

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XLIV



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
2009

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo Octavo (IV)</i> .....	349
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Dos versiones castellanas del catecismo de Calvino</i> .....	375
BERJÓN MARTÍNEZ, Manuel-CADENAS CARDO, Miguel Ángel, <i>La inquietud "se hizo carne..." y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara</i> .....	425
ASENGA, Kosmas, <i>The impossibility of the pluralistic hypothesis of John Hick as a ground for the christian relationship with the non-christians</i> .....	439
LIBROS .....	505

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XLIV



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
2009

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo Octavo (IV)</i> .....	349
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Dos versiones castellanas del catecismo de Calvino</i> .....	375
BERJÓN MARTÍNEZ, Manuel-CADENAS CARDO, Miguel Ángel, <i>La inquietud "se hizo carne..." y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara</i> .....	425
ASENGA, Kosmas, <i>The impossibility of the pluralistic hypothesis of John Hick as a ground for the christian relationship with the non-christians</i> .....	439
LIBROS .....	505

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

ADMINISTRACIÓN:  
Editorial Estudio Agustiniiano  
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 2009  
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 ECLESIAÍSTICA

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, 2009

## **Comentario a la Regla de san Agustín**

### **CAPÍTULO OCTAVO (IV)**

#### **7. No como esclavos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia**

##### *7.1. Interpretación dada por otros autores*

Según A. Zumkeller se trata de una segunda imagen que expresa la actitud interior con que se han de observar los preceptos de la Regla. Señala la relevancia actual de este tema paulino, el de la libertad cristiana. “Bajo la ley” entiende bajo los mandamientos de Dios, que no han de ser cumplidos por coacción externa o temor servil, sino desde la convicción y el amor. En esto consiste la libertad evangélica –dice, remitiendo a 2 Cor 3,6–. Según el autor, la intención de san Agustín es imprimir en los religiosos la idea de que la vida monástica ha de ser un servicio a Dios libre y gozoso y no simplemente una obediencia externa y en cierta medida forzada a preceptos quizá rechazados interiormente. La vida monástica debe ser una vida de libertad cristiana <sup>1</sup>.

Para A. Sage la libertad de corazón es el tercer signo de una perfecta observancia de la Regla, pues el Señor no acepta en su casa esclavos o mercenarios. Él dotó de libre albedrío al hombre; éste se vendió al pecado, pero recuperó la filiación y la libertad filial. La antigua alianza queda superada y Cristo imprime en los corazones, por medio del Espíritu santo, el mandamiento nuevo <sup>2</sup>.

Con el pasaje que nos ocupa la Regla entra –afirma A. Trapè– en el tema tan moderno de la libertad, a veces entendida en oposición al deber y a la ley. En cambio, la libertad evangélica paulina hace sentir la ley como una necesidad y una ayuda, no como un peso o un obstáculo; su secreto es la fe

---

<sup>1</sup> ZUMKELLER, 124-125. El autor remite a *mor.* 33,70, *ep.* 126,7 y *en.* *Ps.* 99,7.

<sup>2</sup> SAGE, 267. El autor remite a Jn 13,34; 15,12; 2 Cor 6,16.

que obra por el amor (Gal 5,6) y la caridad que el Espíritu difunde en los corazones (Rom 5,5). El cristiano no ha recibido un espíritu de esclavitud, sino de adopción filial (Rom 8,5). De todo lo cual se deriva que donde está el Espíritu hay libertad (2 Cor 3,17) y que la ley está hecha para el hombre justo (1 Tim 1,9). El autor remite a otros pasajes de la obra agustiniana <sup>3</sup> en los que san Agustín habla de las dos observancias de la ley: la del esclavo y la del hombre libre. De donde se sigue que sólo se es libre a condición de ser siervo: libre del pecado, siervo de la justicia. Sólo el amor de la justicia nos hace cristianamente libres. Libertad que el obispo de Hipona defendió y cantó, y que consiste en estar espiritualmente sanos, salud que mide el sometimiento a la gracia. Es esta la libertad cristiana a la que la Regla quiere impulsar a los religiosos <sup>4</sup>. Para Trapè se trata de la ley de Dios que el religioso no ha de cumplir como esclavo, sino como persona libre.

L. Verheijen centra casi todo su interés en la primera condición subjetiva, el “enamorado de la belleza espiritual”, mientras que las otras dos pasan a un segundo lugar <sup>5</sup>. No obstante, para rebatir a quienes retrasaban la fecha de composición al 429, poniéndola en relación con los monjes de Adrumeto, ha dedicado un artículo al párrafo que nos ocupa <sup>6</sup>. Él entiende que la ley de la que no hay que ser esclavos es el decálogo <sup>7</sup>.

Para A. Manrique y A. Salas vivir libres bajo la gracia y quedar fuera del dominio de la ley equivale a ser introducidos por Cristo en el reino de la gracia. Por tanto, el cumplimiento de la vida religiosa se deberá únicamente a la gracia de Dios. La gracia obra en la voluntad y crea la libre opción que nos hace dóciles a Dios. El religioso puede cumplir con la ley en plena libertad de los hijos de Dios, sin necesidad de que una ley le obligue exteriormente. Por el contrario, el que yace bajo la ley, no la cumple, sino que está oprimido por ella. Sólo la cumplen los que están bajo la gracia y el amor. Y es la gracia, no la ley, la que santifica y hace espiritual al religioso. Doctrina de gran importancia para la vida de la comunidad, pues lo que

<sup>3</sup> *Spir. et litt.* 14,26; 9,15; 32,56; 30, 52; *Io. eu. tr.* 41,8; *perf. iust.* 4,9; *ep.* 57.

<sup>4</sup> TRAPÈ, 224-227.

<sup>5</sup> Cf. sus artículos: «*Vers la beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* 22 (1972) 469-470; NA I, 201-202; *Comme des amants de la beauté spirituelle. A. Dans Augustin évêque*, en *Ib.* 32 (1982) 93-94 NA II,122-123; B. *Dans les oeuvres du jeune Augustin*, en *Ib.* 33 (1983) 86-111 NA II,194-219.

<sup>6</sup> Cf. L. VERHEIJEN, *La Loi et la grâce. La «date ancienne» et la «date récente» du Praeceptum (Non sicut serui sub lege sed sicut liberi sub gratia constituti)*, en *Scientia Augustiniana* (Festschrift A. Zumkeller), Würzburg 1975, pp. 76-91; NA I, 58-73.

<sup>7</sup> *Sermons*, NA I, 191-192.

cuenta no es el cumplimiento externo de las leyes, sino la gracia y Espíritu que vivifica <sup>8</sup>.

