di Dio nelle parole umane*, Roma 2004; E. GRAHAM e.a., *Theological Reflection: Methods*, London 2005.

<sup>14</sup> Cf., R. A. SIEBENROCK, *Gott – das Thema der Theologie. Eine exemplarische Orientierung zum Diskussionsstand der deutschsprachigen Theologie*, ZKTh 130 (2008) 334-345.

una tercera parte a algunos puntos de más relieve donde percibir el alcance de Dios como “sujeto” de la teología en la situación presente (3).

### 1. La tesis: Dios como “sujeto” de la teología

En el quehacer teológico nos encontramos con una situación peculiar: Dios, que es el “objeto” de la teología<sup>15</sup>, es decir, el tema sobre el que versa su lenguaje y su discurso, es y ha de seguir siendo el “sujeto” de la teología<sup>16</sup>, es decir, su verdadero protagonista, para que la teología pueda retenerse en verdad habla *de* Dios (*logos – theou*) y no solamente un hablar *sobre* Dios. Así podría resumirse la tesis central que constituye el presupuesto de esta exposición, esperando poder ofrecer en otro momento un tratamiento más amplio y explícito de esta tesis.

Ahora bien, ¿por qué poner el acento sobre Dios como “sujeto” de la teología y cuál puede ser el alcance de esta tesis? La respuesta es obvia: porque así será más fácil que Dios, su palabra y su realidad, resulten transparentes en las mediaciones de los teólogos y que Dios goce, en el quehacer teológico, de la misma primacía que le es reconocida en la fe y que ha de resultar perceptible en el conjunto de las acciones eclesiales.

Esta primacía se hallaba ya incluida en la expresión técnica, apenas mencionada, de Sto. Tomás de Aquino, cuando afirmaba que Dios es el “sujeto” de la teología. Pero pocas citas podrían ilustrar mejor su sentido que las palabras que el papa Benedicto XVI nos dirigía a los miembros de la Comisión Teológica Internacional en la reunión del 6 de octubre de 2006: “Santo Tomás de Aquino, aseguraba el papa, dice que en la teología Dios no es el objeto del cual hablamos. Ésta es nuestra concepción nor-

---

<sup>15</sup> La insistencia de W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, I, Göttingen 1988, 14s en que Dios mismo es el “objeto” (*Gegenstand*) de la teología quiere resaltar la misma precedencia de Dios que la tesis sobre su condición en cuanto “sujeto”; lo cual corrobora que la cuestión de las palabras es en este caso más bien secundaria.

<sup>16</sup> Ya decía Sto. Tomás: “*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae*”, STh I q1 a7; en el mismo texto, no obstante, los términos “sujeto” y “objeto” son correlativos: “*sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum*”, ib. q1 a7 c (subrayados míos). Sobre el alcance de la condición de Dios como “sujeto” de la teología en Sto. Tomás, cf. J. P. TORRELL, *La théologie catholique*, Paris 2008 (2ª ed. con un Postscriptum de 2008)) 64-66; un tratamiento más amplio en ID., *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris-Fribourg 2002 (2ª ed.).

mal. Pero en realidad, Dios no es el objeto: Dios es el sujeto de la teología. Quien habla en la teología, el sujeto hablante, debería ser Dios mismo. Y nuestro hablar y pensar debería servir únicamente para que el hablar de Dios y la Palabra de Dios puedan ser escuchadas y puedan encontrar espacio en el mundo. Así nos encontramos invitados a un camino de purificación, para que nuestras palabras sean sólo instrumento mediante el cual Dios pueda hablar, y así Dios sea realmente no objeto, sino sujeto de la teología”<sup>17</sup>.

El quehacer teológico se encuentra de este modo ante una responsabilidad difícil<sup>18</sup> y exigente: hacer valer a Dios como el verdadero “sujeto” de la teología. ¿Cómo proceder para que así sea? La teología utiliza una gran variedad de recursos, caminos y mediaciones en sus diversas tareas y materias<sup>19</sup>. Pues, bien, todo ello deberá favorecer la transparencia de Dios a través de los procedimientos metodológicos, nunca convertir éstos en un posible obstáculo para su percepción. Cuando hoy día se desea una teología más “teológica”<sup>20</sup>, por redundante que suene la expresión, estamos ante un deseo que tiene su razón de ser y que encaja en el acento puesto en Dios como “sujeto” de la teología. Con ello no se olvida para nada que Dios es tal “por nosotros y por nuestra salvación”, ni se ignora el componente antropológico de toda teología, ni se cuestiona la necesidad de que el quehacer teológico se ejerza a favor de los hombres. Sencillamente se recuerda que, en el discurso reflexivo de la racionalidad creyente, el verdadero protagonista ha de ser Dios, al que la teología escucha de modo obediente (*ob-audire*) y al que continuamente ha de remitirnos como cometido suyo.

No podrá tratar a Dios, por tanto, como un “objeto” más de los que aborda, ni podrá hablar de Dios como si fuera una realidad “objetual” entre otras. Que Dios sea “sujeto” de la teología significa que Dios tiene la precedencia absoluta y que las palabras articuladas por nosotros han de servir a esta primacía. En fin de cuentas, es con la realidad de Dios con la que en último término hemos de sentirnos confrontados en todas las

---

<sup>17</sup> Homilía durante la Misa con los miembros de la CTI, 6, octubre, 2006.

<sup>18</sup> Cf., C. DUQUOC, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Brescia 2004 (orig. francés 2002), donde el autor describe las características de una coyuntura inhóspita para la teología en cuanto tal, valora las diversas reacciones de rigidez y de apertura y propone una posible vía de salida, caracterizada por la prioridad del debate, la modestia en las propuestas y en las afirmaciones y la renuncia a pretensiones sistemáticas, absolutas o definitivas.

<sup>19</sup> Cf., M. SODI (ed.), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, Città del Vaticano 2008.

<sup>20</sup> Cf., W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 357.

mediaciones teológicas posibles. Y es este criterio de referencia lo que ubica a la teología en su lugar adecuado y lo que relativiza sanamente sus posibles pretensiones desmedidas.

No tanto un método teológico o una praxis concreta, cuanto Dios mismo como “sujeto” de la teología es quien le otorga su unidad más honda. Pero, para hacer posible que resuene la misma voz de Dios en las palabras humanas de la teología, ésta también ha de hablar del mundo y del hombre, de su creación y de su salvación, del fundamento de su existencia y de la plenitud de su destino. Así podrán percibir los destinatarios la voz de Dios revelado en el acontecimiento Jesucristo. En la historia protagonizada por él se ha manifestado Dios como el amigo de los hombres, en su rostro ha brillado la compasión de Dios Padre, en su vida se ha dado la actuación suprema del Espíritu Santo que abre a todos los hombres el horizonte de una nueva comunión con Dios. El Dios de Jesucristo es el Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu Santo, el Dios que no solamente nos ama, sino que en sí mismo es amor (cf. 1Jn 4,8). Y pensar hasta el fondo desde este horizonte omniabarcante del amor divino la realidad entera, haciendo comprensible así la verdad de Dios, constituye para la teología un desafío poderoso que bien vale la pena afrontar. Es el camino para hacer valer simultáneamente su identidad y su relevancia también hoy día. No sin motivos el misterio de Dios constituye el tema teológico por antonomasia<sup>21</sup>.

Al hilo, no obstante, de la tesis aquí asumida como presupuesto, surgen al menos dos preguntas inmediatas: ¿cómo hacer para que realmente Dios hable a través de las mediaciones teológicas como su verdadero “sujeto”, si la teología es un quehacer humano elaborado trabajosamente y en ella la revelación de Dios es presentada por hombres a los hombres bajo las condiciones antropológicas inherentes a cualquier tipo de conoci-

---

<sup>21</sup> Cf., entre los muchos autores recientes que podrían citarse, sólo algunos ejemplos: O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca 2004; L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998; ID. *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002; J.M. ROVIRA BELLOSO, *Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo*, Salamanca 2008; A. K. MIN, *Paths to the Triune God. An Encounter between Aquinas and Recent Theologies*, Notre Dame, Indiana 2005; M. VOLF – M. WELKER (eds.), *God's Life in Trinity*, Minneapolis 2006; K. MÜLLER, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006; A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i.B. 2006; J. WERBICK, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg i.B. 2007; G. WENZ, *Gott. Implizite Voraussetzungen christlicher Theologie*, Göttingen 2007; H-G. WITZ (ed.), *Dreieinig Einer. Das Ringen um das christliche Gottesbild: eine bleibende Herausforderung*, Mainz 2008; W. KASPER, *Der Gott Jesucristi* (Vorwort zur Neuauflage), Freiburg i.B. 2008; G. COTTIER, *Le désir de Dieu*, Paris 2002; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme, 1: Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris 2002; 2: *De l'apparition à la naissance de Dieu*, Paris 2005, 2007.

miento, de lenguaje y de discurso<sup>22</sup>? ¿qué valor otorgar a un esfuerzo de reflexión creyente, que resulta con frecuencia tan arduo y complejo y que en su verdadero alcance queda relativizado precisamente por su referencia primigenia a Dios como el “sujeto” de la teología?

Que las propuestas teológicas sean obra humana y no puedan equipararse sin más con la Palabra de Dios es un hecho que libra a la teología de presunciones equivocadas y le recuerda que está no por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio (cf. DV 8). Para hacer valer a Dios como “sujeto” de la teología será, por tanto, cuestión decisiva la relacionada con los procedimientos metodológicos seguidos; la pregunta por el método teológico no es un aspecto meramente formal, sino que es al mismo tiempo una pregunta por la especificidad de la teología y por sus contenidos. Y, en lo referente al valor del quehacer teológico, podemos recordar de nuevo la intervención de Benedicto XVI ya citada, en la cual, inspirándose en un suceso atribuido a Sto. Tomás de Aquino al final de sus días<sup>23</sup>, sostiene que el valor de la teología es semejante al de la “paja” en relación con el “grano”; lo cual no significa que la paja carezca de valor alguno: en ella se contiene el grano<sup>24</sup>. A mí me parece que, en esta perspectiva, la teología sigue teniendo pleno sentido también hoy.

A pesar de las dificultades innegables, que el ejercicio de este quehacer conlleva precisamente en la situación actual. Entre los retos enumerados por Juan Pablo II en su Exhortación apostólica “*Iglesia en Europa*” (2003) se mencionaba la impresión de que en la cultura europea de hoy lo obvio es la increencia y lo necesitado de legitimación la fe, así como la apostasía silenciosa del hombre autosuficiente que vive como si Dios no

<sup>22</sup> Sobre el componente humano de la teología en cuanto ciencia de la fe, cf. M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, en W. KERN (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4, Freiburg i.B. 1988, 179-241.

<sup>23</sup> Cf., J. P. TORRELL, o.c. supra n. 16.

<sup>24</sup> En la homilía ya citada del 6.10.06 decía también Benedicto XVI: “Job había clamado a Dios, incluso había luchado con Dios frente a las evidentes injusticias con las que lo trataba. Ahora se encuentra ante la grandeza de Dios. Y comprende que ante la verdadera grandeza de Dios todo nuestro hablar es sólo pobreza y no llega, ni siquiera de lejos, a la grandeza de su ser; así dice: “He hablado dos veces y no añadiré nada”. Silencio ante la grandeza de Dios, porque nuestras palabras son demasiado pequeñas. Esto me lleva a pensar en las últimas semanas de la vida de santo Tomás. En esas últimas semanas ya no escribí ni hablé nada. Sus amigos le preguntaron: “Maestro, ¿por qué ya no hablas?, ¿por qué ya no escribes?”. Y él respondió: “Ante lo que he visto ahora todas mis palabras me parecen como paja”... La paja no equivale a nada. La paja lleva el grano y este es el gran valor de la paja. Lleva el grano. Y también la paja de las palabras sigue siendo válida como portadora del grano. También para nosotros esto es una relativización de nuestro trabajo y a la vez una valoración de nuestro trabajo. Es asimismo una indicación para que nuestro modo de trabajar, nuestra paja, lleve realmente el grano de la palabra de Dios”.

existiera y el surgimiento de una nueva cultura en contraste con el evangelio<sup>25</sup>. Ante tal desafío la teología, que es tanto *fides quaerens intellectum* como *intellectus quaerens fidem*, está obligada a confrontarse de nuevo y de manera renovada con la realidad de Dios, revelada en el acontecimiento Jesucristo.

En este cometido el discurso teológico de hoy no puede limitarse sólo a precisar los contenidos de la fe cristiana en Dios, sino que ha de inscribir entre sus preocupaciones también la pregunta por la fundamentación, la comunicabilidad y la transmisión de los mismos. No es, ciertamente, uniforme el panorama de las propuestas actuales a propósito de la racionalidad teológica; incluso hay corrientes en las cuales se sostiene que a la teología no se la ha perdido nada en el juego de ofrecer y de exigir razones que fundamenten la fe. A mí me parece, sin embargo, que también hoy la teología ha de buscar la mediación entre creer y pensar, pues, aunque puedan variar los interlocutores, los caminos y los procedimientos a la hora de llevar a cabo la tarea, los creyentes y los teólogos siempre habremos de dar razón de nuestra fe.

Ésta es culto espiritual o "*rationale obsequium*" (*logiké latreia*, Rom 12,1), dispuesta a dar razón (*apologia*) de la esperanza que hay en nosotros (cf. 1Ped 3,15). Por ello, la teología conlleva necesariamente una responsabilidad racional-discursiva cuando aborda su tema más propio, la realidad de Dios; S. Agustín la definía como "*ratio sive sermo de divinitate*"<sup>26</sup> y Sto. Tomás de Aquino aseguraba que la teología trata de Dios en primer lugar, y también de las cosas creadas en la medida de su relación con Dios como origen y como meta<sup>27</sup>. Hacer valer de nuevo la condición de Dios como "sujeto" de la teología constituye así para el quehacer teológico contemporáneo una necesidad, un estímulo y una oportunidad. También y especialmente en las circunstancias actuales.

## 2. El contexto: una nueva situación cultural

La situación actual se caracteriza por un pluralismo religioso y cosmopolítico, en el que se dan tendencias no sólo diversas, sino también de

<sup>25</sup> Cf. *Ecclesia in Europa* (2003) n° 7-17.

<sup>26</sup> Cf., *De civ. Dei*, VIII, 1.

<sup>27</sup> "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem", STh I q1 a7.

signo contrario. De ahí la paradoja que ofrece el diagnóstico presente a la luz de los diversos estudios sobre la fe en Dios y las creencias religiosas, circunscritos especialmente al ámbito occidental europeo.

Por un lado, la crisis religiosa parece alcanzar niveles de difusión y de radicalidad hasta ahora desconocidos, con incidencia especial en el Dios de la tradición cristiana, mayoritaria en el pasado y todavía en el presente de la historia europea; las distintas formas de ateísmo, agnosticismo e indiferencia religiosa corroboran la configuración de una cultura postreligiosa, que en Europa es sobre todo postcristiana. De otra parte, la capacidad de resistencia y adaptación demostrada por la fe cristiana, la penetración de tradiciones religiosas distintas del cristianismo, la crisis innegable de la modernidad ilustrada y la vigencia de diversas formas de religiosidad más o menos sincretista y difusa parecen cuestionar la tesis de una sociedad europea profundamente secularizada. A esta complejidad paradójica obedece la caracterización de la cultura actual como “postcristiana” y “postsecular” al mismo tiempo<sup>28</sup>.

No es fácil discernir si estamos ante tendencias contradictorias o si hay más bien entre ellas una correlación de fondo no perceptible a primera vista. En cualquier caso, la teología ha de tomar nota de este diagnóstico paradójico, proporcionado por los estudios sociológicos y las interpretaciones culturales del momento actual, para identificar los verdaderos desafíos del discurso cristiano sobre Dios, descubrir signos de esperanza en medio de la paradoja presente y transformar las dificultades reales en oportunidades nuevas para el Dios revelado en Jesucristo<sup>29</sup>.

### **2.1. Una cultura “postcristiana”**

Parte de la cultura actual, no toda ni en su conjunto si se tiene en cuenta el número de creyentes y el hecho real de una cultura radicada en

---

<sup>28</sup> Se ha de reconocer la omnipresencia del prefijo “post” en el lenguaje actual, con contenidos diversos en función de la realidad a la que se aplica: así se habla de “postmodernidad” como se habla de “posthistoria” (F.Fukuyama), de sociedad “postindustrial” (A. Touraine), de época “postliberal” (G. Lindbeck), de “postmetafísica” (J. Habermas), o de era “postcristiana” (E. Poulat); cf. S. DEL CURA ELENA, *El hombre ante el Misterio de Dios: Teo-logía y postmodernidad*, en A. GALINDO GARCIA – J.M. SÁNCHEZ CARO (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Salamanca 2003, 17-55.

<sup>29</sup> Cf., S. DEL CURA ELENA, *Realidad de Dios y propuestas pastorales: “Etsi Deus (non) daretur”*, en M.A. PENA – J.R. FLECHA – A. GALINDO (eds.), *Gozo y esperanza*, Memorial Prof. J. A. Ramos Guerreira, Salamanca 2006, 245-274.

presupuestos cristianos, puede ser calificada, no obstante, de "postreligiosa"; más en concreto, de "postcristiana", término preferido aquí por circunscribirnos al ámbito occidental europeo.

El término "postcristiano" incluye un doble significado: una posterioridad cronológica, aneja en este caso a la convicción de que el cristianismo pertenecería ya a épocas pasadas y habría perdido capacidad para configurar las decisiones existenciales del hombre contemporáneo; pero también una posterioridad crítica, pues se articula en reacción adversa frente al cristianismo, del que intenta llevar a cabo un proceso de desmascaramiento y deconstrucción<sup>30</sup>. El desarrollo constituye en sí un hecho nuevo no sólo respecto a la fe cristiana, sino también respecto a la fe en Dios propia de cualquier tradición religiosa: no consta en la historia anterior una presencia tan difusa y aparentemente aporética de actitudes increyentes. Es además un hecho llamativo, pues donde parece haber alcanzado más difusión es precisamente donde la fe cristiana en Dios adquirió mayor arraigo en la historia<sup>31</sup>, es decir, en Europa. Es finalmente una tendencia que, en opinión de bastantes sociólogos, no parece disminuir; tanto que, en la diversidad de términos acuñados como recurso expresivo de la relación entre cristianismo o catolicismo y cultura contemporánea (inculturación, aculturación), se ha propuesto también el de "exculturación" para caracterizar la situación del cristianismo y del catolicismo en algunos países europeos<sup>32</sup>.

Debido precisamente a esta situación, J.B. Metz afirmaba hace algunos años que, si la analizamos a fondo, la crisis presente no es sólo una crisis de iglesia(s), sino una crisis de Dios ("Gotteskrise"<sup>33</sup>). El diagnóstico es

---

<sup>30</sup> Cf., K.H. WEGER (ed.), *Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart*, München 1976; M.J. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven 1987.

<sup>31</sup> Cf., A. CHARRON, *Les catholiques face à l'athéisme contemporain*, Montreal 1973; J. FIGL, *Atheismus als theologisches Problem*, Mainz 1977; S. DEL CURA ELENA, *Ateísmo e increencia como tema de la teología. Algunas características de su desarrollo en España*, "Salmanticensis" 35 (1988) 201-241.

<sup>32</sup> Cf., D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003, quien acuña el término de "exculturación" para describir el proceso de "descatolización" acontecido en el ámbito francés (cf. pp. 91-132).

<sup>33</sup> Cf., J.B. METZ, *Gotteskrise*, en ID. u.a., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76-92; ID., *Gotteskrise als Signatur der Zeit*, en J. HUBER – A.M. MÜLLER (ed.), *Instanzen, Perspektiven, Imaginationen*, Basel-Frankfurt a.M. 1995, 95-110; ID., *Kirche in der Gotteskrise*, en *Sind die Kirchen am Ende?*, Regensburg 1995, 158-175; ID., *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, en ID. u.a., *Gottesrede*, Münster 1996, 3-20; ID., *Gotteskrise – Kirchenkrise*, en P. REIFENBERG u.a. (ed.), *Licht aus dem Ursprung*, Würzburg

compartido por tendencias teológicas distintas. Así, en el congreso celebrado con ocasión del setenta cumpleaños de Metz, decía el entonces cardenal J. Ratzinger que sólo desde esta radicalidad pueden esclarecerse las demás crisis y puede buscarse a su vez una respuesta; otros autores retienen que algunos desarrollos intraeclesiales e intrateológicos durante la época postconciliar han podido alentar involuntariamente la tendencia, al centrar el interés de los debates en las instituciones eclesiales y relegar de hecho a un segundo plano la cuestión de Dios<sup>34</sup>.

Y se ha de reconocer que las crisis originadas por cuestiones relativas a las iglesia(s) en su realidad institucional están ahí y no pueden minimizarse. Pero la expresión acuñada por Metz quiere decir que las crisis eclesiales tienen las raíces más hondas, que solamente desde esta profundidad pueden esclarecerse, que la cuestión de Dios constituye el núcleo central y que desde aquí habrá de buscarse un camino de salida. La crisis, además, tiene una clara dimensión ecuménica, más allá de las divergencias confesionales, puesto que a todos los creyentes afecta, a todos preocupa y, en este sentido, también a todos une.

Una manifestación de esta crisis radical en cuanto posterioridad cronológica se halla en la sensación difusa de que el tiempo de Dios hubiera pasado. Al menos en un sector influyente del pensamiento y de la cultura occidentales se piensa estar al final de una época, en el epílogo de una historia cuyo recuerdo se difumina progresivamente. Dios, así piensan algu-

---

*Gotteskrise – Kirchenkrise*, en P. REIFENBERG u.a. (ed.), *Licht aus dem Ursprung*, Würzburg 1998, 201-214; ID., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg i.B. 2006. Para una valoración crítica de la toma de postura por parte de Metz, como síntoma de una inseguridad de la teología ante las diferencias necesarias en relación con la pregunta por el “tiempo”, cf. H.J. SANDER, *Sympton ‘Gotteskrise’. Die Zeitsignatur der Theologie*, ZKTh 121 (1999) 45-61. Para el conjunto de su pensamiento, cf. T.R. PETERS, *J.B. Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998.

<sup>34</sup> En el congreso celebrado con ocasión del setenta cumpleaños de Metz, decía el entonces cardenal J. Ratzinger: “Sie (Metz) haben ein grosses Stichwort ausgegeben mit dem Wort ‘Gotteskrise’ – ob es nun besonders glücklich formuliert ist oder nicht, darüber muss man nicht streiten... dass das Gottes-Thema in seiner ganzen Grösse, in seinem Anspruch, in seiner Herausforderung, in seiner Not die Mitte ist, dass alle anderen Krisen sich letztlich nur von daher erklären, und dass wir – wenn überhaupt – nur Antwort finden können, wenn wir an diesem Punkt neu ansetzen...”, en T.R. PETERS – C. URBAN (ed.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, 50 (trad. esp., J.B. METZ – J. RATZINGER e.a., *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid 2001). Para una exposición más amplia sobre la cuestión de Dios hoy, cf. su libro entrevista, J.K. RATZINGER, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit P. Seewald*, Stuttgart-München 2000 (hay trad. española). Un diagnóstico semejante al de Metz puede leerse también en el libro de J.A. ESTRADA, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid 2001, 214s.

nos, habría tenido en el pasado su momento y su esplendor; pero, de cara al futuro, su tiempo parecería haberse agotado. Sería el suyo un caso a punto de archivarse "sine die".

Las antiguas sospechas, acusaciones o críticas ejercen ahora su influjo en una nueva constelación, donde se quiere acentuar la irrelevancia cultural y pública de la pregunta por Dios, se la confina en el puro ámbito de la subjetividad privada, se la envuelve en un manto mortal de silencio, se evita el diálogo directo con las afirmaciones teológicas o se busca una apropiación selectiva de lo religioso, vaciándolo de su substancia originaria<sup>35</sup>. Como si no hubiera otra alternativa que la de asumir pacífica y razonablemente en los proyectos vitales las consecuencias de un desenmascaramiento que se da por concluido.

De ahí que la indiferencia religiosa de muchos aparezca como la actitud práctica más acorde con una despedida real, aunque a veces silenciosa, de toda cosmovisión creyente. O que crezca la "extrañeza" ante el Dios de la revelación cristiana, hasta no hacer mucho connatural en las familias, en los ámbitos educativos o en las cosmovisiones culturales<sup>36</sup>. Extrañeza que afecta no sólo a imágenes más o menos circunstanciales o a simples tradiciones culturales arraigadas en la sociedad, sino también a los contenidos nucleares de la fe cristiana: el Dios hecho carne en Jesús de Nazaret, que resucita a los muertos, que se revela como Padre, Hijo y Espíritu Santo, que llama al hombre a participar de su misma vida.

Pero la dimensión de posterioridad cronológica, que tiende a retener la cosmovisión cristiana como un momento epocal de la historia europea perteneciente al pasado, se transforma también en posterioridad crítica del cristianismo. Baste aducir algunas referencias actuales como ilustración de esta tendencia "postcristiana". En diversas publicaciones relacionadas con el jubileo del año 2000 se ha llevado a cabo un balance crítico de los dos mil años de cristianismo, no sólo en el sentido de una "historia

<sup>35</sup> Cf., D. LANGE, *Die Rede von Gott angesichts moderner Religionskritik*, ThRd 58 (1993) 310-332; K.H. NEUFELD, *Kritik am Christentum*, ZKTh 120 (1998) 402-412.

<sup>36</sup> Cf., P. HÜNERMANN (ed.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg 1996; N. LASH, *Among Strangers and Friends. Thinking of God in Our Current Confusion*, en M.J. HIMES - St. J. POPE (ed.), *Finding Gott in All Things*, New York 1996, 53-67; Th. FAULHABER - B. STILLFRIED (ed.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Freiburg 1998. Lo que en el libro ed. por Hünermann aparecía bajo signo de interrogación aparece en sentido afirmativo en la reciente obra de L. DUCH, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona 2007.

criminal” de sus actuaciones, sino llegando a proponer que la única petición de perdón aceptable sería su autodisolución<sup>37</sup>. A ello puede añadirse un conjunto de obras manifiestamente anticristianas o el aparente éxito editorial de obras como la “ateología” de M. Onfray<sup>38</sup>. El ateísmo a buen precio que en esa obra se ofrece constituye un reciclaje arbitrario de las críticas religiosas más habituales, animado por pretensiones perentorias tan desmesuradas como indemostrables, proclive a la denigración sistemática, carente de discusión argumentada y con enormes lagunas en materia de conocimientos religiosos; un ateísmo superficial, que jamás toma en serio a los creyentes ni reconoce riqueza alguna a los textos de las tradiciones religiosas<sup>39</sup>.

Igualmente, primero en el ámbito anglosajón y con prolongaciones posteriores en otros lugares, se ha ido articulando como un renacimiento de las críticas ateas que es calificado por algunos como “nuevo(s) ateísmo(s)”<sup>40</sup>. No todo puede reducirse a común denominador ni tampoco es idéntico el nivel de la discusión; junto a obras llenas de tópicos ateos comunes, sin originalidad ni rigor argumentativo, hay propuestas que bien merecen atención y debate por parte de la teología<sup>41</sup>. No obstante, con frecuencia se mantiene de forma agresiva que las personas religiosas son en el fondo unos pobres infelices, cuando no personalidades necias o amorales; se predica una imagen del mundo puramente “científica”, donde todas las ideas religiosas quedan supuestamente desautorizadas por una interpretación exclusivamente biologicista – naturalista del ser humano; las profesiones de fe monoteísta, incluida la cristiana, son equiparadas sin mayores matices con fuentes de intolerancia, inmoralidad, fanatismo y violencia.

---

<sup>37</sup> Cf., R. RÉMOND, *Le christianisme en accusation. Entretiens avec M. Leboucher*, Paris 2000; F.X. KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i.B. 2000; U. RUH, *Umstrittenes Christentum. Neuerscheinungen zu einem weithin vernachlässigten Thema*, HK 55 (2001) 67-71.

<sup>38</sup> Cf., M. ONFRAY, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris 2005.

<sup>39</sup> Cf., para una confrontación crítica con la obra de M. Onfray, M. BAUMIER, *L'anti-traité d'athéologie. Le système Onfray mis à nu*, Paris 2005; R. REMOND, *Vers un nouvel antichristianisme? Entretiens avec Marc Lebouche*, Paris 2005; M. FOESSEL, *L'athéisme dérisoire de M. Onfray*, “Esprit” 314 (2005) 75-86; E. BRITO, *L'athéologie sans peine, de M. Onfray. A propos d'un livre récent*, RThL 37 (2006) 79-85.

<sup>40</sup> Cf., T. BEATTIE, *The New Atheists. The Twilight of Reason and the War on Religion*, London 2007; J. F. HAUGHT, *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Louisville, Kentucky 2008; M. STRIET (ed.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i.B. 2008.

<sup>41</sup> Cf., H. KESSLER, “Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen” (B. Müller)? Auseinandersetzung mit einem respektablen Atheismus, en G. AUGUSTIN – K. KRÄMER (eds.), *Gott denken und bezeugen*, Freiburg i.B. 2008, 512-541; se refiere a B. MÜLLER, *Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*, “Merkur” 61 (2007) 93-102.

A todo ello se podría añadir la progresiva secularización de las festividades religiosas del cristianismo, la ridiculización grosera o blasfema de sus símbolos o la batalla por excluirlos totalmente de la presencia pública, ya que supuestamente ofenderían los sentimientos de otros creyentes y de aquellas personas que no profesan ninguna religión; algunas formas de laicismo postcristiano resultan de hecho claramente anticristianas.

En resumen, nos encontramos con una parte de la cultura actual que puede calificarse de "postcristiana". Y no sólo por las dimensiones críticas aquí mencionadas a título ilustrativo, sino también por la convicción difusa de que el tiempo del Dios cristiano habría pasado y por la indiferencia religiosa, que conlleva desafección y desinterés. No resulta fácil medir las dimensiones reales del "postcristianismo" en un mundo cultural cuyas "raíces cristianas", evidentes en perspectiva histórica, no desaparecen porque la expresión se evite o no haya espacio para su mención en textos constitucionales. Sean cuales sean, no obstante, sus verdaderas dimensiones, el discurso creyente que quiere hacer valer a Dios como "sujeto" de la teología no puede ignorar la situación cultural y ha de confrontarse críticamente con ella. Sin aborrecer por esto la cultura contemporánea, donde el pluralismo religioso y cosmovisivo es tanto realidad fáctica como afirmación de principio.

Y debe hacerlo más aún cuando el elemento "postcristiano" de esta cultura configura una opinión mediática, bastante extendida y en muchos aspectos acrítica consigo misma, que tiene efectos narcotizantes no sólo ante la cuestión religiosa, sino también ante preguntas como el mal, la culpabilidad, la corresponsabilidad efectiva, la solidaridad real o la muerte cierta. Queda por ver si tales estupefacientes antirreligiosos tendrán largo alcance. Se integran, en todo caso, en los intentos por reconstituir un ateísmo, a veces militante, que se ve obligado por la fuerza de los hechos a reconocer el "retorno de lo religioso" y la crisis de la razón "secular". Estamos sin duda ante un fenómeno ambivalente, necesitado de discernimiento crítico. Pero no puede menos de sorprender a quien considere la fe cristiana sólo como una reliquia histórica del pasado: resulta que el Dios de la tradición cristiana, dado por "muerto" en repetidas ocasiones<sup>42</sup>, sigue respirando; el suyo es un "rumor inmortal"<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf., A. GLUCKSMANN, *La troisième mort de Dieu*, Paris 2000 (trad. esp. *La tercera muerte de Dios*, Barcelona 2001); sobre la obra, cf. el comentario de P.G., "*Dieu est-il mort en Europe?*", *Rech Sc Rel* 88 (2000) 379-398; G. MUCCI, *Dio non è ancora morto. Discussioni recenti*, *CivCatt* n° 3642 (2002) 576-585; ID., *Il Dio di A. Glucksmann*, *CivCatt* n° 3709 (2005) 54-60.

<sup>43</sup> Así el título de la obra de R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, donde reedita (11-36) un artículo con el mismo

## 2.2. Una cultura “postsecular”

El calificativo de “post-secular”, aplicado también a una parte o a algunas tendencias de la sociedad y de la cultura contemporánea, es de acuñación más reciente, aunque su uso encuentra aceptación progresiva<sup>44</sup>. La utilización del mismo, sin embargo, pide algún tipo de esclarecimiento. Aquí lo empleamos en un doble sentido: para expresar las modificaciones en el ámbito de lo religioso, de que da cuenta la reciente sociología de la religión; para recoger la “conciencia de que algo falta” a la razón secular, tal como es reconocido por parte de pensadores “religiosamente no musicales”.

Hasta hace no muchos años predominaba en el ámbito de la sociología religiosa la pregunta por el futuro de la religión, entendido como su posible desaparición en sociedades secularizadas. Y tal diagnóstico fue asumido, un tanto precipitadamente, también por algunos planteamientos teológicos. Se pensaba que el proceso de secularización era imparable y que los conocimientos científicos, los desarrollos tecnológicos, los cambios culturales y el progreso global irían arrinconando lo religioso y lo sagrado hacia el ámbito del obscurantismo, del folklore nostálgico y de la cultura marginal. Nadie hubiera dicho que se iba a producir la actual revancha de lo reprimido. Del “desencantamiento” del mundo (M. Weber) a un nuevo “reencantamiento”<sup>45</sup>.

La perspectiva actual de la sociología de la religión ya no es la de su disolución más o menos previsible, sino la pervivencia y transformación (metamorfosis) de lo religioso<sup>46</sup>. La sociología de la religión se cultiva ahora más allá del paradigma de la secularización como referencia decisi-

---

mismo título (*Das unsterbliche Gerücht*) publicado originariamente en un nº especial de la revista “Merkur” 605-606 (1999) 772-783, dedicado al tema “*Nach Gott fragen. Über das Religiöse*”.

<sup>44</sup> Cf., H.J. HÖHN, *Postsäkular. Gessellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007; L. BOEVE, *God interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York 2007, que dedica la primera parte de su obra a la teología en un contexto “post-secular”, si bien en el caso especial de Europa se trata para él de un fenómeno de “Detraditionalization” e “Individualization” de lo religioso.

<sup>45</sup> Cf., M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985; ID., *Un monde désenchanté?*, Paris 2007; F.A. ISAMBERT, *Le “désenchantement” du monde: non sens ou renouveau du sens*, Arch Sc Soc Rel 61/1 (1986) 83-103 (el nº entero está dedicado al tema: “Société moderne et Religion: autour de M. Weber”).

<sup>46</sup> Cf., B. FUEYO, *Creencia en Dios y talante religioso actual*, “Ciencia Tomista” 87 (1996) 201-255; J. MARTIN VELASCO, *Metamorfosis de la religión y futuro del cristianismo*, en S. DEL CURA ELENA (dir.), *Sociedad y tendencias de futuro*, Burgos 1998, 59-92; J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid 2000; Th. LUCKMANN, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York 1963; más recientemente, cf. ID., *Überlegungen zu den Metamorphosen der Religion in der Moderne*, en E. TEUFEL (ed.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt 1996, 198-205.

va o prevalente<sup>47</sup>, si bien se discute si Europa constituya o no un caso de excepción cuando se lo confronta, p.e., con la realidad norteamericana<sup>48</sup>. Y tales modificaciones sociológicas no pueden pasar desapercibidas a los teólogos: se impone un análisis más detallado de las variaciones de significado y de contenido de la secularización<sup>49</sup>; igualmente, un estudio más convincente del marco fundamental en el que comprender las relaciones entre secularidad y cristianismo<sup>50</sup>, así como una reflexión desapasionada sobre la posibilidad de haber desencadenado un proceso interno de "autosecularización"<sup>51</sup> por el señuelo de una acomodación (fácil y equivocada) de la fe cristiana a la cultura secular dominante.

Las metamorfosis en el panorama de lo "religioso" y de lo "sagrado" implican el reconocimiento de que la secularización no constituye la última palabra<sup>52</sup>. En los estudios de sociología religiosa, sin embargo, sigue siendo discutido el verdadero alcance de estas modificaciones: si bastan

---

<sup>47</sup> Cf., P. GABRIEL, *Religion und Gesellschaft revidiert. Anmerkungen zu einer Religionssoziologie jenseits des Säkularisierungsparadigmas*, en K. FECHTNER u.a. (ed.), *Religion wahrnehmen*, Marburg 1996, 139-145; P. KOSLOWSKI, *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*, Tübingen 1985; F.X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989; R. STARK – R. FINKE, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000; N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft* (ed. A. Kieserling), Frankfurt a.M. 2000.

<sup>48</sup> Cf., G. DAVIE, *Europe: The Exception that proves the Rule?*, en P. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999, 65-83. El mismo P. Berger habla al respecto del contraste entre una subcultura minoritaria secularizada y un influjo muy grande de la misma: "There exists an international subculture composed of people with Western-type higher education, specially in the humanities and social sciences, that is indeed secularized. This subculture is the principal 'carrier' of progressive, Enlightened beliefs and values. While its members are relatively thin on the ground, they are very influential", en ID., o.c., 10. Para los cambios acontecidos también en el ámbito europeo, cf. Y. LAMBERT, *A Turning Point in Religious Evolution in Europe*, "Journal of Contemporary Religion" 19 (2004) 29-45. En lo referente a la situación española, cf. los datos ofrecidos por J. GONZALEZ ANLEO, *La religiosidad española: presente y futuro*, en O. GONZÁLEZ DE CARDENAL (ed.), *La Iglesia en España (1950-2000)*, Madrid 2000, 9-57; ID. – P. GONZÁLEZ BLASCO, *Religión: Valores, ritos y creencias, en España 2000. Entre el localismo y la globalización*, Fundación Santa María, Madrid 2000, 181- 215.

<sup>49</sup> Cf.: H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg i.B. 1965; H. BLUMENBERG, *Säkularisierung als Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1974; K. DOBBELAERE, *Secularization: A Multidimensional Concept*, London 1981; G. MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma 1994; R. RÉMOND, *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1780-2000)*, Paris 2001.

<sup>50</sup> Cf., L. OVIEDO TORRO, *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*, Valencia 1990; ID., *Secularización como contexto eclesial y de la reflexión teológica*, "Antonianum" 70 (1995) 401-428; ID., *La fe cristiana en las sociedades avanzadas: tensiones y respuestas*, Madrid 2001; S. PIE I NINOT, *Secularidad y cristianismo*, en *Presbiterado y Secularidad. Simposio*, Madrid 1999, 19-3

<sup>51</sup> El proceso habría tenido mayor amplitud en el ámbito protestante y proporciones menores en el ámbito católico, cf. K. NIENHARDT, *Selbstsäkularisierung*, HK 52 (1998) 217-219.

<sup>52</sup> Cf., F. W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

para confirmar que se está yendo más allá de la secularización en las complejas sociedades contemporáneas o si estas metamorfosis prolongan de hecho un proceso de secularización real bajo revestimientos sólo en apariencia religiosos<sup>53</sup>: ¿hasta qué punto puede considerarse como “religión” aquello que aparentemente pervive o retorna como “religión”?

La pregunta está justificada, pues no sin motivos se habla de religiones de sustitución, mientras asistimos a reivindicaciones religiosas sin transcendencia o a propuestas de espiritualidades sin Dios<sup>54</sup>. La ambivalencia valorativa de los sociólogos<sup>55</sup> previene de este modo a los teólogos frente a valoraciones precipitadas, bien de derrotismo resignado ante las erosiones constantes de las religiones institucionales, bien de entusiasmo apologetico ante las nuevas formas de religiosidad. De hecho, el contenido atribuible al concepto de “religión” puede variar hasta tal punto en la fenomenología y en la sociología que no tenga que ver con la idea de transcendencia divina. Y a la misma teología no le resulta fácil emitir un diagnóstico certero sobre la actual constelación místico-esotérica ni sobre las diversas mezclas de religiosidades y de espiritualidades<sup>56</sup>. Es posible que, en medio de sus ambivalencias y omisiones, pueda descubrirse en ellas la nostalgia de un Dios otro y distinto del acostumbrado, un Dios más sorprendente y con mayor fuerza de atracción; pero hay razones fundadas para considerarlas también en gran medida como otra expresión de la crisis radical del Dios revelado en Jesucristo.

---

<sup>53</sup> Cf., U.H.J. KÖRTNER, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottesvergessenheit*, Gütersloh 2006; para una información de conjunto sobre las distintas valoraciones, cf. *Renaissance der Religion: Mode oder Megatrend?*, Herder Korrespondenz Spezial (2006).

<sup>54</sup> Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris 2007.

<sup>55</sup> Cf., U. BECK, *Der eigene Gott*, Frankfurt a.M. 2008, 34-67.

<sup>56</sup> Cf., E. GUERRIERO - A. TARZIA (ed.), *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*, Torino 1994; J.M. MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de religiosidad. La reconfiguración poscristiana de la religión*, Estella 1994; ID., *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander 1996; R. DIAZ SALAZAR e.a., *Formas modernas de religión*, Madrid 1994; W.J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York / Köln 1996; J. SUDBRACK, *Esoterik als Religion, eine Herausforderung*, GuL 70 (1997) 323-336; M. PARMENTIER, *A Chronology of the New Age Movement*, “Bijdragen” 58 (1997) 426-436; B. J. HILBERATH, *Religiosität ohne Gott? Rückfragen an philosophische und psychotherapeutische Konzepte*, en G. AUGUSTIN – K. KRÄMER (eds.), *Gott denken...*, 73-88

El término "post-secular", si bien ya se utilizaba por algunos en el campo teológico<sup>57</sup>, va unido especialmente al nombre de J. Habermas, quien recurre al mismo para expresar el cambio y la nueva configuración que ha adquirido la relación entre sociedad secularizada y religión en los últimos tiempos. Habermas calificó de "postseculares" a las sociedades modernas en su discurso del año 2001, al recibir el premio de los libreros alemanes<sup>58</sup>. Él lo utilizó bajo el impacto causado por los atentados terroristas en Nueva York, el 11 de septiembre de 2001. Constatava así la pervivencia de la religión, precisamente como potencial amenazador y violento, en nuestro mundo globalizado; el fundamentalismo religioso aparecía como un fenómeno propio de la modernidad tardía, como una patología social de ella misma.

Pero en el ámbito de lo postsecular entra para Habermas ante todo una problemática que está pidiendo una nueva reflexión sobre la relación entre secularización y religión: el desarrollo de las ciencias bioéticas. Las posibilidades que se abren en este campo sacuden "la autoconciencia ética de la humanidad en su conjunto" y ponen en cuestión el "universalismo igualitario" que comprende a cada ser humano como igual entre iguales. Se trata de manipulaciones en la dotación genética de un ser humano, que terminan convirtiéndolo en "objeto" de finalidades ajenas a él mismo y haciendo de él una "cosa" y no una "persona"<sup>59</sup>. Con ello queda afectado gravemente un presupuesto moral básico para la convivencia pacífica en una sociedad moderna y pluralista. Y en este contexto contempla Habermas las religiones como un recurso potencial de racionalidad del que poder aprender, ya que ellas pertenecen también a la historia de la razón. Ante los nuevos desafíos pueden aportar una contribución esencial e incluso irrenunciable.

De ahí que Habermas abogue porque tampoco en las sociedades secularizadas se margine a la religión y se la excluya del discurso público,

---

<sup>57</sup> A la "teología de la secularización" sucedió una "secularización de la teología", como afirmaba no hace mucho el teólogo protestante H.M. BARTH, *Theologie der Säkularisation heute: Post-säkulare Theologie*, NZSTh 39 (1997) 27-41; pero la situación actual es la de una "nueva secularidad": "Una nueva secularidad ha surgido, una secularidad que en modo alguno excluye la religiosidad. Para distinguirla de la secularidad precedente..., yo la denomino 'post-secularidad'" (ib. p. 31, trad. propia).

<sup>58</sup> Cf., J. HABERMAS, *Glauben und Wissen, Friedenspreis 2001*, en ID., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt 2003, 249-262.

<sup>59</sup> Cf., J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a.M. 2002.

para preservar así el “sentido humanitario” que contienen. Mediante el concepto de “sociedad postsecular” él quiere poner de manifiesto que se hace imprescindible un nuevo nivel de reflexión en la relación entre cultura secularizada y religión. Pues el proceso de secularización ha traído consigo no sólo ganancias, sino también pérdidas y amenazas. Y para no volverse ciegas ante este hecho, las sociedades secularizadas han de tomar en serio a las religiones e implicarlas en los procesos sociales. En esta perspectiva y ante tales “tendencias de una modernización que descarrilla”<sup>60</sup>, ésta no se puede identificar ya con una marginalización progresiva de la religión, sino con un proceso en el que permanece remitida a la herencia de lo religioso. A condición de que esta presencia pública y cultural de la religión en una sociedad pluralista no lesione los principios de la libertad y de la democracia.

Las propuestas acerca de la religión, hechas por J. Habermas en la fase más reciente de su pensamiento, han de ser ubicadas en el conjunto de su obra para percibir así sus pasos y modificaciones<sup>61</sup>. Hasta mediados de los años noventa son más bien escasas las exposiciones de carácter sistemático sobre el tema religión, limitándose a referencias indirectas en algunas obras. Así se hallan indicaciones sobre la función social de la religión bajo el signo de la tesis de la secularización (1981): la religión aparece únicamente como una fase histórica en el camino hacia una sociedad moderna y democrática, donde ha de tener vigencia el principio de la acción comunicativa<sup>62</sup>. Años más tarde (1988) explicita el reconocimiento de las tradiciones religiosas para la comprensión de conceptos centrales en la historia del pensamiento (un potencial semántico imprescindible), pero sin que la religión pueda exhibir ninguna pretensión de universalidad ni función alguna integrativa<sup>63</sup>.

Será ya desde mitad de los años noventa cuando trate explícitamente el tema religioso y se pregunte sobre todo por el papel de la religión en

---

<sup>60</sup> Cf., J. HABERMAS, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defizitismus der modernen Vernunft*, en K. WENZEL (ed.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg i.B. 2007: él habla de “Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung” (p. 51).

<sup>61</sup> Para este itinerario, cf.: E. ARENS (ed.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1989, 11-17; S. MAY, *Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Zur Religionsphilosophie von J. Habermas*, Th Ph 80 (2005) 546-665.

<sup>62</sup> Cf., J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Frankfurt a.M. 1981, 103, 118.

<sup>63</sup> Cf., J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988.

sus presupuestos fundamentales de tipo ético y social: aquí se ubican el discurso con ocasión del premio K. Jasper (1995), el discurso ya mencionado con ocasión del premio de la paz (2001) y la discusión con el entonces cardenal J. Ratzinger (2004)<sup>64</sup>. En todos ellos retornan las ideas de que la religión encierra un recurso moral importante, de que es necesario hacer accesibles a la razón secular los contenidos del lenguaje religioso, de que se da una referencia recíproca entre creer y saber, de que los proyectos religiosos de vida juegan un papel importante también en democracias deliberativas a condición de que no se erijan en expedientes normativos. Sus textos más importantes para el tema religioso entre 2000 y 2005 se hallan reunidos en un volumen<sup>65</sup> donde destaca su trabajo sobre la comprensión de la religión en E. Kant; a este respecto Habermas mantiene que son cosas muy distintas la fundamentación de la moral y la de la existencia de Dios, que se ha de mantener la distinción neta entre creer y saber y que la religión ha de comprenderse en último término como algo exterior a la filosofía. En el transfondo y en continuidad con estos últimos trabajos se ha ubicado el artículo sobre la "conciencia de aquello que falta" (2007)<sup>66</sup>, reflexión de interés para filósofos y teólogos<sup>67</sup> por parte de un pensador que se retiene a sí mismo como alguien "religiosamente no musical"<sup>68</sup>. No es éste el lugar para una discusión con las diversas fases y articulaciones del pensamiento de Habermas a propósito de la religión. Quede únicamente constancia del alcance que otorga a la condición de una sociedad "postsecular", de la necesidad improrrogable de que creer y saber lleven a cabo un proceso de aprendizaje recíproco y de la tarea pendiente que propone a la teología: traducir en términos de razón secular los contenidos religiosos de la fe cristiana<sup>69</sup>.

A mí me parece que tanto las metamorfosis de lo religioso como el

---

<sup>64</sup> Cf., J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Dialektik der Aufklärung*, Freiburg i.B. 2004 (Cf. la trad. española, con prólogo de L. Rodríguez Duplá, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid 2006).

<sup>65</sup> Cf., J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005.

<sup>66</sup> Cf. el título del art. en n. 60, cuya primera versión fue publicada en el "Neue Zürcher Zeitung" (10.02.07). Este art. ha sido objeto de una discusión reciente, cf. M. REDER – J. SCHMIDT (eds.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit J. Habermas*, Frankfurt a.M. 2008, acompañada de una respuesta del mismo J. Habermas (pp. 94-107).

<sup>67</sup> Cf.: el Simposio mantenido en Viena en 2005, R. LANGTHALER – H. NAGL-DOCKAL (eds.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium*, Wien 2007, con una amplia réplica de J. Habermas a las distintas intervenciones (pp. 366-414); al respecto, cf. H.L. ÖLLIG, *Habermas im Religionsdiskurs*, ThPh 83 (2008) 410-425.

<sup>68</sup> La expresión proviene de Max Weber; cf. al respecto, N. BOLZ, *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*, München 2008.

<sup>69</sup> Cf. indicaciones al respecto en M. KNAPP, *Glauben und Wissen bei J. Habermas. Religion in einer "postsäkularen" Gesellschaft*, "Stimmen der Zeit" 4 (2008) 270-280.

proceso del pensamiento de Habermas obligan a que la teología repiense a Dios hoy día no sólo en el contexto de crítica post- o antirreligiosa, sino también en el contexto posterior a la crítica de la religión. Mirando hacia atrás, hacia lo que ha sido durante muchos siglos el itinerario histórico del pensamiento, nos es lícito afirmar: la cuestión de Dios, con todas sus variaciones en la forma de plantearla y de responderla, ha sido una constante en la historia de la filosofía y en la temática de pensadores. Será desde una época más bien reciente, al hilo de la Ilustración moderna, a través del positivismo, del materialismo y de las diversas formas de ateísmos, como se produzca una ruptura con esta tradición. Hoy, ciertamente, no es ya un ateísmo teórico, filosóficamente fundado, lo que ocupa el interés primordial del pensamiento filosófico. Pero de los temas centrales de su repertorio no puede decirse que, en gran medida, forme parte generalmente la cuestión de Dios. Ésta es más bien silenciada, como si Dios no fuera merecedor de una pregunta por parte de determinadas corrientes filosóficas, de gran influjo y difusión. Como si el destino suyo estuviera unido irremediablemente a la suerte de la metafísica, cuyo fin viene siendo tan reiteradamente anunciado como desmentido.

La mención de J. Habermas ilustra, sin embargo, que el silenciamiento de la religión no caracteriza por completo el panorama filosófico contemporáneo. Y tampoco la caracteriza el silenciamiento de Dios<sup>70</sup>. La lista que lo desmiente podría ser numerosa. Todo lo cual no impide sostener que, por caminos distintos y a veces sorprendentes, para la pregunta por Dios hay también lugar en esta situación paradójica de postcristianismo y postsecularización. Es decir, que el Dios revelado en Jesucristo sigue siendo pensable y vale la pena el esfuerzo de pensarlo. No otra cosa sino responder a este estímulo es lo que se intenta a continuación, al buscar poner de relieve algunos elementos de la significatividad de Dios como “sujeto” de la teología.

### **3. La relevancia o significatividad**

Que Dios sea y haya de ser “sujeto” de la teología es una tesis con relevancia permanente para la autocomprensión del quehacer teológico. Una relevancia que en la teología cristiana alcanza su especificidad propia en el hecho de que el Dios “sujeto” es precisamente Dios Padre, reve-

---

<sup>70</sup> Cf. mi art. *A tiempo y a destiempo...*, cit. supra n. 3, bajo el párrafo “Dios da que pensar”, pp. 23-28.

lado en el acontecimiento Jesucristo y en el don del Espíritu Santo. Ahora se trata de ver cuál puede ser el alcance de la tesis en el contexto cultural en que vivimos, caracterizado al mismo tiempo de postcristiano y postsecular. No es posible aquí, sin embargo, un tratamiento amplio y pormenorizado de esta incidencia<sup>71</sup>. Por ello, la relevancia de Dios como "sujeto" de la teología quedará circunscrita a los siguientes aspectos: la primacía de Dios, la verdad de Dios y el Misterio de Dios.

### 3.1. *La primacía de Dios*

Para la teología cristiana la realidad de Dios como el primero en todo, aquel de quien parte toda iniciativa y todo don gratuito, se corresponde con la precedencia de la Palabra revelada respecto a toda palabra humana y con la respuesta de la fe como escucha y obediencia a la revelación de Dios (*ob-audire*). Revelación y fe son así presupuestos y elementos estructurantes de la teología cristiana, que no puede proceder sino reconociendo a Dios su condición de anterioridad y preeminencia. Por ello, hacer valer esta primacía de Dios en el momento presente no es sino continuar una tarea determinante del quehacer teológico, modulada ahora por las circunstancias de un contexto profundamente modificado.

En el método teológico, escuchar la Palabra de Dios tiene para la teología cristiana un carácter fundante. Se trata de la Palabra de Dios hecha carne y comunicada definitivamente en el acontecimiento Jesucristo, Palabra que existía en el principio, que estaba junto a Dios y era Dios, que es luz y vida para los hombres (cf. Jn 1, 1-18). Palabra de Dios que nos es accesible y elocuente en el don del Espíritu Santo, el cual la inscribe en las palabras humanas de los autores bíblicos y posibilita que sea reconocida como Palabra de Dios por parte de quien la lee en actitud creyente.

De ahí que, ante la precedencia de la revelación, la respuesta adecuada sea la de la fe: "Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo; pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la

---

<sup>71</sup> Aunque en ellas no se trata directamente la cuestión de Dios como "sujeto" de la teología, hay indicaciones y estímulos valiosos a este respecto en las siguientes obras: P. WALTER (ed.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg i.B. 2007; L. BOEVE, *God interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York 2007; H.J. HÖHN, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

boca se confiesa para conseguir la salvación“ (Rm 10,9s.). Una fe que es al mismo tiempo profundamente personal (yo creo) y eclesial (nosotros creemos), tanto expresión de una entrega y compromiso subjetivo (*fides qua*) como aceptación de unos contenidos creyentes nuclearmente recogidos en las profesiones de fe (*fides quae*), tanto experiencia de la salvación de Dios como conocimiento de la verdad salvífica divina.

Siendo así, la precedencia de la revelación implica que la teología haga valer siempre la primacía de Dios y que, en razón de ésta, el quehacer teológico se convierta en un ejercicio de escucha atenta y de obediencia creyente<sup>72</sup>. En un doble movimiento de circularidad que va de la fe a la inteligencia y de la inteligencia a la fe: una fe que busca su propia inteligibilidad (*credo ut intelligam*), estimulando así la reflexión y la pregunta de la teología; un entender orientado hacia la fe (*intelligo ut credam*), que en su búsqueda pretende comprender la fe precisamente en cuanto fe. Nada más acertado que citar al respecto al gran S. Agustín como testigo preclaro de esta relación inescindible y recíproca entre fe e inteligencia, creer y pensar, buscar y encontrar<sup>73</sup>.

La precedencia de la revelación y la primacía de Dios, la fe como respuesta y la teología como escucha obediente harán valer la condición de Dios como «sujeto» de la teología en su relevancia para el momento actual. Pues también el nuestro es un tiempo para hablar de Dios, para pensar en Dios y para pensar a Dios<sup>74</sup>. Y ésta es una tarea tanto más urgente cuanto mayor es su pérdida de plausibilidad, más acuciante el desafío de su transmisión creíble y más difusa la presión ambiental a favor de su silenciamiento. Un hablar y pensar llevado a cabo desde la implicación subjetiva y cordial, no desde la neutralidad distanciada y descomprometida. Tenemos motivos de sobra para hablar de Dios, para pensar en Dios y para pensar a Dios, de modo que siempre tenga vigor su primacía divina. En rigor, no tenemos otra cosa que buscar, creer y testimoniar,

<sup>72</sup> Cf., al respecto, *Dei Verbum* 5, en referencia al Vaticano I, *Dei Filius* 3, DH 3008.

<sup>73</sup> “Fides nisi cogitetur nulla est. Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum», en *De praedestinatione sanctorum*», PL 44,963,962; “Quaeramus inveniendum, quaeramus inventum. Ut inveniendus quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est”, en *In Johannis Evang.*, LXIII, 1. PL 35, 1805.

<sup>74</sup> Cf., S. DEL CURA ELENA, *A tiempo y a destiempo...*, cit. supra n. 3. En el volumen, ya citado anteriormente, en homenaje al cardenal W. Kasper, se incluyen numerosos trabajos dedicados a la tarea de pensar y testimoniar a Dios, cf. G. AUGUSTIN – K. KRÄMER (eds.), *Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*, Freiburg i.B. 2008.

también en la situación cultural contemporánea. ¿Cómo podríamos resignarnos entonces a guardar solamente silencio, por muy respetuoso que fuera, a dejar que la teología se vea afectada de afasia paralizante o a identificar el respeto debido a Dios con indolencia intelectual?