A C. Boff estas palabras de la Regla le llevan al alto ideal evangélico de la libertad, por el que gritan los obispos en Puebla. La Regla no es la ley que esclaviza, lazo que ata o peso que oprime. Se trata de la libertad de la ley y de la ley de la libertad (St 2,12). Esa liberación de la ley es la gracia, inserta en lo más íntimo del hombre, transformándola de fuerza externa en exigencia interna. Así la ley, más que suprimida, es superada. Finalmente es la gracia la que libera la libertad misma, al liberarla para el amor <sup>9</sup>.

Según T. van Bavel, san Agustín ha sintetizado en la oposición “esclavos bajo la ley – personas libres bajo la gracia” el contenido de Rom 6,14-18 y de 2 Cor 3,17. Para los que creen en él, Cristo significa libertad, pero no en el sentido de desenfreno total. San Agustín está fuertemente anclado de la teología paulina de la liberación del dominio del pecado por medio de Cristo, cuyos signos más importantes son el amor (Rom 13,10) y el llevar los unos las cargas de los otros (Gal 6,2). En la visión de san Agustín, amor y libertad van juntos. Si el santo inserta aquí una parte concisa de su teología de la gracia es, según nuestro autor, porque se relaciona directamente con la frase anterior sobre el seguimiento de Cristo. Ahora se entiende con qué espíritu hay que hacerlo: no como esclavos, que obran sólo por temor, sino como personas libres, como hijos llenos de confianza. La libertad no implica desconocer los preceptos o leyes, sino contar con la gracia que da fuerza para cumplir la ley de Cristo, el amor que incluye los demás preceptos. Tal es el trasfondo general de las palabras que nos ocupan. El santo ha querido incluir en la Regla la contraposición esclavo-libre. La Regla no quiere ser una legislación detallada que aplasta y esclaviza al hombre, sino una llamada a la vida en alegría y libertad por la gracia de Cristo. En este contexto llama la atención sobre cuán pocos preceptos concretos contiene, limitándose a algunos principios básicos inspiradores. T. van Bavel comenta que san Agustín nunca fue un hombre de muchos preceptos y leyes, sino una persona en búsqueda siempre de lo esencial, del núcleo de las cosas y del corazón del hombre. Ya en su primer contacto con la vida monástica se dejó impresionar por la libertad de los monjes <sup>10</sup>. Junto al amor y santidad, la caracteriza la libertad, elemento importante para él <sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> MANRIQUE-SALAS, 238-239. Los autores remiten a *corrupt.* 8,17; 2,4; *en. Ps.* 143,6; *Simpl.* 1,7; *ep.* 196,2,5; 48,3. Téngase en cuenta que A. Manrique considera que la Regla fue escrita en el 429 en el contexto de la crisis sobre la gracia surgida en el monasterio de Adrumeto.

<sup>9</sup> BOFF, 187-188. El autor remite a *spir. et lit.* 30,52 y *ep.* 217,8.

<sup>10</sup> El autor remite a *mor.* 1,33,70.

<sup>11</sup> VAN BAVEL, 96-98.

P. Langa habla de cumplir la ley con el agrado que produce el ser y sentirse hijos de Dios, con santa libertad de corazón. Considera que queda muy en alto la ley mosaica. No se trata –dice– de comportarse de manera servil y acomplejada, sujeto con estricta fidelidad en todo momento a la ley por la ley, como si se tratase de uno nacido para ley. Es más bien el Espíritu, su actividad amorosa, su golpe suave de gracia y amor, el llamado a constituir la norma de conducta en el religioso. Estamos muy lejos del cumplimiento mecanicista y cuantitativo. Muy distante de la Regla de san Benito en que casi todo está detallado, lo que la Regla agustiniana postula en cuanto al modo de ser observada es la *sapientia cordis*, la sostenida fidelidad al predominio de lo sobrenatural <sup>12</sup>.

Según F. Moriones, san Agustín termina su Regla muy apropiadamente con una alusión a su teología de la gracia, que nos transforma en hijos de Dios y nos capacita para cumplir la ley por amor, que por la delectación amorosa nos libera de la servidumbre del pecado y otorga la libertad de hijos. Es la gracia del amor que, cual peso del alma, aligera la carga de los mandatos divinos. De hecho, al que ama nada le resulta pesado <sup>13</sup>.

Para J. Anoz, desde el análisis literario, señala cómo dos precisiones en contraste, una positiva y otra negativa, aunque ambas paulinas, completan el cuadro de esta última sección. La oposición recíproca –sostiene– intensifica el valor literario del conjunto e ilumina aún más su sentido. Los servidores de Dios no pueden ser siervos bajo la ley, sino libres bajo la gracia, vinculados al Señor por el amor que Él les ha dado para cumplir todos los mandatos propuestos a lo largo de la *regula recepta*. Cualquier otro régimen de vida afearía una existencia de por sí tan bella en su simplicidad <sup>14</sup>.

Según Agatha Mary, en este texto tenemos la más maravillosa palabra de toda la Regla <sup>15</sup>, o su visión más profunda <sup>16</sup>. La Regla contiene directrices que en ningún modo pretenden esclavizar. El santo las ofrece para que se entre en su significado y se acepten sus demandas con total libertad de espíritu. Comparte la opinión de otro autor de que la frase expresa el gozo, la confianza y el alto propósito que san Agustín siempre deseó compartir con otros tras su conversión. La autora deduce de aquí que no se pueden tomar al pie de la letra los preceptos de la Regla, pues eso equivaldría

---

<sup>12</sup> *Observancia y lectura de la Regla de san Agustín*, en *Religión y cultura* 31 (1985) 599-618: 608.

<sup>13</sup> El autor cita s. 126,12 y *Io. eu. tr.* 48,1.

<sup>14</sup> J. ANOZ, *Rasgos de la comunidad agustiniana, según la "Regula recepta"*, en *Augustinus* 35 (1990) 81-98: 91.

<sup>15</sup> *Looking at the Rule of saint Augustine*, en *Augustinian Heritage* 38 (1992) 23-36: 36.