Pero esta convicción no impide, sino que más bien estimula la atención debida a aquellos elementos de la cultura actual que hemos calificado de postcristiana, en cuanto marcada por la crítica atea, la indiferencia religiosa y el olvido de Dios. El concilio Vaticano II (GS 19-21) hizo un gran esfuerzo por justificar y mantener una actitud dialogal con el ateísmo y por comprenderlo objetivamente, individuando sus causas y motivos<sup>75</sup>. Ello hace que el ateísmo aparezca como un fenómeno no originario, sino secundario y derivado. Pero uno de los aspectos más llamativos es la explicación genealógica del mismo como una reacción crítica frente a la religión en general y frente al cristianismo en particular, e.d., la consideración del ateísmo como un fenómeno post-religioso y post-cristiano (cf. GS 19).

Me parece importante retener esta interpretación histórico-genética del ateísmo, a condición de no hacer de ella su clave hermeneútica determinante y exclusiva, pues en el origen de la negación de Dios han intervenido también otros factores (anticristianos y extracristianos). Pero, en cualquier caso, no queda sino reiterar una vez más la función purificatoria que respecto a nuestras imágenes, conceptos y vivencias de Dios puede desempeñar la crítica de la religión<sup>76</sup>. Como una función necesaria, incluso como una dimensión profética que ayuda a purificar las expresiones de fe y el discurso teológico. Una crítica que puede dejar abierto un espacio de interrogación, un lugar de credibilidad para la fe, una posibilidad de ésta liberada de su identificación con una expresión cultural históricamente determinada<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Para una valoración de su recepción postconciliar, a 40 años del Vaticano II, cf. el comentario de H.J. SANDER, *Theologische Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute "Gaudium et spes"*, en P. HÜNERMANN – B.J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 4, Freiburg i.B. 2005, 729-742.

<sup>76</sup> La crítica de las falsas imágenes de Dios no ha de retenerse como una aportación exclusiva de los diversos ateísmos, es también tarea de la propia fe cristiana en el Dios vivo y verdadero; cf. K. FRIELINGS-DORF, *Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung*, Mainz 1992; ID., *Der wahre Gott ist anders. Von krankmachenden zu heilenden Gottesbildern*, Mainz 1997; J. MÜLLER, *Gott ist anders. Das Leiden an den falschen Gottesvorstellungen*, Stuttgart 1993.

<sup>77</sup> Cf.: A. CHARRON, *La critique de la religion, une fonction mal reconnue*, "Sciences et Esprit" 38 (1986) 151-179; H. GROOS, *Christlicher Glaube und intellektuelles Gewissen*, Tübingen 1987; F. VARONE, *El Dios ausente. Reacciones religiosa, atea y creyente*, Santander 1987.

El reconocimiento de esta función purificatoria va implícito en las palabras del Vaticano II, cuando asegura que “en la génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” (GS 19). Reconocer, entonces, la propia responsabilidad en el origen de la negación de Dios, llevará a los creyentes a dos tareas primordiales: rehacer el discurso teológico y la praxis vital, para que Dios pueda aparecer como plenitud existencial del ser humano; dejarse habitar por la experiencia religiosa, pues solamente los “habitados” por ella serán capaces de transmitir y de comunicar el gusto por la realidad de Dios en un mundo marcado por su olvido o desinterés<sup>78</sup>.

Motivos para hacer valer la primacía de Dios los ofrece igualmente la cultura calificada de postsecular. De algún modo puede compararse esta cultura con la efervescencia religiosa y espiritual de los primeros siglos. Ante ella, la fe cristiana se comportó de manera más bien austera y rigurosa (cf. Col 2, 16-17): sólo Cristo, Verbo de Dios, merece fe y confianza, porque sólo él es el enviado del Padre. Esta austeridad permitió a las comunidades cristianas desmarcarse de los sueños milenaristas, de las fábulas gnósticas y de las prácticas esotéricas. Todo ello como consecuencia de la sobriedad de la fe en Cristo: el único misterio de Dios Padre se ha manifestado en la vida de Jesús y se ha revelado en el Espíritu. Que Dios en su Hijo se hiciera uno de nosotros fue la norma para discernir todo lo que la imaginación religiosa proponía entonces. Y también el medio para evitar que Cristo fuera reinterpretado a partir de un camino distinto del que él mismo había trazado y que le había conducido a la muerte en cruz.

---

<sup>77</sup> Cf.: A. CHARRON, *La critique de la religion, une fonction mal reconnue*, “Science et Esprit” 38 (1986) 151-179; H. GROOS, *Christlicher Glaube und intellektuelles Gewissen*, Tübingen 1987; F. VARONE, *El Dios ausente. Reacciones religiosa, atea y creyente*, Santander 1987.

<sup>78</sup> Sobre las distintas formas de afrontar teológicamente el ateísmo en la situación española, cf. mi trabajo, S. DEL CURA ELENA, *Ateísmo e increencia como tema de la teología. Algunas características de su desarrollo en España (1965-1987)*, “Salmanticensis” 35 (1988) 201-241 (allí bibl. abundante sobre el tema). Aunque no es éste el lugar para hacerlo, valdría la pena prolongar este trabajo para los veinte años que van desde entonces hasta hoy, dados los cambios profundos que han acontecido en nuestro propio contexto; cf., entre otros, J.I. GONZALEZ FAUS – I. SOTELO, *¿Sin Dios o con Dios? Razones del agnóstico y del creyente*, Madrid 2002; J.M. MARDONES, *La indiferencia religiosa en España*, Madrid 2004.

Se trataba no tanto de un juicio despreciativo sobre religiosidades sincretistas o exacerbadas, cuanto de preservar algo original: el camino de un Dios trascendente que se revela en lo más humano y en lo más humilde. Esta regla de sobriedad sigue siendo hoy día pertinente, pues en esta cultura postsecular nos encontramos con una religiosidad de deificación de la vida misma en cuanto tal, del sentirse a gusto, de la autorrealización individual o elitista, que no responde a la primacía de Dios y resulta profundamente extraña a una salvación gratuita, cuyo reino se funda sobre la cruz de Cristo y sobre la victoria de la resurrección. Un Dios que, revelado en Cristo, desenmascara las ambigüedades demasiado humanas de lo "religioso" y de lo "sagrado".

Dicha sobriedad no basta, ciertamente, por sí sola como respuesta a las exigencias de algunos contemporáneos nuestros, en cuya religiosidad será necesario buscar puntos de encuentro para hacer valer también en este caso la primacía de Dios. Pero esta necesidad lleva a tener en cuenta dos hechos que van unidos: por un lado, el reconocimiento de que las actuales metamorfosis de lo religioso desmienten que la cuestión de Dios haya de considerarse definitivamente liquidada por el peso de la crítica atea o la difusión de la indiferencia religiosa; por otro lado, la urgencia de un discernimiento teológico de estas metamorfosis, para esclarecer si el retorno de lo religioso deja espacio para un Dios divino, trascendente y personal o se diluye en una religiosidad inmanente, donde la primacía y la preeminencia corresponden con claridad al yo subjetivo y a todo lo relacionado con un ego-centrismo casi connatural al hombre contemporáneo. Sobre este discernimiento volveré en el punto siguiente.

Para concluir con éste baste recordar, aunque pueda resultar llamativo, que hacer valer la primacía de Dios tiene incidencia también en los ámbitos intracristianos y en el comportamiento de las iglesias. Yo tengo la impresión de que en la praxis cristiana se olvida a veces dicha primacía o se funciona envueltos en una nebulosa, de la que desaparece cualquier referencia explícita a la realidad de Dios. Según encuestas de opinión pública, se tiene la percepción de hablar mucho sobre las cosas que la iglesia hace u organiza, pero muy poco sobre cuestiones de fe y sobre la realidad de Dios<sup>79</sup>; organizaciones surgidas en el seno del cristianismo o instituciones originariamente de carácter eclesial prefieren acomodarse en sus denominaciones y en su funcionamiento al marco y a los criterios de las

---

<sup>79</sup> Cf., *Die Kirchen sprechen zu wenig von Gott. Interview mit der Allensbacher Meinungsforscherin R. Köcher*, en "Kath. Kirchenzeitung Berlin", 32 (9.8.1998), 5.

diversas ONGs, de orientación solidaria y humanista<sup>80</sup>; hay ciertos temas “malditos” en la catequesis contemporánea (p.e., la pregunta por Dios o la esperanza de vida eterna) o programaciones de catequesis de confirmación, cuya divisa es “no hablar sobre Dios, sino sobre la vida”<sup>81</sup>; en algunas celebraciones litúrgicas, por la superabundancia de palabras<sup>82</sup> o por las diversas funcionalizaciones de la misma liturgia, no se sabe muy bien si en último término nos celebramos repetitivamente a nosotros mismos (nuestros sentimientos, nuestra cultura, nuestras necesidades, nuestras tradiciones) o si allí queda verdadero espacio para presentir y sobrecogerse ante el Misterio de Dios que nos envuelve, nos desborda y nos trasciende<sup>83</sup>.

Con todo ello únicamente quiero recordar que si la primacía de Dios se difumina o si el nombre de Dios termina convirtiéndose en algo sustituible o intercambiable sin más con otra multitud de nombres, terminará lógicamente siendo sustituido. Y, por otra parte, cuando las iglesias cristianas se vacían de su propia substancia y terminan relegando a un lugar secundario al Dios a quien corresponde toda preeminencia, se quedan sin capacidad de reacción ante los acontecimientos que les sobrevienen, limitándose a reaccionar con mayor o menor diplomacia, a buscar compromisos de supervivencia o a sacrificar lo esencial con tal de sobrevivir a cualquier precio. No deja de ser ilustrativo que en los difíciles momentos del nacionalsocialismo fuera precisamente K. Barth, el defensor a ultranza de la santidad, de la transcendencia y de la divinidad de Dios, uno de los teólogos que viera con más lucidez la gravedad de la situación y el que demostrase mayor libertad y valentía en aquellas circunstancias tan confusas y tan dramáticas. Hacer valer la primacía de Dios es luchar a favor de la dignidad y de la libertad humana.

### ***3.2. La Verdad de Dios***

La condición de Dios como “sujeto” de la teología lleva a que ésta sirva ante todo a la realidad y a la verdad de Dios, pues la “diaconía de la

---

<sup>80</sup> Esto no es ninguna crítica a las diversas ONGs, sino constatación de un proceso interno a algunas instituciones cristianas, que bien merece un análisis detenido.

<sup>81</sup> La referencia la tomo de A. HEINZ, *Eröffnungswort*, LJ 51 (2001) 3 n. 4.

<sup>82</sup> Aunque sea muy radical, conviene tener en cuenta la crítica de A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt a.M. 1984.

<sup>83</sup> Cf., D.N. POWER, *La experiencia de Dios en la liturgia cristiana*, “Concilium” n° 289 (2001) 14 y también M. ROONEY, *Gottese Erfahrung und liturgisches Gebet*, GuL (2000) 106-120.

verdad", responsabilidad eminente de la Iglesia para con los hombres según *Fides et ratio*<sup>84</sup>, compendia también el sentido del quehacer teológico<sup>85</sup>. Respondiendo a esta vocación la teología sirve a la verdad de Dios, que es para los hombres fuente de libertad y salvación. Y esta responsabilidad es acorde con el designio divino, pues, Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad" (1Tm 2,4). Una verdad que no es sino la verdad de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Una verdad comunicada en la historia de la salvación y accesible en la fe. Una verdad que además de ser creída necesita ser pensada, pues de lo contrario la fe se desvanece en nulidad<sup>86</sup>.

Para ello, el acontecimiento Jesucristo y el don del Espíritu Santo constituyen el punto de partida y la norma de referencia. He aquí la guía orientativa de toda teología cristiana. Jesucristo, en su concreción histórica de Hijo enviado por el Padre (cf. Ga 4, 4-6) y hecho carne en las entrañas de María Virgen por obra del Espíritu Santo (cf. Lc 1,35; Mt 1, 20), es al mismo tiempo la verdad (Jn 14,6) y el testigo de la verdad (Jn 18,37)<sup>87</sup>. A su vez el Espíritu Santo, Don divino por antonomasia (cf. Lc 11,13), es para los creyentes el paráclito que los consuela y el Espíritu de la verdad (Jn 14,17) que ilumina su existencia e inspira su comportamiento. Todo lo cual tiene en Dios Padre la fuente primera de la iniciativa salvífica (cf. Ga 4,4s) y la meta última de su consumación definitiva (cf. Ap 21,5-7). Entonces la revelación escatológica de la verdad de Dios coincidirá con la plenitud última de los hombres y de la creación entera (cf. 1Co 15,28) y se hará manifiesto en su definitividad que la verdad de nuestra salvación es la verdad de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Bien puede decirse, en consecuencia, que la realidad trinitaria de Dios representa el contenido y la estructura de la revelación divina en cuanto salvación de los hombres. Y que este misterio deberá ser el centro de la reflexión teológica<sup>88</sup>. Para la teología cristiana la verdad de Dios y la

<sup>84</sup> Cf., *Fides et Ratio*, n° 2 y n° 6 en continuidad con *Veritatis splendor* (1983).

<sup>85</sup> Cf., la Instrucción "*Donum veritatis*" (1990) sobre la vocación eclesial del teólogo, acompañada de comentarios respectivos, publicada por la Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1993.

<sup>86</sup> "Et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare ... Omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit ... quoniam fides si non cogitatur nulla est", S. AGUSTIN, *De fide, spe et caritate*, 7, CCL 64,61.

<sup>87</sup> Para la reflexión agustiniana y tomasiana sobre estas afirmaciones de Jn, cf. R. FERRI, *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*, Roma 2007.

<sup>88</sup> Así lo sostiene *Fides et ratio* n° 93.

salvación del hombre sólo pueden ser creídas, vividas y pensadas en una fe trinitaria; la verdad cristiana tiene un ritmo trinitario<sup>89</sup>. La validez de este principio está corroborada por la historia de la teología en el pasado y en el presente. Los caminos teológicos, al articular argumentativamente la estructura trinitaria de la verdad, pueden sin duda ser distintos; pero en su diversidad confirman la validez del principio trinitario<sup>90</sup>.

Así, por un lado, al margen del acontecimiento Jesucristo toda elaboración de un discurso trinitario resultaría extraña a las fuentes bíblicas y se resolvería en abstracción especulativa. A su vez, sólo en una fe trinitaria es posible reconocer a Jesucristo como el Señor, el Hijo de Dios y el Salvador de los hombres<sup>91</sup>. Sólo en esta fe se puede rendir gloria y alabanza al Espíritu Santo, en cuanto Espíritu del Padre y del Hijo, Espíritu que santifica y es dador de vida<sup>92</sup>. Sólo en esta fe puede creerse en Dios Padre como creador omnipotente y plenificador último. Para acreditarse en el ámbito cristiano, por tanto, toda propuesta teológica deberá asumir la verdad del Dios trinitario como el Dios de nuestra salvación<sup>93</sup>.

Pero pensar a Dios como verdad trinitaria no es sino pensarlo como amor (cf. 1Jn 4,8.16): amor en sí que hace posible su ser amor hasta el final en favor de los hombres. Lo uno incluye lo otro. La identidad de la teología cristiana está así determinada fundamentalmente por la realidad del Dios trinitario: Dios es amor y es verdad, o dicho de otra manera, la verdad del Dios trinitario es la verdad de su amor. Hacerlo valer en la comprensión y transmisión del designio salvífico universal es una tarea tan ineludible como prometidora para el quehacer teológico de hoy.

---

<sup>89</sup> Cf., B. D. MARSHALL, *Trinity and Truth*, Cambridge 2000; B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Roma 2006.

<sup>90</sup> Cf., S. DEL CURA ELENA, *Discurso sobre Dios y misterio trinitario*, "Estudios Trinitarios" 25 (1991) 247-456; J. THOMPSON, *Modern Trinitarian Perspectives*, New York 1994; Ch. SCHWÖBEL, *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh 1995; N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, Bologna 1996; E. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo*, Milano 2000; A. HUNT, *Trinity*, New York 2005; M. WELKER – M. VOLF (eds.), *Der lebendige Gott als Trinität*, Gütersloh 2006; E. DURAND – V. HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au Xxe siècle*, Paris 2008.

<sup>91</sup> Este fe queda expresada, recogiendo el sentir de la tradición bíblica, en la confesión del concilio I de Nicea (325), cf. DH 125.

<sup>92</sup> Así en la ampliación pneumatológica añadida por el concilio I de Constantinopla (381), cf. DH 150.

<sup>93</sup> Cf. lo que en referencia a los misterios de la Encarnación y de la Trinidad dice la declaración *Mysterium Filii Dei* (1972) nº 6 y 7.

La responsabilidad de la teología para con esta verdad del Dios trinitario se ejerce en medio del debate contemporáneo sobre las diversas formas de racionalidad y de nociones de verdad<sup>94</sup>. No todas son igualmente válidas en el discurso teológico, pues sin una cierta comprensión realista y referencial de la verdad<sup>95</sup> no se puede mantener la naturaleza de las aserciones creyentes en su carácter objetivo, universal y permanente<sup>96</sup>. Resultan insuficientes, por ello, las comprensiones meramente pragmáticas, empiristas, funcionales, subjetivas, consensuadas, constructivistas o historicistas de la verdad. Es decir, aquellas que no garantizan la identidad de un *depositum fidei* mantenido a través de generaciones, épocas y culturas. Ello no impide que la teología asuma los elementos justamente acentuados en estas comprensiones: la superación de un realismo cognitivo ingenuo, la importancia de la tradición en el conocimiento, la implicación subjetiva de quien conoce, la influencia de los paradigmas culturales, la necesidad de un proceder hermeneúutico adecuado en la interpretación de la verdad, el desenmascaramiento de supuestas neutralidades y de intereses ideológicos. Pero, en medio de estas asunciones, la teología ha de mantener que sus afirmaciones sobre Dios son no sólo significativas, sino también verdaderas<sup>97</sup> y que el núcleo substancial de la verdad revelada de Dios es válido en toda época, cultura y contexto.

A este respecto tiene especial relieve para la teología en nuestra cultura postcristiana y postsecular el debate sobre la relación entre verdad y tolerancia o intolerancia. Pues es cierto que la invocación de la verdad del Dios único ha podido legitimar determinados comportamientos intole-

---

<sup>94</sup> Cf.: C. GEFFRE, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, en M. MICHEL (ed.), *La théologie à la épreuve de la vérité*, Paris 1984, 281-291; A. GESCHE, *Théologie de la vérité*, RevThLouv 18 (1987) 187-211; E. CORETH (ed.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf 1987; A. KREINER, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg 1992; L.B. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt 1993 (3<sup>a</sup> ed.); ID., *Der Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie*, ZThK, Beiheft 9 (1995) 16-45; J.S. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris 1994; A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999; I.U. DALFERTH – P. STOELLGER, *Wahrheit, Glaube und Theologie. Zur theologischen Rezeption zeitgenössischer wahrheitstheoretischer Diskussionen*, ThRd 66 (2001) 36-102; de gran interés son los distintos trabajos publicados por la "Revue Thomiste" 104 (2004) 5-352.

<sup>95</sup> Cf., *Fides et ratio* n° 82.

<sup>96</sup> Cf., Th. G. GUARINO, *Foundations of Systematic Theology*, New York 2005, 73-140.

<sup>97</sup> Cf., *Fides et ratio* n° 84.

<sup>98</sup> Cf.: S. DEL CURA ELENA, *Monoteísmo, (in)tolerancia y nuevas mitologías*, en F. GARCIA – J.I. TELLECHEA, *Tolerancia y fe católica en España*, Salamanca 1996; Th. SÖDING (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg i.B. 2003; P. WALTER (ed.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i.B.

rantes o justificar actitudes violentas<sup>98</sup>. Pero, en rigor, sólo la verdad absoluta, es decir, sin ataduras, hace realmente libres. Y la teología está obligada a poner de manifiesto que la verdad de Dios no sólo libera efectivamente, sino que garantiza radicalmente la libertad de los hombres<sup>99</sup>.

Hacer valer la verdad de Dios con estas pretensiones implica para la teología afrontar las dificultades propias del momento presente, ya que sin afrontarlas no podría ejercer su servicio específico. Estas dificultades proceden de motivaciones diversas, aunque relacionadas entre sí. Baste recordar algunas: la desconfianza en la posibilidad de conocer la verdad, sobre todo cuando se presenta como definitiva y absoluta; la idea de que una comprensión de la verdad vinculada a presupuestos metafísicos pertenecería a épocas del pasado ya superadas; la tesis de que, mientras mantenga esta vinculación, la teología será radicalmente incapaz de sintonizar con los desafíos del pensamiento moderno y postmoderno; las deficiencias del discurso teológico que ignoraría la historicidad radical de todo conocer, sus condicionamientos sociales y culturales, los elementos subjetivos determinantes, la complejidad de los procesos hermeneúticos, la finitud radical de las capacidades humanas o las dimensiones prácticas de la verdad.

De ahí la opción de algunas corrientes del pensamiento contemporáneo por un relativismo historicista radical, que precisamente en sus pretensiones absolutas resulta insostenible y que la teología no puede hacer suyo. Pero también otras formas menos radicales, en las que se proponen comprensiones flexibles y falibilistas de la verdad, abiertas a una revisión ulterior continua, expresión de una humildad epistemológica que sólo permitiría afirmaciones prudenciales y contingentes, en ningún caso verdades con pretensiones universales y objetivas. Para intentar responder a los retos de esta nueva situación es tarea del quehacer teológico conocer adecuadamente dichos planteamientos, distinguir los ámbitos donde sus afirmaciones podrían tener aplicación y percibir con lucidez el alcance de los mismos en la comprensión de la verdad de Dios.

El conocimiento pleno de esta verdad por parte de todos los hombres es designio salvífico divino (cf. 1Tm 2,4) y la teología sirve a la verdad de

---

2005; J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca 2005. Próximamente me ocuparé del desafío que representan para el discurso teológico del Dios único las tesis sobre la “distinción mosaica” entre verdad y falsedad, hechas por el egiptólogo J. ASSMAN, *Moisés el egipcio*, Madrid 2003; ID., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid 2006.

<sup>99</sup> Cf. la declaración sobre libertad religiosa *Dignitatis humanae* del concilio Vaticano II.

Dios en la medida en que hace valer su universalidad. Con los recursos propios del quehacer teológico. Encuentra así en los textos bíblicos la asunción del camino que va de las creaturas al Creador (cf. Sb 13,1-9; Rom 1, 18-22), por lo que mantiene la posibilidad de conocer a Dios por la luz natural de la razón<sup>100</sup> en cuanto expresión de verdad universal. Admitir entonces que en los distintos pueblos se da un cierto conocimiento incluso de Dios Padre y que en los elementos de verdad y santidad presentes en las diversas religiones se refleja un destello de la verdad que ilumina a todos los hombres<sup>101</sup>; descubrir en las tradiciones religiosas de los pueblos "semillas del Verbo latentes en ellas"<sup>102</sup>; cumplir el mandato universal de Cristo (cf. Hch 1,8) descubriendo en las distintas culturas enraizadas en lo humano modos diversos de acercamiento a la verdad y de apertura del hombre a lo universal y a la transcendencia<sup>103</sup>; admitir con Sto. Tomás de Aquino que "todo lo que es verdadero, sea quien sea el que lo diga, proviene del Espíritu Santo"<sup>104</sup>; todos estos reconocimientos que orientan hoy el quehacer teológico obedecen a la universalidad de Dios y a la integración del mundo de la creación en el orden de la salvación.

Una teología al servicio de la verdad de Dios necesita hoy día también el diálogo con las llamadas ciencias de la(s) religión(es). Cada una de ellas tiene su propia metodología, distinta de la seguida por el quehacer teológico. A veces pueden surgir puntos de fricción por la delimitación de competencias y por la reivindicación de cientificidad en un campo y en otro. Pero el diálogo ofrece oportunidades de enriquecimiento mutuo y de esclarecimiento metodológico<sup>105</sup>. Muchas de las ciencias de la(s) religión(es), para ser correctas en sus planteamientos, análisis y resultados, no están obligadas metodológicamente a plantearse la pregunta por la ver-

<sup>100</sup> Cf., Concilio Vaticano I (1870), DH 3004; cf. GS 21.

<sup>101</sup> Cf., los documentos del Vaticano II, NAe 2, LG 16s, AG 9.

<sup>102</sup> Cf., AG 11.

<sup>103</sup> Cf., *Fides et ratio* n° 70.

<sup>104</sup> Cf., STh I-II, q 109, a 1, ad 1; sobre el tema, cf., S.T. BONINO, "Toute vérité, quel que soit celui qui la dit, vient de l'Esprit-Saint". *Autour d'une citation de l'Ambrosiaster dans le Corpus thomasiens*, Rev Thom 106 (2006) 101-147.

<sup>105</sup> Cf.: P. GISEL, *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève 1999; ID., *Tâche et fonction actuelles de la théologie*, RThLouv 35 (2004) 289-315; A. DELZANT, *Le rapport du théologien aux sciences humaines*, Rev Sc Rel 88 (2000) 115-146; J. VAN WIELE, *The Place of Phenomenology of Religion in Relation to Theology*, "Bijdragen" 61 (2000) 261-284; B. REYMOND, *Théologie et sciences de la religion: émergence et actualité d'un problème*, RevThPh 133 (2001) 35-55; I.U. DALFERTH, *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft*, ThLZ 126 (2001) 3-20; U. TWORUSCHKA, *Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie*, ib. 123-138; F. NÜSSEL, *Theologie als Kulturwissenschaft?*, ThLZ 130 (2005) 1153-1168.

dad de Dios y de las afirmaciones religiosas. Sin embargo, a la teología no le está permitido practicar semejante abstinencia. Le va en ello su misma razón de ser: la realidad y la verdad de Dios constituyen su propio tema<sup>106</sup>. Y sólo permaneciendo fiel al mismo la teología tendrá algo propio que decir en el concierto de los distintos saberes sobre la(s) religión(es), con los que mantiene un diálogo crítico de escucha y aprendizaje mutuo. Planteando la pregunta por la verdad de Dios hace un servicio no sólo a la fe, sino también al pensamiento, a la cultura y a la sociedad. Servicio no menor porque lo haga desde un discurso comprometido y confesante, más allá de la utilidad funcional y de la neutralidad aséptica.

Otro ámbito de incidencia importante en el contexto postcristiano y postsecular es el establecimiento del sujeto, individual o colectivo, como criterio normativo último. Si se aceptaran los postulados corrientes de que no hay verdad objetiva ni posibilidad alguna de acceso a ella, entonces quedaríamos remitidos al ámbito de las opiniones. Pero, si hemos de aceptar fatalmente este destino, entonces todo se reduce a la ley de lo que las mayorías opinan o lo que los medios de comunicación más influyentes hacen que éstas opinen. En último término, la pregunta por la verdad quedaría reducida a una cuestión estricta de poder o a un asunto de discrecionalidad puramente subjetiva y opcional. Serán entonces los recursos del poder y las leyes del mercado las que decidan, a través de presiones explícitas, indirectas o subliminales, lo que en último término ha de aceptarse como verdadero. O serán las necesidades, los gustos y las preferencias subjetivas del individuo, sus “experiencias” personales las que establezcan el “para mí” como criterio último de discernimiento de la verdad y de actuación correcta<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Para su profundización ulterior, cf: W. PANNENBERG, *Was ist Wahrheit?*, en ID., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1979 (202-222) (la pregunta por la verdad es hilo conductor de toda su *Systematische Theologie*, I-III, Göttingen 1988-1993); E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München 1990; J. FISCHER, *Zum Wahrheitsanspruch der Theologie*, ThZ 50 (1994) 93-107 e ID., *Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik*, ZThK 91 (1994) 487-539; C. SCHWÖBEL, *Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik*, en H. DEUSER (ed.), *Systematische Theologie heute*, Gütersloh 2004, 102-117. La verdad del cristianismo es una de las preocupaciones fundamentales del actual papa Benedicto XVI, ya en sus épocas anteriores como teólogo y cardenal, cf.: J. RATZINGER, *Vérité du Christianisme?*, DC n° 2217 (2000) 29-35; ID., *La verità cattolica*, “MicroMega” 2 (2000) 41-64; ID., *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica ‘Fides et Ratio’*, RET 60 (2000) 141-161.

<sup>107</sup> Cf., I. U. DALFERTH, “*Was Gott ist, bestimme ich!*”. *Theologie im Zeitalter der ‘Cafeteria-Religion’*, en ID., *Gedeutete Gegenwart: zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 10-35.

Ahora bien, un discurso teológico que afronte la pregunta por la realidad y por la verdad de Dios revelado en Jesucristo, una verdad "crucificada"<sup>108</sup>, no puede aceptar como criterios válidos de su quehacer los postulados de que a cada uno su dios, a cada una su diosa y para cada situación vital la divinidad que mejor se acomode. Dios solamente merece este nombre y sólo puede ser aceptado y creído en la fe en la medida en que su realidad decida sobre la verdad o falsedad de nuestros deseos, expectativas, o representaciones. Si Dios es solamente el recurso para ser nosotros mismos, para lograr nuestra propia identidad, para armonizar tensiones o para dominar el desafío de la existencia, bien podría tratarse de un Dios domesticado, descrucificado y evangélicamente irreconocible.

En el contexto contemporáneo, todos estamos marcados por una mentalidad fuertemente utilitarista y funcional. No es de extrañar, por tanto, que las teorías "funcionalistas" de la religión, e.d., las que la equiparan con la función subjetiva, social, antropológica o cultural que desempeñan, gocen de una aceptación amplia y generalizada. O que esta perspectiva haya entrado en el repertorio de tendencias teológicas, donde todo el centro del interés radica en la utilidad del discurso teológico concreto o en la función que desempeña respecto a la promoción del sujeto que se sirve de determinadas imágenes de Dios. La teología no puede contentarse con ello. Ni proponer caminos donde la comprensión personal de Dios se diluya en una espiritualidad no teísta o se sacrifique la pregunta por la verdad de Dios en aras de la veracidad o autenticidad de la llamada "experiencia" religiosa<sup>109</sup>. La teología ha de servir a la verdad y a la gratuidad de Dios como aquello que puede ser más relevante y significativo precisamente para el hombre de nuestros días. Al permitirle comprender la realidad de un Dios insospechado e intuido en experiencias parciales de gratuidad. O al abrirle el acceso al Misterio de Dios y a la tradición mística, donde la experiencia del "ya" alimenta el anhelo intenso del "siempre más".

### 3.3. *El Misterio de Dios*

El carácter insondable del Misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, en cuanto salvación de los hombres<sup>110</sup>, lleva a una profundización constante de la verdad<sup>111</sup>, que nunca puede darse por concluida. La teolo-

<sup>108</sup> Llamativa la coincidencia en el título de dos obras recientes, cf. A. RUSSO, *La verità crocifissa. Verità e rivelazione in tempi di pluralismo*, Milano 2005; G. RUGGIERI, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Roma 2007.

<sup>109</sup> Cf., en este sentido, las despedidas que propone K.P. JÖRNS, *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh 2005.

gía queda remitida así en su totalidad al Misterio por antonomasia, que es Dios mismo. Con este reenvío el quehacer teológico se ubica en sus coordenadas propias: la de un discurso creyente, cognoscitivo y sapiencial, llevado a cabo *coram Deo*, es decir, en remisión constante a Dios mismo como referencia inspiradora, trascendente y crítica de la teología. Y hacer valer esta referencia constituye para ella una exigencia metodológica y un acierto en la situación contemporánea.

Entre los recursos para conseguirlo se halla la conciencia lúcida de que el Dios revelado sigue siendo un Dios escondido (*re-velatio*). No porque Dios se revele sólo a medias, sino porque el acontecer revelante de la autocomunicación de Dios incluye en la realidad misma de la revelación el hecho de su escondimiento. Del Dios revelado y escondido dan testimonio los grandes teólogos y especialmente las tradiciones místicas. En ambos casos resulta obvio que, con anterioridad a toda búsqueda por parte del ser humano, Dios ha salido ya a su búsqueda y encuentro; él toma la iniciativa que hace de nosotros propiamente los buscados, los interrogados, los interpelados por Dios. Él siempre nos precede. E igualmente nos desborda. Pensar a Dios en cuanto Misterio de precedencia y desbordamiento<sup>112</sup> hace entonces que el quehacer teológico se lleve a cabo con admiración estremecida y conduzca al silencio adorante. En este sentido, de la teología que es "*scientia*" y "*sapientia*", puede decirse con razón que es también "*docta ignorantia*"<sup>113</sup>.

<sup>110</sup> En comparación con el concilio Vaticano I (1870), que hablaba en plural de "decreta" (DH 3004), *Dei Verbum* 2 habla en singular de "misterio" (cf. Ef 1,9, donde se emplean los términos de "mysterion" – "sacramentum"), mencionando explícitamente su estructura trinitaria.

<sup>111</sup> A propósito del artículo de fe sostiene Sto. Tomás de Aquino que "articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam", STh II-II, 1,6.

<sup>112</sup> Cf.: Th. FREYER, *Gott als "Geheimnis"? Zu einem theologischen Schlüsselbegriff*, ThG 86 (1996) 325-342; P. REIFENBERG (ed.), *Gott, das bleibende Geheimnis*, FS W. Seidel, Würzburg 1996; W. KLAGHOFER, *Gott als Geheimnis denken? Zu einem (verwaisten) Zentralbegriff der Theologie*, MThZ 53 (2002) 337-352; G. KRUCK, *Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage. Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott*, Regensburg 2002; A. J. KIADI NKAMBU, "Geheimnis Gottes". *Gott-mit-uns: Immanuel. Ein Beitrag zum Geheimnisbegriff K. Rahners, E. Jüngels und H.U. von Balthasars*, Sant Ottilien 2004; K. LEHMANN, *Gott – das bleibende Geheimnis*, en G. AUGUSTIN – K. KRÄMER (eds.), *Gott denken und bezeugen...*, 129-148

<sup>113</sup> En relación con la vida eterna hablaba S. Agustín de una "docta ignorantia" (*Ep. ad Probam* 14, 25 - 15,28; CSEL 44, 68-73), que Benedicto XVI retoma en su encíclica *Spe salvi*, 11-13. *De docta ignorantia* es también el título de una influyente obra de Nicolás de Cusa del 1440, ignorancia de la que hace igualmente una defensa razonada, cf. *Nicolai de Cusa Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, vol. II: *Apologia doctae ignorantiae*, ed. R. KLIBANSKY, Hamburgi 2007; pero, según él, esta ignorancia es camino de acceso a la verdad: "et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem", *De docta ignorantia*, I, 3,10.

En la tradición bíblica del AT se halla presente una instancia apofática, que no desaparece con la manifestación definitiva de Dios en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, ya que la presencia del Dios invisible en la concreción de su anonadamiento extremo (cf. Flp 2-5-9) incluye dimensiones de visibilidad paradójica, de escondimiento encubierto, de presencia elusiva, de cercanía sorprendente, de luz inaccesible (cf. 1Tm 6,16)<sup>114</sup>. Pero será a lo largo de la época patrística cuando se abra paso un apofatismo vinculado a tradiciones místicas e influido por corrientes de pensamiento (neo)platónico. Baste recordar, entre otros, el dinamismo creciente de un "siempre más" expuesto por S. Gregorio de Nisa <sup>115</sup>, el camino que trasciende afirmaciones y negaciones en Dionisio Areopagita<sup>116</sup>, la incomprendibilidad de Dios en S. Juan Crisóstomo<sup>117</sup>, el conocimiento de la existencia de Dios pero no de su esencia según S. Máximo el Confesor<sup>118</sup>. Por su parte, S. Agustín tenía una conciencia nítida de que Dios es incomprendible<sup>119</sup>, Sto. Tomás de Aquino asume, desplaza y corrige algunos elementos de la teología negativa dionisiana<sup>120</sup>, S.

<sup>114</sup> En referencia al "Señor de los señores" dice 1Tm 6,16 "que habita en una luz inaccesible, a quien no ha visto ningún ser humano ni le puede ver".

<sup>115</sup> Cf., *In Canticum Canticorum, De vita Moysis, De Beatitudinibus*, en Gregorii Nysseni Opera, vols. 6, 7/1, 7/2, Leiden 1960, 1964, 1992.

<sup>116</sup> Cf. especialmente sus obras *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, Berlin-New York 1990 y *De mystica theologia*, ed. G. Heil – A. M. Ritter, Berlin-New York 1991. Aunque la interpretación precisa del pensamiento de Dionisio es controvertida entre sus estudiosos (solamente dos vías o momentos teológicos o más bien tres vías), puede decirse que para él Dios está más allá de toda afirmación (*tesis, catátesis*) y de toda negación (*apófasis, apohairesis*), trascendiendo afirmaciones y negaciones en un camino de eminencia que culmina en el silencio. Cf.: Y. DE ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris 1996; ID., *L' Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden 1996; J. RICO PAVES, *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum*, Toledo 2001; S. COAKLEY – C. M. STANG (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, *Modern Theology* 24/4 (2008) 535-754.

<sup>117</sup> Cf. *De incomprehensibile Deo*, SC 28bis, Paris 1970.

<sup>118</sup> Cf., *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem*, ed. E. JEAUNEAU, CC Series Graeca 18, Turnhout-Leuven 1988 (cf. *Ambigua* 15, 16, 17, donde comenta algunos pasos de Gregorio Nazianzeno, *Oratio* 28, 5-6, SC 250, Paris 1978, 110s, en los que atribuye al hombre la percepción de que Dios es, pero no de qué es, es decir, de su existencia pero no de su substancia y su esencia). *Ambigua* 15, 16, 17, donde comenta algunos pasos de Gregorio Nazianzeno, *Oratio* 28, 5-6, SC 250, Paris 1978, 110s, en los que atribuye al hombre la percepción de que Dios es, pero no de qué es, es decir, de su existencia pero no de su substancia y su esencia).

<sup>119</sup> "De deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est deus", S. AGUSTÍN, *Sermo* 117,5; "si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepsisti", PL 38, 360, 663; cf. también supra n. 139.

<sup>120</sup> Sin olvidar las precisiones ulteriores que exige determinar su relación con Dionisio, puede decirse que Sto. Tomás le sobrepasa en el desarrollo de la vía eminential. Para Sto. Tomás la teología apofática viene pedida y posibilitada por la catafática, según el principio de

Buenaventura habla de la transcendencia del Dios presente en la creación y reivindica el valor del exceso, de la negación y del silencio<sup>121</sup>.

Especial importancia alcanza el apofatismo en autores místicos, cuyas obras llenas de expresiones paradójicas combinan simultáneamente experiencia espiritual y reflexión teológica<sup>122</sup>. La teología protestante se mostró en sus comienzos muy crítica frente a un apofatismo marcado por el pensamiento filosófico<sup>123</sup>; pero dió gran relieve a la idea del Dios escondido y a la peculiaridad de la cruz de Cristo como momento decisivo de la revelación y del conocimiento de Dios<sup>124</sup>. La idea del Dios escondido y la necesidad de una teología negativa como correctivo de la afirmativa tienen un valedor eminente en Nicolás de Cusa<sup>125</sup>. Por su parte la teología ortodoxa, tan arraigada en la teología patrística, ha mantenido una tradición apofática que junto con su impregnación doxológica constituyen un

---

que “omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione” (cf. *I Sent.* d 35 q1 a1 ad2; *STh.* I q33 a4 ad3, I-II q71 a6 q72 a6, q75 a1; II-II q79 a3 ad 1), principio también recordado por S. Alberto Magno, *In Diony.*, c. 1, n° 50, ob. 3. Ello no obsta a la asunción de un apofatismo dionisiano, que niega a Dios el “hoc ipsum esse” tal como se halla en las creaturas y que habla de “quadam tenebra ignorantiae” y de una cierta “caligo” en la que Dios habita (cf. *Scriptum super Libr. Sent.* I, d8 q1 a1 ob. 4 ad 4). La misma idea del Dios desconocido encuentra acogida en Sto. Tomás: “Dyonisius dicit quod Deo quasi ignoto coniungimur; quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et, ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moysse dicitur quod accessit ad caliginem in qua erat Deus”, *ScG III*, c. 490. Cf., T. D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 2005.

<sup>121</sup> S. Buenaventura habla, por ejemplo, de una acción creadora y sustentadora de Dios en todo, pero sin perder por ello su transcendencia: “ideo est intra omnia, non inclusum; extra omnia, non exclusum; supra omnia, non elatum; infra omnia, non prostratum”, *Itinerarium*, V, 8. Cuando trata la cuestión de los nombres divinos habla de una triple nominación de Dios “per causalitatem, per ablationem et per excellentiam”, *I Sent.* d 22, au. q2, resp. (I 393b). En el epílogo de las cuestiones dedicadas al conocimiento de Cristo, asume la herencia de Dionisio citando Ap 2,17 (V, 43a-b).

<sup>122</sup> Baste mencionar aquí algunos nombres como el maestro Eckhart, S. Juan de la Cruz o Angelus Silesius, cuya integración de experiencia espiritual, reflexión teológica y lenguaje simbólico no constituyen excepciones en la historia del cristianismo, sino más bien momentos destacados.

<sup>123</sup> Cf., M. LUTERO, *De captivitate Babylonis*, WA, VI, 562, 3ss.

<sup>124</sup> “Sed Christum nosse, est Crucem nosse et deum sub carne crucifixa intelligere”, WA V, 108.

<sup>125</sup> Una obra de N. de Cusa lleva por título *De deo abscondito*, cf. *Opera omnia*, vol. IV, Opuscula I, Hamburgi 1959; en *De possess* afirma: “Est enim deus occultus et absconditus ab oculis omnium sapientum, sed revelat se parvulis seu humilibus, quibus dat gratiam”, *Opera omnia*, vol. XI/2, 36s; a propósito de las afirmaciones y las negaciones teológicas sostiene: “Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati... negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis”, *Opera omnia*, vol. I, c. 26. Cf., W. BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Pamplona 2005; igualmente los arts. incluidos en el n° de *ThQ* 181/2 (2001) 81-155 dedicados al pensamiento de N. de Cusa.

caudal de enriquecimiento para el quehacer teológico en perspectiva ecuménica. En resumen, sin ignorar las diversas variaciones ni querer reducirlas forzosamente a un común denominador, la instancia apofática puede retenerse como un patrimonio común de la tradición cristiana, presente también en numerosos documentos del magisterio eclesial<sup>126</sup>, que necesita ser repensado en las circunstancias actuales.

En nuestra situación postcristiana y postsecular el recurso al "apofatismo" o a la "teología negativa" acontece en contextos muy diversos y encierra una plurivalencia de significados que va más allá del horizonte bíblico-teológico como presupuesto<sup>127</sup>. En ocasiones estamos ante una clave hermeneútica para interpretar la situación presente marcada por la indiferencia, el olvido y la ausencia cultural de Dios (el vivir de muchas personas *etsi Deus non daretur*). Un especial relieve alcanza cuando recoge los interrogantes del mal, de la injusticia y del sufrimiento de los inocentes. Situadas en este trasfondo, algunas corrientes de la filosofía contemporánea emplean las expresiones para sostener que en relación con Dios no es posible afirmación ni negación alguna; quedaría como propuesta sólo el silencio completo y la a-teología radical, incluso manteniendo resquicios de apertura hacia un interrogante último inaccesible e innombrable. En otras ocasiones la teología negativa y su vinculación con tradiciones místicas se proponen como oportunidad nueva para un encuentro inédito entre las distintas confesiones religiosas no ya en el habla sobre Dios, sino en el silencio ante su Misterio.

---

ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati... negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis", *Opera omnia*, vol. I, c. 26. Cf., W. BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Pamplona 2005; igualmente los arts. incluidos en el n° de ThQ 181/2 (2001) 81-155 dedicados al pensamiento de N. de Cusa.

<sup>126</sup> En relación con la fe trinitaria afirma el concilio IV de Letrán (1215) que „inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“, DH 806; en la ed. de DS 806 se habla sólo de „similitudo“ sin el adjetivo „tanta“. Cf. también DH 3016, DH 3005 y CCE (1997) n° 43.

<sup>127</sup> Cf.: L. BOEVE, *Postmodernism and Negative Theologie*, "Bijdragen" 58 (1997) 407-425; *Voies Negatives I* RevScRel 67/4 (1993) y II, RevScRel 72/4 (1998); D. CARABINE, *The Unknow God. Negative Theologie in the Platonic Tradition*, Leuven 1995; W. OELMÜLLER, *Negative Theologie heute*, München 1999; T. A. CARLSON, *Indiscretion. Finitude and the Naming of God*, Chicago 1999; I.N. BULHOF – L. TEN KATE (eds.), *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theologie*. New York 2000; M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003; O. PUJOL – A. VEGA (eds.), *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Madrid 2006; J.D. CAPUTO – M. J. SCANLON (eds.), *Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry*, Bloomington USA 2007; A. HALBMAYR – G.M. HOFF (ed.), *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition*, Freiburg i.B. 2008.

A su vez, en el ámbito intracristiano, las expresiones encierran con frecuencia el deseo de purificar el lenguaje religioso y el discurso teológico para evitar absolutizaciones lingüísticas, idolatrificaciones conceptuales o abusos llevados a cabo en nombre de Dios; en otros casos, los acentos recaen sobre la necesidad de recuperar al Dios de los místicos<sup>128</sup> frente al Dios de los teólogos y de los moralistas o sobre el redescubrimiento de una relación olvidada entre filosofía, oración y teología. En fin de cuentas, los distintos recursos al apofatismo y a la teología negativa en la situación presente piden del quehacer teológico un esclarecimiento como servicio a la verdad de Dios<sup>129</sup>.

Referencia obligada para la teología cristiana será, ante todo, el primado de la revelación y la centralidad del acontecimiento Jesucristo; aquí Dios ha hablado definitivamente por medio de su Palabra, hecha carne real e historia concreta. Por ello es posible una teología afirmativa como resultado de la escucha obediente hacia la Palabra revelada y encarnada, que siempre nos precede. Sin esta centralidad de Jesucristo no hay apofatismo cristiano válido<sup>130</sup>. El Misterio de Dios revelado en Jesucristo y en el Espíritu Santo es el de un Dios trinitario, que es misterio de *ék-stasis* (descentramiento y salida de sí mismo), de *kénosis* (anonadamiento radical en la cruz como meta de la encarnación) y de *exceso* (*semper maior* en su ser y actuar respecto a todas las semejanzas posibles). No es sin más el misterio del silencio ensalzado en algunas tradiciones filosóficas<sup>131</sup>, ajenas a lo sensible o material y cerradas a la idea de encarnación de Dios; en cuanto su Palabra encarnada, Jesucristo rompe el “silencio de Dios”<sup>132</sup>. Ni es el misterio de un Dios apersonal, propio de algunas tradiciones religiosas orientales.

<sup>128</sup> Cf., A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, 2 vols., Paris 1994, 1998; M.A. MCINTOSH, *Mystical Theology*, Oxford 1998; J. MARTIN VELASCO, *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Madrid 2004.

<sup>129</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *¿Teología negativa?*, en ID., *Teo-Lógica, 2: La verdad de Dios*, Madrid 1997, 87-121.

<sup>130</sup> El mismo N. de Cusa dice lo siguiente: “Jesus igitur est apparitio absconditi Dei seu revelatio sive ostensio”, *Sermo CCLX*; “Est enim unus ostensor, magister scilicet Iesus Christus. Ille in se ostendit patrem, ut qui eum meruerit videre qui est filius, videat et patrem”, *De possest, Opera omnia*, vol XI/2, 36.

<sup>131</sup> Cf., PROCLUS, *Hymnes et prières*, trad. H. D. Saffrey, Paris 1994, 78s, himno al silencio atribuido también por otros autores a G. Nazianzeno o al mismo Dionisio Areopagita.

<sup>132</sup> S. Ignacio de Antioquía habla en varias ocasiones del silencio de Dios; cf. *Ad Eph.* XV, 1-2 y sobre todo *Ad Magn.* VIII, 2, donde, inspirándose en Rm 16,25 (“misterio mantenido en silencio durante siglos”), dice que el Hijo Jesucristo es “el Logos salido del silencio”. Se sirve así de temas presentes en los sistemas gnósticos para expresar el misterio manifestado en Jesucristo: en cuanto salido del Padre (*Ad Magn.* VI,1; VII,2) y salido del silencio en que se hallaba junto a él (*Ad Eph.* XV,1) es la boca a través de la cual Dios ha hablado en verdad (*Ad Rom* VIII,2).

Dentro de un apofatismo parcialmente compartido, presente también en religiones monoteístas como el judaísmo o el islam, cuando la teología cristiana habla de vía negativa y de enmudecimiento se refiere al Misterio trinitario de Dios en cuanto misterio de salvación. Y ante la elocuencia suprema de la Palabra divina hecha carne y anonada hasta el extremo, cualquier palabra teológica resulta deficiente: "*deficiunt voces, crescente verbo*"<sup>133</sup>. La vía negativa no se disuelve así en pura negatividad, sino que se trasciende en supereminencia y conduce al silencio de la adoración<sup>134</sup>.

Lo cual no significa el final de la teología cristiana. La contraposición entre infinitud de Dios y finitud del ser humano o la limitación del ser creado para comprender mediante su capacidad cognoscitiva una realidad que le trasciende y desborda son tesis filosóficas, cuya apropiación ha resultado benéfica para pensar al Dios de Jesucristo en el quehacer teológico<sup>135</sup>. Las palabras y los conceptos quedan relativizados por el Misterio absoluto de Dios<sup>136</sup>, al que continuamente remiten. Así, la simultaneidad de semejanza y desemejanza, afirmación y transcendencia impiden convertir el camino de la analogía, justificado como proceder, en un recurso que termine aprisionando a Dios dentro de los conceptos. La desemejanza perceptible partiendo de la creación alcanza en el acontecimiento de la cruz su expresión máxima de interrupción y ruptura. Los mismos enunciados dogmáticos son ajenos a cualquier pretensión de encerrar a Dios dentro de sus formulaciones. Aquí tiene validez la distinción entre forma enunciativa y contenido veritativo del *depositum fidei*<sup>137</sup>, lo que no dispensa a la teolo-

<sup>133</sup> "Quia deficiunt voces, crescente verbo: quia *Illum oportet crescere, me autem minui*. Verbum quidem per se ipsum nec crescit, nec deficit in se. In nobis autem crescere dicitur, cum proficiendo in illum crescimus... Minuitur ergo ministerium vocis, cum fit mentis profectus ad Verbum", S. AGUSTÍN, *Sermo* 288, 5; cf., también *De Trinitate*, XV.

<sup>134</sup> "Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus vel inquiramus, sed quia intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse", TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. de Trin.*, q2 a1 ad6, en sintonía con la tradición dionisiana. En esta misma línea, cf. N. DE CUSA: "Eo modo, cum de ipso nihil proprie dici aut affirmari possit, quod non excedat, in silentio ipsum admiramur et contemplamur et colimus", *Cribatio Alkorani*, II, c.1, Opera omnia, VIII, 74. Cf. también, S. GREGORIO NAZIANZENO, *Carmen* 29, PG 37, 508.

<sup>135</sup> "Scimus incomprehensibile... non aliter quam incomprehensibiliter attingimus", N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I,3,10; I,4,11. La incomprendibilidad de Dios queda recogida en la profesión de fe del IV concilio de Letrán (1215) (cf. DH 800) y en el concilio Vaticano I (1870) (cf. DH 3001).

<sup>136</sup> Entre los teólogos contemporáneos merece destacarse la aportación de Karl Rahner al repensamiento de Dios como Misterio. Con ocasión del 25 aniversario de su muerte, en el próximo n° de "Burgense" aparecerá un trabajo mío dedicado a este tema.

<sup>137</sup> En su discurso de apertura del concilio Vaticano II *Gaudet mater ecclesia*, Juan XXIII hizo una distinción que iba a marcar el desarrollo de la teología conciliar y postconciliar: "Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra

gía de las cuestiones hermenéuticas ni de la pregunta por la continuidad diacrónica y sincrónica de la fe y por un lenguaje comúnmente compartido. Las aserciones dogmáticas, en cualquier caso, nos reenvían continuamente en sus diversas formulaciones al Dios creído y conocido en la fe<sup>138</sup>.

Ya ahora, en la existencia terrena y a la espera de su plenitud definitiva, el conocimiento y la experiencia de Dios están inhabitados por un dinamismo creciente, que hace de cada momento vivido un estímulo continuo de desarrollo e intensidad ulterior. El deseo espiritual de “*siempre más*” se integra así en la esperanza escatológica del “*todavía no*” y halla su correspondencia en la realidad de un Dios “*siempre mayor*”. Articular con acierto esta triple dimensión contribuirá a que la teología dé respuesta a demandas ampliamente sentidas hoy día. La de teólogos deseosos de que la instancia apofática enriquezca el discurso creyente ubicándolo en sus coordenadas justas. Y la de personas para quienes “teología negativa” es sinónimo de desconocimiento, inexperiencia y ausencia de Dios, tanto en el plano personal como cultural. El discernimiento del quehacer teológico estará abierto entonces a las posibilidades de empatía y encuentro, no obstante la aparente lejanía entre apofatismo creyente y enmudecimiento agnóstico. Y aquí habremos de escuchar sobre todo a los expertos de la experiencia de Dios en caminos marcados por la luz y por la obscuridad.

## Conclusión

A lo largo de mi intervención he intentado presentar algunos elementos de la relevancia que encierra hacer valer a Dios como “sujeto” de la teología. Elementos que inciden en la confrontación con los desafíos actuales de una cultura postcristiana y postsecular.

---

continetur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia”; cf. en esta misma línea GS 62 (donde se citan las palabras del papa), UR 4 (donde en perspectiva ecuménica se reconoce una debida libertad “immo et in theologica veritatis revelatae elaboratione”) y UR 17 (donde a propósito de las tradiciones teológicas de oriente y occidente se reconoce que “tunc variae illae theologicae formulae non raro potius inter se compleri dicendae sint quam opponi”).

<sup>138</sup> En relación con la fe asegura Sto. Tomás de Aquino que „actus credendi non terminatur ad enuntiabilem, sed ad rem“ (STh II-II, 1,2) y el último CCE (1997) hace suya la distinción entre “credere in Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum” y “credere Ecclesiam”: “In Symbolo Apostolico profiteamur nos credere sanctam Ecclesiam (« *Credo [...] Ecclesiam* ») et non in Ecclesiam, ne Deum Eiusque confundamus opera et ut clare bonitati attribuamus Dei *omnia* dona quae Ipse in Sua posuit Ecclesia” (nº 750), haciendo suyo lo que ya indicaba el *Catechismus Romanus* 1, 10, 22.

Estos retos y desafíos para la fe en Dios están ahí, no es posible obviarlos y han de ser afrontados. Pero en cuanto teólogos creyentes no podemos conformarnos con el elenco reiterativo y creciente de los mismos, es necesario también ofrecer respuestas positivas por parte de la teología. Por eso estoy a favor de invertir los planteamientos: del repertorio de desafíos para el cristianismo a la propuesta del cristianismo como desafío; e.d., tomar los retos que ha de afrontar la fe cristiana en Dios no como polo de referencia obsesivo, sino como estímulo para (re)centrarse en los núcleos más decisivos de esta fe en cuanto propuesta teórico-práctica capaz de interpelar, de mantener una esperanza que no claudica ni ante la muerte y de atraer por la fuerza del testimonio vivido y de los contenidos positivos que propone. Con otras palabras: pensar teológicamente desde dentro hacia afuera, desde el interior más nuclear de la fe en dirección a horizontes más amplios y dilatados.

Algo así es posible desde la primacía, la verdad y el Misterio de Dios. Con ello no solamente se abre el camino a la doxología adorante como dimensión propia de la racionalidad creyente, que es el quehacer teológico. Se ofrece también al hombre moderno y contemporáneo una ayuda para ampliar los horizontes del conocer. Con frecuencia, el comprender se equipara a una forma de dominar. De ahí que la aceptación de Aquel que siempre nos precede con su realidad y su verdad y que es incomprensible en su alteridad divina, se transforme en escuela de aprendizaje para un tipo de comprender marcado no por el ansia de dominio, sino por la aceptación del otro en su alteridad incomprensible. Hacer valer a Dios como "sujeto" de la teología comporta, por ello, consecuencias también antropológicas. El sujeto que conoce y que no "dispone" de su propio fundamento (Dios) permanecerá siempre abierto frente a todo otro que es realmente distinto. Y si la teología, en la diversidad de sus propuestas y de sus métodos, contribuye a (re)descubrir esta realidad en el contexto de una cultura que en parte es postcristiana y postsecular, no habrá sido el suyo un trabajo en vano.