<sup>16</sup> AGATHA MARY, 335.

a esclavizarse; atenerse sin más a lo dicho en ella sería un signo de rigidez patológica que impide el paso a la madurez y a una vida plena. Remitiendo a E. Fromm, habla del temor a la libertad, actitud no cristiana. El que el santo haya puesto la libertad en el climax de su Regla y no antes lo atribuye a que la libertad depende de la integración de la personalidad con las experiencias de la vida en todas sus dimensiones. La única cosa necesaria para alcanzar esa libertad es el amor. El amor cuyo significado explora la segunda parte de la Regla, y, si Agustín vuelve sobre él al final de la misma, es para mostrar lo que liberará a los monjes a fin de que puedan seguir su vocación. La libertad madura a que apunta la Regla es pluridimensional y por ello su autor no podía evocarla sin ponerla en la esfera de la gracia. Qué signifique observar los preceptos con amor como personas libres y no como esclavos lo expresa, con palabras de P. Brown, como un proceso de curación. Sólo cuando las elecciones del religioso procedan del amor y busque servir puede esperar conseguir momentos totalmente libres en los que ya no hay elección sino un impulso avasallador a entregarse uno completamente. Obviamente tales momentos de libertad trascendente no se reservan para el final, sino que pueden acontecer siempre que la persona se pierda en el amor. En este parágrafo san Agustín realmente no escribe sobre la libertad, sino que la da por supuesta en los monjes. Desde la situación social actual, distinta de la que presupone la Regla, los religiosos tienen la posibilidad de aceptarla en espíritu de esclavitud o de libertad. En la Regla, el *libres* no se refiere al status social, sino a una dimensión espiritual y psicológica: “personas libres”. Tener libertad interior nunca es un estado que existe *sui generis*; es siempre algo dado por Dios. La autora se explaya hablando de la libertad como espontaneidad en el monasterio, de la humildad como don de la gracia, y de la distinción entre libertad y libre albedrío, para concluir que la espiritualidad de Agustín está basada en la fusión del amor y la libertad, y que su gran don al monacato consiste en la importancia que amor y libertad tienen en su Regla <sup>17</sup>.

L. Cilleruelo glosa nuestro texto con “esclavos e hijos” y lo coloca en el contexto social del *paterfamilias*, aunque modificado desde san Pablo, y en la evolución de san Agustín respecto a su doctrina sobre la gracia. El monacato, lejos de perder importancia en la madurez del santo, la cobró mucho mayor, pero ya no como heroísmo ascético, sino como meditación profunda de cristología <sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> AGATHA MARY, 335-343.

<sup>18</sup> CILLERUELO, 496-498.

Marie-Ancilla percibe Rom 6,14 tras la frase y señala que para el santo la antítesis «bajo la ley-bajo la gracia» corre paralela a «temor-amor», «esclavitud-libertad». El religioso no debe parecerse a un esclavo que obra por temor a la sanción. Al hombre le mueve el amor y es tanto más libre cuanto más tiende hacia lo que ama. Por ello, quien cumple la ley por amor, hallando en ello su gozo, es libre. El siervo de Dios deviene libre obedeciendo por amor a los preceptos; pero sólo un don de la gracia puede poner en el corazón el gozo que arrastra hacia lo que agrada a Dios, liberando así el libre albedrío de los malos atractivos y de la servidumbre del pecado. El temor, por el contrario, causa sufrimiento e impide a la voluntad dirigirse hacia lo que le procurará el gozo, ejerciendo sobre ella un temor exterior. Quien cumple los preceptos por temor, como esclavo bajo la ley, va en dirección contraria a la libertad; en realidad no los cumple. Observar los preceptos como seres libres bajo la gracia requiere haber recibido del Espíritu Santo la libertad y el gozo de su amor <sup>19</sup>.

A. de Vogüé pasa con suma rapidez por nuestro texto. Se limita a decir que “el espectro de la ley antigua sólo es evocado para ser descartado. Como la ley de Cristo que es el evangelio, el *Praeceptum* se dirige a hombres libres y los libera” <sup>20</sup>.

Por último, N. Cipriani pone el énfasis en que se trata de la libertad de los hijos de Dios de que habla san Pablo (Rom 8,15; Gál 5,13) <sup>21</sup>.

Si queremos resumir en una visión de conjunto cuanto han dicho los diversos autores, lo podemos resumir en estos puntos: a) Algunos remiten al texto paulino subyacente: Rom 6,14. b) Todos entienden que el texto hace referencia al conjunto de la Regla; c) respecto de la ley, bajo la cual no ha de estar el religioso, unos piensan en la ley antigua, otros en la ley del pecado, los más en los preceptos de la Regla misma; d) la gracia es obviamente la gracia de Dios, esto es, el amor; en ese contexto es frecuente la referencia al Espíritu e insignificante la referencia a Jesucristo.

## 7.2. Nuestra interpretación

La interpretación que vamos a proponer se puede resumir en estos puntos: a) un contexto: las etapas de la historia de la salvación. b) La servidumbre de que habla es la servidumbre al pecado, no a los preceptos

<sup>19</sup> MARIE-ANCILLA, 152-153.

<sup>20</sup> DE VOGÜÉ, III, 203.

<sup>21</sup> *La Regola. Introduzione e commento di N. C.*, Città Nuova, Roma 2006, 129-134. El autor remite a *diu. qu.* 83,52; *Gal.* 43; *sp. et litt.* 14,25-26.

de la Regla. c) La libertad es la libertad frente al pecado. d) El logro de libertad tiene una dimensión pneumatológica y otra cristológica. e) El texto es considerado como correlativo a los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla, y desde ellos se interpretará tanto la servidumbre como la libertad.

### 7.2.1. Consideración de los textos paralelos

Como en los anteriores apartados, también en este parece útil volver los ojos a los pasajes correspondientes de los textos de estructura paralela a la de la Regla. Aunque el material no es abundante, arroja alguna luz.

#### 7.2.1.1 *De Vera religione* 53,103<sup>22</sup>

Este primer texto va a ser el más iluminador. El santo había hablado de que hay personas que, en busca de una errada libertad e independencia plenas, están en permanente contienda con los demás. Con tal actitud acaban siendo esclavas de determinados vicios e incapacitadas para obrar por propia cuenta<sup>23</sup>. Pero –añade– hay otras personas que tras haber depuesto su obstinación en la contienda, obtienen la facilidad para obrar, esto es, libertad de acción, relativa, no absoluta, tras haber descubierto que la mayor y más fácil victoria consiste en no oponer resistencia a la animosidad de nadie, victoria de la que tienen experiencia en el nivel limitado que es posible en esta vida<sup>24</sup>. Estas personas han abandonado su espíritu contencioso, han logrado la victoria sobre los vicios que están en el origen de ese espíritu y, libres de ellos, han recuperado la libertad anhelada.

El texto nos habla claramente de una servidumbre y de una libertad, igual que el pasaje de la Regla que nos ocupa. De qué servidumbre se trata lo indica el texto: la servidumbre al afán de contienda. Pero esto es sólo la manifestación externa, la fenomenología de otra esclavitud de fondo: la que tiene su origen en el «cuerpo de esta muerte», esto es, en la mortalidad. La liberación, por su parte, es obra de la gracia de Dios por Jesucristo (cf. Rom 7,23-25)<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 5-53: 42-45.

<sup>23</sup> Palabras que, recordamos, describen la situación supuesta por el legislador en la «unidad» tercera de la sección B, es decir, en los capítulos quinto, sexto y séptimo.

<sup>24</sup> *Vera rel.* 53,103: «qui fines ipsos desiderant ... accipiunt actionis facilitatem peruicacia posita scientes maiorem esse facilioremque uictoriam non resistere animositati cuiusquam et hoc, quantum in hac uita queunt, sentiunt».

<sup>25</sup> En efecto, por tratarse de una situación transitoria, la ilumina en cierto modo la meta a la que conduce y que el santo describe en estos términos: *Ib.*: «Post hanc autem uitam... et

7.2.1.2. *Conf. 1-9* <sup>26</sup>

En los libros cuatro y quinto de las *Confesiones*, San Agustín se presenta a sí mismo prisionero de la ambición mundana, manifestada en el afán de dominio, de riquezas y de alabanzas. Eso representa el pasado; el presente lo describe el santo en estos términos: «¡Qué suave fue para mí carecer de la suavidad de aquellas bagatelas! Si antes había tenido miedo de perderlas, mi gozo consistía ya en dejarlas. En efecto, tú las arrojabas de mí y entrabas a ocupar su lugar; tú, verdadera y suprema suavidad,... más excelsa que todo honor, pero no para los que ponen en sí mismos su excelsitud» <sup>27</sup>. Y a continuación añade: «Mi alma estaba ya libre de las inquietudes que la corroían: la ambición... Y me desahogaba confiadamente contigo, Señor y Dios mío, que te habías convertido en mi dignidad...» <sup>28</sup>. Palabras que expresan la vivencia subjetiva de lo que, como objetividad normativa, había encontrado en el texto de Rom 13,13 que le impulsó definitivamente a la conversión: *no en contiendas ni emulaciones* (Rom 13,13b) <sup>29</sup>.

El texto habla de nuevo de una servidumbre y de la subsiguiente libertad. Servidumbre a la ambición (mundana) con una manifestación específica: el ansia de honores, que está detrás de las contiendas y emulaciones; libertad respecto de esa ambición; libertad que, por su parte, está vinculada a la persona de Jesucristo que aporta la dignidad, el honor apetecido y superior al antes buscado.

7.2.1.3 *Conf. 10* <sup>30</sup>

En el examen de conciencia que contiene el libro, el santo se escruta respecto a la ambición mundana, dentro de la que incluye el afán de dominio, el deseo de alabanzas y el uso privado de los dones del Señor, y no se encuentra totalmente sano. A continuación invoca a Cristo como medica-

---

pax omnis aderit. Nunc enim alia lex in membris meis repugnat legi mentis meae, sed liberabit nos de corpore mortis huius gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum (cf. Rom 7,23-25), quia ex magna parte concordamus cum aduersario, dum cum illo sumus in uia». Importante es la referencia a Rom 7,23-25 así como la paz plena a que conduce esa liberación.

<sup>26</sup> Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (IV)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 487-524: 519-522.

<sup>27</sup> Cf. *Conf.* 9,1,1.

<sup>28</sup> *Ib.*

<sup>29</sup> Cf. *Conf.* 8,12,30.

<sup>30</sup> *Estructura de la Regla de san Agustín (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 227-270: 254-259.

mento que puede curar todas sus dolencias. En concreto, ya se siente libre respecto de las lenguas de los orgullosos <sup>31</sup>.

#### 7.2.1.4. Sermones de cuaresma

En estos sermones el santo propone a los fieles las tres prácticas ascéticas del Sermón de la montaña: la limosna, el ayuno y la oración. Aquí nos interesa sólo la limosna cuyo equivalente en la Regla son los capítulos quinto, sexto y séptimo.

Cómo punto de referencia el predicador presenta a sus fieles a Jesucristo, que, además de ayunar y orar por nosotros, nos otorgó su misericordia que él identifica con la limosna. En el caso concreto, la limosna consiste en que una persona, Jesucristo, constituida en poder (*dominator*) se haya puesto al servicio (*seruire*) de aquellos sobre los que tiene poder <sup>32</sup>. El texto no menciona ni la esclavitud ni la libertad; pero ambas ideas están sobreentendidas. En todo caso, salta a los ojos la libertad de Cristo, que no deja lugar a esclavitud alguna y que descubre en el hecho de haber renunciado al uso de su poder para ponerse al servicio de los que le están sometidos. De ahí que el cristiano deba ser igualmente libre a la hora de servir a los demás con sus propios bienes <sup>33</sup>.

#### 7.2.2. Las cuatro etapas de la historia de la salvación

El texto que nos disponemos a analizar lleva de inmediato la mente de cualquier lector a la teología paulina. Pero en su literalidad ni *sicut serui sub lege*, ni *sicut liberi sub gratia constituti* pertenecen al texto bíblico, ni son atestiguados como variantes de las ediciones críticas de la Biblia griega, ni mencionadas en el Fichero de la Vetus Latina <sup>34</sup>. El texto más cercano lo hallamos en Rom 6,14: *pues no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia (non*

<sup>31</sup> *Conf.* 10,43,69-70.

<sup>32</sup> S. 207,1: «Dominus noster unicus dei filius misericordiam praestitit nobis, ieiunavit oravitque pro nobis. Eleemosyna quippe Graece, misericordia est. Quae autem maior esse misericordia super miseros potuit, quam illa quae caeli creatorem de caelo deposuit, et terreno corpore terrae induit conditorem... quae maior misericordia, quam creari creatorem, seruire dominatorem, uendi redemptorem, humiliari exaltatorem, occidi suscitorem?»

<sup>33</sup> El texto continúa: «nobis de praebendis eleemosynis praecipitur ut panem demus esurienti: ille se in ipsum ut nobis daret esurientibus, prius pro nobis se tradidit saeuientibus. Praecipitur nobis ut peregrinum recipiamus: ille pro nobis in sua propria uenit, et sui eum non receperunt».

<sup>34</sup> Cf. T. VAN BAVEL, «*Ante omnia*» et «*in deum*» dans la «*Regula sancti Augustini*», en *Vigiliae Christianae* 12 (1958) 147-165: 164.

*enim sub lege estis, sed sub gratia*)<sup>35</sup>. A él remiten varios autores, siguiendo a L. Verheijen en su edición crítica, quien, sin embargo, no se limita a Rom 6,14 sino que alarga la referencia hasta el versillo 22. Alargamiento que, a nuestro juicio, no se ajusta a la realidad. Si se consideran de cerca el pasaje de la Regla y el de Rom 6,14-22, se advierte que ambos textos coinciden, efectivamente, en contraponer dos situaciones del hombre: una de servidumbre y otra de libertad, puestas en relación con la ley y con la gracia. Pero se advierte también que, mientras en el primero la alternativa se da entre la servidumbre bajo la ley y la libertad bajo la gracia, en el segundo, en cambio, entre la servidumbre al pecado y la servidumbre a la justicia. En este último caso, pues, hasta la nueva situación en que se encuentra el cristiano aparece presentada en términos de servidumbre. La diferencia entre la situación que precede y la que sigue a la integración en Cristo se diferencia sólo por el «señor» a que se sirve: o el pecado, antes, o la justicia, después. La libertad es mencionada, pero deja de ser el término privilegiado para designar la situación positiva en que se encuentra el cristiano. Todo ello aparece más claro en la siguiente presentación:

Os hacéis esclavos (*serui estis*)  
bien del pecado, para la muerte,  
bien de la obediencia, para la justicia (v. 16).