SANTIAGO DEL CURA ELENA  
*Facultad de Teología-Burgos*



## La Ordenación Sacerdotal de San Agustín

### A propósito del año sacerdotal convocado por Benedicto XVI

Las siguientes páginas están escritas desde el presupuesto de que la Iglesia católica norteafricana de finales del siglo IV y comienzos del V sufría agudamente el problema de la escasez de vocaciones. En ese sentido se pueden interpretar algunos datos conocidos. El primero, el haber tenido que recurrir a una persona de lengua griega que tenía dificultades con la lengua latina, Valerio, para ordenarlo como obispo de Hipona; otro, la forma en que fue ordenado san Agustín de presbítero, y el hecho de que Valerio tuviera que esconderlo, cuando ya era presbítero, temiendo que se lo quitaran para alguna otra iglesia que careciese de sacerdote<sup>1</sup>; un tercero, la facilidad con que se ordenaba de presbíteros a monjes desertores de su monasterio<sup>2</sup>. En todo caso, es un dato confirmado por cánones de los concilios de Hipona del año 393 y de Cartago del año 401<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> POSSIDIUS, *Vita Augustini*, 8,1.

<sup>2</sup> *Ep.* 60,1. Sobre la ordenación de monjes, cf. J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain [IVe-Ve siècles]*, Paris 1958, pp. 106.

<sup>3</sup> En el último de los concilios mencionados, el primado, Aurelio de Cartago, dirigiéndose a la asamblea, advierte sobre la gran escasez de clérigos que había y sobre el hecho de que muchas iglesias estaban tan desamparadas que no disponían ni de un diácono, ni aun iletrado; añade, además, que la dificultad de encontrar ministros para los grados superiores era aún mayor. "Ya no somos capaces de soportar los lamentos de diversas comunidades casi muertas ya" (cf. *Concilia Africae* A. 345-A. 525, CChr 149, Turnoult 1974, pp. 43; 194-195). Cf. R. CRESPIN, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, Paris 1965, pp.55ss; L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966, pp. 170-174.

## I. El caso de Agustín: su ordenación como presbítero

Quien conoce, al menos en sus rasgos esenciales, la biografía de san Agustín conoce también las circunstancias de su ordenación presbiteral, acontecimiento importante para la vida personal del santo, para la historia de la cristiandad africana y para la historia de la cultura latina cristiana<sup>4</sup>. Para algún estudioso, el hecho fue en un sentido tan esencial como el del jardín<sup>5</sup>. Información sobre él nos la ofrece el mismo san Agustín y su biógrafo san Posidio; aquel en el célebre sermón 355<sup>6</sup>, éste en el capítulo cuarto de su *Vida de Agustín*.

El sermón 355 lo predicó Agustín ya al final de su vida, el 18 de diciembre del 425. El motivo fue el escándalo que produjo en Hipona el saber que un presbítero del monasterio de clérigos de Agustín había hecho testamento, quebrantando así el compromiso de tener todo en común. El obispo convocó a la comunidad católica para presentarle el ideal que intentaban vivir, comentar el caso del presbítero desde esa perspectiva y anunciar una investigación en toda regla al conjunto de los clérigos del monasterio, de cuyo resultado daría cuenta poco después, en el sermón 356. El sermón contiene datos biográficos, entre los que figuran cómo arribó a Hipona y cómo llegó al presbiterado:

“Yo, en quien por benevolencia de Dios veis a vuestro obispo, vine siendo aún joven a esta ciudad. Muchos de vosotros lo sabéis. Buscaba dónde fundar un monasterio en el que vivir con mis hermanos. Había abandonado toda esperanza mundana, y no quise ser lo que hubiera podido ser; en todo caso, no busqué lo que soy. *Preferí vivir postergado en la casa de Dios a habitar en una tienda de pecadores (Sal 83,11)*. Me separé de quienes aman el mundo, pero no me equiparé a los que gobiernan los pueblos. No elegí un puesto más elevado en el banquete de mi Señor, sino el último y despreciable; pero le plugo a él decirme: *Sube más arriba (Lc 14,10)*. Hasta tal punto temía el episcopado que, cuando comencé a ser conocido en mi condición de siervo de Dios, evitaba acercarme a lugares dónde sabía que carecían de obispo. Me guardaba bien de ello y gemía

---

<sup>4</sup> Cf. G. MADEC, *Augustin prêtre. Quelques notes pour la célébration d'un 16e centenaire, 391-1991*, en *Lectures Augustiniennes*, Paris 2001, 59-74: 59; antes publicado en *De Tertullien aux Mozarabes I, Antiquité tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles)*. Mélanges offerts à Jacques Fontaine, Paris 1992, 185-199.

<sup>5</sup> A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, p. 135.

<sup>6</sup> A este texto hay que añadir la ep. 21, dirigida a su obispo Valerio.

cuanto podía para salvarme en un puesto más humilde antes que ponerme en peligro en uno elevado. Más, según he dicho, el siervo no debe llevar la contraria a su amo. Vine a esta ciudad para ver a un amigo al que pensaba que podría ganar para Dios y llevar con nosotros al monasterio. Vine con cierta tranquilidad porque la ciudad tenía obispo, pero me apresaron, fui hecho sacerdote, y así llegué al grado del episcopado. Nada traje; vine a esta Iglesia con la sola ropa que traía puesta...”<sup>7</sup>.

En los capítulos tercero y cuarto de su *Vida de Agustín*, san Posidio nos informa sobre las circunstancias que llevaron a san Agustín a Hipona y al presbiterado. El relato de su promoción al presbiterado es el siguiente:

“Entonces ejercía como obispo de la iglesia católica de Hipona Valerio, un santo varón. Por exigirlo la necesidad de la Iglesia, habló y exhortó al pueblo de Dios acerca de la provisión y ordenación de un presbítero para la ciudad. Entonces los católicos, que conocían ya el proyecto religioso y la enseñanza del santo Agustín, le echaron mano, pues también él se encontraba entre el pueblo, despreocupado y desconocedor de lo que iba a suceder –siendo laico, como nos decía, sólo acostumbraba negar su presencia a las iglesias que no tenían obispo–. Lo sujetaron, pues, y, como es habitual en tales casos, lo presentaron al obispo para que lo ordenase. Con unánime consenso y deseo, todos pedían con gran ardor y gritos que eso se hiciera y se realizase sobre la marcha, mientras él lloraba copiosamente. Según nos refirió él mismo, algunos vieron en sus lágrimas una señal de orgullo y, como para consolarle, le decían que la condición de presbítero, aunque él merecía más, era también un peldaño hacia el episcopado. La realidad era que aquel varón de Dios, como él nos confesó, consideraba lo sucedido desde una perspectiva más elevada y gemía teniendo a la vista cuántos y cuán grandes peligros acarrearía a su vida el regir y gobernar la Iglesia, y por eso lloraba. Y, como ellos quisieron, se cumplió su deseo”<sup>8</sup>.

Ambos relatos –es fácil de advertir– coinciden en lo esencial. Nada extraño considerando que san Posidio alude por tres veces a confidencias que le hizo el mismo san Agustín. Pero hay diferencias, más de complemento que de oposición. Entre otras, san Agustín pone el énfasis en su mundo interior, mientras san Posidio lo pone en el papel de la comunidad católica de Hipona<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> S. 355,2.

<sup>8</sup> POSSIDIUS, *Vita*, 4

<sup>9</sup> Las restantes se irán señalando en su momento.

La *Vida de Agustín* escrita por san Posidio es una más entre otras biografías de santos obispos de la Iglesia latina antigua<sup>10</sup>. Pero es diferente de ellas por varios aspectos, relacionados con la cronología, con el biografiado, con el biógrafo, con la relación entre ambos, con el contenido. La obra de san Posidio fue la última en el tiempo; aunque fueron personajes relevantes en la vida de la Iglesia san Cipriano, san Ambrosio y san Martín de Tours, san Agustín los supera a todos en categoría e influjo; a diferencia de los demás biógrafos, san Posidio compartía con su biografiado la condición episcopal<sup>11</sup>, y a biógrafo y biografiado les unió una amistad sincera que duró más de cuarenta años; en el escrito de san Posidio, a la vez que desaparece casi por completo el elemento milagroso, la gran parte de los datos que aporta tienen verificación externa.

Los juicios de los estudiosos sobre san Posidio en cuanto autor literario y sobre su obra, la *Vida de Agustín*, están lejos de ser unánimes. Juzgándole desde su obra, unos le consideran una personalidad sin relieve, otros le valoran más positivamente. En cuanto a la obra, además de su composición literaria y sus fuentes, se ponen de relieve tanto sus valores como sus defectos, sus errores, sus inexactitudes y carencias<sup>12</sup>. Pero, como suele suceder en estos casos, lo que unos estudiosos consideran incapacidad o ineptitud, otros lo juzgan consecuencia del objetivo específico que el autor se había propuesto<sup>13</sup>. Así R. Gregoire reclama no olvidar su dimensión tipológica dentro de un marco hagiográfico<sup>14</sup>. En él, a los even-

---

<sup>10</sup> Nos referimos a las *Vidas* de San Cipriano, san Martín de Tours y san Ambrosio escritas respectivamente por Poncio, Paulino y Sulpicio Severo. Cf., Antoon A.R. BASTIAENSEN (Ed.), *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*. Introduzione di C. Mohrmann. Testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen. Traduzione di L. Canali e C. Carena, Verona 1975, 21981; S. SEVERUS, *Vie de Saint Martin*, Introduction, texte et traduction par J. Fontaine, Sources Chrétiennes 133-135, Paris 1967-1969.

<sup>11</sup> Poncio, el biógrafo de san Cipriano y Paulino, el de san Ambrosio eran sólo diáconos; Sulpicio Severo, el de san Martín de Tours, laico.

<sup>12</sup> Cf. E. ELM, *Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten*, Leiden/Boston 2003. En la introducción, la autora recensiona los estudios más importantes sobre la *Vita Augustini* de san Posidio. Coincide básicamente con otro artículo de la autora, publicado pocos años antes: *Die Vita Augustini des Possidius: The work of a plain man and an untrained writer? Wandlungen in der Beurteilung eines hagiographischen Textes*, en *Augustinianum* 37 (1997) 229-240. Al ser más antiguo, en él no son recensionados artículos que sí aparecen en el libro. Cf. también, Erika T. HERMANOWICZ, *Possidius of Calama. A Study of the North African Episcopate*. Oxford University Press 2008, pp. VII-IX; 17-80.

<sup>13</sup> Cf. E. ELM, *Die Macht der Weisheit*, 13: "Die Betrachtung der älteren Bischofsviten, der ihnen zur Verfügung stehenden formalen und thematischen Vorbilder, ihrer spezifischen Bedürfnisse und Intentionen und der von ihnen gewählten literarischen Gestalt liefert eine Erklärung für Phänomene, die an der Vita des Possidius kritisiert wurden, die Statik des

tos históricos de que ha tenido conocimiento directo o indirecto, san Posidio añade un “al di là”, porque demuestra el logro de una realización como persona humana, que tuvo lugar en el encuentro con Dios<sup>15</sup>. La hagiografía se construye sobre una visión teológica de la historia. A la verdad del hecho histórico, que sirve de estructura al mensaje doctrinal, hay que sumar la verdad del tema doctrinal, ofrecido a través de la mediación de precisas situaciones en que el santo está implicado en modo concreto<sup>16</sup>. M. Pellegrino, a su vez, pone de relieve la “aguda mentalidad eclesiástica común a la hagiografía antigua”<sup>17</sup>. Esto significa que los detalles que puedan exceder la historicidad esencial, tienen también valor como testimonio de una concepción espiritual o eclesial que el autor quiere transmitir. Y en este sentido es también histórica. Esto nos permite no excluir ninguno de los detalles del texto para nuestra reflexión en contexto vocacional.

En el relato de san Posidio aparecen tres protagonistas en la promoción de san Agustín al presbiterado: el obispo Valerio, la comunidad católica de Hipona y, obviamente, Agustín. El obispo propone, la comunidad dispone y Agustín accede. En el relato de Agustín, el único protagonista explícito es él mismo; presupone los demás, pero no los menciona; indica que le apresaron, pero no dice quiénes; que fue ordenado sacerdote, sin indicar tampoco por quién.

#### a) *El obispo Valerio*

San Posidio atribuye la iniciativa de la ordenación presbiteral de Agustín a Valerio, obispo de la ciudad de Hipona, aunque sólo indirectamente. En efecto, suya fue sólo la propuesta de ordenar *un* presbítero

---

Erklärung für Phänomene, die an der Vita des Possidius kritisiert wurden, die Statik des Beschreibung, das Fehlen charakterlicher und seelischer Entwicklung, das geringere Interesse an der eigentlichen Persönlichkeit des Protagonisten, die Typisierung der Contrahenten sowie die unhistorische Gestaltung der Jugend und des Bekehrungserlebnisses. Sie kann das Bild des naiven, geistig mediokren und von Augustinus gänzlich abhängigen Biographen relativieren und deutlich machen, dass die Veränderungen, die Possidius gegenüber den *Confessiones* vorgenommen hat, nicht auf seine ‘Unfähigkeit’ zurückzuführen sind, sondern einem bewussten Gestaltungswillen entsprechen und aus den spezifischen Entstehungsbedingungen der Bischofsbiographie zu erklären sind, ja in gewissem Ausmass mit Augustins eigenen theologischen Vorstellungen übereinstimmen”.

<sup>14</sup> Cf. R. Grégoire, *Riflessioni sulla tipologia agiografica della “Vita Augustini” di Possidio*, en *Augustinianum* 25 (1985) 21-26: 21.

<sup>15</sup> R. GREGOIRE, *Riflessioni* 26.

<sup>16</sup> R. GREGOIRE, *Riflessioni*, 26.

<sup>17</sup> POSSIDIO, SAN, *Vita di S. Agostino*. Introduzione, testo critico, versione e note a cura di M. Pellegrino, Paoline 1955, p. 27.

para la ciudad. Ignoramos si, al hacerla, pensaba ya en el asceta de Tagaste cuya presencia allí podía haber advertido. El relato de san Posidio nada dice al respecto. El biógrafo indica las razones que impulsaron su iniciativa, vinculándola a su santidad<sup>18</sup>. De forma explícita, señala qué le movió a actuar –la necesidad de la grey que pastoreaba–, en qué consistió su actuación –en dirigir la palabra a los fieles– y el objetivo a que iba encaminada –la provisión y ordenación de un presbítero para la ciudad–. Veamos más de cerca cada uno de estos datos.

*La necesidad de su grey.* “Por exigirlo la necesidad de la Iglesia”, dice san Posidio. La Iglesia que pastoreaba el obispo Valerio era la comunidad católica de Hipona. El calificativo “católica” tiene en este caso un valor especificativo, pues existía otra comunidad cristiana, la donatista. La necesidad advertida por el obispo Valerio tiene que ver precisamente con la existencia de esta comunidad alternativa y hostil. El biógrafo la consideraba imperiosa al decir que reclamaba (*flagitante*) una intervención rápida y eficaz. En efecto, a partir de la segunda mitad del siglo IV, mientras la Iglesia católica había entrado en una fase de persistente cuarto menguante, la donatista se encontraba en una fase de continuo cuarto creciente. La Iglesia donatista aventajaba a la católica tanto en número de fieles, como en influjo social. Sólo por poner un ejemplo, era tal su fuerza en los estamentos productivos de la ciudad que había logrado que los panaderos no vendieran pan a los católicos<sup>19</sup>. Perder influjo social en general era importante para la Iglesia católica, pero más importante aún era perder significado social específicamente religioso. Su gran necesidad en aquel contexto era detener el trasvase de fieles hacia la Iglesia rival y hacia otras comunidades religiosas, de las cuales la más significativa era la maniquea. Esta secta, que también se presentaba como cristiana, hacía igualmente estragos<sup>20</sup> en Hipona, gracias sobre todo a la labor de un presbítero de nombre Fortunato, antiguo compañero de Agustín. Lo prueba el

---

<sup>18</sup> Así lo deducimos del hecho de que lo califique como santo. Este calificativo se aplicaba habitualmente en la Iglesia antigua a todos los bautizados que se mantenían en comunión con la Iglesia, tanto si eran clérigos, monjes o simples fieles. San Agustín suele dirigirse a sus fieles con el título “Vuestra santidad” (cf. *ep.* 126,6; 179,5; *en. ps.* 25,2,1.5; 33,2,9; *S.* 51,13; 74,3,5; etc.). Su fundamento es la santidad del sacramento del bautismo. Pero en este pasaje parece que hace referencia a un específico nivel de santidad personal; en esta dirección van los adjetivos que le aplica más adelante: *vir venerandus et providus* (*Vita* 5,4). También san Agustín habla muy elogiosamente de su obispo (cf. *ep.* 22,4; 31,4; 33,4).

<sup>19</sup> Cf. *C. litt. Pet.* 2,83,184. El hecho, sin embargo, había tenido lugar quizá unas tres décadas antes de la llegada de Agustín a Hipona.

<sup>20</sup> San Posidio afirma que “había contagiado a muchísimos habitantes de Hipona y forasteros” (*Vita*, 6).

que, a poco de ser ordenado presbítero, los cristianos, católicos y donatistas juntos, de Hipona y de fuera de Hipona, le pidieron que debatiese con el maniqueo, petición que el aceptó de inmediato<sup>21</sup>.

Una vez sentida una necesidad, el responsable ha de buscar cómo remediarla. En unos casos se tratará de buscar medios, en otros de buscar personas; en otros, los medios pueden ser las personas mismas. Teóricamente el llamado a encabezar la reacción que necesitaba la Iglesia era el obispo. Pero él era muy consciente de su doble limitación. Una, que siendo griego de origen, no dominaba la lengua latina<sup>22</sup>, y menos aun el púnico<sup>23</sup>, lo que representaba un muy serio obstáculo para una tarea tan importante del pastor de la Iglesia como es la predicación; otra, que, al ser ya anciano<sup>24</sup>, le faltaban las fuerzas. Una vez que hubo tomado conciencia de la urgencia de la necesidad dio un paso importante, consistente en buscar a alguien que hiciera lo que él sabía que personalmente no estaba en condiciones de hacer.

*Alocución a los fieles.* San Posidio, que nos informa sobre el hecho, es más bien lacónico al respecto: “habló y exhortó al pueblo de Dios...”. No nos indica ni el cuándo, ni el dónde. No obstante, el cuándo es posible deducirlo de la *carta 21*; el dónde, de la misma información de san Posidio. La *carta 21* nos informa de que, recién ordenado, Agustín pidió a su obispo algún tiempo para entregarse al estudio de la Escritura, específicamente hasta la Pascua, que aquel año caía el 6 de abril; es lógico pensar, pues, en las primeras semanas del año 391<sup>25</sup>. Una propuesta que afectaba a la comunidad católica sólo cabía que la hiciera en el lugar y momento en que la comunidad estuviera reunida. Esto tenía lugar en la iglesia en algún sábado o domingo, presumiblemente durante la celebración de la Eucaristía, a la que asistía el mismo Agustín. El cronista Posidio utiliza dos verbos: “habló” y “exhortó”. El segundo verbo tiene especial importancia porque descubre el sentido del primero. La alocución del obispo a sus fieles no consistió en una simple información, sino también en una exhortación. Tras haberles informado de lo que él consideraba una nece-

---

<sup>21</sup> El debate tuvo efectivamente lugar y de él poseemos las actas en la obra que lleva por título precisamente *Actas del debate con el maniqueo Fortunato* (cf. Obras completas de san Agustín, vol. 30, BAC 487, Madrid 1986, pp. 225-269).

<sup>22</sup> Cf. POSSIDIUS, *Vita*, 5,2.

<sup>23</sup> Cf. *Ep. Rm. inch.* 13.

<sup>24</sup> Tanto san Posidio (*Vita*, 8,1) como san Agustín (*Ep.* 21,5; 29,7) se refieren a él como “el anciano (*senex*) Valerio”. La *senectus* comenzaba para los romanos a los 60 años.

<sup>25</sup> Cf. *Ep.* 21,4. El año resulta de otro dato de san Posidio; él que habla de casi tres años de estancia en Tagaste desde su regreso de Italia (*Vita*, 3,2). Cf. P. LANGA, *La ordenación sacerdotal de san Agustín*, en *Revista Agustiniana* 33 (1992) 51-93: 59-60.

sidad para la Iglesia, no se quedó en lo que pensaba hacer él, sino que pasó a lo que, en parte al menos, debían hacer ellos. El obispo no quería que los fieles fueran sujetos pasivos ante una necesidad de la Iglesia; al contrario, los implicó en la solución del problema.

*Contenido de la alocución.* La alocución y exhortación versó acerca de “la provisión y ordenación de un presbítero para la ciudad”. El texto suscita algunas preguntas: ¿Se trataba de ordenar un presbítero porque el obispo no contaba con ninguno, o porque contaba con pocos, o porque los que había carecían de los requisitos adecuados para la función que se le iba a encomendar? ¿Se trataba específicamente de un presbítero para la ciudad? La primera posibilidad, que el obispo no contase con ningún presbítero colaborador en la tarea apostólica, es posible, pero no la consideramos probable. Aunque es tardía, del 426, por la *carta* 213 sabemos que san Agustín contaba con al menos 7 presbíteros de los que da los nombres<sup>26</sup>. La segunda posibilidad es inverificable; la tercera es la más probable. Un hecho es claro: según san Posidio, lo que buscaba el obispo Valerio era una persona capacitada para la predicación. Eso era lo que había pedido a Dios: “El santo Valerio, que lo había ordenado, en cuanto hombre piadoso y temeroso de Dios, exultaba y daba gracias a Dios porque había escuchado sus frecuentísimas súplicas de que Dios le concediese un hombre capaz de edificar con la palabra y una enseñanza saludable la Iglesia del Señor”<sup>27</sup>. Lo confirma el hecho de que, una vez ordenado, le dio potestad para predicar el evangelio en la iglesia en su presencia y para comentarlo con mucha frecuencia, contra el uso y costumbre de las Iglesias de África, razón por la que algunos obispos le criticaron<sup>28</sup>. En este sentido puede tener importancia el “para la ciudad”. Los presbíteros, de hecho, solían suplir en el campo al obispo que no podía trasladarse allí, a no ser ocasionalmente<sup>29</sup>. Valerio quería uno nuevo específicamente para la ciudad que era donde dirimían, en el ámbito de las ideas, su batalla católicos y donatistas. La teología ha sido preferentemente urbana.

#### b) *La comunidad de fieles de Hipona*

En el relato de san Posidio, junto al obispo aparecen como protagonistas los católicos presentes en la iglesia. En el *sermón* 355, san Agustín no los menciona explícitamente, pues, aunque refiere su acción, calla

<sup>26</sup> Cf. *ep.* 213,1; s. 356 10.11.15.

<sup>27</sup> POSSIDIUS, *Vita*, 5,2.

<sup>28</sup> POSSIDIUS, *Vita*, 5,3.

<sup>29</sup> Cf. *ep.* 29,12; 65,1-2; 105,3; 13\*,3, etc. Sobre el clero rural, cf. A. G. HAMMAN, *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de san Agustín*, Iquitos-Madrid 1989, pp. 359-362.

sobre los autores. Llama la atención su forma de narrar el hecho: se sirve de la forma pasiva (“fui apresado”, “fui hecho sacerdote”) pero sin indicar el sujeto agente. ¿Por qué actúa así el predicador? Habida cuenta de que estaba hablando a la misma comunidad que había forzado su ordenación presbiteral, bien podía haber dicho: “Vosotros me apresasteis”, “a petición vuestra fui ordenado presbítero”, pero renuncia a hacerlo. De este particular pueden darse varias explicaciones. Una, que se encontrase en distinto templo; el dato, aunque poco probable, es imposible de verificar<sup>30</sup>. Otra, que pasados unos 35 años, la comunidad era ya distinta de la que había protagonizado los hechos narrados. Pero ni una ni otra parecen convincentes. La primera, porque, aunque los templos fuesen distintos, la comunidad era la misma; la segunda, porque 35 años no es un espacio temporal tan grande como para excluir que se encontrasen allí testigos de la ordenación de Agustín. Es, por otra parte, lo que cabe deducir de la afirmación previa del santo de que muchos de ellos sabían que había llegado a la ciudad cuando aún era joven. Una tercera explicación es que, en el ambiente tenso que había provocado el sermón, el obispo quiso centrarse exclusivamente en su propia persona. El problema estaba de puertas adentro y no de puertas afuera; el encausado, aunque sólo fuera indirectamente, era él, no ellos, los fieles. Cualquier referencia a los que le auparon al ministerio podía verse como un echar balones fuera.

Pero volvamos a lo que nos dice san Posidio sobre los fieles de la comunidad de Hipona en el contexto de la ordenación de Agustín. El biógrafo refiere de qué información disponían sobre él, cuál fue su actuación ante la propuesta del obispo, cuál su estado de ánimo en aquel momento y cómo intentaron consolarle. También a ellos los califica de santos, adjetivo al que hay que asignarle un valor especificativo y de epíteto a la vez. En cuanto especificativo se refiere a los católicos ya bautizados, los ya fieles, distinguiéndolos de los aún catecúmenos a los que también se les permitía asistir a la primera parte de la celebración eucarística, la liturgia de la palabra. En cuanto epíteto el adjetivo califica al conjunto de los fieles católicos; es decir, el cronista no considera que unos católicos fueran santos y otros no, sino que, fiel al uso de la Iglesia antigua, tiene por santos a todos por el hecho de estar bautizados y no haber roto la comunión con la Iglesia.

Según san Posidio, los fieles católicos de Hipona estaban al tanto del

---

<sup>30</sup> Una información rápida sobre los distintos templos (ya fueran basílicas, iglesias dedicadas a mártires locales o memorias) existentes en Hipona o en otros lugares de la diócesis puede verse en *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, Marietti 1820, Genova 2007, voz Hipona, vol. 2, pp. 2606.

proyecto religioso (*propositum*) y de la enseñanza (*doctrinam*) de Agustín, dos datos de relevancia para el oficio al que Valerio pensaba promocionarle. En efecto, el *propositum*<sup>31</sup> hace referencia a su condición de “siervo de Dios”<sup>32</sup> y con la *doctrina* a su preparación intelectual específicamente cristiana que ya había dado a conocer con su palabra y sus escritos<sup>33</sup>. Aunque Agustín había vuelto a África hacía apenas tres años<sup>34</sup>, y aunque residía en Tagaste, a menos de cien kms. al sur de Hipona, su fama de siervo de Dios y de hombre docto en el saber cristiano había traspasado las fronteras del interior y llegado hasta la ciudad costera. Pero no lo conocían sólo de oídas, sino también de vista. Prueba de ello es que le reconocieron en medio de la asamblea litúrgica. El hecho indica la celebridad que Agustín había adquirido en la región o quizá también que visitaba con alguna frecuencia Hipona. No tenemos constancia de ninguna visita suya anterior a la ciudad portuaria; la primera conocida es la que le llevó a ser ordenado presbítero y cuyo motivo, doble, conocemos por confesión propia: buscar dónde fundar un monasterio en el que vivir con los hermanos<sup>35</sup> y ver a un amigo al que pensaba que podía ganar para Dios o, lo que es lo mismo, para la vida monástica<sup>36</sup>. San Posidio amplía la información, señalando que se trataba de un funcionario imperial, un *agens in rebus*<sup>37</sup>, y que se resistía a cumplir su anterior promesa, retrasándolo de día en día, por lo que Agustín hubo de tener repetidas entrevistas con él (*frequentius*)<sup>38</sup>. Este particular implica que Agustín tuvo que trasladarse en más de una ocasión a Hipona con ese fin, o que tuvo que prolongar su

---

<sup>31</sup> Sobre el *propositum*, cf. G. LAWLESS, *An Augustine Glossary of Monastic Terms*, en *Homo spiritualis*. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag (hrsg. von C. Mayer/K.H. Chelius) (Cassiciacum 38), Würzburg 1987, 276-294: 291-294; A. ZUMKELLER, ‘*Propositum*’ in seinem spezifisch christlichen und theologischen Verständnis bei Augustinus, en *ib.* 295-310:298-304.

<sup>32</sup> San Posidio no utiliza aquí esta denominación, pero sí san Agustín en el S. 355. Sobre “siervo de Dios” como término para designar a los ascetas y monjes, cf. G. LAWLESS, *An Augustine Glossary*, pp. 286-290;

<sup>33</sup> POSSIDIUS, *Vita*, 3,2.

<sup>34</sup> POSSIDIUS, *Vita*, 3,2.

<sup>35</sup> ¿Por qué pensaba en abandonar Tagaste? Cabe pensar en dos razones: porque allí ya no le dejaban en paz y porque la casa paterna se quedaba ya pequeña (cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, p. 161; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, p. 211, n. 2).

<sup>36</sup> San Posidio sólo aduce esta última motivación (*Vita*, 4,3-5).

<sup>37</sup> Ese *agens in rebus* bien podía ser san Posidio mismo. Cf. E. T. HERMANOWWICZ, *Possidius of Calama*, p. 37.

<sup>38</sup> POSSIDIUS, *Vita*, 3,4. Sobre este fracaso de Agustín, que él silencia en s. 355,2, cf. E. T. HERMANOWWICZ, *Possidius of Calama*, pp. 30-32.

estancia en la ciudad<sup>39</sup>. En cualquiera de las dos hipótesis encontró la comunidad católica de Hipona una oportunidad para conocerle de vista porque, como siervo de Dios, no dejaría de asistir a las celebraciones litúrgicas. Tanto más que su celebridad allí era anterior a su llegada. Sólo así se entienden las ansias de hablar con él del funcionario imperial, circunstancia que llevó al monje de Tagaste a Hipona. Es, una vez más, san Posidio quien nos informa: “Por este tiempo, sucedió casualmente que cierta persona..., residente en Hipona, buen cristiano y temeroso de Dios, sintió hablar de la estima en que era tenido (Agustín) y de la enseñanza que impartía; entonces sintió un vivo deseo de verlo, prometiendo que podía renunciar a toda apetencia y placer mundano, si alguna vez tenía la dicha de oír de su boca la palabra de Dios”<sup>40</sup>. Aunque le podía conocer de oídas, no cabe excluir totalmente que Agustín hubiese hecho anteriormente otras visitas a Hipona, lo que alimentaría las esperanzas de ese funcionario. Además, ¿por qué buscaba el santo allí el lugar para fundar el monasterio? Quizá porque ya conocía el terreno que pisaba.

La actuación de los católicos de Hipona la describe el biógrafo de Agustín de una manera muy gráfica: “pusieron las manos sobre él,... lo apresaron y, como se usa en tales casos, lo presentaron al obispo para que lo ordenase”. El mismo san Agustín se expresa de forma parecida: “me apresaron, fui hecho sacerdote, y así llegue al grado del episcopado”. Hubo, pues, coacción física<sup>41</sup>, lo cual prueba que Agustín ofreció resistencia. Este procedimiento, sin duda expeditivo, era, a decir del mismo san Posidio, algo habitual: “como se usa en tales casos”. En efecto, el suyo no era el único<sup>42</sup>.

A continuación el cronista alude al estado anímico de los participan-

<sup>39</sup> El dato aportado por el s. 355,2 de que llegó sin otra ropa que la puesta no obsta a ello, puesto que, a menudo, los proyectos que uno se forja difieren luego bastante de la realidad.

<sup>40</sup> POSSIDIUS, *Vita*, 3,3-5. Si no fuera porque san Posidio dice de él que era “buen cristiano y temeroso de Dios”, se podría pensar que al personaje le movía más la curiosidad de conocer a Agustín que un auténtico deseo de hacerse siervo de Dios. Apunta en esa dirección no sólo el que Agustín fracasó en su intento de convencerle, sino también la condición que le puso: encontrarse personalmente con él. Lo normal en esos casos era que el interesado fuera quien buscara al maestro, no que el maestro le buscara a él (cf. S. DAGEMARK, *Possidius's Use of the Bible: an Examination of Intertextuality in Vita Augustini*, en *L'esegesi dei Padri Latini. XXVIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Roma 1999 I. Parte Generale, Oriente, Africa*, Roma 2000, 175-218: 198-199). Suponemos que aún no existía la costumbre de coleccionar autógrafos de personajes famosos.

<sup>41</sup> En la carta 21 a su obispo Valerio lo afirma expresamente (*Ep.* 21,2: “vis mihi facta est”; aunque no hay que pensar que se refiera a la violencia física).

<sup>42</sup> En *ep.* 173,2 escribe Agustín: “Escucha qué dijo sobre esto el Apóstol: *Quien desea el episcopado desea una obra buena* (1 Tim 3,1). Y ya ves cuántos son retenidos a la fuerza para que acepten el episcopado. Se les lleva, se les encierra, se les custodia. Padecen tantas cosas

tes durante la acción previamente narrada. Quiere dejar claro que no fue capricho de un grupo, sino de toda la comunidad católica, que hubo acuerdo unánime (*uno consensu*) y común deseo ([*uno*] *desiderio*), y que con gran pasión (*magno studio*) y a gritos ([*magno*] *clamore*) pidieron que la ordenación se llevase a cabo entonces (*perfici*<sup>43</sup>), sin postergarla, no fuera que fracasase la operación. La comunidad católica vivía un momento de entusiasmo y de euforia, un momento de unidad entre sus miembros presentes. De ello era expresión clara la identidad de parecer y deseo en el alma, la pasión a raudales en el alma y los gritos en el cuerpo. Esa euforia se explica por la adquisición de gran valor que acababan de hacer, aunque fuera a la fuerza. Como dice un autor, los fieles de Hipona habían conseguido sacar de su nido aquella *rara avis* en beneficio de su obispo<sup>44</sup> y propio. Pero la euforia puede revelar también un cierto complejo de inferioridad que sentía frente a la comunidad cristiana rival, la donatista. Aunque quizá quepa interpretarlo también en otro sentido: el prestigio de que gozaba Agustín, unido a la penuria de pastores preparados que sufrían las comunidades católicas, hacía impensable que él no acabase siendo ordenado para alguna otra Iglesia. Pero la de Hipona les había tomado la delantera a todas. Todo ello independientemente de que el cronista haya querido embellecer eclesialmente el relato.

San Posidio añade un último apunte: “algunos vieron en sus lágrimas una señal de orgullo y, como para consolarle, le decían que la condición de presbítero, aunque él merecía más, era también un peldaño hacia el episcopado”. De la errónea interpretación de sus lágrimas por parte de los entonces presentes y de su voluntad de consolarle, aunque inútilmente, habla también san Agustín en la carta dirigida a su obispo Valerio nada más ser ordenado presbítero. Pero, a diferencia de su biógrafo, el protagonista no indica cómo, limitándose a indicar que quisieron consolarle.

---

que no quisieran, hasta que les llega la voluntad de aceptar esa obra buena”; y en *coniu. adult.* 2,20,22: “... solemos presentarles la continencia de los clérigos. A estos se les obliga muchísimas veces a la fuerza a tomar esa carga...”. Aunque no lograron su intento, en el año 411, los fieles de Hipona intentaron hacer con el aristócrata Piniano lo que habían hecho años atrás con Agustín (cf. *ep.* 125-126). J. Gaudemet presenta varios ejemplos de ordenaciones forzadas; mantiene sus dudas sobre la fiabilidad que merecen las fuentes al respecto, pero reconoce que “Les textes requérant la libre acceptation de l’ordonné ou du consacré sont exceptionnels” (*L’Eglise dans l’Empire romain [IVe-Ve siècles]*, Paris 1958, pp. 108-111: 109). En el epistolario agustiniano encontramos un ejemplo de un neto rechazo a ser ordenado obispo por parte del candidato propuesto por san Agustín para la Iglesia de Fussala (cf. *Ep.* 209,3;20\*,3).

<sup>43</sup> El autor utiliza dos verbos, *fieri* y *perfici*. El prefijo *per* del último verbo le da un valor de perfección y acabamiento; es decir, que la ordenación se llevara a cabo en ese momento.

<sup>44</sup> Cf. G. MADEC, *Augustin prêtre*, 68.

Dice así: “De allí procedían aquellas lágrimas que algunos hermanos me vieron derramar a poco de ser ordenado; ignorando las causas de mi dolor, me consolaron con buena intención, con las palabras que pudieron, que no servían para atajar el mal. Con todo lo hicieron con buena intención”<sup>45</sup>. El dato desentona de alguna manera en el conjunto del relato de san Posidio y manifiesta una cierta incoherencia, dejando en mal lugar tanto a Agustín como a los consoladores. A Agustín porque lo creen dominado por una ambición que contradiría de alguna manera su *propositum*; a ellos por promocionar al ministerio presbiteral a uno que creían ambicioso. La voluntad de Agustín de disculparlos puede interpretarse en el sentido de que le tocaron en parte sensible y se sintió herido. De hecho, lo que le ofrecían como consuelo era justamente una de las razones por las que él rehusaba aceptar el ministerio: significaba entrar en un *cursus honorum* que, aunque fuera eclesiástico, no dejaba de serlo.

### c) *San Agustín*

La información que da san Posidio sobre san Agustín, siempre en relación con su ordenación presbiteral, no es particularmente rica. Se limita a señalar el viaje a Hipona, una razón del mismo<sup>46</sup> y una interpretación providencialista del fracaso experimentado con la persona a la que quería convencer: “Pero de hecho no pudo diluirse en la nada lo que en todo lugar obraba la divina Providencia por medio de aquel instrumento puro, destinado a un uso honorable, útil al Señor, dispuesto para toda obra buena”<sup>47</sup>. Con relación al momento mismo de la ordenación, señala únicamente el hecho de que derramó copiosas lágrimas, y la razón de las mismas, que conoció por una confidencia de Agustín: “La realidad era que aquel varón de Dios, como él nos confesó, consideraba lo sucedido desde una perspectiva más elevada y gemía teniendo a la vista cuántos y cuán grandes peligros acarrearía a su vida el regir y gobernar la Iglesia, y por eso lloraba”<sup>48</sup>.

San Agustín confirma y completa el relato de san Posidio. De los datos que aporta, unos eran en principio verificables por sus oyentes, otros no,

<sup>45</sup> Ep. 21,2. Sobre motivo de las lágrimas de san Agustín, cf. L. VERHEIJEN, , *Perché S. Agostini pianse quando fu fatto sacerdote*, en *La ricerca di Dio. La dimensione contemplativa della esperienza agostiniana*. Corso Internazionale di Spiritualità, Roma, 1-19 luglio 1979, Roma 1981, pp. 204-208.

<sup>46</sup> Mientras san Agustín aduce dos, buscar donde fundar un monasterio y conquistar para la causa monástica al *agens in rebus*, san Posidio sólo menciona la segunda.

<sup>47</sup> POSSIDIUS, *Vita*, 3,5.

<sup>48</sup> En la ep. 21,2 san Agustín añade un detalle significativo, puesto que establece una relación entre su ordenación presbiteral, sus críticas a la ignorancia del clero y sus lágrimas: “Dios quiso corregirme por haber osado reprender los pecados de muchos nautas, sin haber

por referirse a su mundo interior. Entre los datos verificables están su llegada a Hipona siendo aún joven<sup>49</sup>, la intención de fundar un monasterio y vivir en él con sus hermanos –los que se le habían juntado en condición de siervos a Dios–, que evitaba acercarse a ciudades cuya sede episcopal se hallaba vacante, la visita al amigo al que pensaba conquistar para el monasterio, que llegó con cierta tranquilidad a Hipona porque la ciudad tenía obispo, que le apresaron y fue ordenado presbítero –peldaño hacia el episcopado–, que el obispo Valerio al conocer su propósito le donó el huerto en que fundó el monasterio, y que comenzó a reunir hermanos con el mismo buen propósito, pobres y sin nada como él, que lo imitasen<sup>50</sup>.

Otros datos resultaban no verificables para sus oyentes, a los que no les quedaba sino creer o no creer a su obispo. Él les confiesa que había abandonado toda esperanza mundana, que en consecuencia no quiso ser lo que estaba a su alcance conseguir, que no buscó su condición actual de obispo<sup>51</sup>. Lo primero es un dato avalado en la obra del santo<sup>52</sup>; con la “esperanza mundana” y “lo que estaba a su alcance conseguir” alude a una carrera política con el consiguiente enriquecimiento<sup>53</sup>; con el *tamen* adversativo de que se sirve para introducir la afirmación de que no buscó ser obispo, quiere indicar que el abandono de toda expectativa de ascenso social no estuvo motivado por la perspectiva de ser jerarca eclesial<sup>54</sup>. A la presentación negativa, sigue la positiva. Un versículo sálmico le presta las palabras para indicar lo que estaba entonces en su mente: “Elegí vivir postergado en la casa de mi Dios antes que habitar en una tienda de pecadores” (Salmo 83,11). Es preferible estar en una casa, aunque sea en el lugar más humilde, a ocupar un lugar de relieve en una tienda, pues la casa tiene más consistencia que una tienda. Si esta afirmación no siempre es

experimentado aún lo que pasa en el oficio, como si yo fuera más docto o mejor. Cuando me he hallado en medio del mar, comencé a comprender la temeridad de mis reproches, aunque ya antes juzgaba peligrosísimo este ministerio. De ahí procedían aquellas lágrimas que algunos hermanos me vieron derramar...”.

<sup>49</sup> San Agustín había cumplido 36 años pocos meses antes, el 13 de noviembre. En el mundo romano la *iuventus* duraba desde los 30 a los 45 años.

<sup>50</sup> “Au prix de l’acceptation de la prêtrise, et d’une assez lourde aliénation, Augustin avait atteint le bout auquel il aspirait depuis plusieurs années” (S. LANCEL, *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999, p. 219).

<sup>51</sup> Aunque está narrando los hechos que le llevaron a la ordenación como presbítero, habla de sí como obispo, lo que era él entonces. El presbiterado aparece aquí sólo como un peldaño para ascender al episcopado.

<sup>52</sup> Cf. *Conf.* 8,12,30.

<sup>53</sup> Cf. *Conf.* 6,11,19.

<sup>54</sup> Tal era la acusación lanzada contra él por el oyente maniqueo Secundino (cf. *ep. Sec.* 5; c. *Sec.* 2).

válida, porque hay casas que amenazan ruina, no admite duda cuando se comparan la casa de Dios y las tiendas de los pecadores<sup>55</sup>. Tal es la explicación de lo que dice a continuación: “Me separé de los que aman el mundo, pero no por eso me equiparé a los que presiden las comunidades cristianas”. Repite la idea de antes: si se apartó de los primeros no lo hizo con vistas a equipararse a los segundos. Sólo que ahora recurre al evangelio para dar razón de ascenso jerárquico: “En el banquete de mí Señor tampoco elegí un puesto de distinción, sino el último y humilde, pero le plugo a él decirme: ‘Sube más arriba’ (Lc 14,10)”.

Para mostrar que no buscaba el episcopado, alega el temor que le suscitaba la simple posibilidad de ser obispo. Y para probar ese temor aduce su costumbre de evitar las ciudades en que el trono episcopal estaba vacante. Con el puesto humilde asociaba la salvación, y con el elevado, el peligro. Pero el predicador se imagina con razón que sus oyentes pueden estar haciéndose esta pregunta: “si es verdad lo que dices, ¿por qué aceptaste el ministerio sacerdotal?”. Su respuesta es concluyente: “El siervo no debe llevar la contraria a su amo”.

La afirmación de san Posidio de que le echaron mano y lo sujetaron y la suya propia de que le apresaron delata que Agustín opuso resistencia. Su resistencia fue física, verbal, psicológica y espiritual. La física la muestra el hecho de que no se acercó al ordenante de propia iniciativa, sino que fueron los asistentes los que “le presentaron a Valerio”. La resistencia verbal no está afirmada pero la intuimos; de una parte, el habla es el medio que tiene la persona humana para mostrar su oposición; de otra, el que Valerio le regalara el terreno para levantar un monasterio deja entrever que Agustín adujo, como argumento contra la ordenación, su propósito de vivir como siervo de Dios<sup>56</sup>. Sus lágrimas prueban, a su vez, su resistencia psicológica. La más importante, sin embargo, era la resistencia espiritual de que eran prueba las demás. Estar ante el obispo ordenante no bastaba para ser ordenado; si él no hubiese aceptado, difícilmente le hubiese impuesto las manos. Una vez ante él, la violencia tenía que hacérsela a sí mismo; ésta consistía en renunciar, al menos en parte, a los proyectos que acompañaron su conversión. Y para tal renuncia tenía que encontrar una

---

<sup>55</sup> La asociación entre este versículo del salmo y el texto del evangelio de Lucas aparece también en el comentario al salmo 83: “él elige ser postergado en la casa del Señor, pero el anfitrión del banquete llama aun puesto superior al que eligió uno inferior, y le dice: ‘Sube más arriba’ (Lc 14,10). Él, sin embargo, sólo elige estar en la casa del señor, en el lugar que sea, con tal de no estar fuera de ella” (*En. ps.* 83,15). Antes ha criticado la actitud de los donatistas que, con tal de mantener sus dignidades, se mantienen fuera de la Iglesia.

<sup>56</sup> Aunque cabe que eso haya sido posterior a la ordenación misma. Y es lo más probable.

motivación adecuada, a fin de que no apareciese como una traición. Hay que decir que la encontró y hasta tal punto válida que no sólo eliminaba toda sospecha de traición, sino que la aceptación del ministerio hasta resultaba ser una exigencia de la opción previa. La oportuna reflexión hizo que lo que en un primer momento justificaba su resistencia acabase exigiendo su aceptación.

En el sermón se lee textualmente: “Mas, *según he dicho*, el siervo no debe llevar la contraria a su amo”. El predicador, sin embargo, no ha hecho previamente, al menos de forma explícita, tal afirmación. Pero sí se ha presentado como siervo de Dios que gozaba de prestigio entre ellos y, además, se ha identificado con el siervo de la parábola lucana al que el amo ordena: “Sube más arriba”. Él había elegido ocupar el último lugar en la casa del Señor, pero el que le invitó al banquete, le había llamado a un puesto superior.

El pasaje evangélico recurre a las categorías de amo y siervo, sobre las que descansa toda la fuerza de la parábola. En medio de la oscuridad en que se encontraba su espíritu, el texto evangélico fue como un relámpago que le aportó la luz que necesitaba. En el momento de su regreso a la fe de la Iglesia, había optado libremente por vivir en ella como siervo de Dios. Le bastaba estar dentro de ella, aunque fuese en el último lugar. Pero no podía decir que no a su amo, el anfitrión, que le ordenaba “subir más arriba”, ocupar un puesto de más categoría. Invitado al banquete del Señor, a la vez que participaba en él, tenía que servir en él<sup>57</sup>. Para el siervo no cuenta la propia voluntad, sino sólo la de su amo. Si esa es la realidad en cualquier relación amo-siervo, de ordinario relación forzada, mucho más ha de serlo en una relación nacida de la plena libertad del siervo. Una vez que ha aceptado ser siervo en la casa del amo, ya no puede elegir ni siquiera ocupar el último lugar en ella; su lugar y con ello su tarea se la asignará el amo de quien ha querido ser siervo<sup>58</sup>. Él siervo lo es a tiempo pleno; no se limita a trabajar para el amo, vive para él, y los intereses exclusivamente personales pasan, como mínimo, a un segundo lugar.

Hasta entonces san Agustín había entendido que la condición de siervo del Señor no se compadecía con la aceptación del ministerio. En su mente eran dos opciones que se excluían recíprocamente: el servicio de

<sup>57</sup> *Conf.* 10,43,70: “lo como, lo bebo y lo distribuyo”

<sup>58</sup> Cuando san Agustín habla de siervo, entiende el término en el contexto de la sociedad de entonces, sociedad esclavista, en la que el esclavo se veía privado de prácticamente todos los derechos. Por la dureza de vida que comporta y sobre todo por el envilecimiento personal que significaba, la situación de esclavo era, a lo más tolerada, nunca deseada. Nadie era esclavo por propia voluntad, salvo raras excepciones en las que, en todo caso, se buscaba eludir otra esclavitud peor.

Dios no se armonizaba con el honor que comportaba el ministerio. Ese planteamiento no era nuevo en la Iglesia<sup>59</sup>. Pero el santo no quedó atrapado en tal estrechez de miras, sino que acertó a ver que aceptar el *honor* que se le proponía era una forma de ejercer el servicio. “El siervo no debe llevar la contraria a su amo”: tal fue la primera reflexión del siervo de Dios ante una propuesta totalmente inesperada.

La segunda reflexión debió centrarse en la manera como el amo le había manifestado su voluntad: no de forma directa, sino a través de otros siervos suyos; en el caso concreto, los fieles de Hipona. Al respecto es significativa la estrecha vinculación que advierte el santo entre el amo y sus otros siervos, entre Dios y la comunidad creyente. Aun en la perplejidad del momento, atinó al interpretar la voluntad de la Iglesia de Hipona, surgida de una urgente necesidad, como voluntad de Dios. Su servicio a Dios acababa en servicio a la Iglesia y el servicio a la Iglesia sería su modo de ser mostrar que era siervo de Dios. No muchos años más tarde trasladaría esta reflexión a los monjes de la isla Cabrera<sup>60</sup>.

## II. Reflexiones desde el momento actual de la Iglesia

El presupuesto para volver la mirada a aquella iglesia del norte de África de finales del siglo cuarto desde nuestro presente es la coincidencia en un problema eclesial: la escasez de vocaciones. Asumimos que las circunstancias son tan diferentes como los dieciséis siglos que separan aquel entonces de nuestro hoy. Pero creemos que esa enorme distancia no resta utilidad a la reflexión sobre lo allí y entonces acontecido.

En efecto, es un dato objetivo que la ordenación de san Agustín contribuyó a la solución del problema de las vocaciones de la Iglesia católica africana; al menos en buena medida, aunque no de forma inmediata. El santo fue promotor de un modo de vida cristiana que aportó numerosos ministros a la Iglesia. No fue solamente él quien, forzado pero voluntariamente –y valga la paradoja–, asumió el ministerio sacerdotal; a partir de su ordenación, los monasterios fundados por él o bajo su inspiración surtieron de pastores a numerosas iglesias africanas. Es siempre san Posidio quien nos informa: “A medida que progresaba la enseñanza divina, los que servían a Dios en el monasterio con san Agustín y bajo su guía comenzaron a ser ordenados clérigos para la Iglesia de Hipona”. Luego

---

<sup>59</sup> Cf. L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín*, pp. 163-169.

<sup>60</sup> Cf. *ep.* 48,2.

fueron otras iglesias las que comenzaron a pedir ardientemente y a recibir obispos y clérigos: “Pues fueron en torno a una decena los hombres santos y venerables por su ascesis y enseñanza, a los que yo conocí personalmente, los que el beatísimo Agustín concedió a diversas Iglesias, algunas también importantes, que los habían pedido”<sup>61</sup>. Como señala el biógrafo de Agustín, si importante fue el número, no fue menor su calidad, pues cumplían bien con las cualidades intelectuales, morales y espirituales requeridas para ser dignos y celosos ministros<sup>62</sup>. El resultado fue, con frase del mismo san Posidio, que “por gracia de Dios, después de mucho tiempo, la Iglesia católica en África comenzó a levantar cabeza”<sup>63</sup>.

En la solución adecuada al problema, por parcial que fuera, intervinieron tres agentes: el obispo, la comunidad cristiana, y un fiel concreto, Agustín. Es el momento de valorar la actuación de cada uno de ellos. No se trata ahora de volver sobre lo que hicieron, sino de conocer qué está detrás de su actuar concreto.

a) *El obispo*<sup>64</sup>

Muchas cosas cabe decir del anciano obispo de Hipona. La primera, que fue amante de su Iglesia, por cuyo bien se preocupaba<sup>65</sup>. Sólo el amor a ella da razón de su actuar. Si donde falta el amor hay desidia, inacción y parálisis, si hay pertinente actividad es porque se ha hecho presente el amor. Y no un amor cualquiera, sino un amor de caridad, porque estaba protegido por la humildad<sup>66</sup>.

En segundo lugar, hay que añadir que era atento observador de la situación de su Iglesia –de los signos de los tiempos, se podría decir–, lo que le permitió conocer qué era lo que más necesitaba en aquel momento. Abrir los ojos a la realidad es importante, pero no es suficiente si no se sacan conclusiones acertadas. Valerio supo ver y supo concluir.

En tercer lugar, hay admitir que fue un pastor humilde, audaz y valiente a la vez. Humilde porque reconoció sus limitaciones, derivadas de su edad y deficiente capacidad para transmitir el mensaje evangélico. Audaz para innovar, pues osó permitir a Agustín que, en presencia suya, predicase al pueblo y expusiese el evangelio, sin importarle ir contra los

<sup>61</sup> POSSIDIUS, *Vita* 11,1-3.

<sup>62</sup> Cf. también *ep.* 60,1.

<sup>63</sup> POSSIDIUS, *Vita*, 7,2. San Posidio se refiere exclusivamente a la acción de Agustín.

<sup>64</sup> Cf. P. LANGA, *Valerio de Hipona*, en *Augustinus* 38 (1993) 303-327, sobre todo su apartado II: Rasgos de una semblanza, pp. 315-327.

<sup>65</sup> POSSIDIUS, *Vita*, 5,4.

<sup>66</sup> Cf. *s. uirg.* 51,52.

usos de la iglesia africana, reconociéndolos como simples tradiciones locales carentes, por tanto, de valor dogmático. Valiente porque no le importó que le llovieran las críticas de otros colegas en el episcopado que, anteponiendo su orgullo al bien de la Iglesia consideraban, una humillación escuchar el sermón de un presbítero mejor preparado que ellos. Y, como la verdad suele acabar imponiéndose, al final tuvieron que darle la razón no sólo de palabra, sino aceptando en sus iglesias, incluida la metropolitana de Cartago<sup>67</sup>, lo que antes habían criticado<sup>68</sup>. El éxito de su audaz iniciativa quedó confirmado unos dos años y medio más tarde cuando, en el concilio plenario de Hipona del 393, san Agustín recibió el encargo de exponer a los obispos allí reunidos el Símbolo de la fe<sup>69</sup>.

En cuarto lugar hay que señalar que su concepción de la Iglesia no era en absoluto clerical. Lo prueba el hecho de haber involucrado al conjunto de los fieles en la búsqueda del remedio a la urgente necesidad advertida. En el marco de una eclesiología de comunión, quería que los fieles se sintiesen miembros activos de la Iglesia, que pusiesen los dones que el Espíritu les otorgaba al servicio de la misma, no que fuesen simples ejecutores de sus órdenes.

En quinto lugar, hay que alabar su sensibilidad antes las exigencias espirituales de Agustín y las materiales, derivadas de ellas. A fin de que su servicio ministerial no significase una rotura completa con su previo compromiso religioso, en el plano personal y comunitario, le cedió el terreno para que levantase el monasterio que el nuevo presbítero tenía en mente fundar. De esa manera, el joven asceta podía asumir el ministerio presbiteral sin tener la sensación de que se traicionaba a sí mismo, o a los compañeros a los que se había unido en el servicio a Dios. La flexibilidad del obispo significó un abrir camino para que en adelante pudieran juntarse, con notable beneficio para la Iglesia, dos estilos de vida cristiana, el del monje que huye del mundo y del clérigo activo en la vida pública, que, al menos en África, hasta entonces habían corrido paralelos<sup>70</sup>.

Por último, como envolviendo todo lo anterior, hay que señalar que era un pastor que confiaba en la oración y de ella recibió el fruto esperado<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> Cf. *ep.* 41,1.

<sup>68</sup> Cf. POSSIDIUS, *Vita*, 5,5: “Después, propagándose la fama de este hecho, con el precedente de tan buen ejemplo, algunos presbíteros, recibida la facultad de sus obispos, y comenzaron a predicar a los fieles en su presencia”.

<sup>69</sup> El sermón, reelaborado después como obra escrita, se nos ha conservado en *De fide et symbolo*, que el santo publicó a petición de algunos obispos. Cf. *Retr.* 1,17.

<sup>70</sup> San Agustín pasa por ser quien introdujo, al menos en África, la unión entre monje y clérigo. Pero ¿de quién fue la idea, de Agustín o de Valerio?

<sup>71</sup> POSSIDIUS, *Vita* 5,2.

b) *La comunidad católica*

También la comunidad católica de Hipona tuvo parte activa en el remedio de su propia necesidad. En lo que nos dice san Posidio sobre ella, podemos descubrir varios rasgos de una comunidad ideal:

Una comunidad que escucha atentamente a su obispo. Éste podía estar tranquilo, en la seguridad de que no hablaba para las paredes. La comunidad de Hipona había captado bien el mensaje de su pastor referente a la necesidad de un presbítero para la ciudad.

Una comunidad que está al tanto de la vida de la Iglesia, de sus movimientos, de los dones del Espíritu en ella. En el caso concreto de la comunidad de Hipona, conocía a Agustín y lo que él representaba: una intensa piedad unida a una sólida formación teológica. Y el hecho de conocer a Agustín hace presuponer que tenía conocimiento también del grupo que convivía con él en Tagaste y de la novedad que representaba en la Iglesia africana.