Liberados del pecado (*liberati a peccato*), os habéis hecho esclavos de la justicia (*serui iustitiae*) (v. 18)<sup>36</sup>.

Como en otros tiempos ofrecisteis vuestros miembros... como esclavos (*seruire*) de la impureza para la maldad, ofrecedlos ahora como esclavos (*seruire*) de la justicia para la santificación (v. 19)<sup>37</sup>.

Cuando erais esclavos del pecado (*serui peccati*), erais libres respecto de la justicia (*liberi iustitiae*) (v. 20)<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Tal es la versión del texto que el mismo san Agustín da en *exp. prop. Rm* 35: PL 35,2069.

<sup>36</sup> *C. Iul. imp.* 1,99: «nunc autem liberati a peccato, serui facti estis iustitiae» (Rm 6,18).

<sup>37</sup> Al respecto Agustín presenta dos textos, uno con *seruire* y otro con *deseruire*: *ep.* 145,5: «Sicut enim exhibuistis membra uestra deseruire immunditiae et iniquitati ad iniustitiam, sic nunc exhibete membra uestra deseruire iustitiae in sanctificationem (Rm 6,19)»; cf. también s. 306 B,3. *C. Iul. imp.* 6,40: «sicut enim exhibuistis membra uestra seruire immunditiae, et iniquitati ad iniquitatem; ita nunc exhibete uestra membra seruire iustitiae in sanctificationem (Rm 6,19)»; cf. también s. 159,5.6; 353,2. En s. 216,2 ofrece un texto sin ninguno de los dos verbos: «ut sicut exhibuistis corpora uestra arma iniquitatis peccato, ita nunc exhibeatis membra uestra arma iustitiae deo (Rm 6,19)».

<sup>38</sup> *C. Iul. imp.* 1,99: «cum essetis serui peccati, liberi fuistis iustitiae (Rm 6,20)».

Mas ahora, libres del pecado (*liberati a peccato*) y esclavos de Dios (*serui Deo*), fructificáis para la santidad (v. 22) <sup>39</sup>.

El núcleo del pasaje se puede resumir en la afirmación de que el cristiano es una persona libre del pecado y sierva de la justicia. En él san Pablo afirma una libertad –frente al pecado– y una servidumbre –respecto de la justicia o de Dios–, mientras que, al siervo de Dios, san Agustín le niega una servidumbre –bajo la ley– y afirma una libertad –bajo la gracia–. Aunque la realidad no difiera en última instancia, la formulación es sin duda diferente.

Admitida la inspiración paulina, lo más acertado parece que es no buscar una referencia textual concreta para el texto de la Regla, sino ver en él una alusión a dos de las etapas histórico-salvíficas de la humanidad, que tienen también una dimensión individual. En la presentación de san Agustín, inspirándose en san Pablo, el número de esas etapas es de cuatro y su designación como sigue: antes de la ley (*ante legem*), bajo la ley (*sub lege*), bajo la gracia (*sub gratia*) y en la paz (*in pace*). De ellas se ocupa el santo repetidamente en el período inmediatamente anterior a la composición de la Regla <sup>40</sup>. Las que propiamente sirven a nuestro propósito son, obviamente, la segunda y la tercera: bajo la ley (*sub lege*) de Moisés y bajo la gracia (*sub gratia*) de Jesucristo; pero resulta claro que, para su correcta intelección, hay que considerar el marco completo en que están integradas.

En esas cuatro etapas cabe distinguir dos dimensiones, la cronológica y la moral-espiritual. Cronológicamente, la etapa primera abarca desde la caída original hasta la ley de Moisés; la segunda, desde la ley de Moisés hasta la venida de Jesucristo; la tercera, desde la venida de Jesucristo hasta el juicio final; la cuarta, que sigue al juicio final, ya no conocerá término. A cada una de estas etapas corresponde una determinada situación moral-espiritual del hombre, que el santo describe de esta manera: en la primera etapa, el hombre no lucha contra los placeres de este mundo; en la segunda, lucha, pero cae vencido; en la tercera lucha, pero sale vencedor; en la cuarta ya no necesita luchar, sino que descansa en la paz perfecta y eterna <sup>41</sup>. Se

<sup>39</sup> *Ciu.* 19,11: «nunc uero liberati a peccato, serui autem facti deo, habetis fructum uestrum in sanctificationem, finem uero uitam aeternam (Rm 6,22)».

<sup>40</sup> Cf. *Exp. prop. Rm* 13-18; *diu. qu.* 61,7; 66,3ss; *exp. Gal.* 46; s. Dolbeau 48 [D 17],5, p. 145. A lo que llamamos «etapa», san Agustín lo designa con varios nombres: *gradus*, *vita*, *tempus* o *actio* (cf. respectivamente *exp. prop. Rm* 27, *exp. Gal.* 46; *diu. qu.* 61 y *diu. qu.* 66).

<sup>41</sup> *Diu. qu.* 66,7: «in prima ergo actione, quae est ante legem, nulla pugna est cum uoluptatibus huius saeculi; in secunda, quae sub lege est, pugnamus sed uincimur; in tertia pugnamus et uincimus; in quarta non pugnamus, sed perfecta et aeterna pace requiescimus».

trata de una presentación sintética, que reclama una explicación algo más extensa.

En la primera etapa el hombre vivía según sus apetencias carnales pero sin conciencia de pecado <sup>42</sup>. Al no existir aún la ley que prohibiera los malos deseos, no luchaba contra ellos ni experimentaba la resistencia que oponen a desaparecer. El hombre era siervo del pecado, pero lo ignoraba. En la segunda etapa la situación era ya distinta porque la ley prohibía al hombre los malos deseos y él lo sabía. Pero, aunque se esforzase por cumplir la ley y resistir al pecado, le vencía la costumbre y seguía pecando porque aún no le ayudaba la fe <sup>43</sup> ni amaba la justicia ni por ella misma ni por Dios. Oponía resistencia al pecado, pero el pecado le dominaba aún <sup>44</sup>; era siervo de la ley del pecado. En la tercera etapa, la situación da un vuelco significativo. En ella el hombre sigue sintiendo las sollicitaciones de los malos deseos, pero ya no les da su consentimiento; estos le impulsan todavía al pecado, pero el hombre ya no cede a él <sup>45</sup>. Aunque en su carne aún sirve a la ley del pecado <sup>46</sup> en el sentido de que aún experimenta sus sollicitaciones, ya no le sirve en su espíritu en el que sirve ya a Dios; los deseos de la carne siguen existiendo, pero no dominan su espíritu hasta llevarlo al pecado, y éste deja de reinar en el cuerpo mortal, aunque siga existiendo en él <sup>47</sup>. Todo ello, porque el hombre cree ya en Jesucristo como su liberador y no atribuye nada a sus méritos sino todo a su misericordia <sup>48</sup>. Confiando en su liberador, él

---

<sup>42</sup> *Diu. qu.* 66,3: «ante legem actio est, cum peccatum ignoramus et sequimur carnales concupiscentias».

<sup>43</sup> *Diu. qu.* 66,3: «cum iam prohibemur a peccato, et tamen eius consuetudine uicti peccamus, quoniam nos nondum adiuuat fides».

<sup>44</sup> *Exp. prop. Rm* 35: «cui autem dominatur peccatum, quamuis uelit peccato resistere, adhuc sub lege est, nondum sub gratia».

<sup>45</sup> *Diu. qu.* 66,3: «quando iam plenissime credimus liberatori nostro, nec meritis nostris aliquid tribuimus, sed eius misericordiam diligendo iam non uincimur delectatione consuetudinis malae, cum ad peccatum nos ducere nititur, sed tamen adhuc eam interpellantem patimur, quamuis ei non tradamur».

<sup>46</sup> *Exp. prop. Rm* 45-46: «legem autem peccati dicit ex transgressione Aadae conditionem mortalem, qua mortales facti sumus. Ex hac enim labe carnis concupiscentia carnalis sollicitat». *Ib.* 45-46: «legem peccati dicit, qua quisque carnali consuetudine implicatus astringitur. Hanc repugnare ait legi mentis suae, et se captivare sub lege peccati... Legem autem peccati dicit ex transgressione Aadae conditionem mortalem, qua mortales facti sumus. Ex hac enim labe carnis concupiscentia carnalis sollicitat, et secundum hanc dicit alio loco: *Fuimus et nos natura filii irae, sicut et caeteri* (Ephes. II, 3)». Es la ley del pecado del que habla en tonos tan dramáticos en el capítulo séptimo de su carta a los Romanos (cf. Rom 7,23-25).

<sup>47</sup> *Exp. prop. Rm* 35: «quia ergo non consentimus desideriis prauis, in gratia sumus et non regnat peccatum in nostro mortali corpore et omnino ex illo loco... carne seruit legi peccati».

<sup>48</sup> *Diu. qu.* 66,3: «quando iam plenissime credimus liberatori nostro, nec meritis nostris aliquid tribuimus, sed eius misericordiam diligendo iam non uincimur delectatione consuetu-

mismo alcanza la libertad, la libertad del pecado y la libertad para la justicia. En efecto, en este estadio la justicia prevalece sobre cualquier beneficio temporal, gracias a la caridad espiritual que el Señor enseñó y donó con su gracia <sup>49</sup>. En la cuarta etapa las apetencias del cuerpo ya no se opondrán a las del espíritu, teniendo lugar la armonía plena y, consiguientemente, la unidad. El hombre ya no encontrará nada en sí, ni en su cuerpo ni en su espíritu, que se oponga a la ley de Dios. La lucha de las dos etapas anteriores desaparecerá por completo. Entonces la paz y la libertad serán plenas <sup>50</sup>.

### 7.2.3: *Sub lege...*, *sub gratia...*

Pasemos ya al texto de la Regla. Para entenderlo nos puede ayudar la distinción establecida en el apartado anterior entre el aspecto cronológico y el moral-espiritual. En efecto, el *sub lege* y el *sub gratia* pueden entenderse como referencia al primero y el *serui* y el *liberi* como referencia al segundo.

El *sub lege* y el *sub gratia* ubican a los siervos de Dios dentro del marco histórico-salvífico. Al respecto, se encuentran en la tercera etapa; de hecho, su existencia se desarrolla en un momento posterior a la encarnación de Jesucristo. Con la venida de Cristo, la etapa «bajo la ley» (*sub lege*) dio paso a la etapa «bajo la gracia» (*sub gratia*). En esta misma etapa da por hecho el legislador que se encuentran los siervos de Dios en el plano moral-espiritual. Son personas que han dejado atrás la esclavitud «bajo la ley» para adquirir la libertad «bajo la gracia». Con otras palabras: son personas que han dejando atrás la esclavitud –plano moral-espiritual– propia de la etapa «bajo la ley» –plano cronológico– y han entrado en la libertad –plano moral-espiritual– propio de la etapa «bajo la gracia» –plano cronológico–.

Aunque el santo mantenga el *sub lege* paulino, juzgamos que tales palabras no tienen más significado que hacer referencia al marco original cronológico al que asignó una situación moral que puede seguir dándose ya en otro marco. De hecho, cabe una disociación entre los dos planos en el sentido de que la situación moral-espiritual propia de la segunda etapa puede seguir dándose en la tercera, consideradas ambas cronológicamente. No

---

dinis malae, cum ad peccatum nos ducere nititur, sed tamen adhuc eam interpellantem patimur, quamvis ei non tradamur».

<sup>49</sup> *Exp. Gal.* 46: «tertia est uita sub gratia, quando nihil temporalis commodi iustitiae proponitur, quod nisi caritate spirituali, quam dominus exemplo suo docuit et gratia donavit, fieri non potest».

<sup>50</sup> *Diu. qu.* 66,3: «quarta est actio, cum omnino nihil est in homine quod resistat spiritui, sed omnia sibimet concorditer iuncta et conexas unum aliquid firma pace custodiunt».

basta con tener la gracia a mano, si uno no recurre a ella; uno puede vivir como «bajo la ley» incluso en la etapa «bajo la gracia», si desconoce o rechaza esta gracia.

Si esta interpretación cronológica de *sub lege* y *sub gratia* responde a la verdad, hay que excluir que al hablar de la «ley» el legislador haga referencia a los preceptos dados en la Regla, cual si invitara a los siervos de Dios a no colocarse frente a ella como esclavos, sino como personas libres, interpretación dada por algunos autores, según se indicó. Al mencionarla, el santo piensa en la ley de Moisés, pero como simple referencia cronológica. Pues no cabe pensar que él reclamara de los siervos de Dios el cumplimiento de la Ley de Moisés o, al menos, sin hacer las distinciones necesarias.