Una comunidad que se implica activamente en la búsqueda de soluciones a los propios problemas. En el caso de la comunidad de Hipona, en la búsqueda de un digno candidato al presbiterado, en la línea de la exhortación del obispo, presentando de inmediato a uno de cuya preparación no cabía dudar, Agustín. Al respecto hay que distinguir entre el hecho en sí mismo y el método seguido. Es obvio que hoy resulta difícil compartir un modo de proceder tan expeditivo, aunque no hay que juzgarlo desde nuestro modo actual de pensar sino desde los usos de aquella época. Lo importante, en todo caso, es el hecho de que la comunidad actúe. Una comunidad carente de mentalidad clerical –esta puede anidar también en el conjunto de los fieles, no sólo en los clérigos–, sino plenamente eclesial; que sabe que remediar una necesidad de la comunidad misma no es asunto exclusivo de los clérigos, sino también de ella; que es consciente de que lo que redundará en bien de la Iglesia es incumbencia de toda ella.

Una comunidad que, circunstancias especiales, sabe mostrarse particularmente unida, con unidad de mente y corazón: *in necessariis unitas*<sup>72</sup>.

Una comunidad que no admite demoras en la ejecución de lo que juzga importante y reclama que se realice cuanto antes. Es ella la que urge

---

<sup>72</sup> Íntegro, el aforismo tiene tres miembros: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Aunque se suele atribuir a san Agustín la paternidad, es muy posterior, pues vio la luz en el s. XVII en el contexto de los debates entre protestantes y católicos. Cf. V. BURR, *Zur Geschichte des Wahlspruches: "In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas"*, en *Unitas* (Köln) 97 (1957) 123-130; J. LECLER, *A propos d'une maxime citée par le pape Jean XXIII: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*, en *Recherches de science religieuse* 49 (1961) 549-560.

la realización de los proyectos, tras haber puesto lo que estaba de su parte. En el caso de Hipona, que no se demorase la ordenación de Agustín.

Una comunidad que ayuda a aceptar la cruz a quien tiene que cargar con ella, no negando la palabra de apoyo y de consuelo. Fue lo que hicieron algunos fieles con Agustín, independientemente de que acertaran en el modo o no.

### c) *Agustín*

Imprescindible para remediar la necesidad de la Iglesia de Hipona fue la aportación de Agustín. En este contexto el santo se convierte en prototipo de un modo de entender la condición de “siervo de Dios”<sup>73</sup> (vida religiosa) y de un modo de entender la condición de cristiano.

Juan Pablo II hablaba de aquellos a los que una dedicación plena a la viña del Amo les llevaba a olvidarse del Amo de la viña. Pero también puede darse el caso contrario: que tanto preocuparse del Amo de la viña, se olvide la viña del Amo. En general, no se puede afirmar que fuera éste el caso de Agustín antes de su ordenación sacerdotal, puesto que en su condición de siervo de Dios se entregaba también al servicio a los hermanos, bien consciente de que el primer servicio era inseparable del segundo<sup>74</sup>. Pero en cierto aspecto, sí que lo era. Él se había entregado en cuerpo y alma al servicio del Señor. En pro de este servicio había hecho grandes renunciaciones y estaba dispuesto a ser fiel a él hasta el final. Sólo que, sin advertirlo él, la suya era una fidelidad a su modo concreto de entender ese servicio. Lastrado por viejos prejuicios, aunque no sin fundamento, excluía de entrada servir en el ejercicio del ministerio presbiteral o sacerdotal. Él había elegido a quién servir y cómo servirlo, lo que en el fondo podía entenderse como un servicio a sí mismo: a las propias ideas y gustos. No había entendido que ser siervo y elegir él mismo el servicio se compaginan mal; que es el amo quien indica cómo quiere ser servido. Todo se reducía, pues, a entender correctamente lo que implica la condición de siervo. Y fue una determinada circunstancia la que le advirtió del error que guiaba su decisión, la que le llevó a tomar plena conciencia de que no es propio del siervo llevar la contraria a su amo. Y aquí manifiesta san

---

<sup>73</sup> Aunque hoy la condición servil haya desaparecido en el plano jurídico social –cosa distinta es en el plano psicológico y moral– y ni siquiera sea atractiva como imagen, nos sirve para entender la carga de significado asociado al término de siervo y servicio.

<sup>74</sup> Cf. POSSIDIUS, *Vita*, 3,2; ep. 5. La relativamente abundante producción literaria del período previo a la ordenación presbiteral es un ejemplo. Cf. D. C. ALEXANDER, *Augustine's Early Theology of the Church*, Peter Lang, New York 2008, p. xxx.

Agustín, una vez más, su capacidad de leer en clave de fe los acontecimientos, y la seriedad de su compromiso religioso. El santo acertó a interpretar como voz de su Amo una circunstancia eclesial, detrás de la cual había una necesidad eclesial. Habiéndole puesto Dios ante los ojos esa necesidad para que contribuyese a remediarla, revisó su concepción de lo que significaba ser siervo de Dios: servirle en lo que le reclame. En vez de aferrarse a sus ideas, a su anterior planteamiento, quizá a su comodidad, supo renunciar a todo ello –renuncia de no menor exigencia–, como antes había renunciado a toda ambición mundana. Era lo que su amo le pedía, y el siervo no debe llevarle la contraria. Actuar de otra forma hubiera sido una forma sibilina de orgullo, de autocomplacencia y, en última instancia, de autoengaño. Como ya se indicó: creer que se servía a Dios y estar sirviéndose a uno mismo. En definitiva, dos principios iban a gobernar su vida en adelante. Uno, el que acabamos de señalar: el siervo no debe llevar la contraria a su amo; otro, el amo le hablaba a través de las necesidades de sus otros siervos, esto es, de la Iglesia.

A la misma conclusión llega san Agustín por otra vía: la condición de hijo de la Iglesia propia del fiel cristiano. A ella no hace referencia en su sermón a la comunidad católica de Hipona, pero apenas cabe dudar que tuvo también su peso en la propia aceptación del ministerio sacerdotal. La encontramos en la exhortación dirigida por el santo a los monjes de la isla Cabrera. Lo que importa en nuestro contexto es el principio que formula; que él lo aplique a los monjes es aquí de secundaria importancia. El fiel cristiano que ha nacido para la vida divina de Dios y de la Iglesia no debe rehusarle la ayuda cuando ella se la requiera para comunicar a otros esa misma vida que, sin su colaboración, quizá no obtendrían. “Si no hubiera habido buenos ministros que se determinasen a asistirle, vosotros mismos no hubierais encontrado modo de nacer”<sup>75</sup>. Nacer de la Iglesia para la vida divina significa tenerla a ella como madre, y la madre puede reclamar a sus hijos determinados servicios. Más aún, el hijo cariñoso no espera que ella le solicite el servicio, sino que se ofrece espontáneamente para realizarlo, aceptando servirla en lo que ella necesite. Aceptar el servicio ministerial es cuestión de amor a la Iglesia madre. Su simple presentarse como necesitada es una llamada imperiosa a quien puede prestárselo. La urgencia del servicio no admite ni perplejidades ni oscilaciones, ni falsos temo-

---

<sup>75</sup> Ep. 48,2. “Sans parler expressément de lui-même, comme il vient de le faire, Augustin propose en fait de l’imiter” (A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l’antiquité. Première partie: Le monachisme latin, vol. III: Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391-405)*, Paris 1996, p. 221).

res de caer en el orgullo. No hay cabida para pretextos que pueden tener sus raíces en la comodidad<sup>76</sup>.

No hay, pues, que pensar en una llamada directa y formal. Procede traer aquí aquel texto de las *Confesiones* en que Agustín pregunta a la creación por Dios, respondiéndole ésta que ella no es ese Dios que busca. Entonces comenta el santo: “Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su belleza”<sup>77</sup>. Aplicado a nuestro caso, se puede parafrasear así: “Su llamada era su necesidad; mi respuesta, el advertirla”. La necesidad de la Iglesia es en sí misma una llamada a sus hijos a remediarla, y el simple advertirla implica ya la respuesta positiva a la llamada. Siempre en el presupuesto de un amor filial a la Iglesia. Una decisión de servicio que no ha de tener en cuenta gustos personales que pueden camuflar intereses también puramente personales; que ha de surgir únicamente del amor que advierte la existencia de una necesidad que *puede* remediar total o parcialmente. El *poder* aquí tiene que acabar en *querer*, por encima de toda otra consideración, aún a costa de renunciaciones significativas. El caso de Agustín deja bien claro que en la vocación quien llama es la Iglesia y que servir a la Iglesia es, en ese caso, la única forma de servir a Dios. Aunque a otro nivel, todo fiel cristiano es siervo de Dios.

En el célebre sermón sobre los pastores, afirma san Agustín: “Si hay buenas ovejas, hay también buenos pastores, pues de las buenas ovejas salen buenos pastores”<sup>78</sup>. En boca del pastor la afirmación se refiere a la calidad moral: si las ovejas son buenas, también lo son los pastores. Pero puede interpretarse también referida a la existencia de pastores: “si hay buenas ovejas, habrá buenos pastores”. Sustituyendo la imagen por la realidad, habría que decir: “si hay buenos fieles, habrá buenos ministros, pues de entre los buenos fieles no dejarán de salir buenos ministros”. El buen fiel no puede no amar a la madre Iglesia. Y el amor auténtico se traducirá en servicio, porque el servir es oficio del amor: “Sea oficio del amor apacentar el rebaño del Señor, ya que fue prueba de temor haber negado

---

<sup>76</sup> *Ep.* 243,8: “(La madre Iglesia) os concibió de Cristo, os dio a luz en sangre de mártires, os parió a la luz sempiterna... Esta madre, difundida por todo el orbe, se ve agitada por variados y múltiples ataques del error: algunos hijos abortivos ya no dudan en luchar contra ella con armas mortíferas. Por la cobardía y modorra de algunos que tiene que llevar en su regazo, se lamenta de que sus miembros se resfrían en muchos lugares y se hace menos capaz de ayudar a sus pequeños. ¿Cómo podrá lograrlo, sino por otros hijos, por otros de sus miembros en cuyo número te encuentras tú, a los que pide el auxilio justo y debido. ¿Olvidarás sus necesidades, amparándote en palabras que te dicta la carne?” (*Ep.* 243,8).

<sup>77</sup> Cf. *Conf.* 10,6,9.

<sup>78</sup> *S.* 46,30.

al Pastor»<sup>79</sup>. Pero no cualquier servicio, sino el que ella le solicite. Su misma condición de buen fiel cristiano le llevará a no elegir él la forma de servirla, sino a aceptar el que ella le reclame, que no será otro que el que ella necesite. El criterio personal cederá a favor del criterio de la Iglesia, siempre que ésta sea sinceramente amada; siempre que se la sienta como la madre que alumbra para la vida divina, y siempre que se aprecie en su justo valor esta vida divina. Porque quien no aprecia el don, tampoco aprecia a quien lo otorga, y si no aprecia a quien lo otorga, tampoco se pondrá desinteresadamente a su servicio.

La antigüedad cristiana nos dejó ejemplos admirables de esas vocaciones que nos equivocáramos si las considerásemos forzadas. Pues, si algo faltó en ellas, no fue precisamente la libertad. A un rechazo inicial siguió una libertad más plena y precisamente más plena porque estaba precedida por ese rechazo. Aceptar algo que espontáneamente se rechaza sólo es posible desde una libertad superior, surgida de una consideración más alta que la que fundaba el rechazo. El rechazo puede venir de una psicología débil, la aceptación sólo es posible desde un convencimiento firme; aquel de motivaciones humanas, esta de motivaciones de fe; aquel de la voluntad de complacerse a uno mismo, esta de la voluntad de complacer a la Iglesia-madre o a Dios-Padre, que nos han engendrado para la vida divina.

En síntesis final, el ejemplo tomado de Hipona a primeros del año 391 nos indica el problema de las vocaciones se encauzó gracias a que hubo un pastor, una comunidad y un fiel que supieron responder a la llamada angustiada de la Iglesia. Es sólo un ejemplo, pero puede resultar paradigmático. En todo caso, puede servir para la reflexión.

PÍO DE LUIS  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
Valladolid

---

<sup>79</sup> *Io. eu. tr.* 123,5; cf. *Presbyterorum ordinis* 14.

## **The impossibility of the pluralistic hypothesis of John Hick as a ground for the christian relationship with the non-christians. II°.**

*Cf. Estudio Agustinano 44 (2009) 439-503.*

### **4. THE IMPOSSIBILITY OF THE PLURALISTIC HYPOTHESIS AS A BASIS FOR INTER-RELIGIOUS DIALOGUE**

#### **Introduction**

Having giving a detailed elaboration of the position of Hick, it is now a moment to see if it can be a guiding principle for the Christians in their relations with the non-Christians and especially, to the great world religions especially Judaism, Hinduism, Islam and Buddhism.<sup>1</sup> It is possible in this chapter to refer to some of the already mentioned Hickian ideas especially in the moment of clarification or elaboration of the difficult related to the thought.

No doubt, the position of Hick has provoked different reactions and even polemical ones academically due to fact that his position has somehow been very radical in comparison to other pluralists, something that is in Hick's awareness.

"I realize that, however that what I'm going to say can only appear as an undermining of faith, as a heresy or apostasy, to many at the more con-

---

<sup>1</sup> Cf. J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 12.

servative end of Christianity spectrum. It is also true that some of positions taken by a very conservative Christian on the issue strike others of us as no longer tenable.”<sup>2</sup>

It is also true that there are many arguments against Hick but it is not easy to put all of them here or to evaluate all the deficiencies in the hypothesis proposed by him.

In order to facilitate the study on the different criticisms I propose to put them into two groups: those, which are more theologically based and those whose weight is in the area of philosophy. It is possible for someone else to prefer another approach, such as that of Gavin D’Costa.<sup>3</sup> It is also necessary to say that the twofold division is not so sharply distinguished because there is a possibility of interrelationship between the themes touched. I am not going to deal directly with the responses given by John Hick to some of the criticisms directed to his thought as they can be easily found in some of his works.<sup>4</sup>

## **PART I: PHILOSOPHICAL OBJECTIONS**

### **4.1.1 Methodological inconsistency?**

Hick has been accused of inconsistency, tautology and self-contradiction in some of his premises, in the development of his argument for his pluralistic hypothesis.<sup>5</sup> Hick claims to develop his hypothesis free from any influence, that is, it does not depend to any particular tradition or any philosophical system although as it has been seen, is found relying for example on Wittgenstein and I. Kant thoughts. In the same way, he claims that his is an inductive work resulting from observation of the phenomena of religions in the world. He stressed this saying: “I would like, however, to stress the phrase people of different faiths because I am going to suggest that the way forward in this perplexity area is to be found by looking first at the actual lives of the people within the contexts of our own and other traditions.”<sup>6</sup>

<sup>2</sup> *ibid.*, 15.

<sup>3</sup> Cf. G. D’COSTA, *John Hick’s Theology of Religions. Critical Evaluation*, (London, 1987).

<sup>4</sup> Cf. J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 31-124; J. HICK, *An Interpretation*, passim.

<sup>5</sup> Cf. T. R. STINNETT, “John Hick Pluralist Theory of Religion”, 569.

<sup>6</sup> J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 12.

Hick adopts in his presupposition the nature of religion in the line of Wittgenstein, conceiving of them as cultural linguistic systems, a kind of language game, which enables him to make possible corresponding forms of life, experience and expressions.<sup>7</sup> The religions according to Hick are formed around a practical soteriological aim, which is centred on the transformation toward the ultimate real according to ones internal and cultural influences and the influence of the ultimate. Tension is found in the very base of his theory, according to S. R. Twiss, because in one side it adheres to Wittgensteinian view of religious language and belief, which is usually understood to conceive of divine reality as internally related to practises and to construe religious discourse as grammatical rather than referential, while in the other side when examined with great care, it will be found that his theory is bound to the view that religious language and the beliefs are taken and understood as presupposing an independent and ontological real ultimate divine as a point of –let us say– union of all the religions, which has nothing to do with believing subject.<sup>8</sup> The great difficult is how to hold them coherently because they are two different orientations to the epistemology of religious belief: the grammatical and the realist. Against these, K. Ward advises Hick to recognize that religion is not just a question of theoretical belief because it implies many things in the life of the believers. When a religious tradition is contemplated, some of its central myths will resonate more than others and seem to illuminate human experience more and some of the experiences will have some coherence and compatibility with some subjective feelings enabling such a subject to live and further them faithfully throughout his life, in relation to the transcendent reality, which is felt within such experience. This does not mean that such experiences from different traditions would have equality as Hick as proposed.<sup>9</sup>

Hick initiates his theory by revising the meaning given to religion and the approach to the situation of religious diversity, acknowledging that the same soteriological process is found operating within the different religions, within their own traditions, which is nothing more than the transformation of the self towards the Real. He then adopts as a methodological assumption the basic religious conviction that religious experience and thought mediate real contact with a higher reality that in principle is veridical in relation to the religious experience.

---

<sup>7</sup> Cf. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 3-4; 347-353.

<sup>8</sup> S. B. TWISS, "The Philosophy of Religious Pluralism", 535.

<sup>9</sup> K. WARD, *Religion and Revelation*, 323.

Together with that assumption, Hick strongly asserts that within the great religious traditions there is equality with respect to the moral and spiritual fruits. This becomes fundamental in his hypothesis especially for the other arguments and the consequences, which follow from it. S. Twiss questions this methodological move examining it to see whether it does not violate the claims found and advanced by the religious traditions themselves especially with regard to soteriology, the transformation of the self, and the cultural influences on the different traditions. H. Netland finds it difficult to understand the claim that there is transition from the self-centeredness to reality centeredness because one is left in suspense for the exact meaning of that claim. If seriously taken, the soteriological concept in the different traditions includes something more than that movement. It seems that the soteriological differences acclaimed by the different religions have led Hick to adopt a kind of “lowest common denominator soteriology”<sup>10</sup> in order to clear a dirtied way by the conflicts born from the different conception of salvation. There is no justice with regard to the different religious traditions, which may believe in quite different things with different ends.<sup>11</sup>

Varillon with a polemic tone says that, affirming that all religions have the same value is like affirming that they are equivalent ways, which sprouted from the same original truth and thus affirming that they are different derivation of this truth. He challenges such stand doubting that it might be a hidden ground for indifferentism respect to the truth, offering false conscience tranquillity, which is nothing than stopping the man’s effort in search for the truth. Killing up his point, he says that in the confrontation with the other religions, one has to ask himself about the absolute, unique and irreplaceable elements, which Christianity has offered to one’s life. Instead of diminishing and equalizing all the religions in pretension of rendering justice to them or imposing something that is not proper of such religions. Nobody should impose on the others, what he/she believes to be the truth because it violates their freedom. This is more serious if the one doing such a thing is a member of a religion, which has love as its centre.<sup>12</sup>

This gives reason to H. Netland to criticise the hermeneutical adequacy of Hick’s theory saying that it is inadequate as a general second order theory about religions because it fails to accept the same traditions

---

<sup>10</sup> H. NETLAND, “Professor Hick and Religious Pluralism”, 256.

<sup>11</sup> *ibid.*,

<sup>12</sup> F. VARILLON, *El cristianismo ante las Grandes Religiones*, 27-28.

as they are with their truth claims, and their central views, hence reducing them to some views and concepts unacceptable to the defended traditions.

“A second order theory such as Hick’s must develop an account that can accommodate traditions own orthodox understandings of doctrines, beliefs and concepts without reinterpreting or reducing these into other categories as we have seen for example considering some of them as a myth or a “lowest common denominator,” which reduces all religious soteriologies to the terms of ordinary morality, that of transition from egoism to altruism. So Hick’s approach fails to respect the first order religious traditions and their complexity something very important if one has to remain and have a point of reference in his relation to other (...).”<sup>13</sup>

Corliss questions the basic religious conviction adopted by Hick for it wrongly assumes that the primary cognitive content of religions is found in veridical religious experiences and that these are shaped by the traditional concepts and categories found in the same tradition. This reasoning makes him not to adopt such conviction in the very first place of his arguments. Corliss is convinced that the cognitive content of religions is found in their conception of life and in the claims made and not in the experiences to which they give rise, to think otherwise illegitimately analogizes the role of religious experience<sup>14</sup> in a religion to the role of sense experiences in dealing with the world around us.

P. Eddy criticises Hick for misusing his source material because he did not take into consideration what was its original intention in the given tradition. Why such criticism? Hick begins with the highly generalized Kantian insight that the human mind actively interprets sensory information in terms of its inherent mental concepts. More specifically, Hick focuses on the noumenal-phenomenal distinction that allowed Kant to distinguish between an entity as it is in itself and as it appears in the act of

---

<sup>13</sup> S. B. TWISS, “The Philosophy of Religious Pluralism”, 543.

<sup>14</sup> *ibid.*, 521. Religious experience for Hick is a category intended by him to be equivalent to religious form of life. He seems to suggest that Wittgenstein was right to affirm the primacy of religious experience and practice over conventional religious organization and doctrine. So according to Hick the students of religion must investigate and understand religious experience within the context of religious forms of life rather than theological doctrines and formal religious regulations. For Wittgenstein religious experience is best understood as being aware of situations-in- the world in terms of background systems of religious concepts associated with particular traditions and being disposed both to see these situations as for example manifesting divine presence to act accordingly. Is to say that religious experience must be understood as being shaped conceptually by background social-linguistic-contextual religious conditioning and learning. All religious experience is properly understood as ‘experiencing-as’ in which the experience is conditioned by his or her background religious language games and forms of life.

human perception. Now by taking this epistemological principle and applying in a very unkantian fashion to human religious experience, Hick seems to form a foundation for his response to the problem of conflicting conceptions, something difficult to be accepted in the system of thought be it morally or logically because the end does not justify the means.<sup>15</sup>

K. Surin sees Hick's method as a kind of narrative because of his tendency to present in an autobiographical model when prefacing his presentation of his discourse and especially of his Copernican revolution. The problem is that, these narratives are the second order narrative constituting an abstract second order discourse whose primary function is that of developing theological sense making.<sup>16</sup> Surin baptized Hick's discourse on religious pluralism as a discourse on ethnography, anthropology and orientalism. He accuses Hick of being an opportunist and conformist in the sense that he tried to accommodate his method, his thought according to the needs in order to substantiate his arguments for a pluralistic theology of religions.<sup>17</sup>

The methodology adopted by Hick does not solve the existing problems. K. Surin gives the example of the common human history and a common relationship to the mysterious transcendent reality, which in the West is called God, as advocated by Hick. Against this, he questions if there can be a common human history as proposed by Hick. He refuted this saying that it would be like a dream to have such a common history as long as the existing political and economical order constitute a world system whose structures consign masses of human being into subjugation. He gives an example of a hungry nomad in Chad and the prosperous investment banker in Zurich who are claimed to have a common human history while maintaining the existing political and economic forces, which will maintain the nomad in his/her poverty and the well-off citizen of Zurich in his or her affluence. This is to maintain the reality in its existing unredeemed form.<sup>18</sup> So instead of helping to solve the fundamental problem that led him to develop his thesis it brings worse results.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. P. EDDY, "Religious Pluralism and the Divine. Another look at John Hick's Neo-Kantian proposal", 469.

<sup>16</sup> Cf. K. SURIN, "Towards a 'Materialist Critique' of Religious Pluralism", 656.

<sup>17</sup> *ibid.*, 664.

<sup>18</sup> *ibid.*, 665.

<sup>19</sup> Cf. G. D'COSTA, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", 224-229. M. Thomas holds this in a different perspective challenging it as follows: "But do we want a return to the attitude that existed in Indian Christianity before the advent of the Portuguese? Hardly any Christian leader has advocated it." M. M. TOMAS, "A Christ Centred Humanist Approach to other Religions in the Indian Pluralistic Context", 50.

For Gavin D'Costa<sup>20</sup> the whole venture of the pluralist view of religions with the paradigms or typologies of pluralism, inclusivism and exclusivism as three approaches on the Christian relation on the other religious traditions are unsustainable because pluralism has failed to affirm the autonomous value of religious pluralism for it has no other way of doing that than resorting to exclusivism of its own kind. As it cannot tolerate the normative claims of each tradition, it is forced to call them myth. "The irony about pluralism is that is eventually intolerant towards most forms of orthodox religious belief, Christian or otherwise. Hence, whichever way Hick tries to answer the question, his answer reveals that he is an exclusivist and not a pluralist as he claims."<sup>21</sup> Hick is led by his own arguments into transcendental agnosticism.<sup>22</sup> How can Hick appeal to the reality of a God of universal love if the Real, the noumenal realm exists independently of, and outside man's perception of it? Either reality is or is not personal or loving; or the implications of reality viewed theistically either are or are not true.<sup>23</sup>

#### 4.1.2 On the ontological postulate of a real

The ontological postulate according to Hick- is required rationally in order to hold the pluralist hypothesis. The only reason, which makes this postulate sustainable, is internal one. This postulate –has already been seen in the second and third chapter but for the sake of reminding, I do repeat it here– makes an ontological claim affirming that there is an existence of a single divine noumenon that is the ultimate reference of the major religions. Secondly it makes an epistemological claim indicating that this noumenon cannot be directly experienced or known in itself, but at best, it can be known indirectly. This means that any knowledge about it can only be indirect and inferential. Moreover, with respect to the other types of religious conceptual schemes, this divine noumenon comes to

<sup>20</sup> Gavin D'Costa (born 1958-) has made a deep study of the theology of religious pluralism as advocated by John Hick especially in his doctoral dissertation published in 1987 as: *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*. (Lanham, University of America).

<sup>21</sup> *ibid.*, 229.

<sup>22</sup> Transcendental agnosticism affirms the transcendent divine reality over against naturalistic positions while refusing to state that the eschaton may eventually be theistic rather than non –theistic. It tends to remain agnostic in order to overcome the objections that theistic God emerges at the end of the universe of faith rather than as originally at the centre. Cf. G. D'COSTA, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, 172.

<sup>23</sup> Cf. G. D'COSTA, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", 183-85; 232.

consciousness in terms of radically different concepts of personality and impersonality.<sup>24</sup>

For some authors, this concept of the Real seems to bring back the idea of religion as was understood during the Enlightenment period in the philosophy of religion whereby religions were considered as product of human reasoning and thus without any reference to any transcendence reality outside man himself. Moreover, the idea of ultimate reality is culturally conditioned in the same way, as the idea of the religion is itself culturally conditioned as Hick had claimed. Dwelling on this one can say that Hick is advocating finally a kind of religion of reason without being conscious of it. Hick's position to base himself on categories, which are culturally free can prove to be unachievable and which can lead him to a kind of self-contradiction because one of his interest in developing his pluralistic hypothesis is to show that religions are not illusory nor man's product.<sup>25</sup>

#### 4.1.3 On the ontological claim

The first problem which comes in mind is dilemma involved in this divine noumenon, which is essentially inaccessible and unknowable, to be relevant to the religious phenomenal without any change or modification within the religions themselves because in each religion or tradition exists already an epistemic status. P. Eddy sees this, for example, in the existence of a radically conflicting conception of divine reality in the different world religions in the form of personal and impersonal, although Hick has already tried to remove this obstacle by going far in postulating the divine noumenon, which is always experienced differently within the different traditions.<sup>26</sup> W. Rowe asks himself whether exists this reality designated by Hick's expression the "real" but he finds that even Hick himself seems not to know because he postulates it in order to provide a favourable account of the religious diversity in the world. This account, according to Hick, is the best explanation of the apparent equal ability of these diverse faiths to produce persons of great moral and religious sanctity. Therefore, Rowe concludes that,

"there is no Reality designated by Hick's expression the Real. I say this because Hick takes it to be a necessary feature of the Real in itself

<sup>24</sup> Cf. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 246-249.

<sup>25</sup> Cf. P. R. PANIZO, *Op. cit.*, 46; also Cf. J. M. VELASCO, "Dios en el universo religioso", 29.

<sup>26</sup> Cf. P. EDDY, *Op. cit.*, 469-472.

that it does not have the property of being personal or impersonal. . . . But if it is true that the Real in itself is not personal, it is exceedingly difficult to deny as Hick does, that the Real is non-personal. Indeed, I take to be a necessary truth, if not a truth of logic, that whatever is real is either personal or non-personal. So by my lights there can be no such thing as Hick's Real in itself."<sup>27</sup>

The problem which has been strongly advocated in relation to the postulate of this ontological status of the Hickian real can be summarised in the following way: Is it necessarily that the propositions made from premises be it logical or illogical, about a certain reality, produce an ontological status? Seen what Hick has postulated, seems to be that some metaphysical propositions made about the phenomena of religious pluralism, basing himself on the Kantian philosophy -although as he claims in his own style- necessarily produce an ontological reality which forms the ground of all religions.

This procedure has denied what is found in the history, in the phenomenology of religions and what the religions themselves believe or think themselves to rely on. I do not think that the world religions and their followers, for example the Christians do believe that the God in whom they believe is not God in himself but some kind of a conception or product of our culture and the impingement of the divine in itself. Here is where Hick is criticised of not respecting and taking the religions and even his own religion seriously. For E. O. Springsted, Hick seems as if to be guided by what has been called "the myth of the neutral observer." He fails to take seriously the relation between fact values of believers who want to engage seriously in dialogue with people of other religions.<sup>28</sup> P. Almond suggests, with regard to the parable of the elephant that Hick pretends to be in a position to see clearly while the religions are not in such a possibility.<sup>29</sup> Varillon has criticised this parable saying that it has reduced the religions to perspectives and subjective things without any relation with God. God is presented there like a static object without any communication while from Christian point of view there is a belief in God's self-communication.<sup>30</sup> Peter Byrne challenges Hick's postulate of the Real saying that if man's knowledge is conditioned by various imper-

<sup>27</sup> W. ROWE, "Religious Pluralism", 150.

<sup>28</sup> Cf. E. O. SPRINGSTED, "Conditions of Dialogue: John Hick and Simone Weil", 19-20; 25-30.

<sup>29</sup> Cf. P. ALMOND, "John Hick Copernican Theology", 36-41.

<sup>30</sup> Cf. F. VARILLON, *Op. cit.*, 40.

fections culturally conditioned, how could he know that there is single noumenal divine reality behind all our experiences?<sup>31</sup>

H. Netland criticises this postulate of divine noumenon in its elaboration especially the distinction made between the divine noumenon and the divine noumenon in itself and secondly the interpretation of their relationship. Is there any element of continuity between the two? This element, if there is, runs a risk because there is a great diversity among the conceptions or images of the divine and even the great differences are in the meanings given to such phenomena term as God, Nirvana etc. This gives an impression that there is no plausibility to maintain that they all denote the same reality.<sup>32</sup>

The element of discontinuity, this highlights the strong Kantian influence. The main problem here is the lack of knowledge about the divine noumenon. If this noumenon cannot be known in itself, then is it all informative to refer to phenomenal religions conceptions as images or manifestations of it? Given the lack of knowledge about the real *an sich*; why should it be posited as a single divine reality than as a plurality of noumena? There is no other way of responding to this difficulty because it has been an attempt of Hick to escape the difficulties of the different truth claims between the theistic and non-theistic religions.<sup>33</sup> The very assertion that there is a lack of knowledge about it undermines its capacity to serve as a unifying factor hence giving the possibility of affirming anything about its ontological status. "If nothing at all can be said of the Real, then one cannot say that some expressions are more authentic manifestations of it than others. Indeed we cannot say that anything is a manifestation of it at all since that would make it a causal substratum,"<sup>34</sup> says Keith Ward. If A manifests B then one must affirm also that B is caused by A but it is not allowed in the reasoning of Hick. So why should we not emit the concept of the real because its description by Hick makes one consider it as inexistent?<sup>35</sup>

It is clear from Hick that this claim for the Real *an sich* is the deeper source and object of all religious soteriologies, thus ontologically unifies

<sup>31</sup> Cf. P. BYRNE, "A Religious Theory of Religion", 27. Hick answers this question saying that we know this from an inductive study or the phenomenology of human religious experiences.

<sup>32</sup> Cf. H. NETLAND, *Dissonant Voices*, 114-115 ;

<sup>33</sup> Cf. G. D' COSTA, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, 173.

<sup>34</sup> K. WARD, *Op. cit.*, 311.

<sup>35</sup> *ibid.*, 311 "If X is indescribable by me, and Y is indescribable by me, it does not follow that X is identical with Y. On the other contrary, there is no way in which X could be identified with Y, since there are no criteria of identity to apply. It is rather like saying "I do not know what X is, and I do not know what Y is, therefore X must be the same as Y."

them such that essentially the same process of moral and spiritual transformation is involved in all, which would mean that the process in each tradition has the same ultimate aim finally. Byrne sees in Hick something related with Feuerbach: that there is an element of human falsehood in the God worshipped by men, while agreeing that there is something real on which this projection gets to work, bringing one to conclude that Hick is aware of the difficulties and sometimes he presents arguments, which run against himself.<sup>36</sup> Hick would contend that his view does avoid the conclusion that human religions are based on delusion.

#### 4.1.4 On The epistemological postulate

Hick sees his Real *an sich* (divine noumenon) as the ground of religious experience and thought, making forms of religious experience across traditions veridical, inasmuch as they all constitute our conditioned and limited access to the Real *an Sich*. The real *an sich* impinges on culturally conditioned human consciousness, which for its part responds to and becomes aware of this impingement indirectly through the mediating senses of culturally diverse conceptual scheme. Thus, the noumenon is not directly experienced or known but rather only indirectly encountered in terms of concepts, structures and images generated at the entrance between the Real and different patterns of human consciousness. William Rowe thinks that this system of thought can make one draw all kind of conclusions and even hyper-criticisms because

“it suggests not only what Hick intends, that Real in itself, although beyond human concepts and direct experience, is, nevertheless experienced through the different divine phenomenal realities met with different religious faiths, but also, what he may not intend, that just as the phenomenal objects in Kant’s philosophy are existing entities (cabbages, stones etc) so too the phenomenal objects through which the Real is manifested in various religious traditions (Yahweh, Allah, the Holy Trinity, Shiva, Brahman, Tao etc) are themselves actually existing beings or realities.”<sup>37</sup>

Due to this possibility, George I. Mavrodes accused Hick of being polytheists.<sup>38</sup> Mavrodes has an interesting critical reading of Hick especially on his magisterial book, *An interpretation of Religion*.

<sup>36</sup> Cf. P. BYRNE, *Op. cit.*, 122-125.

<sup>37</sup> W. ROWE, *Op. cit.*, 141.

<sup>38</sup> Cf. G. I. MAVRODES, “Polytheism”, 170-188.

“In reading “An interpretation of religion” I got the impression that Hick thought that Allah, the Holy Trinity, Shiva were the gods worshipped in some various religions. And in some other religions the roughly corresponding objects of adoration were “impersonal ultimates” e.g. Brahman, and Tao. I also got the impression that all these were real beings. That is what led me to the conclusion that Hick was really a serious (descriptive) polytheists.”<sup>39</sup>

Rowe is convinced that Hick’s own views are nearly affirming that gods are projections of the religious imagination, creations of the human mind through which we encounter what is truly the ultimate.<sup>40</sup> For H. Netland the question is not only whether the eternal one can be experienced as personal and non-personal but more than that is whether its ontological status is such that it can be correctly be viewed as having both personal and non-personal without necessarily being so. For Netland, the several divine images seem to have clearly incompatible entailments. For example taking the implications of the Judeo-Christian image of the divine as Yahweh who according to its believers is ontologically independent, personal, creator, sustainer and righteous judge, with the implications for example of the image of the Nirguna Brahman or with the ontological ultimate concept of nothingness in Zen. The Kantian implications have influenced strongly on this distinction which is used in order make sense on the diversity of religious experience in general.<sup>41</sup>

According to Hick, the epistemological consequences of the ontological postulate entails the relative insignificance of the differences in religious conceptualization and belief among traditions for these traditions are viewed as alternative soteriological frameworks in relation to the same ultimate reality and value.<sup>42</sup>

#### **4.1.5 His concept of religion**

Hick’s revisionist concept of religion makes him to see the religions as essentially related rather than rival or stranger to one another. For him it is due to the superiority claims made by certain traditions that had developed such antagonism, which is more linked with the historical roots

<sup>39</sup> G. I. MAVRODES, “Response to Hick”, 289-294.

<sup>40</sup> CF. W. ROWE, *Op. cit.*, 142.

<sup>41</sup> CF. N. HAROLD, “Professor Hick and Religious Pluralism”, 259.

<sup>42</sup> CF. S. B. TWISS, “The Philosophy of Religious Pluralism. A Critical Appraisal of Hick and his Critics”, 587.

of Christianity in areas where existed the spirit of superiority even in their secular affairs as seen in the processes of colonization. All are concerned with the same vital process of moral and spiritual transformation that takes place morally and spiritually and transforms the subjects in different ways and in diverse cultural and historical settings.<sup>43</sup>

The different religions are involved in working toward the same goal of human transformation mutually and complementarily rather than antagonistically. This view seems to bring Hick to the conception of a transcendental unity of all religions. Is there any problem to have a common transcendental union of all religions? Netland says that this transcendental unity contradicts the self-understanding of the religious traditions about their own beliefs. No religious tradition, faithful to her roots would be in agreement with the affirmation of a common transcendent, be it in the ontological sense, without even having to question epistemological references and conceptions, which can be as distinct as anything else.<sup>44</sup>

This transcendental unity seems to be result of Hicks methodology, which, as has been said many times, aims at giving response to the diversity of religions in the world. So in order to keep on with this he has to deconstruct absolute claims.

“In proposing this deconstructive account and introducing note of scepticism about absolute claims Hick seems perilous close to committing the genetic fallacy, i.e. the fallacy of thinking that a causal account of the genesis of a statement or belief settles the question as to its truth or falsity. This sceptic view about religious belief is developed more extensively in his examination and assessment of differences in three principal types of beliefs advanced by religious traditions-historical, metaphysical and ultimate.”<sup>45</sup>

Hick proposes reasons for his scepticism and he doubted whether the differences between the different traditions could be settled in this life. Differences in historical belief among traditions while, in principle, settleable by historical evidence, usually are not settled because of the scarcity of data about many of the crucial founding events, which in some tradition are as important as anything else.

The differences involving metaphysical issues are presumably settleable in principle by referring to the actual states of affairs but the problem arises because they tend to involve the interaction of conceptual,

---

<sup>43</sup>Cf. J. HICK, “The Non-absoluteness of Christianity”, 16-36.

<sup>44</sup>*ibid.*, 541.

<sup>45</sup>*ibid.*, 559.

empirical and ontological issues so complex that it is extremely difficult to resolve conclusively matters of their verification and truth as for example in the case of the concept of God and the ultimate reality. This makes one to resort to the establishment of another method in which the phenomena of religious diversity can be given a response. The differences in the conception of the ultimate Reality are embodied within complex and hard to pin down, mythic and metaphorical rather than literal formulation, making it difficult to determine which tradition has a true conception of the ultimate reality.<sup>46</sup>

Despite his scepticism in settling the differences in belief in the life, Hick nonetheless powerfully defends the in-principled cognitivity of religious belief. It means that in the religious life there is a real belief about something, which is beyond the human capacity to interpret. He does this by appealing to the notion of eschatological verification, which involves the concept of an ultimate after-life situation capable of verifying the truth of religious claims about the nature of reality.<sup>47</sup> The main critics of Hick say that in order to avoid saying that religion is an invention of man, Hick had tried to find a philosophical explanation, which instead of helping in making sense of different conflicting truth-claims, has ended up confirming what he is opposing.<sup>48</sup>

Before entering into the theological objection, I would like to reflect as a bridge the logical inconsistency of the Hypothesis in as much as the question of truth and falsity is concerned. Mortimer J. Adler's, Harold Netland and Keith Ward have made logical reflection on the nature of truth that can help to illuminate the inconsistency of the hypothesis of Hick.<sup>49</sup> According to M. J. Adler, the concept of truth as applied to religion can be interpreted in three ways: the poetical truth that applies to the narrative fictions, in dramas, and plays that is not generally subject to contradiction. The other is logical truth, which belongs to propositions, which can be descriptive or prescriptive and are subject to contradiction. Logical truth, if descriptive, is factual truth, that is; it gives knowledge of the observed reality.<sup>50</sup> Hence, a true proposition according to him is that one which describes accurately an independent reality from the one who perceives it.

---

<sup>46</sup> *ibid.*, 559.

<sup>47</sup> Cf. J. HICK., "Religious Pluralism and Absolute Claims", 193-213.

<sup>48</sup> Cf. J. MORALES, "La teología de las religiones", 759-765.

<sup>49</sup> Cf. M. J. ADLER, *Truth and Religion*, (New York, 1990).

<sup>50</sup> *ibid.*, 11-12.

For those who hold that reality exists independently of the perceiver and that such reality is what it is no matter our own experience of it, then, truth would be defined as the agreement of our thought with the reality.<sup>51</sup> We have to distinguish between the proposition in itself and our judgement about such proposition given because the truth or falsity of a proposition is absolute and immutable while our judgements on their correctness are relative and mutable. This is important in order to avoid some claims normally heard that this is true for this y false for that.<sup>52</sup>

The question on “what is truth” must be differentiated from the question: how can we ascertain the truthfulness or falsity of a given truth claim. For Adler this is important because the fact that one cannot empirically verify a given proposition does not necessarily influence its truthfulness or falsity.<sup>53</sup> Following this, the problem that some articles of faith transcend the rational and empirical truth, this does not mean that such matters have nothing to do with the matters of truth.<sup>54</sup>

One of the basic notions of logic is the principle of non-contradiction. If a proposition P is true then the opposite of it not P, cannot be true at the same time. The different truth claims must be either true or false. There is no an intermediate value because the law of excluded middle will reject it.<sup>55</sup> Now if two religions make two contradictory claims then such claims must be subjected to the law of non-contradiction because both cannot be true. Keith stress this saying that such principle plays an important role in such cases because revelation cannot contradict other knowledges and that it cannot simply be expressed in contradictions.<sup>56</sup>

For example, one of the basic beliefs of Islam is that there is only one God Allah and Muhammad is his prophet. If Muhammad is right, then Hinduism, which affirms that there are many gods, cannot be true or if it is true for Hinduism then Islam cannot be true. If Christianity says that Christ was the final and fullness of God’s revelation while for Islam, Muhammad is the last prophet, one, of them should be false or true, or both are false, but not all of them can be taken to be true at the same time. If two religions contradict among themselves with regard the truth, one of them by definition must be false according to the law of non-contradiction.

---

<sup>51</sup> *ibid.*, 21.

<sup>52</sup> *ibid.*, 12.

<sup>53</sup> *ibid.*, 21.

<sup>54</sup> *ibid.*, 19-21.

<sup>55</sup> Cf. I. M. COP, *Introduction to Logic*, 319-20. Also Cf. K. WARD, *Religion and Revelation*, 314-315.

<sup>56</sup> Cf. K. WARD, *Op. cit.*, 322.

tion. The fact that nobody has the ability to determine the correctness of such claims does not mean that the contradiction bound there, has no importance. K. Ward strongly attacks the tendency to eliminate rationality in religious matters. It is important to maintain rationality in the religion as elsewhere and that it should not be seen as a different kind of rationality from rationality in general.<sup>57</sup>

Netland shares the same view with Adler affirming that truth is a quality of propositions. It means that a proposition is true only when the state referred to corresponds to the description of such proposition, if not it would be false.<sup>58</sup> For him the concept of truth cannot be neglected when one deals with religious phenomena. Even the claim that religions make truth claims is itself a truth-claim subjected under the principle of non-contradiction.<sup>59</sup>

From those two thoughts, Hick would have hardships with regard to the different beliefs embodied in distinct traditions. Seeing that, Hick had to interpret them as myths but this goes against his previous affirmation as a realist and even a critical realist, (that the objects of perception exists independently of our perception.) This position of Hick does not separate him from those who affirm that religious language does nor refer to a reality that exists independently of the observer.<sup>60</sup>

The problem of Hick here is his effort to maintain two positions, which cannot be held together at the same time. Hick wants to maintain a realist position (that the religions make truthful affirmations) and his pluralistic hypothesis that all the religions are manifestation of the same reality *an sich*. He wants to maintain in one side that conceptions of the Real are authentic faces of the Real but in the other side, he does not accept that such faces be literally true but myths. From logical point of view, the position of Hick involves contradictions that make his hypothesis implausible up to the point of making some authors to deny him being a pluralist.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> *ibid.*, 320.

<sup>58</sup> Cf. H. NETLAND, *Dissonant Voices*, 114-115.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 23-24.

<sup>60</sup> Cf. DON CUPIT, "The Death of Truth", 23-24.

<sup>61</sup> Cf. K. WARD, *Op. cit.*, 312. "In one sense he is not a pluralist at all- that is, a person who really believes that all the great religious traditions are equally authentic because he restricts the traditions he counts as authentic to those which accept the existence of a salvific transcendent reality."

## PART II: THEOLOGICAL CRITICISMS

When a society encounters another society that has different cultural systems, four possible responses can be resulted from such an encounter, says L. Newbigin. The first one can be that of rejection and putting up walls around the home ground; the second can be a surrender to the invader; the third can be a struggle to reform the existing plausible structures so that they can take and associate the new insights brought by the invaders; the fourth option could be wild pluralism: what is true for us may not be true for the others and so it is necessary to avoid or remove those features which are not good for them. The third option is the one, which will be adopted by a living culture for it will maintain and respect the values of each side. The fourth option if at all is opted; it would be a sign of approaching death of the invaded tradition.<sup>62</sup> Christianity has encountered herself with this challenge and it seems that Hick has opted for this fourth reaction, which would make him accept all its consequences as has proposed L. Newbigin.<sup>63</sup>

### 4.2.1 Christian identity: Christology

Hick's option can lead -according Newbigin- to the death not only of Christianity but also of the other religions. Why? The problem, which Hick wants to solve, is that of a Christian who wants to dialogue with the believer of other world religions. This Christian needs a Christian base in which he will have to initiate his dialogue and even for such a dialogue to deserve the name Christian. It means that such a Christian must have all his claims in his way to the dialogue as a Christian and not as a neutral individual who has nothing to offer or to defend. For Eric O. Springfield, Hick's attempt to eliminate doctrines such as the incarnation may itself fall into dilemma because, either, the Christians have a subjective absoluteness for their belief in the incarnation or they should believe Hick and eliminate the incarnation as an objective doctrine and then lose their subjective certainty as Christians.<sup>64</sup>

They are Christians because God has taken flesh and has entered in the history of humanity. Without this faith, which is the basis of Christian-

---

<sup>62</sup> Cf. L. NEWBIGIN, "Religion for the Market Place", 135.

<sup>63</sup> *ibid.*, 135.

<sup>64</sup> Cf. E. O. SPRINGSTED, *Op. cit.*, 25.

ity, then as Newbigin has said above, it would mean that the death of Christianity is the imminent result. Now if Hick wants to call his approach or wants to solve a Christian problem should not try to destroy and surrender the same criteria, which qualify him to be a Christian. There is no any problem in making affirmations about the problem of religious diversity in the world. What cannot be accepted is to do it without the Christian guiding principles and especially if such affirmations deserve a Christian qualification and even worse if, it is to be called a Catholic one. The position of Hick seems to be like a case of medical that in facing a serious illness would opt to kill the sick person in order to end with the infirmity. I am sure that Hick would not go so far up to destroy Christianity but looking his arguments, it would not be easy stopping from making such a radical conclusion. Due to this, S. M. Ogden strongly rejects the pluralism as presented by Hick for it is a logical conclusion of the movement away from Christian absolutism as has been claimed, to another independent assertion with its own goal and other field of operation rather than Christian.<sup>65</sup> He might have forgotten that dialogue implies two irreducibly different subjects who share something fundamental even though with differences in some of their basic characteristics.<sup>66</sup>

One of the theological criticisms directed to Hick is in relation to his Copernican Revolution, which involves among the many conclusions, a shift from Christ centred to God centred and finally because of the traditions with impersonal conception, to Reality-centred, which is unknown directly. In order to facilitate the theocentric move Hick had to de-centre the belief on the incarnation. Hick has argued that Jesus should not be seen as God incarnate literally but metaphorically and mythically.<sup>67</sup> L. Newbigin sees this revolution proposed by Hick as exactly the opposite of the Copernican because it is a more subjective conception of the ultimate reality even than the Ptolemaic theology. He argues that a Christocentric view takes its stand on Jesus evaluating and judging the reality of life in a Christian perspective. For example, when a subject reads the New Testament, confronts with the person of Jesus whose words and deeds pose radical questions to the concerned with regard to his own ideals and prac-

---

<sup>65</sup> Cf. S. M. OGDEN, "Problems in the Case for a Pluralistic Theology of Religions", 505.

<sup>66</sup> Cf. M. DHAVAMONY, "Jesus and the Gentiles", 208.

<sup>67</sup> Hick has already defined myth as a story, which is told but which is not literally true, or an idea, or image which is applied to something or someone but which does not literally apply but invites a particular attitude in its hearers. Thus, the truth of a myth is a kind of practical truth consisting in the appropriateness of the attitude, which it evokes. Cf. J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 166-87.

tices. The church has taken this mystery of Christ as centre of her view of the world. The Hickian alternative leaves the subject with nothing for conceiving the Reality. Consequently, one has to form his own conception of the reality because all the particularities have been excluded in the conception of the Real. "Whatever concept is formed it is my own creation. It cannot call me into question. It is I who am at the centre."<sup>68</sup> Here one can see the deep influence of the philosophical thought of Kant. The revolution which Kant advocated and call it Copernican gave much emphasis to the subject or let us say to reason, such that the reason can interpret the reality whose structure depend on the reasoning subject, although he accepted that even reason itself has a limit.<sup>69</sup>

W. Pannenberg says that for Hick Christology has become a stumbling block because he knows that by removing the place of Jesus he will have no problem in vindicating his pluralistic hypothesis.<sup>70</sup>

"The real theological Rubicon does not run between exclusivism and inclusivism, on the one side, and what he means by pluralism, on the other, it runs, rather, between two fundamentally different kinds of christologies: those which claim a constitutive significance for Jesus Christ and those which understand his significance to be representative only, however decisive."<sup>71</sup>

He continues with his insistence on the failure of Hick to see the importance and respect to each tradition with its claims:

"Whatever role doctrines such as incarnation play in a religion such as Christianity, it is not simply a statement of fact that arose from a misinterpretation of the founders' words. Rather they are the focal points of an entire way of life, intellectual, moral and spiritual-that includes and very much depends on regarding them as true and not myths in the pejorative sense."<sup>72</sup>

The problems which comes immediately in his argumentation is that changing beliefs about incarnation in Christian circles may as well result in changing a number of values associated with that belief, something that can be true for some doctrines in the other religions as well. This "mutual changing" of belief can be very difficult in some traditions. Thus speaking in a conservative form, the conditions, which Hick has set for entering in dialogue with non-Christians, would not be taken to be Christian

---

<sup>68</sup> L. NEWBIGIN, *Op. cit.*, 142.

<sup>69</sup> A. M. ANDALUZ, "Claves de la filosofía de Kant", 10-17

<sup>70</sup> Cf. W. PANNENBERG, "Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims", 98-99.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, 25.

<sup>72</sup> E. O. SPRINGSTED., *Op. cit.*, 25.

because there would be a failure in maintaining the certain facts and values, which have been traditionally associated with, and essential to Christianity.<sup>73</sup>

J. Moltmann asks whether there can be Christianity without the cross or Islam without Sharia or Judaism without land thus concluding questioning whether the truncated forms or religious pluralist identity would not be the beginning of the end of all dialogue.<sup>74</sup> If dialogue is between Christianity with the other religions, then once those truth-claims, which seem to be forming the essence of such traditions, are thrown away then there would not be any dialogue by the way: a dialogue for what, if the reasons for the dialogue have already been removed! In these lines J. B. Cobb, calls for a pluralism that would take into account the role of each religious tradition and its own understanding, purpose and the role of the religious element operating within such traditions.<sup>75</sup>

For Hick, there was a first order religious experience of the presence of God in Jesus. Elsewhere he called it “the Christ event”, which formed a starting point of the Christological interpretations of the church, but that must not be confused with any one of them (the different interpretations).<sup>76</sup> However, at this point a critical note is necessary because the presence of God in Jesus was not firstly a product of religious experience but was Christ himself in his proclamations -which not only involve the present time but also involves the eschatological finality- that forms the basis of Christianity. The incarnational Christology is found on these claims of Jesus. So the claim of uniqueness is not based on the experience on the part of the early Christians. If not then it would be fair to argue for another unique experience in the other religions. W. Pannenberg stresses this saying that “the claim to uniqueness concerning the person of Jesus is bound up with eschatological finality of God’s kingdom as becoming present in his activity.”<sup>77</sup>

In his effort to demythologize the incarnation Hick seems to indicate that he does not pay much attention to the whole mystery of Christ, which is not only a product of some speculation but of a life, which was witnessed by a community which was born from its experience of faith. When he says that Christ should not be taken as *totus dei* (the whole of God) but

---

<sup>73</sup> *ibid.*,

<sup>74</sup> Cf. J. MOLTSMANN, “Is Pluralistic Theology Useful for the Dialogue of World Religions?”, 152.

<sup>75</sup> Cf. J. B. COBB, “Beyond Pluralism”, 84.

<sup>76</sup> Cf. J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 114.

<sup>77</sup> W. PANNENBERG, “Religious Pluralism”, 101.

*totus deus* (wholly God), it reminds us that this concept has a stretch relation with the Calvinian controversy about the real presence of Christ in the Eucharist. Calvin taught that the Eucharist would transmit a communion with the body of Christ in heaven and not in the earth because he believed that the *finitima non capax infiniti*. Why such recourse? It seems that such idea has been taken or inspired from the thought of Calvin who claimed that the finite is not capable of the infinite. Thus, the bread and wine, which are finite beings, cannot embrace the whole divinity that is infinite. Applying this to Jesus of Nazareth, it would be like saying that the divinity could not be incarnated totally in this finite being, Jesus of Nazareth. If this is accepted then the theme of incarnation as seen above by Hick should be the convenient one. Hick seems reduce the issue of incarnation as something occurring in other religions: that is to say, that the Logos would incarnate in the founders of the other religions because Logos, the Word being infinite would not empty himself totally in a unique finite being. What is questioned here is that even if it is an idea, which comes from the Christian history it was not applied in relation with the other religions. It was concerned with the salvation of the Christian depending on the promise of God, accepted by faith without human merit and especially in the controversy of the real presence of Christ in the species of bread and wine. Thus using this idea as way to substantiate the argument for the equality of the founders of the world religions, and as a way to grant equality to all religions cannot be accepted at all especially in the Roman Catholic tradition. Neither Calvin himself would accept that the logos were to be also incarnated in the other founders.<sup>78</sup>

#### 4.2.2. On salvation

Hick has related salvation to a Christian experience obtained in the present life, which involves transformation from self-centeredness to reality centeredness. With this view, there is no need of negating the same process as occurring in the other religions. The problem, according to Pannenberg, is that this understanding is not the one advocated in the New Testament. Salvation was understood with reference to the eschatological judgement of God and participation in the communion of his Kingdom. (Cf. Mk 8:35, 10:26, Lk 13:13-30)<sup>79</sup>

<sup>78</sup> P. R. PANIZO, *Op. cit.*, 44-45. The idea seem not only to have its origin in Calvin's *Institutio IV,17* but also can be traced in *Sententias III,22,3* of Peter Lombard.

<sup>79</sup> Cf. W. PANNENBERG, "Religious Pluralism", 101.

It is possible that the great world religions are all concerned in some way with the theme of salvation but Hick seems to minimize the differences that are found in the different religions giving the impression that all the religions share the same and common goal in their soteriology and their understanding of what salvation is. Soteriology in the different traditions must have something more and distinct. For example, can we take Pauline theme of justification or the Hindu understanding of moksha<sup>80</sup> or the Zen notion of satori<sup>81</sup> as the transition of the self-centeredness to reality centeredness?

Linked with the soteriological problem advocated by Hick is the Christian understanding of revelation, which is the result of relativising the truth claims within Christian faith. For C. Schwöbel a Christian theology of religions —like all other Christian theology although with different methodology— is grounded on the self-explications of faith in Christ as the rational reconstruction of the reality view built on the bases of Christian faith. “In its self-interpretation Christian faith as the existential relationship of absolute and unconditional trust in God-Father, Son and Spirit is seen as grounded in God’s self-disclosure in Jesus Christ, which is authenticated for the believer by God the spirit.”<sup>82</sup> Revelation is an aspect indispensable for any theology that claims to be a Christian one:

“Christian theology, which interprets itself as the self-explication of faith, therefore can be understood as a theology of revelation that sees everything human beings can assert confidently and faithfully about God and God’s relation to reality as grounded in God’s revelation as the condition of the possibility of faith. In the modern era the understanding of Revelation has in many strands of Christian theology been interpreted as self-disclosure; God does not disclose something about God, but God. The author and the content of revelation is identical. It follows from this that revelation is not understood as a specific aspect of divine action, which could somehow be separated from other aspects of God’s activity.”<sup>83</sup>

The understanding of revelation is not a question of one’s invention according to his own interest or as he likes to see it. The Christian faith is

---

<sup>80</sup> Moksha (enlightenment) for the Hinduism means liberation. It is the emancipation not from sin but from the Karma (action be it good or bad). This liberation leads to a condition in which there is neither time nor space, thus leading to a unity whereby all is considered one.