Lo realmente significativo, pues, y lo que interesa explicar es la situación real, a nivel moral-espiritual, que el legislador presupone en los siervos de Dios: qué excluye y qué reconoce en ellos. Dicho de otra manera, hay que comprender el significado preciso de ese ser siervos (*serui*), o la servidumbre en la que no deben caer los siervos de Dios, y de ese ser libres (*liberi*) o la libertad que les asigna.

#### 7.2.4. *Non sicut serui*

A nivel moral-espiritual la esclavitud la origina el pecado. Pero, ¿qué pecado es el que, en la mente del legislador, ya no puede esclavizar a los siervos de Dios que han recibido el amor para cumplir todo lo preceptuado? ¿Se trata del pecado, sin más? ¿O piensa en un determinado pecado? ¿Mantiene el texto un alcance general, similar al «pecado» del capítulo séptimo de la carta a los Romanos, o hay que pensar en algo más concreto? Dada la naturaleza de la Regla, consideramos que, en principio, hay que optar por la segunda posibilidad. El texto monástico está dirigido a determinados cristianos a los que propone un programa específico de vida cristiana. La respuesta, pues, procede buscarla en la misma Regla. Más aún, su misma estructura, tal como la hemos venido presentando, puede ofrecérsela.

Según esa presentación, la frase «no como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia» hay que verla como el correlato en la sección C (capítulo 8,1) de la «unidad» tercera (capítulos quinto, sexto y séptimo) de la sección B <sup>51</sup>. Estos mismos capítulos los interpretamos en su momen-

---

<sup>51</sup> De igual manera que hemos presentado el «enamorado de la belleza espiritual» como correlativo a la «unidad» primera de la sección B (capítulo segundo), y el «enardecidos por el buen olor de Cristo» como correlativo a la «unidad» segunda (capítulos tercero y cuarto).

to como la respuesta moral-espiritual del legislador al afán de poseer, al anhelo de gloria y al ansia de poder respectivamente, que, en su desmedida, se han constituido en vicios. Vicios que tienen su terruño en la dimensión social del hombre, en su relación con los demás y en su anhelo de paz y libertad; vicios que, por otra parte, quedan incluidos en la tercera de las concupiscencias mencionadas por san Juan (1 Jn 2,15-16), la ambición mundana.

Por derecho de creación, la relación de todo hombre con Dios es de sumisión, con los demás hombres de igualdad, con el resto de la creación de dominio (cf. Gén 1,28-31). Cuando, por efecto del pecado, en su orgullo el hombre rehusó la sumisión a Dios, experimentó cómo se invertía su relación con la creación, pasando de dominador a dominado<sup>52</sup>. Sometido a la muerte, el hombre se vende a lo que sea con el fin de mantenerse en vida o, mejor, de prolongarla<sup>53</sup>. Todo tipo de ambición es un satélite del amor a esta vida que actúa como un tirano<sup>54</sup>. Simultáneamente, perdido el dominio sobre las cosas, el mismo orgullo le lleva a buscar mantener su previa condición de dominador; sólo que, como no puede ejercerla sobre ellas, pretende ejercerla sobre los hombres, sus iguales<sup>55</sup>. Con ese fin, busca sobreponeerse a ellos por los distintos medios que tenga a su alcance: uno, la abundancia de bienes, porque también los demás necesitan de ellos en su lucha por la vida; otro, la fama y la celebridad, pues los hombres tanto menos osan oponerse a alguien cuanto mayor es su prestigio social; un tercero, el poder, medio sumamente eficaz, pues tiene a su disposición todos los recursos para coaccionar. El hecho es que el hombre quiere para sí más de lo que le compete, razón por la que al orgullo se le considera como una especie de avaricia<sup>56</sup>. El hombre dominador se cree libre, porque juzga que nada ni nadie

<sup>52</sup> *Ep. Io. tr. 8,6*: «Hoc est dicere, praeposui te equo et mulo; te ad imaginem meam feci, potestatem tibi super ista dedi. Quare? Quia non habent ferae rationalem mentem: tu autem rationali mente capis ueritatem, intellegis quod supra te est; subdere ei qui supra te est, et infra te erunt illa quibus praepositus es. Quia uero per peccatum homo deseruit eum sub quo esse debuit, subditur eis supra quae esse debuit».

<sup>53</sup> Ya insistía el filósofo y poeta Lucrecio en que el temor a la muerte es, en última instancia, la base de todas las pasiones que hacen desdichados a los hombres (cf. *De rerum natura* III,31ss). El mismo san Agustín vincula con el miedo a la muerte el aferrarse a las cosas de la tierra (cf. *Agon.* 33,35; *en. Ps.* 68,1,3; *trin.* 4,3,6).

<sup>54</sup> *S.* 280,4,4: «Omnium quippe victor est cupiditatum, qui tanquam tyrannum subiugat amorem vitae huius, cuius satellites sunt omnes cupiditates».

<sup>55</sup> Cf. *Ep. Io. tr. 8,6* (texto en nota siguiente).

<sup>56</sup> *Ep. Io. tr. 8,6*: «nam in hoc excessit modum superba anima, et quodammodo, auara fuit; quia radix omnium malorum auaritia (1 Tm 6,10). Et item dictum est, *initium omnis peccati superbia* (Ecli 10,15)... Si *initium omnis peccati superbia*, radix omnium malorum superbia est. Certe radix omnium malorum auaritia est: inuenimus et in superbia auaritiam esse; exces-

puede atarle, nada ni nadie le impedirá hacer lo que quiera. Por un medio u otro, tiene sometidos a los que son o pueden ser sus rivales: tiene bienes para comprarlos, o prestigio para acallarlos, o poder para deshacerse de ellos. Sólo que se trata de un espejismo, de pura apariencia. Al poner su libertad en las riquezas materiales, en el prestigio ante los hombres y en el poder lo que hace es esclavizarse a esos bienes, convertidos en vicios por su desmedida <sup>57</sup>.

Los deseos de riquezas, de fama y de poder hunden sus raíces, más o menos hondas, en el corazón de todo hombre, también en el de los siervos de Dios. A ellos se enfrenta el legislador en los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla. En los tres capítulos rechaza explícitamente que nadie se sienta amo o dominador de nadie <sup>58</sup>. El único señor, y señor de todos, es Dios; lo propio del hombre, en este caso del siervo de Dios, es el servir a los que le están confiados ya sea desde la administración de los bienes, ya desde el ejercicio de la autoridad legal <sup>59</sup>. Por ello, en esos capítulos el legislador pretende cerrar el paso a esos deseos que pueden esclavizar al siervo de Dios: al de propiedad privada (capítulo quinto), al de venganza respecto de quien haya dañado la fama de uno (capítulo sexto), y al de poder (capítulo séptimo).