<sup>81</sup> For Zen Buddhism Satori means enlightenment whereby the self and the world are transformed into one. The breath of the universe vibrates the subject, thus ceasing to be just a small subject and selfish ego. He becomes open and transparent in unity with all.

<sup>82</sup> C. SCHWÖBEL, “Particularity, Universality and the Religions”, 34.

<sup>83</sup> *ibid.*,

build not on whatever kind of revelation but it is built on the historical revelation of God with a reality centred on the person of Jesus.

“The Christian church has from the beginning preserved the history and destiny of the particular first century Jew, Jesus of Nazareth as the foundational event in which God identified himself with the humanity. This particularity is not a transient and accidental aspect of the response to God’s self-disclosure, but an essential element of the Christian understanding of how God interacts with creation in the spatio-temporal order. It is in the specific events of the history of Jesus that God identifies the divine being and will, and therefore this particular story serves as the paradigm for the assertions of the Christian faith.”<sup>84</sup>

G. D’Costa shares the same line of thought against theocentrism because for him, “whatever is said of the Father is said of the Son and so we cannot, as Christians speak of the Father without the story of Jesus. The Father cannot be conjured up through speculations or abstractions, but is revealed in particularities of Jesus history...”<sup>85</sup> D’Costa insists that the place of a Christocentric Trinitarianism is important for a valid Christian role in her relation with the other religions for it can help one to avoid the danger of isolating or separating the persons of the Trinity.<sup>86</sup>

From Christian faith perspectives, one cannot escape from the universality of God’s presence in the particularity of religions, unless otherwise one has to change the doctrine on creation. The particular constitution of the convictions, however, excludes the theological possibility of talking about a plurality of revelations in religions.

“Revelation is an “achievement word” and in Christian theology it refers precisely to the personal certainty that is constituted where the truth of God’s self-disclosure in Christ is authenticated in the Spirit as fundamental orientation for the life of a particular believer. Where one talks about revelations in other religions one has moved from the participant’s perspective of Christian faith to the observer’s perspective of the phenomenology of religion-which is of course, perfectly proper if one is not engaged in doing Christian theology but phenomenology of religion.”<sup>87</sup>

For Schwöbel to talk about true revelation in other religions is theologically reserved to Christianity not for superiority but by refusing to interpret them in such a way that they may fit a Christian understanding

---

<sup>84</sup> *ibid.*, 35-36.

<sup>85</sup> G. D’COSTA, “Christ, the Trinity, and Religious Plurality”, 18.

<sup>86</sup> *ibid.*, 27.

<sup>87</sup> C. SCHWÖBEL, “*Op. cit.*”, 39.

of revelation or to reduce them to match a particular general theory of religion which would imply doing injustice to these religions than justice.<sup>88</sup>

Schwöbel is more radical against this tendency of acknowledging the presence of revelation in the other religions because to acknowledge revelation of another deity or illumination of another way of salvation means that this particular revelation now determines the personal certainty of one's-being-in-the-world and this would imply conversion.<sup>89</sup>

Thus, Christian theology of religions would lose its particular identity if it attempts to base its understanding of the religions not on the universality of God who is disclosed in Christ, but on some supposedly universal anthropological constant such as the postulated divine *an sich* of Hick. And, it becomes contradictory if it presents the understanding of the religions with the alternative of a theocentric or a Christocentric approach because its conviction of the universality of God's care for the whole of his creation is founded in the revelation of this universality in the Christ event, which becomes fundamental and basis for the Christian hope, love and faith.<sup>90</sup>

Pannenberg would put stress on the importance of the different and conflicting beliefs existing in the different religions since these divergences are part of the religious reality and are to be studied and be clarified be it from a Christian point of view or any of the other world religions. Furthermore, he says that,

“a theology of world religions that wants to be true to the empirical situation in the way the religious traditions confront each other must not evade or play down the conflict of truth claims as did Hick in his hypothesis. If we look to the history of religions in the past, there was always competitive and struggle for superiority on the basis of different truth claims. Although claims of this kind cannot be easily judged once for all, they nevertheless admit provisional judgement in terms of whether a religious tradition continues to illumine the life of its adherents in the context of their world.”<sup>91</sup>

The encounter of conflicting truth-claims challenges each religious tradition to reaffirm itself in facing those challenges. It would mean to incorporate whatever one has to recognize as elements of truth in the other traditions into one's faith.<sup>92</sup> What cannot be accepted is to give up

<sup>88</sup> *ibid.*, 40.

<sup>89</sup> *ibid.*,

<sup>90</sup> *ibid.*, 39.

<sup>91</sup> W. PANNENBERG, “Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims”, 107.

<sup>92</sup> J. MELLONI, *Los Ciegos y el Elefante*, 16-119.

on the specific truth-claims of one's own religious tradition for if it happens, it would be the end of that religious tradition. "Therefore, the advice of some promoters of a theology of religious pluralism to relativize and play down the Christian truth claims should prove disastrous."<sup>93</sup> That is why J. Dupuis observing this danger, is cautioning his readers: "We have thought it necessary to observe that Hick's recent thesis about such an undifferentiated ultimate goal as the "Real" is not in agreement with the Christian tradition."<sup>94</sup> The reason for this is that for the Christian tradition the Triune God is the ultimate goal of human life, the ultimate Reality that though remains beyond our human grasp, has nevertheless revealed himself in Jesus Christ.<sup>95</sup>

If it is remembered, Hick defends his postulation of real *an sich* saying that even in the Christian circles, although God has revealed himself still he is believed to be ineffable to the human cognition. Hick draws support for his argument from classical orthodoxy Christiana theologians including Gregory of Nyssa, Augustine, Aquinas, and St. John of the Cross as well from Hindu and Islamic traditions. G. Loughlin sees some handicap in Hick's understanding of the ineffability within the Christian tradition, for while it is true that Christianity does not claim to know what God is in himself, it insists that it can only say what is not. It also believes and insists that God is definitely revealed in the life, death and resurrection of Jesus Christ. It is because God has first spoken, that Christianity can speak after him and speak of him as the one who is hidden, that God is unknown. For Christianity, God's self-saying, self-communication – to use Vatican II terminology –<sup>96</sup> is the ground of Christian faith. Against Hick, it must be insisted that, Christianity is aware that God is unknowable, understands that he cannot be understood; yet not because of a Kantian epistemology or some other philosophical speculation but because of God's word spoken in the concrete reality of history as life lived and death undergone, for it would be unbelievable to suppose that Christian theology is going to abandon her faith in the divine revelation in favour of an hypothesis, the noumenon postulated by Hick or to say that Christianity believes on that reality as has been explained by Hick.<sup>97</sup>

G. D'Costa accuses Hickian pluralism for intolerance because such pluralism eventually is intolerant towards most forms of orthodox reli-

<sup>93</sup> W. PANNENBERG, "Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims", 103.

<sup>94</sup> J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 38.

<sup>95</sup> *ibid.*, 309. also Cf. DV, 2.

<sup>96</sup> Cf. DV, 2.

<sup>97</sup> G. LOUGHLIN, "Noumenon and Phenomena", 506-507.

gious beliefs whether they are Christian or non-Christian.<sup>98</sup> Sharing the same opinion, E. O. Springsted goes further criticizing Hick for some kind of confusion in his attempt to solve the problem of dialogue with non-Christians by criticising those who have tried to give a Christian and a more respectable theological solution to the problem of religious pluralism. For example according to him, Hick should not criticize Karl Rahner's arguments, which lead to the conclusion that the non-Christians can be considered as anonymous Christians.

"I suggest therefore that the real problem of inter-religious dialogue is not, as Hick sees it, in removing those beliefs and values that appear to hinder dialogue because of their uniqueness but in engaging in dialogue given those beliefs and values. Rahner's arguments for admitting 'anonymous Christians' even if they are wrong at least seriously addresses this issue for they take into consideration the real faith commitment of the believers."<sup>99</sup>

Seeing all difficulties one should agree with González Faus that looking from the scriptural source and especially the New Testament one cannot avoid suspecting that the religious problem of religions of the world is not well formulated. For him one has to distinguish what is the theological reflection of each tradition about the other religions, which in some sense can be merely an internal problem, which may have a little importance. This should be distinguished from the question about how the religions live together in the world.<sup>100</sup> According to him, it is Christianity, which encounters problems in relating to the world religions due to some affirmations, which in the end are not fulfilled.<sup>101</sup> From this insight it seems that Hick does not make a clear distinction upon these and so putting the other religions in jeopardy for he does not take into account their claims, their position, their attitude towards Christianity and the other religions. It is necessary then to review the whole approach to the problem because as a Christian it is impossible to establish a proper attitude as propounded by Hick. The question would be again, how should Christians relate with other religious traditions and at the same time remaining faithful to their own traditions? There is a need for creative fidelity in reflecting this question.

---

<sup>98</sup> Cf. G. D'Costa, "The impossibility of a Pluralist View of Religions", 229.

<sup>99</sup> E. O. Springsted, *Op. cit.*, 26.

<sup>100</sup> Cf. J. I. G. Faus, "Dialogo interreligioso y diapraxis", 281.

<sup>101</sup> *ibid.*, 283

### 4.3.0 Inter-religious dialogue and creative fidelity

The encyclical *Ecclesiam Suam* of Pope Paul VI issued in 1964 indicates the importance of dialogue as an element in the church renewal and the openness to the world, which formed also one of the key points of Vatican II. Thus, inter-religious dialogue is part of the general dialogue with the modern world.<sup>102</sup>

The inter-religious dialogue and especially between the two great missionary religions of the world i.e. Christianity and Islam,<sup>103</sup> has been and still is a serious problem nowadays and especially the search for criteria, which would enable such dialogue to flourish and persist even with the theological complications involved, without excluding cultural, economical, and the political problems.<sup>104</sup> If it is not easy to judge the truthfulness of the religions, at least, there could be established some criteria, which could be objective, acceptable, respective to other religions and on Christian bases, which will help in making the world more harmonious with respect to the different beliefs. Cobb proposes that we judge the religions from two points of view -although with some complications- which include internal and external judgements. The internal one looks, studies and evaluates the claims of a given tradition, and sees if they are fulfilled. For example if a certain religious tradition claims to propagate a system of beliefs, which should lead –for example– to a just, peaceful and stable social order, it can be challenged to see if such claims have been fulfilled or are still being fulfilled. If it claims to provide opportunity for personal serenity and availability and compassion towards the others, then it can be asked whether these have been achieved when its precept are observed at

---

<sup>102</sup> Cf. *GS*, 92.

<sup>103</sup> Cf. J. BOSCH, *Para Comprender Ecumenismo*, 59. (From the data of the year 1990, the Christians form 32%, (1,572 millions) while Muslims form 17.7% (851 millions)

<sup>104</sup> Cf. D. TRACY, *Dialogue with the other*, 27. In our times the issue of the relation between Christianity and Islam cannot be ignored due to the fact that one of them, Islam is now in a period of crisis with the modernity which is aggravated with its inseparability with the state thus leading to misunderstandings when it comes into contact with the Western democracy, especially in the way how religion is separated from the state. The situation is even more serious with the rising up of strong fundamentalism, which does not only reject any kind of dialogue but also are ready to die, they claim, for the sake of God, by talking about holy war, which in our modern eyes, is something absurd, unless otherwise there is a radical shift in the concept of God and holiness. Here one should not enter into the details and problems facing the world such as economic poverty and the effects of globalization, which in itself is good but when combines with wild capitalism, can lead to tremendous consequences especially to the weak economies thus breeding dissatisfaction whose consequence is the total rejection of whatever is occidental as something oppressive and unjust.

the most possible way. It is not easy to achieve such an evaluation but one can be in a position to apply such a judgement with a reasonable justification. Surely, in such process some will be better than others will, even when evaluated within their own tradition. What is difficult is to affirm generally that there is an equality of achievements and successes. Cobb sees the opportunity of the encounter of different traditions to be a good assumption with which to begin this process.<sup>105</sup>

With respect to the external judgements, it is here where the problems arise because some do well according to some norms and others bad accordingly. Nevertheless, the important question is whether there is an objectivity of the norms applied, outside the community concerned.<sup>106</sup> In fact, it is not enough to establish criteria of equality from the claims of each tradition just because they use, for example, the same terminologies or they claim to express the same reality, for one can find that the same expressions have different connotations. An example can help to illuminate this. Islam affirms that it worships God, the Christians affirms that they worship God. In a simple way, one can conclude that both worship the same "God", but when a deep analysis is done, there can be sufficient discordances between the two conceptions when one tries to look on the praxis.

The difficult that remains here is to find someone who can prove that their concept of God is equally the same for both. If we follow J. Cobb and put this in the internal and external judgements, we can check and see whether there is coherence between the objective notion of God or the preached God and the praxis of its worshipers. About this, W. Pannenberg puts an interesting question: "When a Hindu or Sikh prays to God, how can we know that in his intention it is the same God we worship? Even in the case of a pious Muslim, this is not clear, although in part we share the same 'cumulative tradition.' Is it nevertheless the same God? This is the question to be decided by God, not us."<sup>107</sup> Of course, no one can decide this but at least we can use the common sense to see some of the product of that tradition in the daily life in order to be able to discredit it as lacking a connection to such a supreme being, which should, at least in a Christian eye, be a source of love and mercy or peace and justice. If one coming out of his prayers goes directly to participate or realize actions against his/neighbour, no doubt that there is something lacking in the subject's prayer life without minding his belonging, whether a Christian or non-Christian.

---

<sup>105</sup> Cf. J. COBB, "Beyond 'Pluralism'", 85.

<sup>106</sup> *ibid.*,

<sup>107</sup> W. PANNENBERG, "Religious Pluralism", 103.

The Christians' concept of God cannot easily be equalized with that of the other world religions as such since as a Christian, one does not participate in the faith of those religions in order to have the capacity of concluding that they have the same concept, nor the other religions have this capacity. In the questions of faith, one should not speculate something about the other's faith in which he does not share. The Christian affirmation of God is not an affirmation of words rather it has its line of practice, which influences even their life, and it has its principles that guide it. It is called Christian because there is something important connected with Christ, unless otherwise it would not be a Christian but something else.

#### **4.3.1 Religious freedom: A key to inter-religious dialogue**

The current times make one to rethink and try to read its signs in order to be able to have a good explanation for the plurality of beliefs and even how we relate ourselves with the followers of the other religions. We can use the categories of our time to establish human categories, (human because more than what is seen in the practices would be very difficult to be discerned and they can change at any time) which should be taken as measures for a "true religion" in the wide sense. Any religion, which goes against the general principles of humanity, should not be given the right to enjoy the benefits of religious freedom.

Religious freedom should be taken with an open eye rejecting all tendencies, which instead of promoting the human dignity do undermine or destroy it. There should not be any manipulation of such opportunity by some groups who might use it for their own advantage and thus propagating hatred, indifference and fear among the followers of the other religions. A religion, which undermines justice and peace or which defends injustices and violence and oppression does not deserve the name religion at least in our present world. Theologically or doctrinally, a religion may seem to fulfil some of the criteria but when it comes in the praxis things may be completely different.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> This could be seen for example in the case of South Africa during the Apartheid era, when some Christian churches such as the Dutch Reformed Church, supported such political system even using the Christian scriptures. In such a case, no matter what argument one can use such churches did not represent an authentic religion and even worse a Christian one following the teaching of Christ. This can be seen well discussed in "The Kairos Document," (Braamfontein, 1986), which is a theological comment on the political crisis in South Africa in times of strong apartheid regime. For the case, for example of Islam, there is no need to search

Religious freedom would give as already said opportunity for the believers of different religions to have the freedom to know and approach different religions. Thus, such possibility in this pluralist world of religions can be made a reality if religious freedom is made a reality not only in the Christian environment but also in areas without Christian presence.

## Conclusion

I will conclude this chapter with insights from Francisco Conesa who has made a thorough study of the concept of true religion, giving some useful insights on how the Christians should approach the other religions orthodoxically.<sup>109</sup> For him the question of true religion should not be abandoned in the debate on religious pluralism. The problem of pluralism addressed by Hick is that it seems to affirm that all the religions are equally true. The International Theological Commission has rejected and rebuked this affirmation on equality saying that in saying that all religions are equally true is like saying that all religions are false.<sup>110</sup>

One should not confuse the truth of Christianity, which in an absolute sense corresponds only to Jesus Christ with its historical manifestations and realizations. As Christians, we believe that the relation between God and his people has been manifested and revealed in the person of Jesus Christ, but this does not imply that this has been perfectly achieved by the Christians. That is why there is a necessity of a continuous purification in the side of the Christians. The Christian relation with the other religions is a means of “walking together towards the truth.”<sup>111</sup> In this dialogue, the Christian can discover the good elements, which can be a demonstration of God’s love to all humanity. In another way, the Christians have to be ready to understand and receive from the others the positive values without casting away their identity. This dialogical approach can help the Christian to discover and understand some aspects of their faith that might have gone unperceived.

---

for examples because in our times, there is a wave of elements, which can lead to the question of authenticity of Islam especially in its radical fundamentalism, which lacks control for there is no a centralized control of this religion. One may argue that Christianity did almost the same in her history, something true, but no doubt that, there are few if at all there are, who would say today that the Christians actions, which are against the general principles of life are from God.

<sup>109</sup> Cf. F. CONESA, *Op. cit.*, 82-85.

<sup>110</sup> Cf. CIT, “El Cristianismo y las Religiones”, [1996], n.13 cited in F. CONESA, *Op. cit.*, 78.

<sup>111</sup> *Secretariado Para los no-Cristianos*, “La Actitud de la Iglesia frente a los Seguidores de otras Religiones,” n.13 cited in F. CONESA, *Op. cit.*, 83.

Dialogue is born from the essence of Christianity itself- in the incarnation. So reducing incarnation to a metaphorical and mythical nature in other words is to destroy the nature of dialogue. God in the dialogue, which has existed for centuries, has offered and continues to offer salvation to the humanity. To be faithful to the divine initiative, the church must enter in salvation dialogue with all.<sup>112</sup> The base of any communication and in case of dialogue between the religions cannot depreciate the question of truth, nor should hide the truth. The question of truth and the search for the criteria of truth for all religions are part and parcel of any inter-religious dialogue.

We can unite with the Second Vatican Council affirming that the members of the other religions are fellow travellers in the common road in which all the humankind are to pass, without forgetting that the church after many centuries of life runs towards the plenitude of divine truth.<sup>113</sup> The Council did not affirm that the other religions are also ways of salvation because from Christian point of view that would be a self-contradiction from the very basic teaching on the divine revelation culminated in Christ. One may say that this is pure irrational exclusivism but from the Christian tradition, Christ came for all people and not for the Christians only. The Christians should be faithful to their tradition while accepting renovation and change of the humanly embedded obstacles, which impede opening herself to the other. This can be one of the interpretations of what the Council wanted to say on the Christians' attitude towards the other religions of the world without diminishing or destroying her identity. In this context of religious pluralism, the church (catholic) even with the Christians as a whole, are called to bear witness of what is proper to them, to defend their convictions with an attitude characterised by a spirit of dialogue and the will to serve in solidarity with all.<sup>114</sup>

## GENERAL CONCLUSION

The hypothesis advocated by Hick is both provocative and innovative. It is provocative because it makes one think twice before drawing any conclusion whether critical or appraisal. It provokes the Christians to strengthen their faith because, by reading it, they can find it deficient as a

---

<sup>112</sup> Cf. *Dialogo y Anuncio*, n.38, cited in F. CONESA, *Op. cit.* 84.

<sup>113</sup> Cf. *DV*, 8.

<sup>114</sup> Cf. I. BERTEN, "Pluralismo de las convicciones. Búsqueda de la verdad y sociedad. Algunas notas sobre la Declaración Dominus Iesus", 531-532.

suitable Christian attitude towards the non-Christians. It is innovative in the sense that it instils a further search for a healthy means of relating in the religious diversity world, and making us aware of the situation and its difficulties. There is no doubt that the principles developed by Hick could be a source of confrontation with the different traditions that he intends to defend. This confrontation may increase exclusivism and inclusivism, which for him are not a healthy way of treating the other religions. The universalism, which is trying to defend, seems to be more tolerant and less violent than the Western exclusivism but it remains equally blind to the specific inner features of Christianity and the other religions as well.<sup>115</sup> It is right that Christianity should not feel superior or develop a general attitude to absolutize herself. Neither should she relativize herself in order to please the others. Some of these Christian failures have linked her with the imperialist and the colonial domination on the non-Christians lands as Hick has accused her.<sup>116</sup>

The new map of faiths of the world as advocated by Hick can be used also as a tool to show that, even if the centre is not Christianity, or Christ it does not mean that all the different religions are in the same orbit. Using his Copernican map where the sun is the centre, the planets for example do not receive the same intensity of sunshine. There are some planets, which are near and others that are so far that there is no life in them, at least up to our present knowledge about them. The same way, the planets are not revolving around the sun in the same orbit. Each one has its own orbit. Using this example, although not the perfect one, the universe of faith whereby all religions would have had been revolving around the same divine *an sich*, unknown and experienced –as according to the place, culture where such process is taking place– can be objected showing that there must at least some values that can differentiate them. For example all cannot have the same intensity of the experience of the divine *an sich* (sun), and all cannot be treated as equals for some may have a remote light of the divine, something, which can make it a bit cold or hotter than the other as in the solar system.

One can object this saying that the earth –for example– although up to now is the only one known to have life, does not claim absoluteness as the only planet in the universe. Of course, it can claim that it is the only planet known to have life up to now. This is important for the creatures living in that earth and for them the earth is the only planet that can

---

<sup>115</sup> Cf. M. DHAVAMONY, "Jesus and Gentiles", 209.

<sup>116</sup> Cf. J. HICK, *The Myth of Christian Uniqueness*, 16-36.

assure their life until something else is discovered. This does not mean that the other planets have nothing to do or they are good for nothing. May be they can be used as a help for further understanding of the earth and the nature of the universe.

The problem would be how to prove that such and such religion is near to the divine *an sich* than the other for Hick denied any direct relation with the divine *an sich*. Each religion can claim the same for no one knows which orbit is near and which is far. Here each religion will have the right to show if it is near to the divine *an sich* than the other not only in what it promises for the future life, but also for the general objective values, which can be accepted, not only within the same tradition but even outside traditions under normal circumstances. By normal circumstances, I mean that when there is peace, liberty, freedom and lack of cohesion in the matters of religion, in few words, religious freedom.

In the world with diversity of religions, each religion should keep and guard its faith and its tradition without confusing them with those of the others, while maintaining the readiness to accept and open to new innovations and changes. A Christian should be a Christian; a Muslim should be Muslim, and a Hindu a Hindu. What is required here is that neither one should despise the other nor insult each other. If there is such a possibility of living together and to be exposed to the different believers of the other traditions or the unbelievers would have the opportunity to evaluate the veridicality or the authenticity of the religions because the people under normal circumstances are not fools, if there is freedom of worship to accept whatever comes in their way unless there is a kind of brainwashing and radical fundamentalism imposed on them. It means that there could be a kind of competition but not whatever kind of competition, but a healthy one which will be born from the zeal to realize to its level best each of the requirements or better the conditions of a given tradition.

There should not be any prohibition, as it can be seen currently in some areas where it is not easy to operate if one is not a member of the state religion. In Christian lands, there should be openness towards the other religions like Islam, Hinduism or Buddhism and in the areas, without Christian tradition should not hinder the presence of Christianity in their lands especially in the Muslim dominated countries. This possibility will enable the people living in any of the religions to have something like an option in religious beliefs. For example, if in a certain tradition exists a certain conception of some values, different conceptions of the same values in other traditions, can help one to open his eyes and see that may be

the belief held to be an objective one, finally is not always the case when it is compared and challenged with another, which is more objective.

As Christians, we cannot affirm our Christian uniqueness from the point of view of the other religions, because we do not share their attitudes and their affirmations towards us and perhaps for them it is not a problem. All the efforts to establish good relationship with the non-Christians should not only be a question of metaphysical proposition and epistemological claims, rather as something, which should be dealt with, especially in the life whereby one has to live peacefully with his neighbour who is not a co-religionist. It can be asked whether the situation of religious confrontations in the world today could have been eased by adopting the Hypothesis of Hick. If Hick has resorted to his hypothesis with the intention of taking away the imperialism propagated by Christianity, then he had resorted to another form of imperialism, which is to equalize all religions in order to leave them as they are. He might have forgotten -I think- that religions somehow are wrapped with some cultural matrices, which need purification and elevation. In addition, he did not take into account that religions do develop from time to time and so, this development can help in the purification of the religious categories and from some of deficiencies once taken to be the right ones. For example if 4000 years ago killing or human sacrifice in order to please God was seen as a value, today this has lost this interpretation and understanding because the concerned believers perhaps have understood better that such claims do not have to do with the divine. Abraham can be a good example of that.

Using the evaluation of the religions internally and externally, looking the coherence with values objectively accepted, one could establish some grounds for concluding that a certain religious tradition lacks fundamental principles, which would have given it credibility as a way of salvation or at least its merit as a religion. If not, the believers who are the heart of such traditions would be judges in evaluating, which religion is near or is walking towards the truth, but this presupposes, as I have said before, a genuine religious freedom and economic justice in order to avoid manipulation of the poor.

If one takes seriously, the proposal of Hick that all religions are equal would mean that there is no need of evangelization or missionary activity. This can be interpreted as a kind of egoism from Christian point of view and from social point view. I will argue. If what one believes is good for him and if he is a Christian, he cannot at all refrain from sharing with the others. If one says that this good is for my faith and not for the others, this

can be regarded as unchristian. I think that a good understanding of evangelization is not due to superiority, which can always be a danger, but for the desire to share that good. An objection can be raised here that each tradition can claim doing the same. This is not a serious problem because the good intended should not subjectively conceived one. This can be evaluated from the basic teachings of the founders of the different religions or the important figures connected with such religions for example in the case of Christianity the teaching of Christ and the case of Islam, the Koran etc.

It cannot be more than true that Christianity, during its missionary activity mixed what was religious and political, but this does not eliminate the good intentions and good works realised by those missionaries who wanted to share the good with the other people. If we follow the positions of Hick, we can fall in the same trap but with different dimensions. Instead of sharing and purify our approaches, we would leave them alone because they have also the same religion. It is politics of its own kind. It is like saying that Christianity should not share some of the values, which might be missing in other religions and acquire those which are lacking in herself. Of course, Christianity does not need the other religions in order to be completely herself in terms of salvation for its faithful except in hereffort to understand better God's revelation. They can help her in understanding better the revelation of God because still Christianity is in the pilgrimage towards the fullness of God's revelation whereby God will reveal himself as He is.

Even though we cannot easily judge the different religions basing on their fruits as they can be found and seen, there are at least some external features, which can be used in the present time evaluation of the religions. Looking at Christianity, one can be tempted to say that, at least with regard to the external fruits she has tried to work hardly in understanding, correcting and developing values, which objectively could be accepted in areas where religious freedom prevails. It defends principles, which are humanly acknowledged and can be accepted in different cultural areas. It might have not managed totally in this but its readiness in accepting changes and correction can be taken as good sign. For example the Christian concept of God who is merciful, full of love to his people, a concept which has been purified stage by stage from that of the Old Testament up the to New Testament.

This concept, which is said to be accepted for example by the Christians and Muslims, can be taken as good indicator to evaluate these two

traditions. If this concept is contradicted in the practice of the believers of any of the religions then there is a danger of concluding that something crucial is missing in the concerned religion. I say this for I believe that a religion is not only what is doctrinal but also the practises of that religion. If a certain religion would have scriptures which may be as good as diamond, but without followers, no doubt that such religion would be regarded as inexistent. If I am not wrong then, to say that the religions can be judged by their external manifestations and for a Christian, the teachings of Jesus Christ are the key for that judgement. Few people will affirm strongly that the religions can be judged for their eschatological or say their after-life fruits. The afterlife fruits are evaluated in the light of the present-day fruits as said St. Paul that the fruits of spirit are joy, peace, happiness etc.

For example the case of the women right and dignity among many others in a Muslim tradition can enlighten the point. Two women living in the same cultural environment but belonging to different religious traditions, one Christian and one Muslim, will have some difficulties on their position and role in that society. The Muslim woman has no right to many rights perhaps because of God's plan while the Christian woman may have more freedom and right and perhaps it is God's plan too. Nevertheless, how many "gods" are there if all religions are equal? The same God who is happy to see a woman been stoned and at the same time is claimed to be all merciful and all loving! Is there no need of saving this situation or there is no deficiency with such notion?

I am not really taking metaphysical examples or epistemological examples rather examples, which can be seen easily in order not to fall into the general conclusion, which can be drawn from the Hypothesis of Hick. As I said before that the two religions Christianity and Islam are claimed to conceive God as a loving God and merciful God, such concepts if taken seriously can help us to put into question some of the acts committed and still being committed by these two religions. The doctrines, which teaches or taught their believers that God is appeased for the death of a human being cannot be regarded as a true religion be it Christianity or any other religion. Christianity did bad things during the crusade and the inquisition but these were not the product of the teaching of Christ. This is important! Jesus was not in favour of violence strictly speaking if we read the Gospel seriously. In the present time then, religions, which propagate violence, for the sake of God, a religion, which encourage its believers to violence on false promise of meeting God directly by killing

his fellow human being should be regarded as the negation of what a religion should be, unless otherwise there should be a radical change in the concept of God and religion as a whole. A religion, which keeps attacking the other religions instead of concentrating on its own, teaching, this is not a religion. It is barbarism.

I do not agree with Hick's hypothesis as the way to relate with the non-Christians. So Vatican II, - although accused by Hick of not being able to initiate a Copernican revolution- has initiated good measures, which can be a source of further development and study in the dialogue in the world with diversity of religions. Trying to establish a dialogue with the guidance of such a hypothesis would lead into a monologue because such a dialoguing Christian would go empty headed without his faith, which is the basis of the dialogue or such relation. The inter-religious dialogue is spiritual and religious, not a supra religious, social or agnostic or merely cultural factor. In order to have a true dialogue it is pre-supposed to be ready to listen to the other as other, and to listen means to be silent in oneself and to let the other speak to us, suspending our judgements, placing in brackets one's prejudices and vague evidences and traditional assumptions in order to be able to reveal and to discover what is the real essence of the different religious manifestations. This can help one to avoid making ridiculous affirmations about the plurality of religions, which involves downgrading the specific essence of each spirituality, which are the basis of such dialogue.<sup>117</sup>

As already said, somewhere else that in such inter-religious dialogue the venture proposed by Hick, the relating subject would not be a Christian because already he had denounced his faith and his fundamental claims. Why should one occupy himself with the other religions if already he has thrown away the problems: the conflicting truth claims, salvation claims, revelation and even Jesus Christ? I believe that a good way of establishing and solving the problems concerned with the religious diversity, is not to commit self-termination but to start from her own tradition, searching the ways in which it can relate with them without neglecting them or judging them as contrary to their own conviction.

It is very difficult to find another way suitable than that of seeing them as our fellow brothers with whom we want to share our love and our good, which is nothing than sharing with them our faith that God the Father has revealed in His Son Jesus Christ who died on the cross and rose from the dead, and one day we will share with him the glory of his Father.

---

<sup>117</sup> Cf. *AG*, 11-12.

This is our God and not something, which has been postulated as a unifying factor for all religions, something unknowable, inaccessible even by the faith in the revelation of God. God has revealed what He is in himself and not something else.

A true attitude of dialogue is that which recognize the differences, the dignity of the subjects including all the fundamental aspects such as religious convictions and the system of thoughts held by the human beings concerned. This does not mean that the theme of truth is irrelevant and thus throwing away the contents of each tradition. In such dialogue there should be at least something more than a coexistence or symbiosis. Such dialogical encounter must give answer to exclusivistic attitudes, which can lead to violent confrontation and irrational proselytism, achieved in situations characterized with lack of freedom of the subjects be it economical, political or religious or all at the same time. This can be important in areas stricken by poverty as it happens in the parts of India whereby the Hindus accused the Christians for proselytism, manipulating the poverty situation of the persons concerned or in parts of Africa where there can be a danger of accepting religion for it is linked with Lords command to establish the Kingdom of peace and justice and thus fighting for rising up of the poor, which is something noble but not the only end of Christianity.

In this aspect, one can defend himself because sometimes with human cunning, one can claim that there have had been this kind of proselytism against the freedom of the subjects but it is not easy to show this especially in our present days on the Christians side. If it did happen in the past it can be understood clearly, that evangelization of the people is also related with time specific space. It is not easy to show that such or such individuals have embraced Christian faith due to the social economic benefit or by force in our present times. What is clear is that for Christianity to redeem the inhuman situations cannot be thrown away, even though it may happen that such activity is confused with proselytism. Where there is a genuine evangelization, the promotion of the people cannot be unappreciated.<sup>118</sup>

This attitude of dialogue can be realized if the Christian knows well the teachings of his tradition and ready to face any possible change that may come in their encounters with other religions, as it is normal in any kind of human dialogue where there is a mutual sharing and serious discernment in both parts concerned.<sup>119</sup> One can say without fear that in the

---

<sup>118</sup> Cf. *EN*, 31.

<sup>119</sup> Cf. P.R. PANIZO, *Op. cit.*, 12-15.

end the inter-religious dialogue in our times should not depreciate the value of shared life especially when it is realized without any negative interest. If we are Christians and Hick is as I think is, we should not undermine the power of the Holy Spirit, which works wherever he wills. Such possibility would enable us realize that even within the different conflicting claims in the distinct religions, the illumination of the Spirit penetrates there, bringing a mutual enrichment of such encounters.<sup>120</sup>

It is true that Christianity does not require the other religions as a compliment but the other religions can contribute something in the understanding of the revelation of God. Such is possible only if Christianity keeps her fundamental nature and understanding, without throwing them away in order to fit in the other religions framework. The adequate space for listening to the other religions would be created once we accept freely the genuine differences and become open to the suggestions brought by the diversity of religions, taking into account that religious diversity is not Satan's work rather can be the mysterious will of God.<sup>121</sup>

Thus the World Religions cannot continue with isolation nor live intelligently within situations of tension and enmity because man has become very dynamic in such a way that such religions should search for new ways in order to understand each other mutually and to relate and interrelate in an adequate manner.<sup>122</sup> It is not a good way to establish an approach that would tend to disregard the imminent differences between the different religions.

The question that remains for us Christians and which will need further discussion is whether it can be accepted the unity of all religions in their diversities, assuming that it is within such possibility that the Christians can continue working intelligently with the help of the Holy Spirit accepting any consequence which may result from such work, knowing that even their witness can be an important conversion force for the non-Christians no matter whether they proclaim or they do not proclaim the Christian faith explicitly.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Cf. *RM*, 21; 28-29.

<sup>121</sup> Cf. J. M. SOSCKICE. "Introducción", in: *Concilium*, 302(2003), 507.

<sup>122</sup> S. PANNEERSELVAM, "Una respuesta Hinduista a la Encíclica Papal, *Fides et Ratio*", 594.

<sup>123</sup> The words of Vatican II that the Spirit of God fills the whole world permits us to rethink and see that God's work covers a broad field than that, which as human being are able to discern. Cf. *AG*, 4; *GS*, 11; 15.



**BIBLIOGRAPHY****Works of John Hick**

- HICK, J., *The Metaphor of God Incarnate*, (London, 1977):167-185.
- ID., "A Response to Cardinal Ratzinger on Religious Pluralism", in: *Reviews in Religion and Theology*, 1(1998):7-9.
- ID., "On Conflicting Religious Truth-Claims", in: *Rel. Stud.* 19(4)1983:458-92.
- ID., "Religious Pluralism and the Divine: a Response to Paul Eddy", in: *Rel. Stud.* 31(1)1995.
- ID., "Response to Gerard Loughlin", in: *Mod. theol.* 7(1)1990.
- ID., "Response to Robert Cook", in: *Themelios*, 19(3)1994.
- ID., "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism", in: *Faith and Philosophy*, 14(3)1997: 277-286.
- ID., ed. *Truth and Dialogue in World Religions*, (Philadelphia, 1982).
- ID., "The Philosophy of World Religions", in: *Scott.j.theol.* 37(2)1984:229-36.
- ID., "The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D'Costa", in: *Rel. Stud.* 33(1)1997: 161-166.
- ID., *An interpretation of Religion. Human responses to the Transcendent*, (New Haven, 1989).
- ID., *Death and Eternal Life*, (London: Macmillan 1994)
- ID., *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religions*, (New Haven, 1993).
- ID., "Eschatological Verification Reconsidered", in: *Rel. Stud.* 13(1977):189-92.
- ID., *Evil and the God of Love*, (London, 1966).
- ID., *Faith and Knowledge*, (Ithaca, 1966).
- ID., *God and the Universe of Faiths*, (Oxford, 1993).
- ID., *God has Many Names*, (London, 1980).
- ID., *Problems of Religious Pluralism*, (New York, 1985).
- ID., *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*, (New York, 1987): 16-36.
- ID., *The Myth of God Incarnate*, (London, 1977).
- ID., "Ineffability", in: *Rel. Stud.* 36(2000):35-45.
- ID., "Review of the Transcendent Unity of Religions by F. Schuon", in: *The Ecumenical Review* 28(3)1976:369-70
- ID., "Christian Theology and Inter-religious Dialogue", in: *World Faiths* 103(1977):2-19.

ID., "Whatever Path men Chooses is Mine", in: *The Modern Church Man* 18(1&2)1975:8-17.

ID., "On Grading Religion", in: *Rel. Stud.* 17(4)1981:451-67.

ID., "On Conflicting Religious Truth-Claims", in: *Rel. Stud.* 19(4)1983:458-92.

ID., "Religious Pluralism and Absolute Claims", in: ROUNER, L., *Religious Pluralism*, (Indiana, 1984):193-213.

### Other authors

ADLER, M. J., *Truth and Religion: The Pluralist of Religions and the Unity of Truth*, (New York, 1990).

ALEMANY, J. J., "El Dialogo interreligioso en el Magisterio de la Iglesia", in: P. R. Panizo & X. Quinzá (eds) *Cristianismo y Religiones*. (Bilbao, 2000): 245-270.

ALMOND, P., "John Hick' Copernican Theology", in: *Theology*, 86(1983): 36-41.

ALSTON, W. P., "A Response to Hick", in: *Faith and Philosophy*, 14(3)1997: 287-298.

ALVAREZ, G. M., (ed). *La Pluralidad y el Sentido de las Religiones*, (Salamanca, 2002).

AMALADOSS, M., *El Evangelio al Encuentro de las Culturas. Pluralidad y Comuni3n de las Iglesias*. (Bilbao, 1998).

ANDALUS, A. M., "Claves de la filosofa de Kant", in: *Imágenes de la Fe*, 383(2004):8-17

AQUINAS, T., ST II/II q.1 art. 2

ARMOUR-GARB, B., "Betting on God: Why Considerations of Simplicity Won't Help", in: *Rel. Stud.*, 35(1999): 119-138.

ARREGUI, J., *Urs von Balthasar: Dos Propuestas de Diálogo con las Religiones*, (Vitoria, 1997).

BERTEN, I., "Pluralismo de las Convicciones. Busqueda de la Verdad y Sociedad. Algunas Notas Sobre la Declaración Dominus Iesus", in: *Concilium*, 302(2003): 527-536.

BARTH, K., *Church Dogmatics*. Vol. 1&2, (Edinburgh, 1970): 280-361,[CARLOS CASTRO, *La Revelación Como Abolición de la Religión*, (Madrid, 1973)]

BASINGER, D., "Religious Diversity: Where Exclusivists Often Go Wrong", in: *Int. j. Philos. Relig.*, 47(1)2000: 43-55.

ID., "The challenge of Religious Diversity. A Middle Ground", in: *Sophia*, 38(1)1999: 41-53.

BEHRENS, G., "Feeling The Absolute Dependence or Absolute Feeling Of Dependence?", in: *Rel. Stud.*, 34(1998): 471-481.

BERNHARDT, R., *La Pretensión de Absolutez del Cristianismo. Desde la Ilustración Hasta la Teología Pluralista de la Religión*, (Bilbao, 2000).

BRUNNER, E. *The Christian Message in a Non-Christian World*, (London, 1938).

ID., *Revelation and Reason*, (London, 1947).

BUCKLEY, J. J., *Seeking the Humanity of God. Practices, Doctrines and Catholic Theology*, (Collegeville, 1992).

BYRNE, P., "A Religious Theory of Religion", in: *Rel. Stud.*, 27(1)1991: 121-132.

ID., "John Hick's philosophy of World Religions", in: *Scott. j. theol.*, 35(1982): 289-301.

ID., *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*, (London, 1995).

CARRUTHERS, G. H., *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions: An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, (New York, 1990).

CASCIARO, J. M., "Jesús en el Corán", in: *Scr. theol.*, 30(1)1998: 13-37.

CLARK, K. J., "Perils of Pluralism", in: *Faith and Philosophy*, 14(3)1997: 303-320.

CLOONEY, F. X., "The Inter-religious Dimension of Reasoning About God's Existence", in: *Int. J. philos. Relig.* 46(1999): 1-16.

COBB, J. B., "Beyond Pluralism", in: G. D'Costa, ed. *CUR*, (Maryknoll, 1990): 81-95.

COMBY, J., *La Historia de la Iglesia, 1: De los Orígenes al Siglo XV*, (Estella, 1986).

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL., "El Cristianismo y las Religiones (1996)", in: C. POZO ed. *Documentos 1969-1996*, (Madrid, 1998).

CONESA, F., "Sobre la "religión verdadera." Aproximación al Significado de la Expresión", in: *Scr. theol.*, 30(1)1998: 39-85.

CONGAR, Y., *Vaste Monde, ma Paroisse*, (Paris, 1959); Spanish transl. *Amplio Mundo mi Parroquia*, (Estella, 1965)

COPI, I. M., *Introduction to Logic*, (New York, 1982)

CORLISS, R., "Redemption and the Divine Realities: A study of John Hick and an Alternative", in: *Rel. Stud.*, 22(1986): 235-48.

COUSINS, E., "The Convergence of Cultures and Religions in Light of the Evolution of Consciousness", in: *Zygon.*, 34(2)1999: 209-219.

COWDELL, S., *Is Jesus Unique? A Study of Recent Christology*, (New York, 1996).

CUPIT, D., "The Death of Truth", in: *New Statesman*, (1991): 23-24.

D' COSTA, G., "Christ, the Trinity, and Religious Plurality", in: G. D' COSTA, *CUR*, (Maryknoll, 1990): 16-29.

*ID.*, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", in: *Rel. Stud.*, 32(2)1996: 224-229.

*ID.*, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Examination*, (London, 1987).

*ID.*, "John Hick's Copernican Revolution: Ten Years After", in: *New Blackfriars* 65(769/770)1984).

*ID.*, "Taking Other Religions Seriously: Some Ironies in the Current Debate on a Christian Theology of Religions", in: *The Thomist*, 54(3)1990): 519-529.

*ID.*, "Theology and Religious Studies in a Pluralist Society: Towards a New Interdisciplinary Identity?" in: *NTT* 99(1)1998: 19-29.

*ID.*, G., "Theology of Religions", in: FORD, D. F. ed. *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, (Oxford, 1994): 274-290.

*ID.*, *The Meeting of Religions and the Trinity*, (Edinburgh, 2000).

DE LUBAC, H., *Le Fondement Théologique des Missions*, (Paris, 1961).

DEAN, T., ed. *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, (Albano, 1995).

DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia*, D. RUIZ BUENO., ed. (Madrid, 1997).

DHAVAMONY, M. "Religión", in: RENÉ LATOURELLE et al, (eds), *DTF*, (Madrid, 1992):1128-1151; 1218-1232.

*ID.*, "Jesus and the Gentiles", in: *Stud. mission.* 51(2002):167-218.

*ID.*, *Teología de las Religiones*, (Madrid, 1998).

DINOVA, J., "Pluralist Theology of Religions. Pluralistic or Non-Pluralistic?" in: D' COSTA, G., ed. *CUR*, (New York, 1990):119-134.

*ID.*, "Varieties of Religious Aims: Beyond Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism", in MARSHALL B. D., ed. *Theology and Dialogue*, (Notre Dame, 1990):249-274.

DIVARKAR, P., "Dos Grandes Modelos de Religiones en el Mundo", in: *Sel. teol.* 37(146)1998:145-151.

DUPUIS, J., "El Diálogo Interreligioso en Época de Pluralismo", in: *Sel. teol.* 39(153)1999:11-23.

ID., "El Pluralismo Religioso en el Plan Divino de Salvación", in: *Sel. teol.* 38(151)1999:241-253.

ID., "La Novedad de Jesucristo Frente a las Religiones Mundiales", in: *Estud. Trinitarios.* 32(1998): 3-37.

ID., *Hacia una Teología Cristiana del Pluralismo Religioso*, (Santander, 1991).

ID., *Jesucristo al Encuentro de las Religiones*, (Madrid, 1991).

ID., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, (Maryknoll, 1997).

DURKHEIM, E., *Elementary Forms of the Religious Life*, (London, 1963).

EDDY, P. R., "Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal", in: *Rel. Stud.* 30(4)1994: 467-478.

FERRER, J., *Filosofía de la Religión*, (Madrid, 2001.)

FEUERBACH, L., *The essence of Christianity*, (New York, 1957).

FLANNERY, A., ed. *Vatican Council II. The Conciliar and Post Conciliar Documents*, (New York, 1981).

FORGIE, J.W., "Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience," in: *Rel. Stud.* 21(2)1985: 205-218.

FORRESTER, D., "Professor Hick and the Universe of Faiths", in: *Scott. j. theol.* 29(1)1976

FRAZER, J., *Magic and Religion*. Abridged edition of the *The Golden Bough*, (London, 1944).

ID., *The Golden Bough*, (London, 1941).

GALL, R. S., "Different Religions, Diverse Gods", in: *Int. j. philos. Relig.* 49:2001: 33-47.

GEFFRÉ, C., "Pluralismo Religioso e Indiferentismo. El Auténtico Desafío de la Teología Cristiana", in: *Sel. teol.* 40(158) 2001: 83-98.

GELLMAN, J., "In Defence of a Contented Religious Exclusivism", in: *Rel. Stud.* 36(2000): 401-417.

GILLIS, C., *A Question of Final Belief: John Hick's Pluralistic Theory of Salvation*, (London, 1989).

GONZÁLEZ FAUS, J. I., "Diálogo Interreligioso y Diapraxis", in: *ReLa-Teol.* 19(2000): 281-290.

GRIFFITH-D. G., "¿Es la Religión una Invención Occidental?" in: *Concilium* 302(2003): 511-521.

GRIFFITHS, P. J. & LEWIS D., "On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People", in: *Rel. Stud.*, 19(1983):268-275.

GRIFFITHS, P. J., *Problems of Religious Diversity*, (Oxford, 2001).

ID., "Sobre 'Dominus Iesus.' La complementariedad es sostenible", in: *Concilium*, 302(2003): 27-30.

GUNTON, C. E., "Indispensable Opponent. The Relations of Systematic Theology and the Philosophy of Religion", in *Neue z. syst. Religionsphilos.* 38(3)1996:298-306.

GUTHRIE, S. E., *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, (Oxford, 1993).

HAMNETT, I., (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief*, (London, 1990).

HEBBLETHWAITE, B., *Ethics and Religion in a Pluralistic Age*, (Edinburgh, 1997).

HEIM, S. M., "The Depth of the Riches: Trinity and Religious Ends", in: *Mod. theol.* 17(1)2001:21-55.

ID., "The Pluralistic Hypothesis, Realism, and Post Eschatology", in: *Rel. Stud.* 28(2)1992:209-219.

ID., *Truth and Difference in Religion*, (Maryknoll, 1995.)

HEWITT, H., (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical studies of the Work of John Hick*, (New York, 1991).

INOLE, C. J., "A Reply to Professor Hick", in: *Faith and Philosophy* 14(3)1997:299-302.

ID., "Why John Hick Cannot and Should not Stay out of the Jam Pot", in: *Rel. Stud.* 36(2000):25-33.

ID., «Non Est Hick», in: SENOR, T. D, ed. *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, (Ithaca, 1995): 216-241.

INWAGEN, P. VAN., *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, (Ithaca, 1995).

JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, (Madrid, 1965)

JAYANTH, M., "De la Pluralidad al Pluralismo", in: *Sel. teol* 41(163)2002: 163-176.

KANT, I., *Critica de la Razón Pura*, Vol.1&2, (Barcelona, 1985); ID, *Critique of Pure Reason.*, trans: Norman Kemp Smith, (London,1958).

ID., *Religion and Rational Theology.* trans. Allen W. Wood & George Di Giovanni, (Cambridge,1996).

KNITTER, P. F., "Toward a Liberation Theology of Religions", J. Hick & Paul F. Knitter, eds. In: *MCU*, (New York, 1987):178-200.

ID., *Jesus and the Other Names*, (Maryknoll, 1996).

ID., *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, (Maryknoll, 1995).

KRAEMER, H., *La foi Chrétienne et les Religions non Chrétiennes*, (Neuchtel, 1956).

- ID., (ed) *The Unknown God*, (New York, 1966).
- ID., "The World Religions in God's Plan of Salvation", in: J. Neuner ed. *Christian Revelation and World Religions*, (London, 1967).
- ID., *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, (New York, 1986).
- ID., *El Cristianismo: Esencia e Historia*, (Madrid, 1997).
- ID., *Ser Cristiano*, (Madrid, 1997).
- LADARIA, LUIS F., "La Trinidad y la Misión Ad Gentes", in: *Stud. Mission*. 51(2002), 63-83
- LINDBECH, G., *The Nature of Doctrine*, (Philadelphia, 1989).
- ID., "The Gospel's Uniqueness: Election und Untranslatability", in: *Mod. theol.* 13(4)1997:423-450.
- LOUGHLIN, G., "Myth signs and significations", *Theology* 89(1986): 268-75.
- ID., "Noumenon and Phenomena", *Rel. Stud.* 23(4)1987:493-508.
- ID., "Prefacing Pluralism: John Hick and the Mastery of Religion", in: *Mod. Theol.* 7(1)1990.
- MARKHAM, IAN., "Creating Options: Shattering the Exclusivist, Inclusivist, and Pluralist Paradigm", in: *New Blackfriars*, LXXIV, 867 (1993): 33-41.
- MASE, H. & I. HISAKAZU (eds), *Explorations in Religious Pluralism: John Hick Studies*, (Tokyo, 1995).
- MATHEWES, C. T. "Pluralism, Otherness, and the Augustinian Tradition", in: *Mod. theol.* 14(1):1998:83-112.
- MAVRODES, G. I., "Polytheism", in: SENOR, T. D., ed. *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, (Ithaca, 1995):170-188.
- ID., "Response to Hick", in: *Faith and Philosophy* 14(1994):289-294.
- MELLONI, J., "Los Ciegos y el Elefante. El dialogo interreligioso", in: *Cuadernos Cristianismo i Justicia*, 97(2000):6-31.
- MERRIGAN, T., "Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions", *Theol. Stud.* 58(4)1997:686-707.
- MICHAEL, T., "Hacia una Pedagogía del Encuentro Religioso", in: *Concilium* 302(2003):625-634.
- MIN, A. K., "Dialectical Pluralism and Solidarity of Others: Towards a New Paradigm", in: *J. Am. Acad. Relig.* 65(3)1997: 587-604.
- ID., "Christology and the Theology of Religions: John Hick and Karl Rahner", in: *Louvain Studies* 11(1)1986.
- MIRANDA, MARIO DE FRANÇA., "Jesucristo ¿un Obstáculo al Diálogo Interreligioso?" in: *Sel. teol.* 38(151)1999:219-230.

MOLTMANN, J., "Is Pluralistic Theology Useful' for the Dialogue of World religions?" in: G. D'Costa, ed. in: *CUR*, (Maryknoll, 1990):149-156.

MORALES, J., "Cristianismo y Religiones," in: *Scr. theol.* 30(2)1998:405-438.

*ID.*, "La Reflexión Sobre las Religiones en el Siglo XX", in: *Anuario de Historia la Iglesia* 9(2000):277-294.

*ID.*, "La Teología de las Religiones", in: *Scr. theol.* 30(3)1998:753-777.

*ID.*, "Revelación y Religiones", in: *Scr. theol.* 32(1)2000:47-74.

NETLAND, H., *Dissonant Voices, Religious Pluralism and the Question of Truth*, (Leicester, 1991).

NEVILLE, R. C., "Religions, Philosophies, and Philosophy of Religion", in: *Int. j. philos. relig.* 38(1995):165-181.

NEWBIGIN, L., "Religion for the Marketplace", in: D'Costa, G., *CUR*, (Maryknoll, 1990):135-148.

NICHOLSON, R. A., *The Mystic of Islam*, (London, 1963).

NIELSEN, N. C., *Fundamentalism, Mythos and World Religions*, (New York, 1993).

O'LEARY, H., & SNYDER, D. H., "Are Beliefs about God Theoretical Beliefs? Reflection on Aquinas and Kant", in: *Rel. Stud.* 32(1996):233-258.

OGDEN, S. M., "Problems in the case for a Pluralistic Theology of Religions", in: *J. relig.* 68(4)1988:493-507.

OTTO, R., *Lo Santo: La Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*, (Madrid, 1985).

PANIKKAR, R. *The Unknown Christ of Hinduism, Towards an Ecumenical Christophany*, Rev.ed. (London, 1981).

PANNEERSELVAM, S., "Una respuesta Hinduista a la Encíclica Papal, Fides et Ratio", in: *Concilium* 302(2003):593-605.

PANNENBERG, W., *Teologia Systematica*, Vol. 1, (Madrid, 1992).

*ID.*, "Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims", in: D'Costa, G. ed. *CUR*, (Maryknoll, 1990):96-116.

PLACHER, W. C., *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, (Louisville, 1989.)

PLANTINGA, A., "Ad Hick", in: *Faith and Philosophy* 14(3)1997:295-298.

*ID.*, "Pluralism: A Defence of Religious Exclusivism", in: Senor T. D. ed. *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Aiston*, (Ithaca, 1995):191-215.

QUINN, P. L., "Religious Diversity and Religious Toleration", in: *Int. j. philos. relig.* 50(2001): 57-80.

- ID.*, "Towards Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity", in: *Int. J. philos. Relig.* 38(1995):145-164.
- RACE, A., *Christians and Religious Pluralism*, (London, 1983).
- RAHNER K., "El Cristianismo y las Religiones no Cristianas", in: *ET* 5, (Madrid, 1964.):135-156
- ID.*, "Los Cristianos Anónimos", in: *ET* 5, (Madrid, 1964):535-544.
- ID.*, "El Cristianismo y las Religiones no Cristianas" in: *E T* 5, (Madrid 1964) a translation of "Christentum und nichtchristliche Religionen," in: *Schriften zur Theologie* V. (Einsiedeln, 1961).
- ID.*, "Historia del Mundo e Historia de la Salvación", in: *ET* 5, (Madrid, 1964.): 115-135
- RATZINGER, J., "Der Christliche Glaube und die Welt-religionen", in: *Gott in Welt II*, (Freiburg, 1964):287-305.
- ID.*, "Fe, Verdad y Cultura. Reflexiones a Propósito de la Encíclica Fides et Ratio", in: *Rev. Esp. Teol.* 60(2000):141-161.
- ID.*, "Situación Actual de la Fe y la Teología", in: *Communio* 19(1)1997: 13-27.
- ROBERT, T., "From Theology to Religion," in: *Mod. theol.* 8 (1)1992:75-88.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P., "El Pluralismo Religioso: Niveles, Modelos Aporías", in: R. PANIZO, P.& X. Quinzá., (eds) *Cristianismo y Religiones*, (Bilbao, 2000):11-48.
- ROSE, K., *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, (New York, 1996).
- ROWE, W., "Religious Pluralism", in: *Rel. Stud.* 35(1999):139-150.
- RUNZO, J., "Perceiving God, World-Views, and Faith: Meeting the Problem of Religious Pluralism", in: SENOR, T. D., ed. *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honour of William P. Alston*. (Ithaca, 1995):242-260.
- RUSSELL, S., "The Finality of Christ and Other Religions", in: *Epworth Review* 4(1)1977).
- SAGI, A., "Religious Pluralism Assessed", in: *Sophia* 38(2)1999:93-115.
- SCARVAGLIERI, G., "Sociología de la religión", in: René Latourelle et al, (eds), *DTF*, (Madrid, 1992):1210-1218.
- SCELLENBERG, J. L. "Pluralism and Probability", in: *Rel. Stud.* 33(2)1997:143-159.
- SCHINELLER, J.P. L., "Christ and Church: A Spectrum of Views", in: *Theo. Stud.* 37(1976): 545-566.

SCHLEIERMACHER, F., *On Religion: Addresses in Response to its Cultured Critics*, (Richmond, 1969).

SCHLETE, H. R., *Die Religionen als Thema der Theologie*, (Freiburg, 1964).

SCHWÖBEL C., "Particularity, Universality, and the Religions", in: D'COSTA, G., ed. *CUR*, (Maryknoll, 1990):30-46.

SECRETARIADO PARA LOS NO-CRISTIANOS, "La actitud de la Iglesia Frente a los Seguidores de Otras Religiones", (1996).

SESBOUÉ, B., *El Dios de la Salvación*, Vol. 1. (Salamanca, 1995).

SHARMA, A. (ed.), *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, (New York, 1993).

SILVER, D., "Religious Experience and the Facts of Religious Pluralism", in: *Int. j. philos. relig.* 49(1)2001:1-17.

SINKINSON, C., "Is Christianity Better than other Religions?" in: *E. Times* 107(9)1996:260-265.

*ID.*, *John Hick: Introduction and Assessment*, (Leicester, 1995)

SLATER, P. L., "Hick and the Nature of Religious Truth", in: *Studies in Religion*, 24(1995):59-75.

SMITH, W. C., *Toward a World Theology*, (New York, 1981).

SPRINGSTED, E., "Conditions of Dialogue: John Hick and Simone Weil", in: *J. Relig.* 72(1)1992: 9-36.

STINNETT, T. R., "John Hick's Pluralistic Theory of Religion", in: *J. Relig.* 70(4)1990: 569-588.

STONE, J., "A Theory Religion Revised", in: *Rel. Stud.* 37(2001):177-189.

SURIN, K., "A Certain "Politics of Speech": "Religious Pluralism" in the Age of McDonald's Hamburger", in: D'COSTA, G., *CUR*, (New York, 1990):192-212.

*ID.*, "Towards a "Materialist" Critique of 'Religious Pluralism': A Polemical Examination of the Discourse of John Hick and Wilfred Cantwell Smith," in: *The Thomist* 53(4)1989:655-673.

TILLEY, T. W., "Christianity and the World Religions, a Recent Vatican Document", in: *Theol. Stud.* 60(1999):318-337.

TILLICH, P., *Christianity and the Encounter of the World Religions*, (New York, 1963).

*ID.*, *Systematic Theology*, 1-3, (Chicago, 1971).

*ID.*, *Teología de la Cultura y Otros Ensayos*, (Buenos Aires, 1974).

TOMAS, M. M., "A Christ Centred Humanist Approach to other Religions in the Indian Pluralistic Context", in: D'COSTA, G., ed. in: *CUR*, (New Cork, 1990):49-62.

TORRES Q, A., *La Revelación de Dios en la Realización del Hombre*, (Madrid, 1987).

TRACY, D., *Dialogue with the other*, (Louvain, 1990).

TROELTSCH, E., *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, (Richmond, 1971.) Spanish transl. *El Caracter Absoluto del Cristianismo*, (Salamanca, 1979).

TWISS, S. B., "The Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Appraisal of Hick and his Critics", in: *J. relig.* 70(4)1990:533-569.

URÍBARRI B, G., *La Emergencia de la Trinidad Inmanente: Hipólito y Tertuliano*, (Madrid, 1999).

VANHOOZER, K. J., ed. *The Trinity in a Pluralistic Age. Theological Essays on Culture and Religion*, (Eerdmans, 1997).

VARILLON, F., *El Cristiano ante las Grandes Religiones*, (Bilbao, 1997)

VELASCO, J. M., *El Fenómeno Místico. Estudio Comparado*, (Madrid, 2003<sup>2</sup>).

ID., "Dios en el Universo Religioso", in: J. M. VELASCO/ F. SAVATER/J. G. CAFFARENA, *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el hecho religioso*, (Madrid, 1996): 5-43.

VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana I. De los orígenes al siglo XV*, (Barcelona, 1987)

VROOM, H., "Do all Religions Worship the same God? in: *Rel. Stud.* 26(73)1990.

WAINWRIGHT, W., "Religious Language, Religious Experience, and Religious Pluralism", in: SENOR, T. D. ed. *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, (Ithaca, 1995):170-188.

WALSH, K. A., "A Christian Theology of Religions and the Pluralist Paradigm", in: *Science et Esprit* 49(3)1997:281-314.

WARD, K., *Religion and Revelation*, (Oxford, 1993).

ZAEHNER, R., *The Catholic Church and the World Religions*, (London, 19649).

KOSMAS. ASENGA  
*Instituto Salvatoriano de Filosofía y Teología*  
*Moroporo (Tanzania)*



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

BADEN, Joel S., *J. E. and the Redaction of the Pentateuch* (Forschungen zum Alten Testament, 68), Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 24 x 16, 339 pp.

El libro reproduce la disertación presentada en la universidad de Harvard. El título insinúa bastante bien el objetivo del libro que no es otro que tratar de la relación entre las dos fuentes del Pentateuco conocidas con las siglas J y E. Evidentemente el autor es partidario de la hipótesis documentaria, hoy muy criticada. El autor conoce esas críticas, pero con otros autores sigue defendiendo que la hipótesis es válida, la más probable y la más aceptada fuera, dice él, de Alemania. Por lo mismo cree que su tesis no es anacrónica, aunque muchos la juzgarán así. Reduce la hipótesis documentaria a su forma básica: afirmación de cuatro fuentes independientes y una redacción única. Por lo que la tesis es una crítica de muchas presentaciones de la hipótesis documentaria, así como una defensa de los fundamentos de la misma. Más concretamente lo que intenta es analizar la relación entre J y E y negar una de las tesis admitidas generalmente, a saber que hubo una redacción de JE antes de D y que se conoce con la sigla RJE. En los dos primeros capítulos presenta la historia de la investigación desde los padres de la hipótesis documentaria en el siglo XIX hasta la actualidad. Como Wellhausen afirmó que tuvo lugar una combinación de los dos documentos J y E, prácticamente sin aducir pruebas, y más que nada por la dificultad para separar las dos fuentes, los demás autores han seguido repitiendo la misma cantinela como si fuera un mantra. Nadie se ha dedicado a discutir este punto. El autor, al tratar de la historia de la investigación, naturalmente tiene que enfrentarse con los autores que niegan la existencia de fuentes como Rendtorff, Blum, Schmid, Lavin, van Seters, etc. No hace falta decir que se opone a todos ellos. En esta discusión el autor no es original, ni puede serlo. Esta discusión se viene repitiendo desde hace 40 años. El capítulo tercero es el más interesante y también el más largo: aquí es donde expone los argumentos para demostrar su tesis. Para ello compara todos los perícopas del D donde esta fuente narra episodios que se encuentran en Ex y Num. La asignación de las perícopas del Pentateuco a las fuentes se hace conforme a la opinión común de los defensores de la existencia de fuentes. El resultado para el autor es manifiesto: D depende abiertamente de E y no de J. Estos ya se había observado antes, pero el autor saca las conclusiones: En el momento en que D escribe, no estaban unidas J y E; en contra de la opinión común E era una narración independiente y continua y abarca desde el Éxodo hasta la muerte de Moisés, siendo E más extenso que J. Muy pocas narraciones de J fueron usadas por D. Sin embargo, D tuvo acceso a J y conscientemente solo escogió algunas que no se encontraban en E. ¿Por qué escogió tan pocas? Sencillamente eligió aquellas narraciones que trataban el tema de la rebelión de los israelitas en el desierto, ya que eran afines a su ideología. Todavía le queda al autor algo por hacer: Poner en duda la existencia del redactor. Con razón advierte que los investigadores acuden con exceso a la redacción. Si se hace una correcta asignación del material a las fuentes, los casos atribuibles a la redacción (algunas frases y palabras) son muy escasos. De esto

trata en el capítulo cinco. En todos los casos encuentra el mismo procedimiento, por lo que no ve la necesidad de admitir varias redacciones, sino que basta con una. Un capítulo trata de la relación entre J, E y P, en el que concluye que P no conoce a ninguna de las dos fuentes; con ello la fecha de P queda en el aire. Digamos, en fin que en un tema tan delicado el autor se desenvuelve con maestría. Es posible que la tesis no sea anacrónica, aunque ciertamente estaría mejor vista en los años 70 del pasado siglo. Lo que queda en el aire es la utilidad de esta investigación, pues no veo qué añade de nuevo a la interpretación del texto.- C. MIELGO.

ALVAREZ BARREDO, Miguel, *Los orígenes de la Monarquía en Israel. Tradiciones literarias y enfoques teológicos de 1 Sam 8-12* (Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, Serie Mayor, 52), Instituto Teológico de Murcia, Murcia 2009, 24 x 17, 251 pp.

El autor es conocido por varias publicaciones. Entre ellas cabe destacar dos, en las que analiza y comenta el libro de los Jueces. En éste sigue el mismo método y estilo. Como aparece en el título, se limita a los primeros capítulos del primer libro de Samuel, aquéllos en que se trata del origen de la monarquía, capítulos enrevesados por la mezcla de tradiciones y de ideologías diferentes. La primera parte es un estudio diacrónico, o examen detallado y pormenorizado de las diversas perícopas, no siguiendo el orden en que hoy se hallan, sino en un orden cronológico según cree el autor. Señala en cada una de ellas las partes más antiguas y va indicando las etapas del crecimiento y desarrollo que sufrieron. Para ello hace un análisis del vocabulario, del estilo y del contenido. Este es un trabajo lento, monótono, pero necesario. El estudio intertextual es continuo. Y se hace en diálogo con otros muchos autores que han escrito antes y de los que el autor se muestra deudor. En la segunda parte se hace un estudio sincronizado, fijando la atención en los personajes, en el radio de acción de los mismos y en la dinámica de los acontecimientos. Para ello se fija más que en el desarrollo de los textos en el modo cómo se narran los acontecimientos, en la articulación de los episodios, en la reacción atribuida a los personajes, etc. En suma sirviéndose de la crítica narrativa se expone cómo se articulan los textos, haciendo resaltar el dramatismo de las situaciones que el narrador le quiere dar. En la tercera parte hace resaltar las intenciones teológicas de los diversos episodios narrados. Fija el núcleo más primitivo y los enfoques añadidos después. Teniendo en cuenta la narración completa señala los episodios a los que se les ha dado mayor énfasis. El estudio está bien llevado. No obstante, teniendo en cuenta al público al que se dirige el libro, creo que hubiera sido conveniente añadir al final de cada parte un sumario en que se pusieran en claro los puntos más importantes de la exposición. Por otra parte debería transcribirse el texto en versión española, cuando sólo se comenta una parte de un versículo. Facilitaría la comprensión, por ejemplo, de la perícopa de 1 Sam 10,21b-27. Algún que otro error tipográfico he sorprendido (véase p.103).- C. MIELGO.

LEÓN AZCARATE, Juan Luis de, *Deuteronomio* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 5), Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 21 x 15, 312 pp.

Con relativa rapidez se publican estos pequeños comentarios de la Nueva Biblia de Jerusalén. Están dirigidos a un público amplio y están escritos por especialistas, de tal manera que unen cierta altura con una exposición sencilla y asequible. El autor antepone al comentario una breve introducción en la que señala los rasgos literarios, el contexto históri-

co y proceso de composición y finalmente los rasgos teológicos. Como se ve por esta enumeración son datos suficientes que facilitan la lectura del libro bíblico. A continuación se presenta la traducción castellana que evidentemente es la de la Biblia de Jerusalén. Si alguna vez se ofrece otra, se avisa oportunamente. A cada pericopa se añaden breves notas de crítica textual. El comentario expone la articulación de la sección y ofrece un comentario teológico y doctrinal suficiente. El libro se lee con facilidad y sin duda es una ayuda sencilla y fácil de acercarse al mensaje bíblico, que, en el caso que nos ocupa, el Deuteronomio, es muy importante para el conocimiento de la teología del Antiguo Testamento.- C. MIELGO.

SCHRÖTER, Jens, *Jesus von Nazaret. Jude as Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten 15), 2. Aufl., Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2009, 19 x 12, 384 pp.

En la introducción, Schröter nos presenta a grandes rasgos la historia de la investigación sobre el Jesús histórico. El objetivo de la investigación no puede ser la obtención de un Jesús tras los textos, sino un proyecto fundado en la ponderación de la plausibilidad, que se presenta siempre ante él como una abstracción de las fuentes. Las imágenes que se obtienen como producto de la autoridad permanecen siempre incompletas, cambiantes y la investigación del Jesús histórico nunca puede fundamentar la fe cristiana ni demostrar su veracidad. Sin embargo, puede mostrar que esta fe se basa en la actuación y el destino de una persona, de la cual se pueden reconstruir aspectos importantes para los cristianos.

Tras la introducción, la parte B presenta el camino y la autoridad de Jesús, sin que ello signifique una biografía. Por ejemplo, no existen noticias sobre Jesús antes del inicio de su actividad pública. Desconocemos muchas cosas de su vida pública y lo que tenemos son formulaciones programáticas que describen su aparición pública y su predicación. Pero sí existe información que posibilita presentar la actividad y el destino de Jesús dentro de un contexto histórico concreto. Este contexto es el judaísmo galileo del siglo I, por lo que la primera parte, presenta de forma esquemática ese contexto desde el que debe ser entendida la persona histórica de Jesús. La segunda parte aborda las características de la actividad de Jesús: su relación con Juan Bautista, su comunidad, la proclamación de la llegada del reino y su *ethos*. En relación a estos aspectos, es patente que la actividad de Jesús estaba dirigida a la renovación de Israel, y que ésta la comprendía de tal forma que los pecadores, los leprosos y los paganos pudieran participar. Para Jesús, las fronteras del Pueblo de Dios eran fluidas o permeables.

Posteriormente, presenta la autodenominación de Jesús como hijo del hombre. El contenido de esta identidad impregnó de forma decisiva el tipo de su actividad y le produjo conflictos, que desembocaron en su muerte como consecuencia de su vida. Su muerte cuestionaba sus pretensiones y el sentido de su proclamación. Pero esa muerte no fue interpretada por sus seguidores como el final de su existencia terrena, ni de la actuación divina en él, tal y como se ve en las afirmaciones sobre su resurrección y exaltación al cielo. A partir de ese momento comenzó a desarrollarse una historia de efecto que impregnó toda la historia espiritual, cultural y religiosa posterior en occidente (parte C). El libro es un buen resumen de las posiciones actuales de la investigación sobre el Jesús histórico, aunque tal vez su autor hubiera podido suprimir en esta edición el presunto fraude del “barco” como resto de la época de Jesús (p. 38).- D.A. CINEIRA.

REINMUTH, Eckart, *Paulus. Gott neu denken* (Biblische Gestalten 9), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004, 19 x 12, 260 pp.

El autor pretende llegar al pensamiento paulino desde los mismos textos, siendo consciente de la dificultad que plantea ese intento. En la introducción no presenta la figura de Pablo que se obtiene de sus cartas y de Hechos, aunque las imágenes resultantes no siempre coinciden. Es opinión común que Lc compartió las convenciones literarias de su tiempo. Su historia de Pablo es una producción literaria que contiene una multitud de datos, cuya valoración histórica hay que examinar. Por otra parte, la actividad literaria epistolar paulina procede de 5 años. Ninguna de las 7 cartas era un manifiesto, sino que tenían destinatarios concretos y pretendían responder a cuestiones circunstanciales. Pero a pesar de ello, reconoce en ellas un pensamiento inconmensurable porque no elude las cuestiones que plantea la historia de Cristo. Ésta constituía para Pablo el centro de su pensamiento.

La muerte en Cruz, el sentido de esa muerte, las consecuencias que tiene el significado de la historia de Cristo para la Tora, la concreción de los mandamientos de la Tora en el ámbito de una moral y de un *ethos*... estas y otras cuestiones aborda Pablo en sus cartas ante el evento fundante de la muerte y resurrección de Cristo. También emplea la figura del siervo de Dios del AT (Is 52,13-53,12) para entender esa muerte. Otros epígrafes intentan subrayar el mensaje central paulino para el cristianismo posterior en base a los textos clásicos de su pensamiento (2Cor 5,14-21; Rom 3,21-26; 1 Cor 1,18-25). A pesar de que la teología paulina es concreta y situacional, sin embargo, permanecen cuestiones sin resolver (la situación de Israel en la historia de la salvación o llegada de la parusía). Se nos presenta un proyecto fascinante de un pensamiento teológico, aunque no un conjunto sistemático y cerrado. Pablo pensó en situaciones concretas, por lo que ante nuevos retos de lo que significa la historia de Cristo, se ha leído a Pablo desde distintas ópticas, tal y como se percibe en su enorme influencia en la historia de su recepción (cartas deuteropaulinas, Hechos, Marción, Agustín, Lutero, así como en los grandes pensadores y teólogos modernos). El libro es un buen resumen del pensamiento paulino para estudiantes y personas interesadas en la gran figura paulina.- D.A. CINEIRA.

BAUMERT, Norbert, *Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper*, Echter Verlag, Würzburg 2009, 22,5 x 14, 501 pp.

Las cuestiones semánticas y sintácticas suscitan el punto de partida de este libro de trabajo. El camino de la confianza refleja el contenido de ambas cartas, pues en Gal "pistis" constituye una palabra clave a lo largo de la carta, apareciendo también en Filp A (1,25) y Filp B (1,27 y 2,18) y en 3,9, la afirmación central de Filp B. La *pistis*, como confianza procedente de Dios hacia nosotros, posibilita y reclama nuestra confianza frente a él, lo cual implica mucho más que la confianza de fe. Ambas cartas desarrollan este principio de la confianza en el marco de la lucha y el conflicto que Pablo tuvo que afrontar, para lo que se exige abandonarse en Cristo.

Como viene siendo habitual en estos comentarios realizados por el Prof. N. Buamert, se ofrece una traducción de trabajo para que los grupos o personas interesadas en profundizar en el conocimiento directo del pensamiento paulino aborden el estudio de las cartas: al final de cada carta se presenta una traducción fiel al texto griego, apareciendo entre paréntesis aclaraciones para una mejor comprensión de la expresión o cómo se debe entender. En las notas a pie de página de esa traducción aparecen palabras clave para la tarea preparatoria de cada tema y se argumenta la posición adoptada. Los anexos analizarán

cuestiones complejas donde se ofrece una explicación exegética. No obstante, la interpretación no tiene en consideración las interminables discusiones entre exegetas, en aras de la comprensión del lector sin conocimiento de griego. Se tiene en consideración el Papiro 46 con sus variantes. Para un estudio más detallado, el autor tiene presente algunos comentarios modernos (Mussner, Rohde), con los que se confronta y a los que se remite. Con estos comentarios se van delineando horizontes de una nueva visión de conjunto de las cartas paulinas, y los lectores podrán profundizar en el pensamiento de uno de los grandes impulsores del cristianismo naciente.- D.A. CINEIRA.

ÁLVAREZ CINEIRA, David, *Pablo y el imperio romano* (Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor 15), Salamanca 2009, 19 x 12, 174 pp.

Tradicionalmente se ha analizado la persona y obra de Pablo desde una perspectiva teológico—doctrinal, de un modo especial en la exégesis católica y luterana, preponderante durante muchos siglos. Pero últimamente se va imponiendo, sobre todo en la destacada exégesis anglosajona, una aproximación nueva tanto a su impresionante figura como a las comunidades fundadas por él o asociadas a su misión evangelizadora. Este tipo de exégesis es denominado «histórico—contextual». En él juega una especial significación el elemento socio—político y la reflexión sobre el culto al emperador. En este sentido ha abierto caminos renovados el llamado *Politics Group*, liderados por R. A. Horsley y expresados en la prestigiosa *Society of Biblical Literature*. La reflexión paulina de nuestro autor se mueve preferentemente en esta órbita.

Álvarez Cineira ha escrito una obra breve, pero rica en contenido y llena de sugerencias, imposible de presentar aquí con más detenimiento en el limitado espacio de una reseña. Sus consideraciones nos ayudan a conocer con mayor profundidad la actuación del Apóstol de las Gentes y a valorar mejor su preciosa obra desde ángulos insospechados hasta hace bien poco. Su tesis fundamental, centrada en la estrecha relación existente entre Pablo y el imperio romano, él mismo la expresa así: «El apóstol, que critica y acepta el sistema imperial, que pone en entredicho y valora la noción de *polis*, con todo lo que ello implica, desea sin embargo que sus comunidades no se rijan por esos valores sociales típicos de la cultura romana, ya que no se adecuan a los valores del evangelio» (p. 154).

El autor expone con brillantez su pensamiento en ocho pequeños pero densos capítulos titulados de este modo: 1) El imperio romano. Contexto social, político y religioso. 2) Saulo de Tarso, ciudadano del imperio. 3) Pablo en Filipos. 4) Pablo y la comunidad de Tesalónica. 5) Pablo y los cristianos de Corinto. 6) Pablo y la ciudad de Roma. 7) Pablo y sus comunidades, ¿una sociedad alternativa? 8) Pablo, político del evangelio de Cristo. Los precede una ilustrativa introducción, en la que destaca la importancia de Pablo en la historia del cristianismo, resume de forma espléndida los nuevos estudios sobre su persona y ofrece cuestiones metodológicas que van a orientar su investigación. Concluye el libro con un brevísimo epílogo, en el que Álvarez Cineira descubre con acierto la intencionalidad paulina: «El apóstol no se opuso a Roma porque fuera un imperio, con todos los elementos negativos que dicha realidad connota, sino más bien porque la ideología imperial reclamaba unos honores divinos que únicamente pertenecían a Dios. La sensibilidad política de Pablo nace, por tanto, de una preocupación teológica, nunca al contrario» (ps. 163s). La bibliografía final ocupa ocho páginas y avala el amplio conocimiento que el autor tiene del tema, que no es la primera vez que aborda en sus publicaciones.

Merece la pena leer este librito, muy bien editado por Sígueme en la Biblioteca de Estudios Bíblicos, serie minor. Redactado con gran claridad y dominio de la materia, nos

ofrece una renovada visión de Pablo, aunque pienso que no supone un verdadero cambio de paradigma en su investigación. Con todo, sus aportaciones habrán de tenerse muy en cuenta en el futuro. Quizá se conceda una preponderancia excesiva al culto al emperador en la época paulina, tanta como en el *Libro del Apocalipsis* escrito casi medio siglo después, cuando arreciaba la persecución contra los cristianos por parte del megalómano Domiciano (81-96 d. C.). Según nuestro autor y la exégesis anglosajona ya en el tiempo del apóstol ese culto configuraba de manera absoluta la sociedad de influjo romano, así como las relaciones económicas, culturales y religiosas existentes en ella.

Personalmente me hubiera gustado que Álvarez Cineira hubiera dedicado un poco más de atención al pensamiento trinitario, eclesiológico, sotereológico y escatológico del apóstol al hilo de sus reflexiones. Estos aspectos fundamentales de su enseñanza son más insinuados que tratados directamente. Desde luego en una obra tan breve no puede tener cabida todo lo que nos gustaría debatir al leer las sugerentes páginas de este excelente libro, que llena un hueco en la exégesis paulina hecha en lengua española.- L. A. MONTES PERAL.

ESTÉVEZ LÓPEZ, Elisa, *Mediadoras de Sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres. Una nueva mirada*, San Pablo – Comillas, Madrid 2008, 20 x 14, 375 pp.

Este libro de Elisa Estévez López es una obra de teología bíblica centrada en los relatos sinópticos de sanación de mujeres. Las reflexiones que ofrece se basan en una esmerada investigación exegética de los textos, pero van más allá de la interpretación puramente literaria de los mismos. A través de ellas, la autora nos ayuda a captar el significado de estos relatos en el marco de la concepción del mundo de los primeros cristianos, así como algunas de sus implicaciones para una teología feminista actual.

La pregunta que da origen a la investigación es el porqué de la ausencia de testimonios sobre mujeres sanadoras en la literatura cristiana primitiva. El interés de esta pregunta reside en la sospecha de que dicha ausencia no se debe a que no hubiera este tipo de mujeres, sino a que la actividad sanadora de las seguidoras de Jesús fue sistemáticamente silenciada. Sabemos, en efecto, que la actividad sanadora fue un aspecto central tanto del ministerio de Jesús como de sus primeros seguidores postpascuales varones y sabemos, también, que se ejercía en contextos no oficiales, es decir, fuera de los templos dedicados a los dioses de la salud y al margen de las escuelas profesionales de medicina. Ahora bien, en los ámbitos populares de las sociedades tradicionales, las mujeres suelen tener un papel terapéutico destacado. Sería por tanto, muy extraño que ninguna discípula de Jesús ni ninguna mujer perteneciente a las primeras comunidades postpascuales hubiera transformado su predisposición cultural a ocuparse de los enfermos en una vocación más precisa a ejercer como sanadora en imitación de Jesús. Esta extrañeza es lo que ha motivado a la autora a buscar textos en los que sea posible discernir huellas de actividad sanadora femenina en el movimiento de Jesús y el cristianismo de los orígenes.

Los textos seleccionados para esta búsqueda son algunos de los relatos sinópticos de sanación en los que la persona beneficiada es una mujer. La razón de esta elección es que los datos históricos y antropológicos indican que una proporción significativa de pacientes recuperados por terapeutas religiosos optan por seguir los pasos de su benefactor y dedicarse, ellos mismos, al ejercicio de la actividad terapéutica. Dado que, en el movimiento de Jesús y en las primeras comunidades postpascuales, la sanación fue una de las vivencias que con más frecuencia condujeron a la fe y al seguimiento, parece lógico pensar que es entre las mujeres sanadas por Jesús donde con más facilidad podremos descubrir las huellas de discípulas sanadoras.

El estudio de Elisa Estévez no entiende estos relatos como testimonios históricamente fidedignos de acciones terapéuticas concretas de Jesús, sino como memoria comunitaria de mujeres sanadas por Jesús que el grupo productor del texto evangélico propone en calidad de ejemplo o modelo para sus mujeres. Su labor exegética básica consiste, por tanto, en analizar críticamente los relatos dentro del contexto literario del evangelio donde aparecen incluidos y sobre el trasfondo de la cultura patriarcal antigua en la que vivieron inmersas esas comunidades. Con este fin, utiliza las herramientas de la exégesis histórico-crítica y los métodos que para la reconstrucción de contextos socioculturales antiguos proporcionan la historia, la antropología y las ciencias sociales. El elemento más destacado de esta metodología combinada es el uso de las teorías sociales relativas a la construcción de la memoria colectiva y la identidad social; unas teorías que explican la dinámica de los intereses implicados en la selección y configuración de los recuerdos fundacionales con los que los grupos construyen modelos identitarios para sus miembros.

La consideración crítica del proceso de construcción de la memoria colectiva refuerza la coherencia de la perspectiva feminista presente en toda la obra, pues permite descubrir los intereses y sesgos androcéntricos que han entrado en juego en la formación de los relatos evangélicos de sanaciones de mujeres. Desde esta perspectiva es posible detectar en algunos de estos relatos rastros de información contracultural sobre actitudes y actividades femeninas en el movimiento de Jesús, que los responsables de su versión evangélica habrían procurado controlar o neutralizar. El análisis de estos rastros es lo que permite imaginar la existencia de discípulas que, tras haber sido agraciadas por Jesús con el don de la sanación, ejercieron ellas mismas la actividad terapéutica en sus comunidades postpascuales y/o sirvieron de modelo para otras creyentes con vocación sanadora.

El libro consta de siete capítulos. Los dos primeros exponen, respectivamente, las perspectivas y herramientas metodológicas adoptadas, y las claves principales de la comprensión de la salud y la enfermedad femenina en el contexto sociocultural donde se escribieron los evangelios. Los cinco capítulos restantes se centran en los protagonistas de los encuentros terapéuticos, a saber, Jesús y las cuatro mujeres cuyas sanaciones se narran en los cuatro relatos que la autora ha seleccionado para su estudio: la mujer con flujo de sangre según Marcos (Mc 5, 24b-34), la suegra de Pedro y la madre cananea de la niña endemoniada, ambos en su versión mateana (Mt 8, 14-15 y Mt 15, 21-28) y la mujer encorvada, que sólo aparece en el evangelio de Lucas (Lc 13, 10-17). De estas cuatro mujeres la autora recupera aquellos aspectos de sus respectivas actitudes que las hacen protagonistas de sus propias sanaciones, descubriendo en ellas otras tantas formas de encarnar un discipulado femenino activo. El poder de la fe de estas mujeres para afirmar la vida y entregarla como servicio, para derribar fronteras sociales, rituales, étnicas y de género, para reclamar su participación activa en la comunidad de los salvados hace de ellas modelos universales, válidos también para nuestros días.

Este libro de Elisa Estévez es un libro innovador, tanto por la originalidad del tema tratado como por las metodologías que utiliza. El lenguaje de la autora, rico, expresivo y, al mismo tiempo, riguroso, revela una perspectiva teológica sólida y profundamente vital, que descubre en el esfuerzo de emancipación de las primeras mujeres creyentes una forma esencial de fidelidad a la praxis liberadora inaugurada por Jesús.- E. MIQUEL.

THEOBALD, Michael, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12* (RNT), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009, 22,5 x 14,5, 903 pp.

Este comentario, fiel al axioma del primado de la sincronía sobre la diacronía, toma en serio la fórmula literaria de Jn como narración dramática y su puesta en escena, subrayando su cualidad y belleza. Pero el texto hace que se interrogue por su prehistoria, sus

fuentes, los puntos de contacto con testigos cristianos primitivos... En primer lugar, determinará su carácter literario: Jn escenifica la actuación y la muerte de Jesús en la forma de una narración dramática. Esta característica se concreta en la estructural local y temporal de la narración, en la dirección de las personas y bajo la ayuda de formas dialógicas. Jn es un proyecto genial de un autor del cristianismo primitivo (evangelista), que se sirvió de distintas tradiciones y fuentes (tradiciones orales, una fuente escrita con relatos de signos y una fuente escrita con la pasión y pascua). El objetivo del evangelista era la construcción de una propia identidad eclesial para sobreponerse a la expulsión de la sinagoga. Por ello fundamenta y aclara dicha separación de forma teológica y cristológica. En este proceso de separación, Jn reivindica un papel catalizador hacia fuera y hacia dentro. En su comunidad, el libro experimentó posteriormente otra redacción (R), que se gestó en un proceso de relectura, escrita en el sociolecto religioso de la comunidad. Estas diferencias literarias permiten precisar sus objetivos teológicos.

De ello se concluye una localización hipotética del libro dentro del mapa del cristianismo primitivo, lo que incluye tanto su relación con otros escritos neotestamentarios (lo que nos permitiría su posible localización en el mapa del cristianismo primitivo), así como una idea del tiempo y lugar de composición. Según Theobald, es improbable que Jn conociera las cartas de Pablo, ni que usara los sinópticos. Se plantea la cuestión del discípulo amado, a quien la comunidad joánica le ha atribuido la autoría, por lo que estudia los testimonios antiguos de los Padres y el autotestimonio del evangelio. Defiende la tesis de que el discípulo amado fue un personaje real, no una figura narrativa. El evangelio se compondría en Siria (cerca de Palestina) hacia los años 90, y unos años más tarde sufrió ese proceso de redacción.

El comentario tiene la siguiente estructura: a) Información sobre cuestiones literarias: construcción, género, génesis del texto así como trasfondo histórico. B) un comentario versículo por versículo. C) ofrece de forma breve cuestiones e indicaciones sobre la relevancia teológica y espiritual del texto para hoy. Con ello se pretende que la reciprocidad del libro y el lector entren en diálogo para el día de hoy. En los apéndices se profundiza en temas concretos. Este libro despierta en el lector la comprensión y la pasión por la lectura de Jn, al mismo tiempo que lo hace más “terrestre”, frente a la consideración de evangelios celeste o elevado. Nos congratulamos por esta aportación profunda al estudio del cuarto evangelio.- D.A. CINEIRA.

ORLANDO, Luigi, *La prima Lettera di Pietro. Tradizioni inniche, liturgiche, midrashiche* (Analecta Nicolaiana 9), Ecumenica Editrice, Bari 2009, 24,5 x 17, 207 pp.

Esta carta sería una pseudo-epigraffa compuesta en Roma tras la persecución de Nerón y antes de la de Domiciano. Sus destinatarios son cristianos provenientes del paganismo, de procedencia heterogénea en cuanto a la edad, sexo y status económico, de ambientes rurales por el vocabulario y las metáforas. 1 Pet está muy relacionada con el AT y los orígenes judaicos de la iglesia, pero al mismo tiempo expresa la novedad de Cristo resucitado, quien es el pastor supremo de la iglesia sufriente y peregrina en la tierra. El autor de la carta recogió datos pastorales, homiléticos, litúrgicos y códigos de comportamientos familiares y eclesiales, junto a lecturas midrásicas (1Pet 2,3-8.9-10), para componer una obra literaria unitaria con dos arcos narrativos diferenciados, 1,3-4,11 y 4,12-5,11. El centro del mensaje de 1 Pet es la pasión de Cristo y los sufrimientos de los cristianos (1Pet 1,11; 4,13; 5,1). La estructura que propone se basa en temas teológicos: la regeneración (1,3-2,10), la conducta cristiana entre los paganos (2,11-4,11), el sufrimiento presente y la gloria

futura (4,12-5,11). La segunda parte del libro está dedicada a la lectura litúrgica y catequética: en los textos de 1Pet 1,3,23; 2,1-2, y 5,5-9, se encuentran vinculaciones con la liturgia bautismal judeo-cristiana. 1 Pet recoge tradiciones litúrgicas bautismales y ecos escriturísticos y catequéticos. El cap 3 proporciona una lectura midrásica (1 Pet 2,4-8,9-10), mientras que el cap. 4 aborda las confesiones de fe e himnos (1 Pet 1,18-21; 2,21-25; 3,18-22). Concluye con apéndices sobre el descendimiento a los infiernos, el sufrimiento y una amplia bibliografía.

El perfil teológico de esta obra se centran en la riqueza de la eclesiología que elabora 1 Pet 1-2 y en la exaltación cristológica. Este tipo de exégesis ayuda a buscar el núcleo ritual originario y fundante del cristianismo. Además, nuestro autor incorpora la exégesis de los padres orientales y occidentales. El libro muestra de forma magistral las tradiciones hímnicas, litúrgicas y midrásicas que la carta asume e integra con un objetivo teológico preciso.- D.A. CINEIRA.

JAFFÉ, Dan, *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2009, 24 x 15,5, 235 pp.

El libro estudia los textos judíos más significativos de los siglos I-II d.C. como base para profundizar en el conocimiento del judeo-cristianismo antiguo, dentro del contexto histórico de la remodelación de la estructura religiosa realizada por los sabios de Israel tras la destrucción del templo mediante un repliegue identitario centrado en la halaka. Por este motivo, los discípulos judíos del movimiento de Jesús se vieron rechazados del culto de la sinagoga. El estudio de la *Birkat ha-minim* constituye la pieza más importante en el dossier de las relaciones entre los sabios y los judeocristianos, e informa de la postura oficial. Asimismo, pone de relieve dos puntos importantes: los *minim* son judíos que por sus enseñanzas constituían un peligro para la sociedad que los sabios pretendían establecer. Las narraciones procedentes del siglo II constatan que no se hacen concesiones a los judeocristianos, ni se permite contacto alguno con ellos, ni se aceptan sus textos sagrados (*guilyonim* y de los libros de los *minim*, Tosefta, *Sabbat* 13,5), ni su identidad religiosa ni sus vínculos sociales. El libro expone pasajes talmúdicos alusivos a Jesús de Nazaret (Mt 5,17 en el *Sabbat* 116a-b) y a Pablo de Tarso, destacando los aspectos polémicos. Así, Jesús viene presentado como un discípulo de los sabios del Talmud, que se había extraviado y que había hecho pecar a los demás (*Sanedrín* 107b), pero habrían aceptado su vuelta al seno de los sabios. Por su parte, también las enseñanzas de Pablo constituyeron un peligro para la sociedad judía por realizar interpretaciones erróneas de la ley. La obra concluye con la visión de los historiadores judíos de lengua francesa (XIX – XX) que tienen de Jesús. En el clima de reagrupación en torno a una misma autoridad, no se podía tolerar a un grupo que creaba escisiones. Los judeocristianos se separaron o fueron separados del proceso de normalización emprendida por los sabios tras el año 70.

La obra se enmarca dentro del interés por intentar recuperar una visión más completa de los orígenes del cristianismo prestando atención al judeo-cristianismo. Al mismo tiempo, ilumina un periodo importante en el proceso de *partings of the ways*. Su autor deja al margen los complejos estudios sobre la composición de la *Birkat-ha-minim* para centrarse en las consecuencias. También tiene una visión más positiva de los textos del Talmud como fuente histórica de las relaciones con grupos cristianos que la presentada en su día por el gran estudioso Meier. Es interesante que haya integrado la literatura hebrea, tan desconocida en ámbitos cristianos.- D.A. CINEIRA.

JACOBSEN, Anders-Christian – ULRICH, Jörg – BRAKKE, David (eds.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity* (ECCA 4), Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2009, 23,5 x 16, 327 pp.

El libro recoge 13 contribuciones de unas conferencias celebradas en 2007, que formaban parte de un proyecto más amplio de la Facultad de Teología de Aarhus, con el objetivo de investigar las confrontaciones y el intercambio religioso, filosófico y cultural entre los diferentes grupos religiosos de la antigüedad. Como punto de partida, se inicia con la crítica del judaísmo y cristianismo por parte de greco-romanos no cristianos ni judíos, y con la reacción de los apologistas. En un segundo momento estudian fuentes greco-romanas, judías y cristianas que reflejan diálogos o conflictos entre grupos religiosos con el objetivo de definir en qué consisten y qué estrategias argumentativas empleaban.

A.K. Petersen considera que existe un género apologético, fluido y en proceso de desarrollo, y presenta una tipología interesante de grados apologéticos. Por su parte, J. Lieu cuestiona la presentación clásica de los primeros siglos como caracterizados por el conflicto entre grupos religiosos definidos, judíos – cristianos y paganos. Las identidades eran mucho más complejas y fluidas, y el consenso era mucho mayor que el conflicto, lo que permitió la coexistencia. O. Wischmeyer muestra que los autores greco-romanos no estaban interesados realmente en los judíos ni en el judaísmo. A. –Chr. Jacobson se centra en cuatro acusaciones contra los cristianos (ateísmo, invención de una nueva religión, crímenes políticos e inmoralidades), exponiendo las estrategias apologéticas a la vez que identifica su auditorio. E.-M. Becker estudia el conflicto entre judíos y cristianos en Ap 2-3, distinguiendo entre los elementos satíricos y polémicos. B. Aland considera que apenas existen motivos apologéticos en los textos gnósticos. F. Avemarie explora textos rabínicos en busca de trazas apologéticas, sin encontrarlas, pues el material rabínico no parece representar una situación de conflicto. J. Engberg se centra en la literatura de los mártires y los apologistas, donde se encuentran acusaciones contra los cristianos de ser impíos, supersticiosos y disolutos, así como sus defensas. J. Ulrich aborda el tema de “apología y ortodoxia” en los siglos II y III, donde se constata que la “defensa” incluye una ortodoxia y viceversa. L. Perrone explica la escasez de información sobre la oración y el culto en los primitivos apologistas cristianos, mientras que J.M.G. Barclay analiza la obra de Josefo, *Contra Apión*, una apología de todo un grupo étnico. M. Kahlos estudia la presentación negativa de Lactancio sobre la religión cívica romana, caricaturizándola de inmoral, y crítica a los estudios modernos por la falta de objetividad ante la religión romana. K. Pollmann presenta a S. Agustín como apologista en dos obras, *La ciudad de Dios* y *De genesi ad Litteram*.

Los artículos, a pesar de analizar autores y fuentes tan dispares, presentan una visión más ecuánime y objetiva de lo que fueron las relaciones intergrupales, no siempre conflictivas, y los medios para reforzar su identidad frente a la sociedad circundante. Han sabido presentar el funcionamiento y el objetivo de la apología frente a situaciones tensas externas e internas. Ello nos permite valorar los textos apologéticos en su justa medida y otorgarles el valor histórico que se merecen.- D.A. CINEIRA.

### Teología

LAKTANZ, *Divinae Institutiones. Buch 7: De uita beata*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Stefan Freund (Texte und Kommentare. Eine altertumswissenschaftliche Reihe, Band 31), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2009, 23 x 16, 708 pp.

Entre los primitivos escritores cristianos, Lactancio ocupa un lugar destacado. Entre otras razones, por haber sido el primero de lengua latina que se propuso ilustrar la enseñanza cristiana con la verdadera sabiduría y con la cultura y elocuencia clásicas. No sin razón los humanistas le llamaron “el Cicerón cristiano”. San Jerónimo menciona diversas obras compuestas por él, pero no todas se han llegado hasta nosotros. De las conservadas, la más significativa es la titulada *Institutiones divinas*, intento de suma del pensamiento cristiano. La obra consta de siete libros. El presente estudio es un amplio comentario al séptimo y último, que lleva por título *de beata uita*.

El estudio consta de tres partes: una extensa introducción, el texto latino con la correspondiente traducción alemana, y el subsiguiente comentario. En el primer apartado de la introducción, su autor ofrece el marco biográfico e histórico de Lactancio, cuyo nacimiento y muerte sitúa hacia el 250 y hacia el 324/325 respectivamente. El libro 7º de las *Institutiones*, a su vez, lo fecha entre el 305/306 y el 310 o, a lo más, comienzos del 311. Pone de relieve la complicada y confusa situación política, de la que puede ser dato elocuente el hecho de que en el 310 había nada más y nada menos que siete Augustos en pugna por el poder. Ese marco histórico aparece incluso en la manera como Lactancio presenta determinados eventos de los últimos tiempos; aunque el modelo básico lo tome de la tradición apocalíptica, la configuración de los detalles recuerda eventos reales de la época. El segundo apartado enmarca el libro séptimo en el conjunto de la obra entera; tras hacer una presentación sumaria del contenido de cada uno de los libros, muestra cómo las líneas centrales del pensamiento de la obra en su conjunto (la antropología, la ética, la cristología, la historia de la salvación, la cosmología y el debate con la filosofía pagana) acaban confluyendo en las exposiciones del libro séptimo.

Una vez dado a conocer el contenido detallado de este último libro, seguido de su estructura y desarrollo de las ideas, el lector se detiene en las fuentes utilizadas por Lactancio en la composición del libro séptimo. Este no habla formalmente de ellas, pero sí menciona las autoridades de las que toma los documentos en favor de la doctrina cristiana (*divinae litterae, testimonia humana, testimonia divina*). Por lo que se refiere a los *testimonia humana*, de los autores griegos cita particularmente a Platón, por mediación de Cicerón y a Epicuro, por mediación de Lucrecio; por mediación de Cicerón también llega a los estoicos, escuela valorada negativamente. De los autores latinos destaca, entre los prosistas, Cicerón; entre los poetas, Virgilio; un rol menor tienen Salustio y Livio, Séneca el viejo, Lucrecio, Terencio, etc. En cuanto a las *divinae litterae* o fuentes bíblicas, son más las alusiones que las citas, que plantean el problema discutido de su procedencia, al no dar razón de todas las *Testimonia* de san Cipriano. Aunque apenas cita la Biblia, su influjo se percibe en la presentación de los eventos de los últimos tiempos; en conjunto el libro muestra una cierta familiaridad de Lactancio con la Escritura o literatura cristiana que la cita. Bebiendo de fuentes intermedias, reelabora el dato bíblico. Hasta el lenguaje y los argumentos siguen en buena medida modelos bíblicos. Por supuesto, manifiesta conocer la tradición africana representada en autores como Tertuliano, Minucio Félix y Cipriano. *Testimonia divina* son para Lactancio los libros herméticos, siendo objeto de discusión la naturaleza del influjo que ejercieron sobre él. En concreto cita el *Oráculo de Apolo*, el *Apocalipsis de Hystaspes*

y los *Oráculos sibílinos*. El autor se detiene en los diversos problemas que suscita el *Apocalipsis de Hystaspes*, el texto-fuente más discutido de todo el libro séptimo.

El paso siguiente lleva a la lengua y estilo. El autor pone de relieve que, al lado de una consciente imitación de Cicerón por parte de Lactancio, no faltan en él elementos postclásicos; que muchas palabras aparecen en él por primera vez o sólo en él; que estuvo influenciado también por la latinidad cristiana en su habitual prosa de arte. Su mismo modo de argumentar está determinado por consideraciones retóricas.

La introducción al comentario llega a su término con los datos sobre la transmisión y configuración del texto, y las diversas interpretaciones sobre el origen de las dos versiones en que nos ha llegado, una corta y otra más larga. El autor se suma a las conclusiones de Heck que considera los añadidos como obra de Lactancio mismo en una posterior reelaboración. El texto propuesto se basa en el de Brandt, pero revisado con datos recabados para la nueva edición de Heck/Wlosok y ortográficamente estandarizado. De hecho incluye una lista de las variantes respecto del texto de Brandt.

El comentario ocupa 420 páginas. El comentario versa, según los casos sobre una sola palabra, un sintagma o una frase más o menos larga; mediante datos filológicos, gramaticales, retóricos, doctrinales, referencias a la propia obra de Lactancio, no sólo al libro séptimo de las *Instituciones divinas*, a las distintas fuentes, paganas o cristianas, bíblicas o no, va exponiendo el pensamiento de Lactancio, mostrando lo que es original de él, lo que toma de otras fuentes, respetándolas o acomodándolas y confirmando con el detalle lo que el autor del comentario ha sostenido en la introducción. La obra concluye con diversos índices: de nombres y cosas, de palabras latinas, bíblico, de escritos extracanónicos, de autores y obras antiguas (incluido Lactancio).- P. de LUIS.

HOFF, Gregor Maria, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Friedrich Pustet, Regensburg 2007, 23,7 x 16, 290 pp.

El libro pretende ser una introducción a la teología cristiana sobre la revelación, explicando la historia de la fe revelada. No es fácil definir la revelación cristiana, porque está relacionada con la vida de Jesús de Nazaret, por medio de quien Dios se comunica a los hombres. El concepto de revelación que aparece en este libro está en relación con la cultura científica y la evolución teológica. La revelación cristiana se designa como la autocomunicación de Dios en Jesucristo, la revelación de Dios en la singularidad de un acontecimiento histórico y la universalidad de su permanente significación, es decir, que en la persona singular de Jesucristo se nos manifiesta el amor de Dios más allá de los límites del lenguaje humano. Ahora bien, no todo aparece tan claro como una presencia directa de Dios, pues como dice la corriente de la teología negativa, Dios aparece o se manifiesta siempre ocultándose o dentro del misterio, únicamente que la singularidad de Dios se nos ha manifestado en Jesucristo.

El autor no obstante trata de la revelación en general, y se pregunta si no se ha utilizado a veces el concepto de revelación con fines políticos (como por ejemplo Joseph Goebbels), o para apoyar el fundamentalismo, o con la disculpa religiosa, defender la violencia y el terror. Después de hacer un repaso por la historia teológica de la revelación, estudia la teología de la revelación en las diferentes religiones, presentando la actualidad del diálogo interreligioso y problemática de la teología pluralista de las religiones. Pues a pesar de esta apertura a las religiones, el cristianismo siempre ha tenido la pretensión de defender la singular autocomunicación de Dios en Jesucristo, por eso la cristología trinitaria es la gramática de la fe revelada cristiana. La realidad de Dios se manifiesta en el hombre Jesús de Nazaret.

La afirmación central de la revelación cristiana es que Dios se hace hombre, y es a la luz de esta revelación y de su formulación básica en el credo cristológico trinitario donde están todas las discusiones o debates sobre la revelación. Y aquí también se encuentran los fundamentos cristológicos de la posibilidad de la revelación de Dios en otras religiones. El libro concluye ofreciéndonos una presentación sistemática de los problemas de la revelación teológica y los actuales *lugares teológicos*: el espacio interior de la conciencia de Verweyen, el espacio exterior de la historia universal de Pannenberg, los signos internos de la experiencia de Schillebeeckx y en los signos de los tiempos de Chenu. Concluye con una reflexión sobre la manifestación actual de Dios en los lugares de exclusión o marginación, y es precisamente esta presencia anónima de Dios la más imperiosa hoy día. Esto vale para todos los hombres de buena voluntad, pues Cristo murió por todos (GS, 22, 5); Dios se sigue comunicando permanentemente; descubramos pues su presencia real en los marginados de este mundo, ayudándoles a que recuperen su dignidad y sus derechos.- J. ANTOLÍN.

BERGER, Klaus, HERHOLZ, Harald y NIEMANN, Ulrich (eds.) *Das Böse in der Sicht des Islam*, Friedrich Pustet, Regensburg Madrid 2009, 20,8 x 13,5, 127 pp.

Este libro corresponde a la investigación interdisciplinar del último congreso que sobre el tema del bien y el mal se ha realizado en St. Georgen escuela universitaria de los jesuitas de Frankfurt, en Octubre del 2007. Los resúmenes de los diferentes congresos se han ido publicando en la editorial Pustet, y de algunos ya hemos dado información en *Estudio Agustiniiano*. El presente libro pretende ser un recuerdo y reconocimiento al Padre jesuita Ulrich Niemann uno de los promotores de estos encuentros, que murió en junio del 2008.

El objetivo de este libro interdisciplinar es mostrar a la luz de la fenomenología religiosa, como se contempla el problema del mal en el Islam en relación con el cristianismo, es decir, retomar y proseguir, por medio de este tema, el diálogo entre estas dos religiones hermanas. Al mismo tiempo que se señala una gran coincidencia o concordancia entre los cristianos y musulmanes en la esfera práctica, hay también una gran diferencia en la fundamentación ética y la actuación moral. El Islam habla lisa y llanamente del bien y del mal. Y es también inequívoco al afirmar que la violencia contra el inocente y la injusticia contra los parientes y pobres es mala; en cambio la limosna y la justicia social son buenas. Esta claridad se ha perdido en muchos cristianos.

Por eso algunos estudios intentan buscar un principio ético común para las dos religiones: "hacer el bien y evitar el mal". En el Koran el mal aparece personificado, Satán es un ser personal que se eleva por encima de Dios y de los hombres hasta el día del juicio final. Ya conocemos la explicación judía sobre el diablo que tiene envidia de los hombres. Y es precisamente la envidia la causa del mal. El diablo aparece como enemigo de los hombres, solamente indirectamente es enemigo de Dios. El hombre no es un ángel, pero tiene relación con Dios, pues ha sido creado a su imagen; el diablo en cambio, ni es ángel ni tiene semejanza con Dios; esto es lo que le va a convertir en malvado. Precisamente aquí radica el debate central entre el cristianismo y el islamismo, la semejanza del hombre con Dios. En las interpretaciones modernas del Islam, de modo semejante a la teología de las iglesias cristianas, va perdiendo fuerza o van desapareciendo las representaciones personificadas del demonio.

El Islam no tiene una filosofía donde fundamentar el mal, ni tampoco se hace la pregunta de la teodicea. A veces se suele hablar de una ética del orden natural, del orden de la creación, así se habla en el cristianismo, pero el Koran habla solamente de la voluntad de Dios, una ética voluntarista. El Koran, de modo semejante al cristianismo, considera que el bien procede de Dios y que el hombre es responsable del mal. Dios es el creador, pero no

se le pueden atribuir muchos males que hace el hombre. El presente estudio pretende, ante la extendida islamofobia, que une la palabra mal o demoníaco al Islam, presentar como contrapeso los valores positivos de la espiritualidad islámica, y no solamente las páginas oscuras de los grupos violentos, que por otra parte existen en todas las tradiciones religiosas.- J. ANTOLÍN.

BOURGINE, Benoît, FAMERÉE, Joseph et SCOLAS, Paul, dir., *Qu'est-ce que la vérité?*, Cerf, Paris 2009, 23,5 x 14,5, 177 pp.

¿Brilla la verdad por sí misma? En su entrevista con Nicodemo, Jesús sugiere que hay que “obrar” la verdad para contemplar su esplendor (Jn 3,21). La verdad es una tarea. Existe en la medida en que la obramos y entonces la encontramos; existe en la medida en que nos aproximamos a la luz. Con esa “brillante” reflexión J. Famerée comienza la presentación de un volumen que lleva por título la eterna cuestión planteada por Pilato (Jn 18,38). Recoge en diez capítulos los trabajos de un coloquio sobre el tema organizado en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina. J. Leclercq, M. Revault y Y. Ledure brindan reflexiones filosóficas desde muy diferentes presupuestos. El estudio de D. Lambert, físico y filósofo, sobre la noción de verdad en las ciencias suscita numerosos interrogantes a la teología. Muy ingenioso resulta el enfoque, en clave humorística, de la relación entre la verdad y las culturas del psicólogo P. Tshibanda. El asunto es tratado desde el punto de vista bíblico por J.-P. Sonnet con el análisis narrativo de 1Sam 15. Un ensayo sobre la “verdad jurídica” (M.-F. Rigaux) y otro teológico sobre la singularidad de la verdad crística (P. Scolas) completan el rico panorama interdisciplinar del libro. Pero hay todavía una última y valiosa aportación. Se trata de un escrito inédito de Adolphe Gesché, fallecido en 2003, sobre las relaciones entre fe y verdad. Es todo un acierto el haberlo incluido para concluir la obra, como homenaje al gran teólogo de Lovaina. Según Gesché, tras los giros hermenéutico y fenomenológico, ya no se puede invocar la verdad como algo a priori y unívoco con consistencia propia en sí misma. Habla de un *renversement épistémologique* en el que ya no caben los viejos esquemas metafísicos u ontológicos. La verdad debe ser aprehendida “no como sustancia, sino como sujeto” (Hegel). Con respecto a la relación de la fe cristiana con la verdad, la cuestión no es saber si el cristianismo es verdadero (*de vera religione*), sino determinar la verdad del cristianismo, es decir, su propia aportación como verdad sobre Dios, el hombre y el mundo (cf. M. Henry, *C'est moi la vérité. Per une philosophie del cristianisme*, Paris 1996). Se trata de la verdad a la que abre la fe cuando, en lugar de encerrarla y custodiársela en un “depósito”, deja que se manifieste.- R. SALA.

VANNIER, Marie-Anne, dir., *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, coll. «Patrimoines christianisme», Cerf, Paris 2009, 23,5 x 14,5, 200 pp.

El “Instituto para la Investigación Cusana” (Trèves) y el “Equipo de investigación de los místicos renanos” (Universidad Paul-Verlaine de Metz) vienen colaborando estrechamente para la difusión conjunta del pensamiento del maestro Eckhart y de Nicolás de Cusa. El presente volumen es el último fruto de ese trabajo, en continuidad con dos títulos precedentes sobre aspectos de antropología teológica y de la eclesiología de ambos autores. Ahora, nuevamente bajo la dirección de la prof. Vannier, se aborda la cuestión trinitaria. Los escritos tanto de Eckhart como del Cusano son especialmente valiosos en este campo pues es mérito, sobre todo de ellos dos, el redescubrimiento y desarrollo de la rica tradición

apofática de la teología trinitaria patrística. Componen el libro seis ensayos sobre Eckhart y cinco sobre Nicolás de Cusa. El misterio trinitario es la clave de bóveda de la obra teológica de Eckhart. Igual que Sto Tomás sigue el esquema del *exitus-reditus*: todo procede del Dios Trino y vuelve a Él (M.-A. Vannier). También su predicación se articula en torno a la Trinidad. Ello se puede apreciar de modo particular en sus *Sermones latinos* II y IV, de los que se ofrece como anexo (pp. 49-62) una traducción francesa (J. Devriendt). Si trata de dar cuenta de la vida intratrinitaria –trinidad inmanente– es porque la experiencia le mueve a “hablar a partir de la eternidad” (I. Raviolo). La Trinidad, a cuya imagen hemos sido creados, nos introduce en la misma vida divina y realiza progresivamente la nueva creación. Según él, ese es el sentido pleno de la filiación divina a la que somos destinados en el Hijo (M. Mauriège). La dialéctica de Eckhart no es la del Ser absoluto de Hegel. Es más bien la de la kénosis de la encarnación por la cual, como señalan Ireneo y Atanasio, acontece el *mirabile commercium*: Dios se hace hombre para que el hombre participe de la vida divina (Y. Meessen). En la línea de Eckhart, la pintura trinitaria de Henri Suso invita a “devenir por gracia a lo que Dios es por naturaleza”, pasar de la representación a su vida misma (M. Gruber). Nicolás de Cusa parte también de una experiencia, pero no ya de la Trinidad, sino del Espíritu Santo (K. Reinhart). Más que como “totalmente Otro”, su teología negativa muestra al Dios Trino precisamente como el “No-otro” (H. Schwaetzer). Presenta la teología trinitaria desde la perspectiva del misterio en *De visione Dei* (W. Euler). Más especulativo que Eckhart, el Cusano no renuncia a buscar –como ya hiciera Agustín–, las huellas de la Trinidad en el espíritu humano. La Trinidad del concepto es el tema de *De conjecturis* (C. Rusconi). Hay que situar a Nicolás de Cusa en un cambio epocal: es a la vez heredero del medioevo, en el plano teológico, y el precursor de la filosofía moderna. En fin, su obra inspira el ciclo iconográfico sobre la Trinidad de los frescos de la Iglesia de Santa Juliana en Vigo di Fassa (E. Filippi). De estos motivos y de la pintura de Henri Suso antes citada, se insertan varias láminas que dan color a la publicación.- R. SALA.

CARAM, María José, “*Nuestra Tierra dará su fruto*”. *El Espíritu Santo en el mundo y en la historia* (Horizonte dos mil. Textos y Monografías 38), San Esteban-Edibesa, Salamanca 2009, 23,5 x 15, 175 pp.

El Espíritu Santo, que “sopla donde quiere” (Jn 3,8), es el “alma” de la Iglesia, suscita los carismas y ministerios que edifican la comunidad cristiana y es el artífice de su expansión misionera. Desde el Concilio Vaticano II se ha puesto de relieve igualmente –y por primera vez en la historia del magisterio– su presencia activa y constante en el mundo y en la historia (cf. GS 38-39), incluso más allá de los confines visibles de la Iglesia. El presente estudio afronta sistemáticamente este aspecto fundamental de la pneumatología cristiana. El título elegido para el libro proviene de la traducción de una expresión quechua que da nombre a una revista de la Iglesia del Sur Andino. La doctora Caram, dominica argentina afincada en Perú, ha dividido su exposición en cuatro capítulos. Los dos primeros son de carácter teológico-bíblico. Estudian el tema en los dos testamentos. Así, la autora va recorriendo los sentidos veterotestamentarios del *Pneuma* y su presencia salvífica según el NT, a partir de los textos del Libro de la Sabiduría y de las narraciones lucanas, respectivamente. El cap. 3 recoge una selección de testimonios patrísticos y medievales que informan la pneumatología conciliar y su posterior recepción en el contexto de América Latina. El último cap. contiene un estudio de la categoría “signos de los tiempos”, también contextualizado desde la perspectiva latinoamericana. La obra concluye con un ensayo teológico, a modo de Apéndice, sobre la manifestación del Espíritu en el ancestral culto a la Madre

Tierra de los pueblos andinos peruanos (*Pachamama*). La autora ofrece las conclusiones de un rico trabajo de campo sobre la “mutua fecundación” –que no sincretismo– entre el cristianismo y la religiosidad andina, en el que avanza la tesis de una presencia creadora del Espíritu mediada por el culto citado. Ciertamente, alguna afirmación puede resultar teológicamente controvertida y, por tanto, estar abierta a la libre y sana discusión (¿Qué “línea de la tradición cristiana” concibe al Espíritu “como el lado femenino del ser de Dios”?). Pero, sobre todo, me parecen innecesarios tanto el tono apocalíptico con que se pinta reiteradamente la evangelización –¿sólo tuvo sombras? ¿aconteció totalmente al margen del Espíritu?– (“verdadero cataclismo”, “clima catastrófico”, “terreno devastado”, “siglos de desprecio y de oprobio”, etc.), como el recurso a alguna que otra cita forzada del magisterio pontificio (pp. 163, 168), con la sola pretensión de dar mayor contundencia a los argumentos. Pienso que están de más en un discurso innovador y bien desarrollado.- R. SALA.

GARCÍA IBÁÑEZ, Ángel, *La Eucaristía. Don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Ediciones EUNSA, Pamplona 2009, 24 x 17, 632 pp.

El autor –Profesor de Teología Dogmática en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma–, escribió la presente obra en el año 2005, en lengua italiana, como “libro de texto” para sus alumnos. La edición en lengua castellana no es una simple traducción de la anterior, pues, a lo largo de todo el libro se han introducido nuevas aclaraciones y comentarios, así como las enseñanzas del Papa Benedicto XVI y la actualización de la bibliografía.

Se trata de un clásico tratado de Teología Eucarística dirigido, fundamentalmente, a los seminaristas y estudiantes de teología, tanto del primero, como del segundo ciclo. El tema de la eucaristía es afrontado teniendo en cuenta diversas perspectivas: bíblica, histórica, dogmática y litúrgica.

La obra está estructurada en dos partes: la primera está dedicada al estudio de la eucaristía en la historia; la segunda es la exposición sistemática de la doctrina eucarística.

La primera parte, a su vez, está dividida en dos secciones: la primera –que es el alma de toda la doctrina–, se centra en el estudio de la eucaristía en la revelación bíblica; la segunda nos ofrece una síntesis del desarrollo del culto y del dogma eucarístico en la historia.

La segunda parte se desarrolla en torno a la categoría unificadora del memorial-sacramento y está articulada en tres secciones: 1.- La estructura del memorial del Señor; 2.- La eucaristía, misterio pascual, como sacrificio y sacramento de la presencia de Cristo; 3.- El poder salvífico de la eucaristía, especialmente los efectos cristológicos y eclesiológicos.

Para que el alumno no se pierda en las más de 600 páginas del libro, el autor, prudentemente, recomienda a quienes deseen una exposición más sintética del argumento, se centren en los capítulos 1-2 de la primera parte sobre “La Eucaristía en el Nuevo Testamento” y en los capítulos 7-12 de la segunda parte sobre “La exposición sistemática”.

Considero que la obra cumple perfectamente la finalidad que se propone, como obra de base para el estudio de la eucaristía tanto para los alumnos del primero como del segundo ciclo de teología.- B. SIERRA DE LA CALLE.

NORELLI, Enrico, *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Ed. Labor et Fides, Genève 2009, 22,5 x 15, 178 pp.

El autor es un conocido especialista de la historia y la literatura cristiana de los primeros siglos, así como profesor de esta asignatura en la Universidad de Ginebra. Ha dirigido

do, con otros autores, la edición del “Canon del Nuevo Testamento” publicado por la Editorial Labor et Fides en 2005.

Este volumen es la versión francesa del estudio “María en la literatura apócrifa cristiana antigua”. Aparecido originalmente en italiano en la obra colectiva sobre la “Historia de la Mariología”. Aquí el autor ha desarrollado, precisado y actualizado la edición italiana, por lo que puede ser considerado como un trabajo nuevo, pues, prácticamente, existen modificaciones en todas las páginas.

En un primer capítulo se afronta el problema de cómo estudiar a María en los apócrifos, aclarando qué se entiende por “apócrifo”, así como el método a seguir y los orígenes de esta tradición.

En el segundo capítulo –núcleo del estudio–, se analiza a María en los apócrifos, en relación con el nacimiento de Jesús. La hipótesis del profesor es que las narraciones más antiguas sobre el nacimiento de Jesús –tanto aquellas canónicas como las otras–, no se fundan sobre hechos, sino sobre enunciados teológicos que intentan ilustrar el carácter único de la persona de Jesús, poniendo en evidencia el carácter único de su nacimiento.

El tercero y último capítulo está consagrado a una presentación de la literatura apócrifa relativa al “tránsito de María” o ascensión, y a desarrollar algunas consideraciones sobre los “motivos generadores” de estos textos y proporcionar algunos ejemplos sobre el modo cómo los apócrifos han sido puestos de lado en cuanto tales, mientras que su contenido ha sido fundamentalmente recogido, porque se había hecho indispensable para la “memoria” que el cristianismo quería construir a propósito de los orígenes.

Se trata de una investigación profunda y meritoria, cuyo contenido nos ilumina los textos canónicos marianos del Nuevo Testamento, en los que la presencia de María es más bien discreta.- B. SIERRA DE LA CALLE.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la teología en América Latina* (Historia 120), BAC, Madrid 2009, 14 x 20,5, 373 pp.

Este libro quiere ser la versión abreviada de la inmediatamente anterior y mucho más amplia *Teología en América Latina*, publicada en cuatro volúmenes, entre 1999 y 2008, por un gran elenco de colaboradores, dirigida por el propio autor de esta versión breve. Resulta, pues, una buena idea la de sintetizar en un solo libro, de modo manejable y accesible a mayor público, la gran labor previa de información y análisis detallados sobre la historia y teología en Latinoamérica. El profesor de la universidad de Navarra Saranyana ha intentado a partir del material anterior una reelaboración que retenga lo importante y sobrevuele los detalles, una síntesis sin cortes bruscos, la fluidez de un solo autor, en suma. Hay que felicitarle por su logro y que haya puesto en nuestras manos un necesario manual en lengua española, hasta ahora inexistente, que abarque toda la historia teológica iberoamericana en sus cinco siglos. El cristianismo es todavía un rasgo esencial de la sociedad en Latinoamérica, y el español la primera lengua en que se escuchó el evangelio en esas tierras (dijo un presidente de gobierno, creo que de León). Divide el tema en tres grandes apartados. El primero abarca la época colonial, del siglo XVI al XIX, con las bulas papales de concesión de las tierras descubiertas, la denuncia humanista y profética de De las Casas y compañeros, las discusiones teológico-jurídicas en las universidades españolas sobre el derecho de gentes. La segunda parte trata de la primera época republicana, las nuevas naciones independizadas de la corona de España a partir de 1810, la mezcla de libertad política, ilustración cultural y sumisión romana, y la recepción del acontecimiento del concilio Vaticano I. Y la tercera y última parte aborda el siglo XX, el surgimiento de la parte luso-

americana, los concilios nacionales y la creación del CELAM, con el Vaticano II y la eferescencia teológica autóctona, con sus famosas conferencias de Medellín y Puebla, y la no menos célebre teología de la liberación, vista tal vez de modo un poco displicente para la que es la aportación en español a la teología universal. Cierran el libro índices onomástico y conciliar.- T. MARCOS.

GUZMÁN MANZANO, I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, Editorial Espigas, Murcia 2009, 17 x 24, 284 pp.

El autor, fallecido recientemente, ha dedicado su vida al estudio y profesorado en los centros superiores franciscanos de Roma y Murcia, más concretamente al análisis de la figura del escolástico franciscano Juan Duns Escoto. El Instituto Teológico de Murcia le publica ahora el estudio que dejó preparado sobre el *Prólogo* de Escoto a su *Comentario de las Sentencias* de Pedro Lombardo. Era un trabajo obligado para todo aspirante a Maestro escolástico: hacer un comentario sobre el célebre *Libro de las Sentencias* del doctor y obispo de París, que se había convertido en manual universitario por su erudición patristica y estructuración temática. El problema general de la escolástica era la relación entre filosofía y teología, naturaleza y revelación, razón y fe. La patristica tenía claro que la razón debía sujetarse a la fe, y la escolástica también, pero menos. Éstos merodeaban más en torno a la igualdad entre razón y fe, las dos con sus métodos propios, pero que no podrían contradecirse pues las dos eran dones de Dios, la teoría de la doble verdad y única conclusión. De esto trata, pues, el *Prólogo* de Escoto, y de esto va el presente libro ocupado en la disección de las elucubraciones introductorias del doctor sutil: las verdades que no alcanza la filosofía sobre el ser de Dios y el destino del hombre, la necesidad de la revelación para la plenitud humana, la autonomía de la razón y la complementariedad de la teología. Fijación metódica en argumentos, objeciones y deducciones, detallismo obsesivo, constantes citas de Aristóteles y san Agustín como referencias máximas, son características que nos separan de la escolástica, pero sus preocupaciones esenciales coinciden con las nuestras. Con ellos empezó la emancipación de la razón de que hoy alardeamos. El libro termina con el texto bilingüe latín-español del susodicho *Prologus* de Escoto.- T. MARCOS.

ELDERS, Leo, *Sur les traces de Saint Thomas d'Aquin théologien. Étude de ses commentaires bibliques. Thèmes théologiques*, Presses universitaires de l'IPC, Paris 2009, 15 x 23,5, 590 pp.

Este libro agrupa toda una serie de artículos y conferencias impartidas por el religioso del Verbo Divino de cabecera que giran en torno a Tomás de Aquino. Formado en teología y filosofía Holanda, Alemania y Norteamérica, profesor igualmente de teología y filosofía en Roma, París, Japón, conferenciante en universidades sudamericanas y españolas. Ha pertenecido a la Academia Pontifica de santo Tomás de Aquino y trabajado también en la sección doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Así que aúna experiencia docente, formación académica, inspección doctrinal y amplia cultura de lenguas y costumbres diversas. Experto en Tomás de Aquino ha publicado también otras obras sobre su filosofía y teología. En este caso, la mayor parte de sus artículos están en español y proceden de conferencias habidas en los Simposios teológicos de la universidad de Navarra, obras de colaboración publicadas por la misma universidad y la de Buenos Aires, y artículos en revistas como *Scripta theologica* (Pamplona), *Doctor communis* (Roma), *Nova et*

*Vetera* (Friburgo de Suiza). Así que es una recolección de sus artículos sobre santo Tomás, cada uno formando un capítulo, traducidos para un libro en francés. Divide el libro en dos partes. La primera agrupa nueve de sus trabajos dedicados a las lecciones del doctor angélico sobre determinados temas y pasajes de la Biblia: inspiración y revelación, métodos exegéticos, comentarios a Isaías, el libro de Job, y sobre todo lecturas de las diversas cartas de san Pablo. La segunda parte contiene catorce artículos sobre cuestiones más propiamente teológicas: trasfondo filosófico del pensamiento de Tomás de Aquino, médula espiritual de su filosofía y teología, apoyo y citación de los Padres de la Iglesia, consideraciones sobre la imagen de Dios, reflexiones indirectamente trinitarias que versan sobre la paternidad de Dios, la fundamentación cristológica y la ley gracia desde el Espíritu Santo, la evangelización de los paganos, etc. Todo lo cual trasluce la abundancia temática y fertilización espiritual que ha supuesto la elaboración teológica tomista. El libro se cierra con detallados *index nominum e index rerum*.- T. MARCOS.

KASPER, Walter, *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Cristiandad, Madrid 2008, 13 x 20, 281 pp.

A estas alturas de la película no vamos a descubrir la pólvora ni la personalidad de Walter Kasper. Tubingúes de tomo y lomo, primero estudió en la universidad y luego fue profesor de teología en ella, a continuación obispo de la diócesis a que pertenece la afamada universidad, Rottenburg-Stuttgart, para finalmente ser llamado a Roma, como secretario y luego presidente del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos, designado también cardenal. En fin, pocas líneas para un gran currículo. Como autor de obras de teología nos tenía acostumbrados a gran rigor académico y ecuanimidad eclesial, cosas no fácilmente compatibles. No fue extraño el reconocimiento unánime a su nombramiento episcopal. Su buen hacer al frente del Consejo para la Unidad cristiana ha sido también muy alabado, logrando el documento histórico del acuerdo sobre la justificación con la Federación Luterana en 1999, sorteando no pocas dificultades, esquivando dardos de tiros y troyanos. Quién, pues, mejor que él, desde su competencia teórica y directiva, para darnos un diagnóstico certero sobre el ecumenismo, paciente que nos tiene perplejos, si está como un toro, al borde de la extremaunción, o tal como zombi que no se sabe si entra o sale del agujero. El libro recoge conferencias sobre el tema pronunciadas por el cardenal en las variopintas ocasiones para las que ha sido llamado, y que ha revisado y corregido para darles una forma fluida en diversos capítulos.

Comienza insistiendo en que la Iglesia convocada por Jesucristo no es más que una, como decimos también creer todos los cristianos, y que por tanto debe ser una. La unidad es una obligación de fe, y si no hay unidad debemos de pensar hasta dónde llega realmente nuestra fe. Por eso el Vaticano II la consideró una de sus tareas ineludibles, no hay más que ver cómo empieza *Unitatis redintegratio*, por eso los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI la han declarado una de sus prioridades pontificales. Pero tras la euforia inicial posconciliar se ha pasado a un letargo pétreo, de arrancada de caballo a parada de burro, y ahora nos balanceamos entre la indiferencia y el desánimo. Según Kasper debiéramos mantener al menos paciencia, hermana pequeña de la esperanza, pues en el último medio siglo hemos avanzado más que en todos los siglos anteriores, cuando la calificación más suave del otro era la de cismático o hereje. Así que es partidario de ver la botella medio llena porque antes estaba completamente vacía. Observa que el problema fundamental de división de católicos con ortodoxos es la idea del papado, al que tienen un rechazo doctrinal que se entremezcla con el político, y con los protestantes la idea de Iglesia, pues ellos repulsan ser

Iglesia al estilo católico, es decir institucional. ¿Dónde está entonces el resquicio de salida, el fin del principio más que el principio del fin? Pues ahí está la madre del cordero y a dar pistas se dedican los apartados del libro, desde el análisis del *Decreto ecuménico* conciliar, la *Declaración conjunta* sobre la justificación, o la determinación de hasta dónde llegan la unidad imprescindible y el pluralismo legítimo. La idea que recorre todo el escrito es que la esencia de la unidad posible estriba en el ecumenismo espiritual. Dicho así parece poca cosa, vaguedad sin hechos ni plazos ni decisiones. Pero es el único camino posible, nos repite: confiar en la acción del Espíritu, en las coincidencias cada vez más sentidas más allá de las discordancias todavía fuertes. Pensar sólo en recomendar este libro de tal prestigiosa autoridad jerárquica y teológica es ya un pleonasma tautológico.- T. MARCOS.

LANGA AGUILAR, Pedro (y otros colaboradores), *Cardenal Newman y convertidos de los siglos XVIII y XIX* (El camino de Damasco 5), Edibesa, Madrid 2009, 14 x 20,5, 223 pp.

La primera parte de este libro está dedicada al famoso converso inglés John Henry Newman, ocupando con razón las dos terceras partes del total. La escribe el padre agustino Pedro Langa, profesor de teología, estudioso de los Padres, experto ecumenista y rendido admirador de la figura que glosa. No es para menos, pues el cardenal Newman no es sólo el más influyente escritor cristiano del XIX sino también un exquisito autor orgullo de las letras inglesas y el más claro precursor de nuestras modernidades teológicas. Es el padre espiritual del Vaticano II: la colegialidad episcopal, el consenso de los fieles, el valor de la conciencia, el diálogo ecuménico, la apertura interreligiosa... beben directamente de él. Todo ello no sólo lo teorizó sino que lo vivió en carne propia, para bien y para mal. Es lo que tiene ser pionero, abrir camino en la fronda, golpearse con las ramas, atollarse en barrizales. De todo ello nos habla el padre Langa resumidamente, supongo por necesidades de edición, recorriendo en diversos capítulos la peripecia vital del insigne converso. Sus inicios familiares como piadoso anglicano, profesorado en Oxford, párroco en la iglesia universitaria, orador fascinante, admirador de san Agustín... hasta que fruto de sus estudios sobre la antigüedad cristiana llegó a la conclusión de que la Iglesia católica no se había desviado de sus orígenes y por tanto los demás sí. A partir de ahí empezaron a lloverle los palos, de una orilla y de la opuesta, para unos era un traidor y para otros un espía. Pero la decisión mereció la pena: fue nombrado cardenal por el Papa, los ingleses le apreciaron como uno de los suyos, nos dejó joyas literarias y teológicas como la *Apología*, la *Gramática del asentimiento*, sus *Cartas* y *Diarios*. Resulta un poco extraña la numeración romana de las citas, más lenta de calcular y engorrosa de impresión. En fin, en la segunda parte del libro repasan varios autores muy brevemente la semblanza de otros conversos, episcopalianos, judíos o agnósticos, para terminar volviendo de algún modo al principio con el oleaje de la acción valerosa de Newman dejando a principios del siglo XX una secuela de conversos episcopalianos centrados en el movimiento de Oxford.- T. MARCOS.

CRÉTÉ, Liliane, *Où va-t-on après la mort? Le discours protestant sur l'au-delà: XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Labor et Fides, Genève 2009, 22,5 x 15, 224 pp.

La doctora Crété es una especialista en la cultura y literatura angloamericana, además de teóloga. En este libro nos brinda un trabajo de escatología protestante. El interés de estudiar los tres primeros siglos del protestantismo radica en mostrar la evolución que

experimenta ese tema teológico. Durante los dos primeros siglos la Reforma no ha dejado de reformarse, aunque permaneciendo siempre fiel al principio fundacional *sola gratia, sola fides, sola scriptura*. La autora distingue tres “reformas”: la de Lutero, la comenzada por Zwinglio y consolidada con Bucer y Calvino, y la de Wesley. Con el iluminismo del s. XVIII la Reforma se va a asentar en el continente americano. El discurso protestante sobre la vida después de la muerte, poco presente en el s. XVI, alcanza su apogeo en el s. XVII, para pasar después a su decadencia en la segunda mitad del s. XVIII. Señala la autora que, en ese tiempo, al tratar sobre el tema los protestantes anglófonos van a hacer gala de una imaginación muy superior a la de sus homónimos francófonos, a causa de su curiosidad por los fenómenos naturales “inexplicables” y su propensión a percibir los mensajes del más allá. “Lo irracional era parte de lo cotidiano, también para los ministros más ponderados y eruditos”. A diferencia de la Iglesia romana, que desde siempre mantuvo a raya las herejías sobre los *novissimos*, las Iglesias surgidas de la Reforma fueron más abiertas a las interpretaciones sobre la cuestión. Hubo muy variadas posturas doctrinales entre los autores antes de que se fijaran tres grandes corrientes (luterana, calvinista y arminianista). La teología del miedo, Agustín y el pecado original, el arte de bien morir, ángeles y demonios, Kant y el mal radical o la caída de Satán son algunos de los temas que el libro desarrolla en cinco capítulos. En toda concepción cristiana del destino último del hombre tiene un peso decisivo la escatología paulina. Pero la teología protestante le atribuye todavía una importancia del todo particular porque Lutero hizo de la justificación por la fe la clave del Evangelio. De ese modo sitúa con resolución a la Reforma a la estela del apóstol al afirmar que Jesucristo, su persona, con su muerte y resurrección, nos ha liberado de la esclavitud del pecado, de la ley, del miedo y de la muerte. La teología protestante se apoyará en un renovado discurso sobre la salvación. Un discurso marcado fuertemente por la preocupación existencial sobre el mal, el pecado y la condenación.- R. SALA.

#### Moral – Pastoral – Liturgia

CALLEJÓN, M<sup>a</sup>. E., MARTÍNEZ OSÉS, P. J., MORA TERRERO, C., ed., *El perfil social del desarrollo*. V informe anual de la plataforma 2015 y más, Icaria editorial, Barcelona 2008, 26 x 19, 181 pp.

El material recogido en el V anuario de la plataforma 2015 y más, pretende evaluar el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio de las Naciones Unidas. Se trata de un informe crítico sobre las políticas económicas de cooperación a favor de la justicia social, y de propuestas susceptibles de influir positivamente en la puesta en práctica de estrategias que favorezcan la equidad y el desarrollo social inclusivo. En definitiva, una valoración sobre la situación y el progreso de la política destinada a la erradicación de la pobreza y la consecución de la equidad de género en todos los países del mundo.

El anuario incluye un informe de *Social Watch*, red de organizaciones que vigilan el cumplimiento de los compromisos internacionales para la erradicación de la pobreza y la desigualdad.

Además de informar y evaluar, el informe pretende indicar cuáles son las prioridades para clarificar los cambios aún pendientes de realizar.

La presentación de datos estadísticos va acompañada de reflexiones sobre la incidencia de las redes sociales como dinamizadoras de los cambios sociales necesarios para alcanzar unas condiciones de vida dignas para todos.

El libro es un revulsivo para la conciencia de los países desarrollados, pues la consecución de la justicia social y la erradicación de la pobreza no pueden dejarse al desarrollo libre y natural de los mercados. Es preciso considerar iniciativas ciudadanas que controlen el gasto social y reinviertan en los países más empobrecidos. La lectura se hace necesaria no sólo para tomar conciencia de la situación global, sino también para decidir acerca de qué soluciones podemos ofrecer desde los países desarrollados.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

GOTTI TEDESCHI, Ettore y CAMMILLERI, Rino, *Economía global y moral católica. Conversaciones entre un intelectual y un banquero*, Prólogo de Alfredo Sáenz, trad. L. Sanz, Ed. Cristiandad, Madrid 2008, 20,5 x 13, 150 pp.

Ettore Gotti, economista de la banca internacional y Rino Cammilleri, periodista e intelectual italiano, protagonizan en este libro un diálogo ágil, a la vez que profundo, sobre la riqueza como instrumento para el desarrollo y el crecimiento humanos, desde la perspectiva cristiana de la moral que, sin duda, ofrece directrices claras para una economía cuyo objetivo no sea solamente la obtención de unos buenos y rentables resultados de tipo material, sino también y sobre todo, la felicidad del hombre, en tanto que permite un espacio para la libertad y la responsabilidad individual.

Los autores defienden una economía de mercado, libre de las distorsiones sufridas a lo largo del tiempo, que la alejan de su origen y la han conducido al materialismo, de manera que el nexo entre capitalismo y ética humana sean una realidad. También rompe con los prejuicios sobre la participación de los católicos en actividades económicas, pues la maldad, no es, en modo alguno, generar riqueza, sino utilizarla en contra del beneficio del hombre. Los católicos tienen además el deber de crear riquezas para compartirlas con los demás y conseguir un mundo mejor. Por otra parte, el fracaso de los Estados totalitarios lo ha sido tanto desde el punto de vista económico, alcanzando escaso nivel de bienestar en las sociedades que gobernaban, como humano, al considerar al hombre como medio y privarlo de toda dignidad.

Así pues, la vivencia personal de una fe católica es lo que determina la participación en la transformación del mundo, haciendo de él un lugar en el que haya bienes para todos, a través del trabajo en libertad y con profundo respeto a la diversidad.

El estilo del libro es ameno y desenfadado. Además, utiliza con frecuencia citas de documentos eclesiales para justificar las tesis aportadas.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

ROUCOU, Christophe, *La fe ante el desafío de la globalización. ¿Tiene todavía sentido la misión?*, trad. F. Pastor, Ed. PPC, Madrid 2009, 22 x 14,5, 142 pp.

Christophe Roucou, máster en Historia y Teología, sacerdote y superior del seminario de la Misión de Francia, durante algún tiempo, y actualmente misionero en Egipto, en una segunda etapa, pues lo había sido ya con anterioridad, plantea en esta obra una cuestión crucial de la Iglesia de nuestros días, el sentido de la misión en la sociedad actual, ante la globalización. A lo largo del libro, el autor da respuesta sobrada a este interrogante desde un planteamiento que entiende la misión como encuentro y diálogo con la espiritualidad del otro y no como intento de un proselitismo que pretende de forma prioritaria ganar adeptos. Solo ofreciendo el testimonio del amor de Dios al hombre a través de una entrega gratuita que atiende a las necesidades más acuciantes del ser humano, es posible compartir la Palabra que nos ha sido entregada.

La Iglesia, además de aportar el tesoro que ha recibido, debe permanecer a la escucha de otras sensibilidades religiosas, de otras formas de sentir y estar en el mundo. Ante los retos y problemas actuales, la misión de la Iglesia tiene mucho que ofrecer buscando el encuentro en lo cotidiano, ayudando en todo aquello que sea necesario. Pero, al mismo tiempo, debe sentir la presencia del Espíritu y el Amor de Dios en hombres y mujeres que profesan otras religiones. Así, desde esta perspectiva, es posible aproximarse al ecumenismo y dar al cristianismo su más pleno significado, en tanto es una religión fundamentada en los pilares del Amor de Cristo proyectado en cada persona.

El cardenal Roger Etchegaray define en el prólogo esta obra como “una gran bocanada de aire fresco” y ciertamente lo es para los cristianos que hemos estado o estamos en relación con miembros de otras religiones, ateos o agnósticos y sentimos esa vivencia común de ser hijos de Dios. La Iglesia, de esta forma, se despoja de la obligatoriedad de aumentar sus adeptos para vivir en profundidad el sentido del Reino de Dios que debemos empezar a construir ya, aquí.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

BERMEJO, José Carlos y ÁLVAREZ, Francisco, dir., *Diccionario de Pastoral de la Salud y Bioética*, San Pablo, Madrid 2009, 24,5 x 16,5, 1887 pp.

El campo de la Pastoral de la Salud ha sido poco transitado por la teología, insuficientemente integrado en la misión de la Iglesia y objeto de una miope percepción que lo reducía casi exclusivamente a sus dimensiones asistencialista y sacramentalista. Afortunadamente, a partir del Vaticano II, ha experimentado una profunda renovación. Varios factores han contribuido a ello. En primer lugar, una concepción más encarnada de la salvación, una de cuyas imágenes bíblicas fundamentales es precisamente la salud. En segundo lugar, la apertura de la Iglesia a las aportaciones de las ciencias humanas (medicina, psicología, etc.). En tercer lugar, la recuperación de la dimensión evangelizadora de la misión de la Iglesia en el terreno de la salud y la enfermedad. Finalmente, tres significativos acontecimientos eclesiales que le han dado un impulso decisivo: la Carta apostólica *Salvifici doloris* (1984) de Juan Pablo II, la creación de la Pontificia Comisión para la Pastoral de la Salud (1985) y la institución de la Jornada Mundial del Enfermo (1993). En este contexto se inscribe el diccionario que presentamos. Tiene su origen en el *Dizionario di Teologia Pastorale Sanitaria* (1992), promovido por el *Camillianum* de Roma. Después de un largo proceso de gestación iniciado en 1999, por fin ve ahora la luz gracias al entusiasmo y al ingente trabajo realizado por sus co-directores, el religioso camilo J. C. Bermejo, director del Centro de Humanización de la Salud y de la Escuela de Pastoral de la Salud de Madrid, y F. Álvarez, profesor de teología en el *Camillianum* de Roma y ex-director del Secretariado Nacional de Pastoral Sanitaria de la Conferencia Episcopal Española.

Lo que da valor a este diccionario es que se trata del primero que se publica sobre esta materia en castellano. Se ha cambiado intencionadamente el título de la edición italiana que traduce y adapta, para subrayar mejor su vocación evangelizadora (“Pastoral”) –por supuesto, sin perjuicio de una sólida fundamentación bíblica, teológica y antropológica- y para situar su contenido –más allá de la asistencia sanitaria y espiritual del enfermo- en un contexto más amplio y positivo, tanto humana como religiosamente (“de la Salud”). En él se hace también una mención expresa a una ciencia (“y Bioética”) que está conociendo un desarrollo espectacular en los últimos tiempos. La obra recoge 200 voces, articuladas en torno a tres grandes ámbitos: teología sistemática, pastoral de la salud y bioética. Los textos proceden de autores de diversos países y especialidades. Respecto a la edición italiana original hay que reseñar cuatro tipos de variantes que tratan de adaptarla al público de

habla española: las entradas de autores nuevos (11), todos españoles; las entradas añadidas al original (5); las entradas revisadas, es decir, actualizadas por los mismos autores antes de ser traducidas (11); y las entradas suprimidas (11). En el primer grupo se incluyen un buen número de voces sobre temas de bioética: “fundamentación en Bioética”, “Códigos deontológicos”, “Eutanasia”, “Genética”, “Trasplante de órganos”, “Procreación artificial”, “Estatuto biológico del embrión”, “Testamento vital”, etc. Estamos, por tanto, ante una publicación prácticamente nueva y cuidada con esmero. Está destinada especialmente a la formación de los agentes de pastoral de la salud y también se consultará con gusto por todos aquellos interesados en conocer mejor el mundo del sufrimiento y de la salud humana desde la óptica de la fe.- R. SALA.

HAALAND MATLARY, Janne, *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*. Prólogo de Rafael Navarro-Valls, trad. M. J. García, Cristiandad, Madrid 2008, 20,5 x 13, 261 pp.

La declaración de los derechos humanos del año 1948 sigue siendo el punto de referencia de los debates sobre derechos a nivel internacional. Los derechos se promulgaron pero no se fundamentaron, es decir, aunque estaban seguros de que tenían base y fundamento, aplazaron su demostración. El libro ha seleccionado una colección de artículos que defienden que se pueden encontrar los cimientos de los derechos humanos a través de la razón humana, y en concreto, reivindicando y recuperando la tradición clásica del racionalismo, los argumentos del derecho natural que un día fue el orgullo de la civilización occidental. La idea central que la autora nos quiere comunicar es que se pueden encontrar verdades morales objetivamente válidas, aunque dicha afirmación pueda considerarse políticamente incorrecta.

Los Derechos Humanos son un conjunto de derechos inherentes e inalienables para todo ser humano, y por lo tanto, nadie, ni siquiera los políticos, pueden modificar estos derechos, que pertenecen por nacimiento a todo ser humano. Estos derechos que reflejan la dignidad humana están por encima de la política y la ley, pues determinan que no deben obedecerse órdenes injustas que violan la dignidad humana fundamental. La paradoja moderna de la democracia europea es ésta: profesamos e imponemos derechos humanos por todo el mundo, pero nos negamos a definir la esencia de dichos derechos entre nosotros. La tolerancia parece ser el único “valor” democrático en nuestras sociedades, pero es un término que no puede definirse, porque no tenemos un modelo para saber qué es tolerable y qué es intolerable. La falta de un punto de referencia para lo que está bien y lo que está mal es el mayor peligro de una democracia, porque uno no puede decir qué valores debería promover esta sociedad. La asunción relativista, tan dominante hoy día, está en el centro de la presente crisis.- J. ANTOLÍN.

DUCH, Lluís, *La crisis de la transmisión de la fe*, PPC, Madrid 2009, 22 x 14,5, 191 pp.

El libro es fruto de las conferencias pronunciadas por el autor en la X Aula Joan Maragall en 2007. Primero se editó el libro en catalán, la edición que presentamos es la traducción al español. En la sociedad de nuestros días, las transmisiones familiares, políticas y culturales se encuentran en situación de precariedad. El ser humano, desde el momento de su nacimiento, necesita informaciones para poder desarrollarse y crecer como persona, sin eso, el ser humano está perdido. A partir de esas estructuras de acogida fundamentales (la

familia, la sociedad y la religión) Lluís Duch profundiza en el estado de las transmisiones de la fe y la imagen de Dios en un tiempo de crisis como el actual y trata de ver cual puede ser el futuro de las mismas.

El autor trata de hacernos comprender que no solamente hay crisis de la transmisión de la fe o de la religión en nuestra sociedad, sino que son todos los sistemas sociales, desde la política hasta las diversas clases de asociacionismo, experimentan precariedad e inconsistencia. Ahora bien, el hombre de nuestros días, igual que el de todos los tiempos, continúa –y continuará– siendo religioso, porque la religión no es una mera cuestión histórica pasajera, sino que constituye una estructura imborrable del ser humano. Estas estructuras religiosas del ser humano, como todas las demás, han de expresarse necesariamente culturalmente, lingüísticamente. En otras épocas, las transmisiones religiosas, familiares y sociales eran una cuestión casi mecánica que la misma inercia social imponía. Hoy día en la Europa del siglo XXI la situación ha cambiado, en todos los ámbitos de la vida humana, el futuro se nos presenta con una enorme carga de incertidumbre. En nuestro país, la transmisión de los contenidos del cristianismo es cada vez más problemática y marginal, incluso a veces en aquellos centros docentes que se proclaman de “inspiración cristiana”. A pesar de todo, debemos tener esperanza y mantenernos como fieles testigos, y aunque las palabras hayan enmudecido, nos queda la palabra de la propia existencia, el testimonio del testigo, es decir, mostrar con nuestra vida la verdad de lo que creemos y proclamamos. El futuro del cristianismo y de la transmisión de la fe está en nuestras manos, en nuestro aquí y ahora, ésta es la única transmisión posible de la Buena Noticia de Jesús. Seamos pues testigos esperanza-dos de Aquel que por nosotros se encarnó, murió y resucitó.- J. ANTOLÍN.

MALIBABO, Balimbanga, *Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext. Das Beispiel der Jamaa-Bewegung und der Cité Yeso-Nkumi im Kongo*, Echter, Würzburg 2009, 23,5 x 15,5, 336 pp.

Es cierto que muchas regiones de África están viviendo situaciones difíciles: niños hambrientos, niños de la calle, niños soldados, las guerras civiles e inciviles, luchas tribales, imágenes de miseria de la población. Se nos presenta como un desafío a los responsables políticos, económicos y sociales de nuestro mundo, aunque también desde el pensamiento filosófico y teológico hay que ensayar nuevas respuestas.

Ante esto muchos africanos se refugian en la religión para comprender y afrontar estas situaciones angustiosas de la vida. En medio de los pobres países africanos están floreciendo día a día y crecen las comunidades cristinas, aunque también las sectas. Si la fe cristiana y la cultura africana entran en diálogo resultan profundas correlaciones internas: la fe cristiana se africaniza y la cultura africana se cristianiza. Se da una transferencia intercultural, y se produce una transformación de ambas realidades, tanto la cultura africana como la fe cristiana aparecen de un modo creativo. Por eso debemos preguntarnos, si no habrá en la unión entre la cultura africana y occidental una oportunidad para que se produzca un cambio intercultural.

La religión cristiana reconoce las diversas culturas y entra en diálogo con ellas, así ha sido a lo largo de toda su historia. En esta investigación presentamos el esfuerzo por la inculturación de la familia africana (*jamaa*) palabra bantú que recoge el misionero belga Placido Tempels en su libro *Philosophie Bantoue* y se aplica en un estudio de la ciudad Yesu-Nkumi del Kongo. Y la conclusión es que la vivencia de esta relación puede servir como un modelo de renacimiento del Kongo a todos los niveles, en lo social, religioso, político y económico. El movimiento *Jamaa* es una llamada a la solidaridad social y a crear lazos

entre las personas, a comprometerse a todos los niveles por el bien del grupo al que se pertenece, además es un grupo que rompe las fronteras de la tribu. Y como está también unido al sentido de la vida cristiana se hace propio el ideal de los monjes *Ora et Labora*, una llamada a trabajar conjuntamente por el desarrollo de la sociedad y de la familia, pues aparece tanto el sentido social de la sociedad, como este sentido más familiar, pues todos somos integrantes de esa familia. Es decir, la conclusión de este estudio es que la aplicación del modelo de *jamaa* a una ciudad en particular se ha transformado en un impulso de liberación y de vida para todos los habitantes, tanto a nivel socio-político como religioso, pues se da como una unidad entre la cultura africana del *jamaa* y la vida cristiana de hermandad con todos. Por lo tanto, se presenta como un esfuerzo por la utopía, una valoración de los hombres y sus virtudes, una lucha contra el tribalismo, y una liberación del miedo a la brujería. El término *jamaa* ha influido de manera significativa en la palabra swahili *ujamaa* que Julius Nyerere incorporó para dar a Tanzania después de la independencia el sentido de nación, el dar una identidad común a las diferentes tribus que formaban esta nación. Por los resultados se puede decir que logró dar al pueblo tanzano este sentido de unidad entre las diversas tribus del país. Por eso ante tantas realidades sangrantes de África, saludamos con gozo este proyecto de construir la familia humana, que tenga muchos imitadores, pues África se lo merece.- J. ANTOLÍN.

RHONHEIMER, Martin, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, trad. J. R. Pérez y A. Riobó, Rialp, Madrid 2009, 20 x 13,5, 200 pp.

Esta obra recopila la traducción española de tres textos ya publicados del autor, que es profesor de Ética y Filosofía Política de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma). Van encabezados por un breve prólogo del mismo autor en el que se justifica la reunión de los mismos en esta edición castellana. El cuerpo del libro corresponde a la primera parte de una obra colectiva, promovida por el Instituto "Veritatis splendor" de Bolonia bajo la dirección de Pierpaolo Donati. Lleva por título: *Laicità: La ricerca dell'universale nelle differenze* (Il Mulino 2008). Los otros dos textos, presentados como apéndices, contienen sendos artículos. El primero ("Hermenéutica de la reforma y libertad religiosa") lo ha publicado el diario *Die Tagespost* (25 Abril 2009), con el fin de mediar en el debate sobre la correcta lectura conciliar del tema de la *Dignitatis humanae*. El segundo apéndice ("Secularidad cristiana y cultura de los derechos humanos") apareció originalmente en *Nueva Revista* 118 (2008) 49-66. Reproduce una conferencia sobre la acción pública de los cristianos en la sociedad actual, pronunciada por el prof. Rhonheimer durante el Simposio "A Growing Gap – Living and Forgotten Christian Roots in Europe and the United States" (Viena, 26-29 Abril 2006). Con el deseo de contribuir a superar falsos esquemas alternativos, el autor aborda el tema desde una amplia y rigurosa perspectiva histórica. El libro enfoca con criterio la "necesaria y constructiva" tensión entre la Iglesia y el Estado en lo que se reconoce hoy como "sana laicidad". Sin duda. Para el lector familiarizado con la realidad española –que es a quien se dirige el propio autor al prologar la traducción–, puede resultar más logrado el libro de Luis González-Carvajal *Los cristianos en un estado laico* (PPC Madrid 2007). Dicho eso, evidentemente todas las comparaciones son odiosas. Cada maestrillo tiene su librito.- R. SALA.

THOMAS, Hans – HATTLER, Johannes (hrsg.), *Glaube und Gesellschaft. Gefährden unbedingte Überzeugungen die Demokratie?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009, 15 x 22,5, 203 pp.

El libro es una publicación de un Instituto privado universitario dedicado a investigaciones interdisciplinarias, en torno a filosofía de la ciencia, ética biológica y económica, y sociología y política. A partir de un congreso con sus conferencias y mesas redondas ha confeccionado los artículos de diversos profesores universitarios, así como discusiones entre ellos, que componen esta publicación. Son profesores de distinta procedencia religiosa y cultural, católicos y protestantes, básicamente alemanes (entre otros Robert Spaemann), pero también un español (Alberto Gil, profesor en Alemania) y un italiano (Rocco Buttiglione, senador y ministro en su país). El tema tratado es el de la relación entre religión y sociedad, sobre todo en sus aristas más agudas, las de la revelación, de un lado, y las de la convivencia, de otro. Porque la religión que se dice revelada parece por definición intolerante, no admite cambios, rebajas ni condiciones a sus creencias, que son absolutas y definitivas, dogmas de fe. Y por su parte, la sociedad democrática es necesariamente pluralista, cambiante, acomodaticia, para propiciar la convivencia pacífica entre distintas convicciones, y por tanto hace del relativismo una virtud. Son extremos opuestos, resultan intratables, imposibles de entremezclarse, como la música rock y la clásica, como el agua y el aceite. Y sin embargo, deben mezclarse, tal vez complementarse, así se ha construido Europa, bien que con sangre, sudor y lágrimas. La religión no renunciará a sus postulados firmes, pero deberá saber que no los puede imponer. La democracia defenderá la tolerancia y disensión, pero con mínimos valores absolutos: la vida, la libertad, el respeto. En este sentido fe y democracia pueden y deben convivir, tienen mucho que aportarse.- T. MARCOS.

### Filosofía

BRIESKORN, Norbert, *Sozialphilosophie. Eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens* (Grundkurs Philosophie 19), W. Kohlhammer, Stuttgart 2009, 18,5 x 11,5, 319 pp.

El volumen que presentamos en esta colección de cursos básicos de filosofía, trata de responder a la pregunta si se puede conocer y hablar sobre la sociedad; con estas preguntas comienza la reflexión sobre la sociedad. ¿Qué es en realidad la sociedad?, aunque podamos contemplar la sociedad a la luz de los diferentes modelos, podemos hacernos una pregunta más en general. Por eso, primero el autor trata de presentarnos los diversos caminos de aproximación a la sociedad. Otro capítulo del libro está dedicado a las ciencias de la sociedad: la sociología y las diversas ciencias sociales. A continuación hace un estudio del concepto y realidad de la sociedad, distingue la sociedad del estado, nos da una definición de sociedad y presenta otros intentos de definición, terminando con un pequeño resumen que reza: la sociedad es la suma de los individuos. La filosofía intenta comprender el ser de la sociedad, por eso a lo largo de su historia los filósofos se han preguntado por la sociedad, por eso la parte central del libro se dedica a analizar los diferentes modelos de sociedad a lo largo de la historia: comenzando por Platón y Aristóteles hasta terminar con Luhmann y Habermas, dando un repaso pormenorizado a los más importantes teóricos sociales a lo largo de la historia. Siempre hay una diferencia entre la sociedad natural y la sociedad formada por los hombres, pues la sociedad tiene la marca de los hombres y de sus lugares de

origen, con su conciencia, tradiciones, tensiones políticas, y exigencias de pertenencia a dicha sociedad.- J. ANTOLÍN.

BENZ, Arnold, *El futuro del Universo. ¿Casualidad, caos, Dios?*, trad. C. Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona 2003, 22 x 14, 220 pp.

Esta obra es una sincera reflexión humana y científica sobre el mundo y sobre Dios. Sin concordismos ni fobismos apresurados se cuenta la historia del mundo y de la ciencia según se encuentra en la investigación actual. La ciencia y la religión establecen, así, un diálogo sincero y respetuoso que constituye una de las más grandes aventuras intelectuales de nuestro tiempo. Así se analiza el universo, la creación o el tiempo de las estrellas, la causalidad en las ciencias naturales y las percepciones religiosas, el respeto a los diversos planos del conocimiento humano y su mutua relación. El problema de la materia y el comienzo del universo. La vida y la muerte, lo antiguo y lo nuevo, la evolución y el problema de Dios. El futuro abierto, el azar y la auto-organización (p. 95; 147; 170); la causalidad, el “Dios no juega a los dados” de Einstein y el caos y la libertad, la incertidumbre (p. 92), la meteorología (p. 178) y los avatares del universo (p. 192). Y por fin, el valor de la esperanza, a pesar de todos los difíciles pronósticos, pues como decía C. F. von Weizäcker: “La física no elimina con sus explicaciones los misterios de la naturaleza; los retrotrae a misterios que se hallan a una mayor profundidad” (p. 103).- D. NATAL.

HERBRECHTER, Stefan, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2009, 22 x 15, 192 pp.

¿Qué viene después del hombre? En todos los campos de la ciencia se van investigando nuevas perspectivas de la vida humana cuando la idea clásica del hombre se tambalea. Especialmente en el campo de la bio- y la nano-tecnología se plantea una época posthumana con características propias. Esta obra analiza estas tendencias en el campo del desarrollo técnico y en el mundo de la ciencia ficción, y recoge, con sentido crítico, lo más valioso de las teorías posmodernas y post-humanistas sobre el hombre. Así se estudia la *brain-building* y la construcción del yo, o se recuerda la crítica de la moral en Nietzsche como síntoma, máscara, tartufería, enfermedad pero también como estímulo, aliento y don (p. 31). Se mira al cuerpo en la edad de la tecnología como mezcla de prótesis y vida humana. Se analiza la crisis del sujeto tras el triunfo del individualismo en el renacimiento occidental, la ascensión y el colapso de la subjetividad en el mundo estructuralista y su resurgir crítico y realista, en los tiempos postmodernos y su cultura como “way of life” posthumanista (p. 55; 73). Se estudia, también, el genoma humano y la medicalización de la vida, la glorificación del animal y sus derechos, el tecno y el cuerpo, el *body art*, el poder y el placer, el género y el post-género, lo matricial y lo heterónimo, lo virtual y lo real (p. 87). Se trata de buscar un nuevo humanismo y una nueva identidad en el que la de-construcción y la reconstrucción, el psicoanálisis y la tecnología del yo, podrían ayudarnos, más allá del nihilismo, entre lo uno y lo otro, lo nuestro y lo ajeno, (evitando la deshumanización cibernética y la vida a toda pastilla), en el que la persona interacciona con su medio y su mundo social. Así, se unen hombre, cultura y técnica, como propone B. Latour (p. 140), en un mundo en el que se han superado las fronteras del hombre y el animal, el organismo y la máquina, lo físico y lo meta - físico: Donna Haraway (p. 174). Estamos en un momento propicio para integrar sistema y sujeto, superar las rupturas del falso humanismo y recuperar

la humanidad en este mundo posthumano. Esta obra afronta un problema multidisciplinar en el que las ciencias del espíritu y las de la naturaleza ofrecen al lector una perspectiva compleja y fascinante del discurso actual sobre el hombre.- D. NATAL.

LUHMANN, Niklas, *La sociedad de la sociedad*, trad. J. Torres, Herder, Universidad Iberoamericana, México 2007, 25 x 16, 954 pp.

Durante 30 años, Luhmann trabajó en una teoría de la sociedad que dejó plasmada en esta obra. Esta teoría sociológica consiste en un armazón conceptual, orientado a la observación, que destaca algunos aspectos de “todo lo demás”. La teoría de sistemas de Luhmann trata de hacer posible la observación de los sistemas sociales. No intenta reconstruir la realidad como Parsons y su enfoque es “decididamente no ontológico”. Así, los sistemas se analizan y se auto-observan. Es una dialéctica entre sistemas y entorno. La comunicación es la operación que al efectuarse produce y reproduce el sistema social. La sociedad no puede pensarse sin la comunicación ni ésta sin aquella. Así encontramos una auto-poesis, una auto-descripción, y una observación de primero y segundo orden, un sistema y un entorno, una auto-referencia y una hetero-referencia. El individuo y la sociedad se interrelacionan en la socialización y los roles, pero llega un momento en que parece que el individuo no puede encontrar ni en la sociedad ni fuera de ella un fundamento seguro para la auto-observación, la auto-realización ni para su identidad (p. 8). Con todo, el sentido de las cosas es esencial para la vida de la sociedad. En la auto-poesis de sistemas el sentido se regenera sin esfuerzo y casi por sí mismo (p. 339). El sistema social no se caracteriza por su esencia, su moral o integración sino por la comunicación, y es un sistema que abarca todo, incluso la comunicación paradójica que resulta perturbadora porque crea y destruye al mismo tiempo (p. 65). Por lo demás, en la observación de primer orden, es difícil distinguir entre realidad e ilusión y el acuerdo entre persona y sociedad “no puede apoyarse en la naturaleza” (p. 82). El sistema del mundo es una construcción y nadie tiene la *plenitudo entis* pues la realidad es paradójica por no decir contradictoria y seleccionar es excluir: (p. 143). Ahora bien, el ser humano tiene *un algo grado de individualización* y una *extrema dependencia social* (p. 147), pero, a veces, la codificación lingüística provoca su contrario (p. 174). Así, hoy la moral y la religión ya no codifican la vida social y la convicción personal y la individualización hacen difícil un sentido global (p. 192). Y, cuando salta a la vista la incongruencia de los códigos con la moral “la sociedad debe desistir de comprenderse a sí misma como institución moral” (p. 316). Pues cuando la moral o la religión ya no crean consenso adquieren rasgos polémicos: “surge de conflictos y enardece conflictos” (p. 316). Ahora bien, cuando se habla de secularización hay que ver si hubo alguna vez una Edad Media “cristiana” (p. 751). Por otra parte, el poder debe recibir información fuera del poder, de lo contrario “toda la información se vuelve poder” (p. 279). La teoría de sistemas distingue sistema y entorno y busca la libertad de todos en medio del cambio y la estabilización, el conflicto y la paz (p. 368), la comunicación y la variación y la creación de estructuras nuevas, a veces inestables. En ocasiones, se trata de arreglos técnicos que no precisan consenso porque: “Lo que funciona, funciona”... (p. 410). Pero el mundo humano no confía mucho en la técnica aunque la sociedad se ha acostumbrado a ella. Hoy, hay un conflicto de decisiones y valores, de renovación y “desorden” o fragmentación post-moderna, pero quién no se acomode “tendrá poco éxito” como en todo cambio de época: Hay que aprovechar los cambios para crear nuevas posibilidades e integrar (p. 480). En la modernidad, hay peligro de desintegración y de excesiva integración. Lo mitos y la reciprocidad ayudan a la integración. Pero la confusión vgr., de familia y sociedad, empuja a la desintegración. El paso

demasiado rápido y drástico de un sistema a otro concita la catástrofe, y la excesiva movilidad aparece como una amenaza y provoca resistencias (p. 560) en las que el individuo se enroca (p. 586). El sistema debe facilitar la autonomía de la persona y su determinación sin apabullarla, su identidad sin violencia aunque esta también tenga una dimensión de comunicación (p. 632). Del mismo modo, no se debe proceder por esquematismos y modas contestatarias de fundamento inconsistente. Porque cuando se cae el sujeto es importante pero cuando se hunde el objeto puede ser tanto o más grave y crear gran inseguridad. Porque la *ratio* y la *oratio* son las que “mantienen la sociedad en forma”, “son el ‘vinculum’ impuesto a la sociedad por su naturaleza” (p. 740). Pero el sentido que se ofrece debe ayudar y comunicar con los que “padecen la pérdida de sentido” y no con los propios intereses teóricos o prácticos. Estos sólo conducen a querellas en vez de al diálogo y acuerdos sobre la naturaleza de las cosas (p. 785). Es cierto que, como decía Herder, “cada uno es Dios de sí mismo en el mundo” y tiende a darse autenticidad y un sentido original pero como todos somos “iguales y libres” también copiamos “patrones de individualidad”, y hay un *corpus mysticum* de la individualidad que nos incluye a todos aunque con la idea del sujeto tratamos de “rellenar de sentido las cosas”, la persona y la humanidad (p. 808; 812), y de buscar la autonomía pero tampoco hay que olvidar al otro y lo trascendente en el “retorno del actor” que debe descubrir la moral en sí mismo. Ahora bien, una sociedad sin sujeto “ya no sería una sociedad moderna, sino posmoderna; en torno a eso versa hoy día la disputa” (p. 815) como sobre la “sociedad de vivencias” y la unidad de lo diferente. Además, sabemos que la universalización de la moral, como la idea de nación, la lleva a perder el sentido y la somete a una especie de “estanflación” (p. 827). Entonces, se “bloquean los entendimientos que son necesarios actualmente” (p. 836), y cada uno “pudiera considerar confirmada su propia descripción de sociedad”. Pues, el auto-observador “no puede verse a sí mismo” y así: la “unidad de la sociedad se convierte en la paradoja del observador” (p. 840): no hay un concepto unitario capaz de abarcarlo todo. Eso sí, ocurren algunas paradojas ultra-románticas como el egoísmo benéfico de Mandeville o las buenas intenciones que llevan al asesinato y al terror en la revolución francesa. Entonces hay que observar al observador pero éste no es fácilmente observable y se tiende a una teoría de valores propios que sostienen las preferencias de cada uno en la modernización. Se trataría de conseguir una sociedad libre, con todas las libertades, pero entonces no es fácil sustraerse a la “corrupción” (p. 861). Además, con frecuencia, se aceptan sin más las macro-cifras que dirigen la acción sin plantearse cómo se han calculado. Así, se cae en una especie de depresión social a la busca de un progreso agobiante permanente en “la construcción de la realidad”. Por su parte, hoy, la opinión pública, como teoría del mundo y auto-descripción del sociedad moderna, es como si fuera “el ‘Espíritu Santo’ del sistema” (p. 877). Y, así, se crean exageraciones y como una emergencia permanente de acusaciones, moralizaciones y motivaciones que llevan a “renunciar a la reflexión”. Como es sabido, para el observador de primer orden el mundo en un nicho ontológico, para el de segundo orden es una construcción muy contingente basada en muchas distinciones. Así, la idea de natural-artificial se vuelve muy volátil: no hay ninguna ciencia “libre de valores”, estos se fundan también en la comunicación y son siempre renovables dentro de esa comunicación aunque cada sistema tiene su propia *autopoiesis*. Así, se hace una “descripción de la sociedad dentro de la sociedad” (p. 893). Pero luego hay que aplicarle el punto de vista de la ciencia con diversas perspectivas y valores que no admiten exclusiones pues todo observador depende de estos y la paradoja interior/ exterior, pasado/ futuro y ego/ alter (p. 900). Así, la *auto-poiesis* y la *auto-descripción* de la sociedad por la comunicación social, la evolución temporal y la diferenciación objetual son las “diversas puertas de acceso para la presentación de la teoría total” (p. 901), de la observación y la descripción, sin hacer valoraciones positivas o negativas. Hoy estamos ante grandes cambios estructurales. Así, “la sociedad

moderna está apenas al comienzo”, y el descontento actual “podría llegar a ser un comienzo fructífero” (p. 905). Los logros de la modernidad se mantienen: enseñanza, amor, democracia, derechos... Por eso, no es fácil distinguir entre moderno y pos-moderno, pues el fin de los grandes relatos también es un meta-relato (*métarécit*). Y, la unidad de la sociedad o del mundo “ya no puede postularse como principio sino tan sólo como paradoja. Esta fundación última en una paradoja se toma por una de las características centrales del pensamiento pos-moderno. La paradoja es la ortodoxia de nuestros tiempos” (p. 906). Así, se pasa de la producción al consumo, del trabajo al gozo, del pasado al futuro, de lo real a lo virtual, de lo eterno a lo temporal, y todo es muy imprevisible hasta el punto de que incluso los intentos constructivistas “no continúan la posmodernidad, sino la terminan” (p. 910). Si la característica de la pos-modernidad es problematizar y temporalizar las distinciones hay base para hacerlo. En todo caso, una teoría adecuada a nuestro tiempo y el del arte posmoderno, “exigen renunciar al mero goce del reconocimiento y juzgar la construcción de la teoría desde ella misma” (p. 910).- D. NATAL.

CABADA CASTRO, Manuel, *El Animal Infinito*. Una visión antropológica y filosófica del comportamiento religioso, Editorial San Esteban, Salamanca 2009, 24 x 16, 255 pp.

El hombre ha sido definido como el animal *cultural, paradójico, fantástico, vulnerable o descentrado*. Esta obra aborda el problema humano desde la reflexión filosófica y las ciencias de las religiones. Aquí, se analiza el misterio de la vida, la naturaleza y la cultura, el ritual, lo religioso y el tabú, la magia y la religión, lo profano y lo sagrado, el sentido social de la religión en Durkheim, el relato mítico y la dimensión religiosa. También se estudia la visión evolucionista de la religión en Lubbock, E. B. Tylor, A. Lang, S. Schmidt, o G. Puente Ojea. Con todo este bagaje, termina por centrarse en el misterio y la infinitud como clave de la divinidad, con todas sus variadas comprensiones y simbolismos divinos como la religiosidad y el tiempo festivo, el Dios incomprensible e infinito de las religiones y la filosofía y el modo finito de comportarse el hombre. Así, para terminar se hace un amplio estudio sobre la religiosidad actual, afincada en lo humano, especialmente tal como lo presentan Ferry y Gauchet y otros autores actuales como Cazeneuve, que muestra lo intemporal presente en el tiempo (p. 169), o Rahner y Pannenberg que relacionan tiempo y eternidad, o el invisible que se hace visible en la permanente presencia de las fiestas, a diario, en la España barroca. O, la divinidad como peso específico de las cosas en s. Agustín (p. 203). Se dice que la esfera privada y sus valores sagrados, “de una dignidad sin par”, con su “humanitarismo” ante el sufrimiento humano y la solidaridad, es el gran asunto público de hoy. Así, para Ferry: “los valores sacrificiales han descendido del cielo de las ideas -los ídolos- para encarnarse en lo humano”: p 219. Esta es hoy la verdad de las religiones reconciliada “con el tema central del cristianismo: el amor” (p. 225). Lo había dicho Feuerbach. Para Gauchet, el “desencantamiento” actual se ceba en el cristianismo sociológico pero también conviene recordar que la religión siempre tiene una dimensión trascendente que, a veces, se ha olvidado o confundido con su función organizadora (p. 229). Estaríamos ante una nueva perspectiva antropológica de lo *invisible* que no ha perdido su dimensión espiritual. Así, según Gauchet: “La pasión de lo invisible no está lista para apagarse”, pues donde se ahoga la religión nace una sacralidad salvaje. Y, ya no se puede decir, sin más, que estamos en una edad secular sino ante una “metamorfosis” de lo sagrado (Mardones y M. Velasco). El hombre que es finito pero *capaz de lo infinito* no se resigna a su mundo ni a su espacio temporal. Y aunque estemos en tiempos “recios” también hay hoy esperanza de nueva vitalidad. En esta obra el autor no acosa los temas hasta agotarlos, como suele él hacer, sino que deja un

mayor espacio al lector después de contarle lo esencial. Pero, en ésta última parte sí ha llegado hasta le final.- D. NATAL.

PÉREZ ANDREO, Bernardo, *La verdadera religión*. El intento de Hume de Naturalizar la Fe, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, Serie Mayor 51, Editorial Espigas, Murcia 2009, 24 x 17, 198 pp.

Ha sido costumbre acercarse a Hume, con una inútil precaución, por el temor a su teoría de la causalidad, en la que se hundirían las pruebas de la existencia de Dios, y a la razón ilustrada que llevaría lógica y directamente al ateísmo. Pero Hume no concede tanto poder a nuestras ilustres entendederas por temor a sus excesos y locuras. De hecho, Hume pone en duda las pruebas tradicionales pero su naturalización de la fe religiosa, convirtiéndola en creencia, le acerca a s. Agustín y a Ortega, con sus ideas y creencias, en las que también hemos de creer para saber quienes son nuestros padres, al menos hasta el ADN. Así, la creencia humana es la base imprescindible de toda fe. Sin esa creencia, como disposición natural sería imposible aceptar la realidad humana o divina. Este concepto laico de fe y creencia es lo más cercano, en la ciencia y la filosofía, al concepto cristiano de fe. Para Hume, las religiones positivas son manifestaciones de un proceso de búsqueda de la verdadera religión que ninguna logra totalmente. Únicamente una religión elaborada desde *la nueva ciencia de la naturaleza humana* y supeditada al poder civil podrá acercarse a lo que debería ser: el puerto y refugio de la paz y la concordia social y no el centro de todas las peleas habidas y por haber... Así, Hume es un buen burgués que critica la filosofía por sus pensamientos inútiles y a la religión por servir a sus señores y sus tiranías. Hume quiere “humanizar la religión y naturalizar la fe” (p. 21), querría librar a este mundo de su “apatía y sin-sentido” y dar al hombre este sentido que tanto necesita. Pero la religión, como las matemáticas y la ciencia, depende también del hombre, y lo divino tiene que entrar en razón o ser puro desvarío y superstición. Así, cuando la religión pierde la razón se convierte en “*un mero disfraz para la subversión y la ambición*” (p. 95). Ahora bien, Hume también sabe que un pueblo sin religión *no se diferenciará mucho de los brutos* (p. 99). Pero, para Hume, creer que Dios existe no autoriza a atribuirle toda clase de daños humanos, que tanto le degradan, pues *Él es infinitamente superior a nuestra limitada vista y visión* (p. 110). Y no podemos hacerlo a *nuestra imagen y semejanza* pues Dios es lo místico y el misterio como dice Wittgenstein. Además, sus pruebas no son tan fáciles. De hecho, como dice Hume, es “sólo el Evangelio, el que ha sacado *la vida y la inmortalidad del alma a la luz*”. Pero, los clérigos, según Hume, han hecho de Dios un tirano del poder y la riqueza (p. 121). Así, Hume pide una religión de mínimos: *deísmo mínimo*, Dios como *objeto de adoración* y alteridad de Dios frente a la razón (p. 141). Si tomamos la idea de Abba, Dios Padre, la Basilea, el Reino, y la fraternidad de Jesús o *mandamiento nuevo*, tendríamos la sustancia del cristianismo como comunión con Dios, los otros y el mundo (p. 150). Pero Hume reduce la religión y la democracia al mundo de los *propietarios* pues no cree en *una tierra nueva donde habita la justicia* (p. 160-1). Así, la religión en Hume pide ser escéptico filosófico para “llevar a ser un auténtico cristiano creyente” y no hacer a Dios a nuestra imagen. Dios es más objeto de “adoración en el templo” que de “disputa en las escuelas” (p. 165). La creencia - *credere*- vendría de *cor-dare*, darle el corazón. Y, la religión sería respetar a todos y no ser inhumanos: un proceso de *humanización* para no saltarse las “reglas de juego” (p. 167-8). La religión como la filosofía debe someterse a las pautas de la vida humana. Hay que tener sentido de las cosas y no proclamar grandes dogmas para luego ignorarlos que es la más falsa religión (p. 170). Hay que respetar a Dios sin usarle para nuestras cosas. Así, contri-

buirá la religión al buen gobierno de la sociedad (p. 173). Hume dice que venera tanto la religión verdadera como aborrece “las supersticiones vulgares” (p. 175), pues no encaminan la conducta humana al servicio de los demás y su felicidad. Por eso, Hume limitaría el número de sacerdotes, dadas sus ambiciones, y buscaría una religión que fuera inofensiva y no pernicioso para la sociedad ni origen de conflictos civiles (p. 177-8). Ya nunca más debe haber una *cuius regio eius religio*, pues la religión es del ciudadano libre. Dios es una divinidad benéfica, poderosa, providente, que castiga los malos y hace feliz al justo, da la vida futura y “la santidad del contrato social y de las leyes” (p. 179). Esta es una *metafísica de la naturaleza humana y un deísmo de mínimos* que surgen de la “sociedad liberal-burguesa” (p. 183). La alteridad de Dios y la religión es un servicio al hombre, hace al *homo religiosus - homo saecularis* un buen ciudadano ajeno a guerras y discordias y favorece la libertad de pensamiento (p.184-6).- D. NATAL.

BOEVE, Lieven - Mathijs LAMBERIGTS - Maarten WISSE, *Augustine and Post-modern Thought. A new alliance against modernity?*, Uitgeverij Peeters, Leuven 2009, 24 x 16, 277 pp.

Las menciones de las *Confesiones* de Agustín, por parte de Lyotard y Derrida, están relacionadas con el problema de la identidad humana y la construcción del yo. Para otros, el neo-agustinismo es el mejor remedio contra el secularismo, el relativismo y el nihilismo postmoderno, y, así, se bascula entre una res-pesca del agustinismo político y un Agustín neoliberal identificado con una post-modernidad sin criterios morales y un *ordo amoris* sin *ordo* (p. 211). Pero, según Boeve, en ocasiones, no se intenta una re-contextualización del pensamiento agustiniano sino de una “retro-contextualización” (p. 7). Parece que, en Derrida o Levinas, el yo no sería autónomo o no sería religioso. En cambio, Lyotard cree que Pablo y Agustín serían los precursores de la modernidad y, como muy bien se ha dicho, Agustín sería el primer hombre moderno. Bien es cierto que, al apartarse de Dios, tampoco el hombre puede “coincidir plenamente consigo mismo”. Es la herida de Dios la que despierta al hombre y su comunión con el otro. Con todo, muchos autores posmodernos están fascinados con Agustín y el problema del sujeto (p. 15). Pero no es posible hacer una actualización de Agustín de forma a-crítica o dejando de lado temas fundamentales cristianos como el de la Encarnación confundidos por una nueva gnosis filosófica. El entusiasmo post-moderno con Agustín tiene mucho que ver con el tema de la interioridad y la experiencia del misterio pero también con un cierto panteísmo del *amor Dei intellectualis* glorificador del yo. Así, Agustín ha sido celebrado por G. Matthews como introductor del punto de vista de la primera persona o como el primer autobiógrafo occidental o como el creador de la identidad personal, de la interioridad y el auto-conocimiento (Ph. Cary y otros): *De Trin.* XIV,5 (p. 107-8). F. Farrell habla de la subjetividad como “self - possession” y “rich self-presence”, y de la mente que se conoce a sí misma. De hecho, la interioridad de Agustín es también muy atractiva porque nos remite a los otros y al mundo exterior, según F. Kerr (p. 120-1). Otras veces se habla del agustinismo como del cristianismo de la gracia y el pecado y del tomismo como el padre de la autonomía humana y la naturaleza sana. El propio Ratzinger ha preferido, con frecuencia, el personalismo agustiniano para actualizar el cristianismo (p. 125). Pero también ha advertido del peligro del pelagianismo, de perderse en el mundo, y de la necesidad de *purificar el corazón y la razón*. Así, algunos interpretaron *Gaudium et Spes* como una mera acomodación al mundo actual. Esto parece desconocer el sentido y el origen del documento y la importancia del derecho a la cultura y el arte como defendió el cardenal Lercaro que no es simple secularización sino ir a la profundidad humana decisiva

(p. 132). Algunos creen que primero hay que poner la fe y luego todo lo demás. También se discute sobre la autonomía humana y su sentido. Para otros, la fe lo modela e invade todo sin un “legítimo secularismo” como en *Evangelii nuntiandi* y ven dificultades en admitir la idea de sto. Tomás: la suprema dignidad humana es “ser llevados al bien por uno mismo y no por otros” (p. 140). Así, el ser humano se conduce a sí mismo, por propia iniciativa, según Ch. Taylor, en la vida desde la interioridad y la voz interior de la naturaleza: (p. 142) frente al sentido negativo de algunos ante la cultura actual. En todo caso, Komonchak cree que no es poco lo que hay que aprender de cómo respondieron el agustinismo y el tomismo a los retos culturales de su tiempo (p. 146). Entonces, Agustín es el hombre de la post-modernidad porque es el de la modernidad. Al fin y al cabo, la post-modernidad no es más que la modernidad y su optimismo racional sin palos ni violencia. El moderno cree en sí mismo aunque algunos piensen que la modernidad es una enfermedad y sus intelectuales unos villanos atrapados y heridos por las paradojas de la religión y la secularización, la autonomía y la proximidad, y una metafísica violenta (p. 150). Ahora bien, el catolicismo moderno tiene unas señas de identidad que no conviene olvidar: Dios como *f fuente de la vida y vida del hombre*, especialmente en la Eucaristía, la *imitación de Cristo* y el hombre como *imagen* de Dios, la *Encarnación* de Dios en la vida como se ve en la piedad barroca y el *amor* como experiencia esencial cristiana: *Vulnerasti cor meum/ soror mea sponsa* (Cantar de los Cantares, 4,9): p. 165. Así hay muchas clases de post-modernidad: sea como continuación de la modernidad o como vuelta a la pre-modernidad. En cuanto a los autores actuales, además de los ya citados, J-L. Marion centra su interpretación de Agustín en la caridad y el amor y en un Dios más allá del ser, y lo mismo hace H. Arendt o los autores de la nueva teología en Francia y Alemania. Heidegger ha tenido una gran influencia en todo este proceso por ejemplo con el tema de que “toda la vida es gracia” o el cuidado y la cura (*curatione*), el tema del ser y *el tiempo* y el *Da-sein* y en el *diálogo* entre filosofía y teología (H. Zaborowski) (pp.174-192). Esto no supone rebajar el cristianismo a un racionalismo de bajo perfil ni cambiar la Encarnación o la Eclesiología por una gnosis actualizada ni por un comunitarismo radical. Por lo demás, ampliar la paradoja entre el cielo y la tierra o la fe y la razón no es sólo una moda actual sino que también tiene raíces en la cristianismo y la fe de Abraham (p. 207). En cuanto a la dimensión política, Milbank y otros huyen de un liberalismo sin valores, mientras otros acomodan a Agustín en una idea pro-imperial romana y un liberalismo democrático muy humano, bajo el signo del amor, que es nuestra identidad personal y colectiva, según describe J. K. A. Smith con M. Scheler (p. 220-6). Agustín no cree que este mundo sea inocente porque hay dos amores distintos pues “cada uno es lo que ama” (p. 228). Para T. Martín la postura de Agustín es siempre *pastoral-ascética-espiritual*. Pero el mal no es la clave del mundo sino que el mundo es obra del Creador. Por tanto, no todo es bueno ni malo en el mundo, depende del amor y del egoísmo, no es cuestión de hacer de la ciudad terrena una “cristiandad” pues no es un problema de marcar territorio sino de vivir del amor (p. 234-5). Para Dodaro la teoría de Agustín sobre el papel del cristianismo en la política ha sido revisada por R. Niebuhr y recientemente por J. Milbank. Hay que revisar los fundamentos teológicos de Agustín y el papel de los obispos y la iglesia en la política. El político cristiano debe imbuirse de los principios del cristianismo, pues la fe, el amor y la esperanza transforman las virtudes cívicas (p. 243). Los dirigentes cristianos deben examinar sus actos y sus motivaciones desde el amor cristiano. Agustín cree que evangelizar la política es una obligación de los cristianos pero esto no supone un programa político concreto aunque producirá un gran grado de paz que uno encuentra en la *pax romana*, pero eso no supone olvidar el Evangelio en la política (p. 247). R. A. Markus rechaza que Agustín pretenda “a virtualy wholly Christian society” (p. 249) o una sociedad de Cristiandad forzada. Agustín valora la “virtus” romana pero la ve contaminada de vana-

gloria. Agustín es leal al imperio romano y no cree en un triunfalismo cristiano. Por eso Agustín no es un liberal postmoderno que fía todo al amor ni un defensor de la Cristiandad, como cree Milbank, donde la Iglesia es una realidad política que dirige la paz terrena a la celestial (p. 259). Ahí, el emperador cristiano ejercería como un cuidado pastoral. Entonces se borran las líneas entre la Iglesia y el mundo, lo espiritual y lo secular (p. 262). Agustín no olvida que la Iglesia, en este mundo, es santa y pecadora (p. 265). Para Congar, la Iglesia es la Ciudad de Dios, pero no es lo mismo una que otra. Una cosa es el *imperium* y otra el *sacerdotium*. Agustín no ofrece un programa específico al político cristiano, y separa el obispo del político. Para Kaufmann, Agustín cede algo del sacerdocio al imperio y no al revés como cree Milbank. Según Dodaro, con su enseñanza de las virtudes cristianas que armonizan la vida de la ciudad terrena con la celeste, Agustín ofrece al hombre de estado la posibilidad de tender puentes entre las dos ciudades.- D. NATAL.

NUBIOLA, Jaime, *Invitación a pensar*, Ediciones Rialp, Madrid 2009, 20 x 13, 175 pp.

Nuestro mundo necesita gente que piense por su cuenta y riesgo. Nuestro autor no quiere ahorrar a otros la meditación personal sino, como ya decía Wittgenstein en el Prólogo a sus *Investigaciones Filosóficas*, “estimularles a tener pensamientos propios”. Los textos de este libro tratan de lanzar a la gente a pensar, particularmente a la gente joven que empieza la vida como de estreno. Hay que pensar los estilos de vida, los ídolos del consumo, el sexo y el amor, los agobios del tiempo y el buen humor, la familia como clave, el debate político y el diálogo humano, la paz en el mundo y el mal de la guerra, el lío de las razas y el volver a ser hermanos, la religión y el sentido de la vida, la universidad y la libertad, la preparación y la educación para no dejar nunca de pensar, leer y escribir. El autor es profesor de Filosofía en la Universidad de Navarra y *visiting scholar* en Harvard, Glasgow y Stanford. Es director de la revista *Anuario Filosófico* y cultiva los temas de la lógica y filosofía del lenguaje, el pragmatismo y la historia de la filosofía analítica, entre otros muchos.- D. NATAL.

VALVERDE MUCIENTES, Carlos, *Prelecciones de Metafísica Fundamental*, BAC, Madrid- Estudio Teológico san Ildefonso de Toledo 2009, 20 x 13, 1107 pp.

C. Valverde fue durante 35 años profesor de Filosofía de la Universidad de Comillas y otros centros. Su Antropología Filosófica y sus estudios sobre la Modernidad y el Marxismo fueron muy conocidos. En esta obra póstuma nos deja su Metafísica. Es una obra muy completa con todos los temas clásicos y una orientación actual. En una Iª parte nos describe la situación actual, los conceptos fundamentales de la Metafísica y sus posibilidades y dificultades en nuestro mundo científico. También se hace una pequeña historia de la Metafísica, como es habitual. En la IIª parte, trata del ser y el ente en general, de los primeros principios, y de los trascendentales como la unidad, la verdad, la bondad, con un estudio sobre el mal, y la belleza. En la IIIª parte se estudia el ser contingente y el Absoluto, la Analogía del ente y sus diversas formas, la participación como fundamento de la analogía y la posibilidad intrínseca de los seres contingentes. En la IVª parte se trata el famoso tema de la esencia, y la esencia y la existencia. La Vª parte estudia las categorías fundamentales del ser como la sustancia, el accidente y la relación, para terminar en un VIª parte con la teoría de la causalidad sobre todo de la eficiente y la final. Tiene una última lectio, testimonio personal que dice: Si algo existe ese es Alguien y si es Alguien es amor y si Dios es amor yo soy inmortal. Estamos ante una obra que mereció, sin duda, publicarse en vida,

pues el autor la transmitió en su enseñanza, pero que es también muy bienvenida cuando llo-ramos la muerte de este gran profesor.- D. NATAL.

### Historia

SELDERHUIS, Herman J., *Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biografie*, übsz. B. Tacke, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2009, 22 x 14, 317 pp.

En coincidencia con el V centenario del nacimiento del reformador de Ginebra, se nos ofrece la edición alemana de esta nueva biografía, publicada originalmente en lengua neerlandesa. Nadie cuestiona que Juan Calvino (1509-1564) es una de las figuras sobresalientes de la Reforma del s. XVI. Sin embargo, su confusa personalidad no ha dejado de ser objeto de controversia. Tanto católicos como protestantes la han sometido a severos juicios negativos. A ello ha podido contribuir un carácter poco dado a las confidencias y el hecho de que, en sus escritos, Calvino apenas habla de sí mismo, silenciando muchos datos de interés para el biógrafo, como algún autor ha subrayado (F. Wendel). Pero, seguramente, muchas de esas críticas precipitadas obedecen al desconocimiento. Un estudio desapasionado de las fuentes, en particular de sus sermones y su correspondencia, suministra muchos más datos personales de los que normalmente se suelen admitir. Tratar de rellenar esas lagunas es la tarea que se ha propuesto H. Selderhuis, profesor de Historia de la Iglesia de la Universidad Teológica de Apeldoorn, en este libro. El título escogido define la personalidad de Calvino como la de “un hombre entre la confianza y la duda”.

En un estudio rigurosamente diacrónico, el autor recorre la vida del reformador francés en diez períodos. Se ha atrevido a bautizar cada uno de ellos con un sustantivo que caracteriza la trayectoria temporal del biografado. Así, nos va presentando sucesivamente al *Huerfano* que cambia el derecho por las humanidades a la muerte de su padre, al *Peregrino* tras su “conversión” (Noyon, París, Angulema, Poitiers, Estrasburgo, Basilea, Ferrara), al *Extranjero* que fracasa inicialmente en Ginebra, al *Prófugo* que se refugia en Estrasburgo y contrae matrimonio, al *Predicador* que reorganiza el culto y los oficios eclesiásticos de la Iglesia de Ginebra, a la *Víctima* de encarnizados enemigos, al *Viudo* a la muerte de Idelette de Bure, al *Enfermo* autoritario responsable de la ejecución de Servet, al único *Patrón* de la nave reformada tras la derrota de las facciones “libertinas” y al *Soldado* que lucha hasta el final por la expansión de su doctrina más allá de las fronteras suizas. Cuando todavía no se han apagado los ecos del sorprendente y discutido homenaje tributado a Calvino por el historiador francés A. Besançon, nada menos que en las páginas del *L'Osservatore romano*, bienvenida sea esta publicación, que contribuye a que podamos conocer mejor a uno de los genios de la Reforma.- R. SALA.

GASCÓN PÉREZ, Jesús, (Ed.), *El legado de los Argensola*, Larumbe, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2009.

El profesor Jesús Gascón es un especialista en el estudio de los hermanos Argensola, cronistas del reino de Aragón en los siglos XVI y XVII. En este libro se recoge en facsímil los testamentos de Lupercio Leonardo de Argensola, escritor y cronista del reino y el de su hermano, el canónigo de la catedral de La Seo y también poeta y cronista. Los dos perso-

najes pertenecían a una familia muy prestigiosa de la ciudad de Zaragoza, relacionados con la alta nobleza y con burgueses tan señalados como los Zaporta. Tuvieron un hermano agustino, Fr. Pedro Leonardo de Argensola, que vivió en el convento de San Agustín de Zaragoza hasta su marcha a tierras americanas, donde fue provincial en Colombia. En el presente libro se incluye un estudio preliminar de los dos facsímiles, donde explica el sentido que tenían los testamentos, la buena muerte, los auxilios espirituales y la propia trayectoria vital de los Argensola. Estos documentos no solo se hacían en la proximidad de la muerte, sino que podían realizarse al emprender un viaje importante o en una circunstancia especial. Los testamentos se conservan en el Archivo de Protocolos Notariales de Zaragoza y siguen un esquema similar, terminando con el nombramiento de los ejecutores testamentarios, que son los encargados de llevar a la práctica las disposiciones contenidas en ellos. Por último, decir que la publicación ha sido respaldada por varias instituciones culturales aragonesas, incluido el Gobierno de Aragón.- R. PANIAGUA.

ORTEGA, Pablo Manuel, OFM., *Descripción Chorográfica...*, Edición: Pedro Riquelme Oliva, Espigas, Murcia 2008.

Se trata de la publicación de un escrito del siglo XVIII, redactado por Fr. Pablo Manuel Ortega. En una amplia introducción se hace un estudio muy preciso de la obra por parte del cronista de Mula y doctor en Historia D. Juan González Castaño, comentando la biografía y personalidad del autor, así como las vicisitudes que sufrieron las distintas copias inéditas después de la muerte del autor. Antes de trabajar en este libro, el P. Ortega había publicado algunos escritos, destacando su crónica de la provincia franciscana de Cartagena, en tres volúmenes. Se analiza de forma pormenorizada el manuscrito de Fr. Pablo Manuel Ortega, y su correspondencia sobre sus investigaciones con Gregorio Mayans hasta su muerte en 1767. Durante gran parte de su vida recogió curiosidades, monumentos, lápidas y todo tipo de antigüedades en la zona que ocupaba la provincia religiosa franciscana de Cartagena, que comprendía zonas de Murcia, Almería, La Mancha y Cuenca, procurando desmontar muchas falsedades y leyendas. La Descripción Chorográfica consta de dos partes: una descripción general a modo de presentación y una amplia descripción particular que incluye unas 80 poblaciones de la comarca. El original quedó sin publicar en su tiempo y correrá la misma suerte que los demás bienes del convento de Mula en la Desamortización. Por fin, el año 1959 se hizo una primera edición de La Descripción Chorográfica, aunque con algunas deficiencias. La presente edición de la obra del P. Ortega es la segunda, y en ella se ha procurado utilizar una copia original y ofrecer un texto más cuidado en aras al interés histórico-geográfico que tiene para la región de Murcia.- R. PANIAGUA.

GARCÍA CORTÉS, Carlos, *Zacarías Martínez Núñez (1864-1933). Agustino, Orador, Apologista, Obispo*, Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2009, 20,5 x 13,5, 110 pp.

Carlos García, sacerdote de la diócesis de Compostela, nos presenta una breve pero bien lograda biografía del agustino Fr. Zacarías Martínez. En el primer capítulo estudia las fuentes biográficas sobre el mismo, y en los capítulos 2-7 siguientes narra su vida desde la tierra y familia de origen, primeros estudios, ingreso y formación en la Orden Agustiniiana en Valladolid, Monasterio de La Vid, El Escorial y la Universidad Central de Madrid. Fr. Zacarías comienza su andadura religiosa en el Colegio de agustinos de Valladolid donde

terminado el Noviciado, cursaría sus estudios filosóficos. Enviado al monasterio de La Vid en Burgos donde haría dos años de los estudios de Teología, pues en 1885 al ser entregado a la Provincia agustiniana de Filipinas el Real Monasterio por el rey Alfonso XII, los superiores de la misma trasladan allí parte de su estructura de formación, donde el joven agustino fue enviado para terminar sus estudios teológicos, 1885-1886 y prestar algunos servicios docentes en el Real Colegio de Alfonso XII, nueva institución educativa de la mencionada provincia misionera de Filipinas. Ordenado sacerdote en 1888 en Valladolid, siendo destinado en el curso 1888-89, como profesor al Monasterio de La Vid, donde además de su cátedra de filosofía, comenzó a publicar algunos estudios en la revista *La Ciudad de Dios*. En 1890-93 se dedicó al estudio de las Ciencias en la Universidad Central de Madrid, tiempo en el que se dio a conocer como un gran Orador. En los capítulos 8-15 el autor nos presenta al biografiado desde la perspectiva de su progresión en la Orden, orador sagrado, conferenciante y apologista, obispo de Huesca, Vitoria y Arzobispo de Compostela. De 1893 al 1900 ejerció la docencia y el trabajo pastoral entre los alumnos del Colegio del Escorial, Rector del mismo en 1904, dejando su impronta en una serie de obras de mejora y modernización; Prior Provincial de 1908 a 1912. Obispo de Huesca en julio de 1918, de Vitoria en 1922 y arzobispo de Santiago de Compostela desde 1927 hasta su muerte en septiembre de 1933. El autor cierra la obra con un capítulo donde da un elenco bibliográfico de este gran agustino. El epitafio de su plancha mortuoria recoge en pocas palabras su vida: "*Parvus in corpore, magnus in corde, sublimis in verbo*. Pequeño de cuerpo, grande de corazón y de palabra sublime".

Esta hermosa, bien escrita y documentada biografía del P. Zacarías, como el mismo autor nos dice, es una síntesis de lo "escrito anteriormente acerca de él, ampliando o corrigiendo algunos extremos menos conocidos, y también ofrecer otros novedosos, gracias sobre todo a cierta documentación inédita que hemos utilizado" (p. 13).- P. HERNÁNDEZ.

BOYANO REVILLA, Mariano, *Francisco Armanyá. Agustino y Obispo Ilustrado*, Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2009, 20,5 x 13,5, 155 pp.

El autor abre la obra con un capítulo de ambientación acerca de este agustino y obispo, durante las ideas renovadoras a partir de la mitad del siglo XVIII, conocido con el nombre de Ilustración. Período en el que se sintieron aires de renovación en el clero regular, y en especial entre los agustinos, poniendo al día sus planes de estudios, en los que nuestro biografiado, siendo provincial de la Provincia de Aragón, tuvo mucho protagonismo. Nombrado obispo de Lugo en 1768, además de su dedicación pastoral, social y cultural, sería el promotor de la *Sociedad Económica de Amigos del País de Lugo*. Nombrado obispo de Tarragona en 1785, al año siguiente hará la Visita Canónica para contactar con el pueblo y los sacerdotes y así poder conocer de primera mano el estado religioso de su diócesis. Una de sus preocupaciones era la instrucción de sus diocesanos, tanto religiosa como profana. Comprobando en cada lugar el nivel doctrinal y literario de niños y adultos, y en especial desterrar la ignorancia del clero y promover una adecuada formación del mismo a través de Conferencias sobre Teología, Moral y Liturgia y, formando bajo su dirección la Biblioteca Arzobispal de Tarragona, que se convertiría en la más selecta de toda la provincia. Y preocupado siempre por el bienestar del pueblo, como hizo en Lugo, apoyaría la fundación de la *Sociedad de Amigos del País*, siendo nombrado director de la misma hasta su muerte. Hombre austero, buen administrador y generoso con los necesitados, murió tan pobre como santo Tomás de Villanueva, su hermano de hábito, a quien seguía y admiraba.

En la introducción el autor dice que su libro no es propiamente una investigación his-

tórica sino más bien una biografía divulgativa del P. Armanyá. El P. Mariano, usando los últimos estudios acerca de este ilustre agustino y obispo, presenta un trabajo donde cuida con todo esmero, tanto el cuadro histórico cultural de la época en que vivió el biografiado, como los datos fundamentales del personaje y su rica personalidad. Trabajo bien escrito y documentado por lo que felicitamos al autor.- P. HERNÁNDEZ.

TRINIDAD, Gemma de la, OSA., *Madre Cándida de san Agustín. Una huella de Dios*, MM. Agustinas de Valdepeñas 2009, 21 x 15, 274 pp.

La vida de la Madre Cándida de san Agustín era bien conocida en Valdepeñas y alrededores en la primera mitad del siglo XX, pero poco a poco esos recuerdos se fueron desvaneciendo. La Hermana Gemma nos presenta ahora una biografía, o mejor, la vida de un alma elegida por Dios que responde a su llamada poniéndose en sus manos.

La obra está dividida en cinco capítulos, terminando con un apéndice fotográfico, escritos de la Madre Cándida y bibliografía. El capítulo primero, *Por sus frutos los conoceréis*, va dedicado, principalmente, al estudio de las fuentes. En *Infancia y juventud (Hasta los 23 años)*, a la tierra de origen, familia, juventud de Cándida, manifestaciones de un alma elegida por Dios, invasión francesa y sus repercusiones en Valdepeñas. *Vida religiosa en Alcalá (De los 23 a los 49 años)*, donde se recogen datos de sus contemporáneos acerca de su entrada en el monasterio, su vida, predicciones, signos y prodigios por ella realizados. En *Toledo; Una Fundación, un Cáliz. (Hasta los 57 años)*. Donde se habla de la fundación de este nuevo monasterio por Sor Cándida y de los innumerables problemas, pleitos y penas que tuvo que sufrir; bienhechores, el cólera de 1855, primeras novicias, etc.

Con rigor histórico y serio, como la autora sabe hacerlo, ha leído y estudiado con cuidado las fuentes manuscritas que se hallan en varios archivos: cartas de la Madre y relatos de sus contemporáneos, así como los trabajos impresos, para escribir con soltura y elegancia una bien documentada biografía de la Madre Cándida, donde recoge las huellas ejemplares de los pasos dados en el camino de su vida, como mujer, como religiosa "santa" y como fundadora.- P. HERNÁNDEZ.

### **Espiritualidad**

MONTES PERAL, Luis Ángel, *Pablo orante. La oración trinitaria de Pablo de Tarso* (Teología en Diálogo 31), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 18,5 x 11, 266 pp.

Luis Ángel Montes nos presenta una de las facetas más desconocidas del mayor teólogo en los orígenes del cristianismo: el testimonio orante de San Pablo. Anclado en la fe, la esperanza y el amor, supo configurar una nueva forma de vivir la oración a la luz del evangelio y encontró las palabras precisas para hacer comprensible y efectiva la relación con la trinidad. La oración ocupa un lugar privilegiado en la vida y obra de Pablo, aunque es un tema poco tratado en los estudios. Pablo es el gran orante, un místico de gran magnitud, con la ofrenda diaria de una vida entregada a fondo perdido al servicio del evangelio. El apóstol se acredita como uno de los grandes maestros de la oración mediante el testimonio personal y la densa enseñanza. La espiritualidad se encuentra en el centro de su teología.

Detenerse en la oración paulina es todo un deber, pocas veces percibido en su justa medida, tal y como afirma el autor. Además, entendió la oración como un arte espiritual que se autentifica y acrisola con la praxis diaria y la actitud perseverante. Luis Ángel organiza el trabajo en cuatro grandes secciones.

1) Intenta situar la oración paulina en su debido contexto: en el marco general de su rica experiencia religiosa, adquiriendo en el seno del pueblo judío de la diáspora, transformada y plenificada en la comunidad de la iglesia. Para ello, aborda su etapa judía y cristiana, sin pretender caer en una investigación voluntariosa y ficticia. Asume, transforma, eleva y plenifica la oración judía, aunque muy poco sabemos de cierto durante esa primera etapa. En la segunda sección aborda cada una de las siete cartas protopaulinas desde la perspectiva de la oración, tan cargadas de matices teológicos y cristológicos. Cierra la sección presentando la oración en Hechos.

2) En la segunda parte aborda cuatro acontecimientos centrales presentes en la oración de Pablo como son a) la experiencia con el resucitado, b) la oración personal movida por el espíritu y centrada en el Abba, c) la celebración comunitaria de la eucaristía, c) la vivencia del bautismo. 3) Expone las oraciones de Pablo: acción de gracias, los himnos (Filp, Rom), las doxologías de Rom así como las bendiciones. 4) Investiga la relación íntima de Pablo con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu, es la oración trinitaria. Finaliza con una reflexión sobre Pablo hoy.

El libro muestra la armónica continuidad de la experiencia religiosa del apóstol con la experiencia de Jesús, salvadas las distancias, pasando del evangelio escatológico de Jesús al evangelio cristológico y espiritual. Pablo fue un maestro de la oración. El autor nos ha presentado un libro escrito con buena pluma y con mucha soltura, de tal forma que el lector se sentirá atraído por su estilo fluido, agradable y por su contenido. Sólo nos queda felicitar a Luis Ángel, que nos tiene acostumbrados a este tipo de estudios, escritos con tanta pasión y vivencia.- D.A. CINEIRA.

ORLANDIS, José, *La vida vista a los noventa años*, Ed. Rialp, Madrid 2008, 19 x 12, 69 pp.

José Orlandis, sacerdote del Opus Dei, que fue catedrático de Historia del Derecho en la Universidad de Zaragoza y Decano de la Facultad de Derecho Canónico en la Universidad de Navarra, nos presenta, con extremada lucidez, a los noventa años, una profunda reflexión sobre lo que ha sido y continúa siendo su vida.

Inspirado en la obra de Ramón y Cajal "El mundo visto a los ochenta años" nos ofrece un testimonio excepcional como testigo de grandes acontecimientos históricos desde su perspectiva de creyente convencido.

El libro consta de tres partes bien diferenciadas: la Historia, el Presente y el Mañana. En cada una de ellas, hace un recorrido por todo lo acontecido a su alrededor y por su propia vida. Así, a través del análisis de los hechos sociales y de su biografía nos da un magnífico ejemplo de vida entregada a Dios desde el sacerdocio.

Nacido en el seno de una familia acomodada, abandona sus riquezas para seguir la llamada de Cristo, gesto poco habitual, y entra en lo que a sido el eje de su existencia, el servicio a Dios, a través del Opus Dei, como miembro, primero y como sacerdote, después. En su análisis de la realidad actual, huye de las ideas que tienen aceptación como "políticamente correctas": aborto, eutanasia, trivialización del sexo... para afirmar los valores cristianos, nacidos del mensaje divino. Además, afronta *el mañana* con entusiasmo, aunque consciente de las limitaciones propiamente humanas.

Es admirable ver cómo a los noventa años es posible vivir en plenitud y ser capaz de

transmitir los saberes y experiencias con tanto acierto y claridad, realizando, al tiempo, una fecunda labor de introspección. El estilo literario, de otro lado, denota el buen gusto no solo por el contenido, sino también y además, por las formas.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

PAGLIA, Vincenzo, *De la compasión al compromiso. La parábola del buen samaritano*, trad. C. Ballester, Ed. Narcea, Madrid 2009, 21 x 13,5, 91 pp

Vicenzo Paglia, obispo de Terni-Narni-Amelia y presidente de la Comisión para el Ecumenismo y el Diálogo de la Conferencia Episcopal Italiana, analiza en esta obra la parábola del buen samaritano y nos ofrece una bellísima catequesis de la misma. Para ello, parte de la situación actual de un generalizado sentimiento de abandono y soledad, de la ausencia de amor e individualismo, del “sálvese quien pueda”, y, desde aquí, plantea la alternativa y, al tiempo, necesidad ineludible de la búsqueda de amor, amando a Dios en el prójimo. Es en este contexto donde sitúa la idoneidad en nuestros días de una lectura seria y profunda de la parábola, que nos lleve a un acercamiento a los otros y más específicamente a los más pobres y desfavorecidos. A lo largo de la reflexión, nos interpela de forma personal, preguntándonos si no seremos como aquellos que pasan de largo o se cruzan de acera para no encontrarse con el pobre. Y, en este sentido, hace una apreciación fundamental que, a veces nos pasa desapercibida, la prioridad del afecto sobre la limosna en el trato con el pobre, es decir, es más importante que le reconozcamos con rostro propio, que le llamemos por su nombre, que le escuchemos y le demos nuestra conversación a una limosna. Si bien, ésta se hace también necesaria, y, en este sentido, el autor hace una punzante denuncia, califica de verdadero latrocinio el consumo desmesurado e irresponsable que priva a los más pobres de lo necesario. Por último, termina la obra con un recordatorio de las siete obras de misericordia.

Sin duda, el autor es “aguijón y semilla a la vez” tal y como cantamos en la melodía litúrgica. De un lado, remueve nuestros corazones con una invitación a pasar de la compasión al compromiso, de otro nos presenta una vía clara para seguir el camino de Cristo y de esta forma conseguir una vida en plenitud, el amor al prójimo.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

SAGNE, Jean-Claude, *La symbolique du repas dans les communautés. De la cène au repas monastique*, Les Editions du Cerf, Paris 2009, 21,5 x 13,5, 309 pp.

El autor es un estudioso dominico, profesor de Psicología Social en la Universidad de Lyon II, gran animador de retiros, que ha escrito numerosas obras de espiritualidad.

En este libro se ofrece un análisis profundo del acto de comer juntos, retomando las reflexiones de su tesis de psico-sociología, defendida en 1982.

Para comprender qué es lo que sucede cuando las personas comen juntas, él acude también a otras disciplinas como son la historia del arte, la observación de las comunidades contemporáneas, los textos de la Sagrada Escritura y la teología espiritual.

La idea central que se desarrolla a lo largo del estudio es la de considerar la comida comunitaria como un acto de alianza. El comer juntos tiene algo de único. Produce lazos de alianza, en primer lugar con Dios, considerado como Padre, Señor y dador de todos los dones; con los hermanos con quienes compartimos los alimentos viviendo en caridad fraterna; y también con el cosmos entero que produce los alimentos que consumimos.

Este ensayo sobre el simbolismo de la comida toma como punto de referencia la comida monástica, que es considerada como una teología de la vida cotidiana. La comida

comunitaria prolonga la oración litúrgica y reúne a todos los miembros de la comunidad día tras día, en una visibilidad entera. El autor lo considera como “el acto” de la comunidad por excelencia” *el que hace existir a la comunidad como tal en cuanto entidad social*”. La comida es un aprendizaje permanente de la vida social: “*comer juntos, aprender a vivir juntos*”.

La comida monástica, además, responde al modelo prototípico de la cena del Jueves Santo. No se trata de una reconstrucción, sino de una actualización y transposición, dentro del marco de la vida fraterna, abierta a todos.

En una sucesión progresiva, de lo más sencillo a lo más complejo se estudia: el simbolismo de los alimentos; las imágenes de la mesa; las narraciones de diversos tipos de comidas comunitarias; las operaciones de la mesa; las palabras de la mesa; los actores de la comida; la comida de la alianza. Esta comida comunitaria de cada día, además, conduce al “verdadero banquete” a la eucaristía donde el Verbo de la vida se dona enteramente a nosotros.

Este estudio profundo y bien estructurado debería ser conocido y estudiado no sólo en todas las comunidades religiosas, sino también en todas las familias. Sus enseñanzas sobre el “comer juntos” ayudarán, sin duda, a “vivir mejor juntos”. - B. SIERRA DE LA CALLE.

CABELLOS, Pablo, *¿Soy un ser Humano? Luces para un mundo más feliz*, Ediciones Rialp, Madrid 2009, 19 x 12, 181 pp.

El autor enfoca su escrito con la máxima “conócete a ti mismo”, y desde ahí trata de hablar de la grandeza del ser humano, mostrando en ello las luces de un mundo realmente feliz. La intención del estudio es buscar lo auténtico y original de todo ser humano. Partiendo de artículos publicados en dos reconocidos periódicos de Valencia, va presentando temas que son propios de la vida del hombre, y cómo verdaderamente puede llegar a ser pleno, si se reconoce como tal.

La reflexión desarrolla diferentes cuestiones en relación con el hombre en cuanto criatura, pasando por aspectos de su conciencia y libertad, para enlazar con la vida cotidiana, en la que se observan distintas formas de pensar, actuar y sus desviaciones deshumanizadoras. Y por último enfoca los temas comunes y actuales de la familia que son íntimamente afectados por la calidad de la educación recibida y que, consecuentemente, nos lleva a una calidad de vida plena. Así pues “*si el hombre no desea otra libertad que la de amar a Dios, es verdaderamente libre y ama con más intensidad todo lo humano, todo lo noble*”. - J. POLENTINO.

BETETA, Pedro, *Recordando a Juan Pablo II*, Ediciones Rialp, Madrid 2009, 19 x 12, 157 pp.

Desde un principio el mismo autor nos aclara que el texto con el que nos encontramos no es una biografía del Santo Padre Juan Pablo II, ya que eso lleva mucho esfuerzo y no podría resumirse en tan pocas páginas. Lo que nos propone es una aproximación a su figura como ser humano, contemplando algunos hechos históricos que le fueron marcando y, a su vez, la actitud que fue mostrando frente a ellos. En general nos ofrece una serie de gestos y anécdotas sucedidas a lo largo de su vida, ya que en este hombre nada fue banal.

Las anécdotas presentadas no se encuentran en orden cronológico, sino que van apareciendo en temas concretos como la inmensa devoción a la Virgen, su principal sufrimiento, la Iglesia, o cómo se movió promoviendo la ayuda a cuantos la necesitaban, mediando en momentos de lucha, para conseguir la paz y el amor de Dios. Siempre muy atento de cuanto ocurría, para testimoniar con su sufrimiento, en especial, la providencia de Dios que se

manifestaba constantemente a lo largo de su difícil juventud y pontificado. Su vida es testimonio de un hombre con el alma de un apasionado enamorado de Cristo.- J. POLENTINO.

MORENO, Ángel, *Desiertos. Travesía de la existencia*, Ed. Narcea S.A., Madrid 2009, 13,5 x 21, 167 pp.

El libro manifiesta el testimonio creyente de Ángel Moreno en relación con su vida con motivo del XL aniversario de su ordenación sacerdotal y del tiempo de su trabajo apostólico como párroco en Buenafuente de Sistol. Comparte a los lectores diversas reflexiones donde define el camino de la existencia humana desde la clave del desierto, pues el autor vincula el tema con los relatos bíblicos que tienen como marco el desierto: el Éxodo del pueblo de Israel, el relato de Jesús conducido al desierto, etc. En las páginas del libro se expone que la persona es conducida por el Espíritu Santo a caminar en el desierto; sin embargo en este caminar el individuo se puede hallar perdido y perecer por su confianza en sus propias fuerzas. También el desierto representa para el hombre un lugar para confiar totalmente en Dios y dejarse dirigir en el recorrido por la Palabra de Dios en el corazón, que marca la dirección y el sentido de la vida. El lenguaje del autor es sencillo, claro y profundo con el que expresa que Dios siempre es fiel al hombre en las distintas circunstancias de su vida y da los medios para caminar en la dirección de su proyecto.- R. DIAZ.

SAPIENZA, Leonardo, ed., *Estilo sacerdotal. Tras las huellas de san Juan María Vianney, Cura de Ars*, Editorial Edice, Madrid 2009, 21 x 13,5, 262 pp.

Con motivo del *Año Sacerdotal*, la Conferencia Episcopal Española ha venido publicando varias obras dirigidas a los sacerdotes para su formación permanente. El presente trabajo es una recopilación de algunos escritos del magisterio a cerca del sacerdocio, como la Encíclica, *Las Primicias de nuestro sacerdocio* de Juan XXIII, *Oración por los sacerdotes*. *Homilía* de de Pablo VI, *Un modelo de vida sacerdotal: el santo Cura de Ars*. *Carta de Juan Pablo II a los sacerdotes*, y la alocución sobre *La identidad misionera del presbítero y el ejercicio de los "tria munera"*, y la *Carta dirigida a los sacerdotes con motivo del año sacerdotal* de Benedicto XVI, así como algunos pensamientos del santo Cura de Ars sobre el sacerdocio: Poderes y responsabilidades, alegrías y sufrimientos del sacerdote; vida de oración y caridad pastoral; continencia perfecta y pobreza voluntaria; El sacerdote y la palabra de Dios, etc.

Obra ésta que servirá de gran ayuda a todo sacerdote diocesano o regular para reflexionar, comprender y vivir auténticamente su vocación.- P. HERNÁNDEZ.

BRANDT, Pierre-Yves et Claude-Alexandre FOURNIER (dir.), *La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Labor et Fides, Genève 2009, 22 x 15, 281 pp.

Ya hace más de un siglo que los pioneros de la psicología religiosa, como W. James, comenzaron a estudiar el tema de la conversión. Luego este tema se olvidó pero con la vuelta del pluralismo religioso, actual, retorna a primer plano. La globalización económica ha acrecentado la movilidad geográfica e identitaria, pues, la conversión ocupa un lugar fundamental en los cambios identitarios, como *metanoia*, *ruptura* y *retorno* con sus *moratorias* (p. 35), del auto-centrismo al hetero-centrismo (p. 20,n.3: 29), y su estudio permite aclarar

las funciones psicológicas que juega lo religioso en relación con la edad, la familia, la propia identidad y el sentido de la vida (p. 58), la necesidad de auto-realización (p. 85), los diversos pasos de edad (Fowler) (p. 87), y la necesidad de amor y pertenencia e identidad en un mundo muy des-estructurado (p. 93; 101). Las religiones clásicas ofrecen enormes recursos de valor identitario, según F. Champion, a la persona y al yo, al individuo y su experiencia fundamental, a su interioridad y a su entorno social como han explicado Stern, Winnicott y Jung, frente al vampirismo materno, y el renacimiento del propio yo (p. 115-6). Así, dimensiones muertas de la infancia y la persona cobran nueva vida para volver en sí (Granqvist & Kirkpatrick, 2004) (p. 120-1). A veces, la relación familiar flaqueaba o estaba algo perturbada por falta de calor o la ausencia de alguno de los padres o la familia numerosa, y la religión ofrece un padre idealizado como dice Freud (p. 133-4; 142-3). Para Klosinski estos conflictos o inseguridades mal resueltas juegan un papel importante en la conversión aunque no en todos los casos. Estos estudios teóricos y empíricos permiten aclarar la evolución contemporánea de la mentalidad religiosa, la secularización y el vacío del culto dominical en Europa. Con ejemplos de jóvenes cristianos y musulmanes, belgas o ingleses, de convertidos evangélicos o de monjes y monjas católicas y de otras personas atraídas por los nuevos movimientos religiosos, el lector podrá detectar mejor los elementos que desencadenan el compromiso religioso, en sus distintas formas, hoy. Así, se observa un relato de conversión que muestra una toma de decisión personal moral nueva (p. 152). Fuera del área occidental, los estudios sobre el budismo y el hinduismo pueden mostrar la irreductibilidad de estos modelos a las expresiones clásicas más conocidas de lo religioso. Así, el budismo ayuda a salir de una tormenta existencial y encontrar la paz y la libertad como otras religiones (p. 267). Al final, esta obra muestra aspectos importantes pero aún mal conocidos en relación a la recuperación de la religión hoy. Pues, cada caso se caracteriza por una constelación única de razones y condiciones, de factores interiores y exteriores, que lleva a la persona a una religión o a otra. Y, cada uno encuentra en la religión el cumplimiento de sus necesidades, que surgen de las experiencias personales y las relaciones sociales importantes en su vida, y alimentan el fondo emocional e intelectual que le guía y le constituye.- D. NATAL.

### **Educación-Varios**

MAÑÚ, José M., GOYARROLA, Imanol, *Educación. Los retos del siglo XXI*, Ed. Rialp, Madrid 2009, 14,5 x 21,5, 159 pp.

José Manuel Mañú e Imanol Goyarrola son profesores con dilatada experiencia tanto en la docencia directa como en equipos directivos, que actualmente trabajan en el colegio Gaztelueta en Bilbao. Es precisamente ese rodaje por el mundo educativo y el estudio lo que les ha llevado a ofrecernos este ensayo sobre la tarea de educar en el contexto de la sociedad actual. En él se presentan pautas concretas que ayudan a reflexionar sobre la situación de la educación y a la vez invitan a aceptar ese reto necesario y apasionante para alcanzar el desarrollo íntegro de la persona. El libro es una afirmación valiente y sin complejos de la importancia de la presencia de valores cristianos en los proyectos educativos, no solo necesaria para mejorar índices de fracaso escolar e incrementar el rendimiento educativo, sino también y aún más importante, para conseguir la finalidad última de formar personas dignas y plenas. Subraya el esfuerzo como actitud sin la cual difícilmente los alum-

nos alcanzarán los objetivos educativos y el papel primordial de la familia en la labor educativa como fuente de afecto, equilibrio y madurez personal, a la vez que transmisora de valores. También advierte de los nuevos peligros que pueden alterar un desarrollo equilibrado del individuo, tales como el uso indiscriminado y sin control de los medios informáticos. Al tiempo que reconoce las virtudes de la sociedad del conocimiento, alerta del riesgo que corren los menores al desinhibirse ante el ordenador y hablar con extraños de cuestiones personales e íntimas. Aquí, de nuevo es crucial la labor de los padres a la hora de establecer límites.

Aborda de manera clara y contundente una de las verdades más radicales acerca del ser humano: su necesidad imperiosa de formación espiritual. Así aprender a amar, la capacidad de perdonar, o la entrega a la oración son actitudes fuertemente educativas que revierten en la educación íntegra como personas únicas.

Frente a una sociedad que parece dejar de lado a Dios, merece valorar la aparición de esta obra que nos acerca a la humildad, al señalar los graves problemas que presenta la educación en nuestros días y mostrar como salida el camino de la fe y de los valores cristianos para educar en plenitud.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

ARTACHO LÓPEZ, Rafael, *Enseñar competencias sobre la Religión. Hacia un currículo de Religión por competencias*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 23 x 16, 422 pp.

Rafael Artacho, profesor de Didáctica de la Religión en la Universidad Complutense de Madrid, nos muestra en este tratado un riguroso estudio sobre cómo enseñar la Religión a través del desarrollo de competencias básicas. Así, define las competencias específicas de la disciplina, relacionándolas con las básicas del currículo, señala los objetivos y contenidos que posibilitan alcanzar esas capacidades, secuenciándolas; perfila los criterios de evaluación, clarificando las adquisiciones mínimas del alumno que ha finalizado los estudios de Religión en la educación obligatoria y ofrece unas orientaciones metodológicas precisas y útiles para la consecución de objetivos por parte de los alumnos. Todo ello con la finalidad de dar un giro al paradigma educativo tradicional de transmitir el mensaje religioso y moral de una religión, de manera que el alumno deje de ser mero receptor y se entrene con el fin de conseguir las habilidades necesarias para relacionarse adecuadamente con la realidad religiosa en su totalidad, tanto como creyente, si lo es, como persona que está inmersa en una sociedad en la que está presente el hecho religioso.

El modelo es confesional, centrado en la Religión y Moral católica, si bien distingue claramente el estudio de la Religión como disciplina, de la catequesis de iniciación, que debe impartirse de manera propia y particular en la Iglesia.

Aunque defiende el aprendizaje por competencias, no olvida los contenidos disciplinares, pues el desarrollo del modelo propuesto exige el conocimiento riguroso de la materia, siendo condición imprescindible para el desarrollo de la capacidad necesaria para interpretar y tomar postura ante el hecho religioso. A partir de los datos objetivos, opiniones y vivencias presentadas, el alumno construirá su propia fe, a través del descubrimiento de lo Sagrado.

La obra aparece en un momento oportuno, pues en medio de la polémica que suscita la enseñanza de la Religión en una sociedad laica, define con claridad el papel y el lugar de cada disciplina y las relaciona de forma transversal con el resto de las materias y, además convence de la necesidad de mantener la asignatura como tal en la escuela. Por otra parte, se trata de un libro bien documentado con acertadas referencias bibliográficas.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

LORDA, Juan Luis, *Humanismo. Los bienes invisibles*, Rialp, Madrid, 2009, 13,5 x 20, 207 pp.

Reflexiona Juan Luis Lorda, profesor de Teología Dogmática y Antropología Cristiana, en la Universidad de Navarra, sobre los rasgos que confieren a nuestra existencia un carácter específicamente humano. De manera ágil, pasa revista a aspectos que abarcan desde el cultivo de la inteligencia y el gusto por la belleza, hasta la elegancia y la cortesía en los modales. El resultado es un libro que, en la estela de los que se escribieron durante el Renacimiento y el Barroco –recordemos *El Cortesano* de Castiglione o en *El Discreto* de Gracián– constituye una guía para el pleno desarrollo de la persona. Un análisis riguroso se combina con agudas observaciones y desemboca siempre en unas recomendaciones prácticas; todo ello redactado con un estilo fácil y fluido que hace amena la lectura.

Quizá, en un mundo en que los medios de comunicación y ocio nos presentan continuamente a personajes zafios, que faltos de cultura y de pudor, no dudan en exponer públicamente, para regocijo de los más, su intimidad más vergonzosa, el libro de Lorda pueda parecer un extravagante llamamiento en favor de una dignidad humana humillada y escarnecida. Los vientos son adversos, pero eso no disminuye el valor de la obra, sino que lo aumenta.- F. J. BERNAD MORALES.

**PUBLICACIONES PERIODICAS  
DE LOS  
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

**La Ciudad de Dios**

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de  
El Escorial (Madrid)

**Archivo Agustiniiano**

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

**Religión y Cultura**

Columela, 12 - 28001 Madrid

**Revista Agustiniiana**

Paseo de la Alameda, 39  
28440 GUADARRAMA (Madrid)

**Estudio Agustiniiano**

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid



## PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
  - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
  - , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
  - , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
  - , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
  - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
  - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
  - , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
  - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
  - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003.
  - , *El Convento de San Agustín de Burgos*, Valladolid 2008.
  - , *Bto. Tomás de San Agustín*, Valladolid 2008.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
  - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
  - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
  - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
  - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
  - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
  - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
  - , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
  - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
  - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
  - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
  - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
  - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
  - , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
  - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
  - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
  - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- , *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
- CAMPELO, M. Mª, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.ª ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
  - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
  - , "Cuentos Castellanos", Valladolid 2008.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
  - , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilías, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.

(Sigue en la segunda contraportada)

- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M<sup>a</sup> de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (l. I-X)*. Valladolid 1994.
- , *SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), Homilias sobre la 1<sup>a</sup> Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- , *El camino espiritual de la Regla de San Agustín*. Valladolid 2007.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*. Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila: 2 vols.*, Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- , *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- , *Letras e historia*. Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.<sup>a</sup> de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Vols. 1-22*. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles. 2 vols.*, Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas. 2 vols.*, Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos. 2 vols.*, Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos. 3 vols.*, Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional. 2 vols.*, Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- , *El camino agustiniano*, Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.