Si ahora volvemos al texto que nos ocupa del capítulo octavo, no es difícil entenderlo en el contexto mismo de la Regla. En su primera parte, el legislador indica que los siervos de Dios no son siervos como en el período bajo la ley (*non sicut serui sub lege*). Dando por hecho que se trata de la ser-

---

sit enim modum homo. Quid est auarum esse? Progredi ultra quam sufficit. Adam superbia cecidit: *initium omnis peccati superbia* (Ecli 10,15), inquit. Numquid auaritia? Quid auarius illo, cui deus sufficere non potuit? Ergo, fratres, legimus quemadmodum factus sit homo ad imaginem et similitudinem dei: et quid de illo dixit deus? *Et habeat potestatem piscium maris, et uolatilium caeli, et omnium pecorum quae repunt super terram* [Gn 1,26]. Numquid dixit, habeat potestatem hominum? *Habeat potestatem* (Gn 1,26), ait: dedit potestatem naturalem. Quorum habeat potestatem? *Piscium maris, uolatilium caeli, et omnium reptantium quae repunt super terram* (Gn 1,26)».

<sup>57</sup> Que el vicio conduce a la esclavitud es enseñanza continua del santo en línea con Jn 8,34 y de 2 Pe 2,19. S. 86,7: «Taedeat te, o liber in libertatem uocate; taedeat te talium dominarum (luxuriae et auaritia) seruitus»; *Io. eu. tr. 8,11*: «quam infeliciter uani sunt homines, quibus capiendis in foro tenditur! Nummos accipiunt, cum se homines hominibus uendunt; dant isti nummos, ut se uanitatibus uendant... Intrauit liber, ut nummis datis seruus exiret. Immo uero non intraret, si liber esset; sed intrauit quo eum dominus error, et domina cupiditas traxit»; *Ciu. 4,3*: «malus autem etiamsi regnet, seruus est, nec unius hominis, sed, quod est grauius, tot dominorum, quot uitiorum».

<sup>58</sup> «Siue qui cellario, siue qui uestibus, siue qui codicibus *praeponuntur*, sine murmure *seruiant* fratribus suis» (5,9); «sed petenda est uenia ab *omnium Domino...*» (6,3); «ipse uero *qui uobis praeest*, non se existimet *potestate dominantem*, sed *caritate seruientem felicem*» (7,3).

<sup>59</sup> Cf. nota anterior.

vidumbre a un pecado, ¿de qué pecado se trata? Sin duda, del de orgullo. Mas, como, por otra parte, todo pecado es, en última instancia, pecado de orgullo, no basta con lo afirmado. Precizando un poco más, se trata del orgullo que afecta a la dimensión social del hombre, por el que el siervo de Dios, buscando imponerse sobre los demás, acaba esclavo de los deseos indicados. Estamos ante una manifestación específica del orgullo: la que, al buscar sólo los intereses personales, hace imposible la vida en comunidad, el tener un alma y un sólo corazón como la comunidad primitiva de Jerusalén que el legislador presenta como modelo a los siervos de Dios en el capítulo primero de la Regla.

#### 7.2.5. *Sed sicut liberi sub gratia*

El siervo de Dios que, superada ya la situación similar a la vivida por el pueblo judío bajo la ley (*sub lege*), ha dejado de ser estar sometido a ese orgullo esclavizador, al hallarse ya en la etapa bajo la gracia (*sub gratia*), recupera la libertad, una libertad segura <sup>60</sup>. Libertad que le devuelve a su condición original en el sentido de que le restablece en su justa relación con las cosas y con los demás hombres: recupera su condición de señor de las cosas y rechaza la pretensión de ser señor de los demás. Signos de que ha recuperado la libertad son las nuevas disponibilidades. Si antes le dominaba el deseo de poseer, en propiedad privada, bienes terrenos, ya es capaz de compartir propiedad con los demás; si antes le dominaba el deseo de venganza, ahora es capaz de perdonar; si antes le dominaba el ansia de poder, ahora sirve a los que antes pretendía que fueran sus siervos. Igual que antes indicamos que no había que pensar en cualquier vicio, sino en uno específico, también ahora hay que hablar de cualquier libertad, sino de una libertad concreta, la libertad respecto del vicio señalado. Formulación que es sólo el reverso de la moneda, inseparable de su anverso: libertad para el valor que el vicio destruye. Por otra parte, en cuanto libertad que libera de los intereses personales y egoístas y en cuanto libertad que abre a los intereses comunes y solidarios, posibilita hacer realidad el alma una y el único corazón que el legislador reclama de los siervos de Dios.

Esta liberación acontece ya en la etapa bajo la gracia (*sub gratia*). Esto nos lleva ya a considerar quiénes son los que donan esa la gracia y el modo como actúan.

---

<sup>60</sup> *S. Dolbeau* 13,4: «Exhonoratorem minatur. Quantum honor est transitorius! Homo exhonoratorem minatur, sed dominus hominum aeternum honorem pollicetur. His contemptis omnibus, *libertas tuta est*».

### 7.2.6. Referencias teológicas: las personas divinas.

La frase que estamos analizando (*non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti*) pertenece estructuralmente –repetimos– a la sección C de la Regla y a su «unidad» tercera, en cuanto correlativa a la misma «unidad» de la sección B. La primera constatación abre nuestra reflexión a la cristología, la segunda a la pneumatología. En efecto, la cristología apareció en su momento como clave de interpretación de la sección C de la Regla, y la pneumatología como clave de interpretación de la «unidad» tercera de las secciones B y C <sup>61</sup>. Cristo es el referente de la sección C en su totalidad; él representa el hombre nuevo frente al hombre caído que subyace a la sección B; es el camino que posibilita el paso de la situación de servidumbre al pecado, a la de libertad plena <sup>62</sup>. Asimismo, la «unidad» tercera remite al Espíritu Santo; a él se remiten los valores que la sostienen y que potencia, porque está en su origen.

Estas dos referencias, las encontramos unidas en un texto, ya citado <sup>63</sup>, de la *Exposición de la carta a los Gálatas*. Hablando de la tercera etapa de la historia de la salvación, subyacente al texto de la Regla, la describe en estos términos: «La tercera etapa (*uita*) es la que acontece bajo la gracia. En esta etapa no se antepone a la justicia ningún interés temporal, algo que no puede darse sino es mediante la caridad espiritual, que el Señor enseñó con su ejemplo y donó por gracia». El texto señala lo específico, a nivel moral-espiritual, de esta tercera etapa de la historia salvífica, indica por qué medio se logra y a qué personas divinas se debe. Lo que la caracteriza es no anteponer a la justicia ningún interés temporal, objetivo que se logra mediante la caridad, vinculada, a la vez, al Espíritu y a Jesucristo, pues no hay duda de que el adjetivo «espiritual» que califica a la caridad remite al Espíritu Santo ni de que «el Señor» es aquí Jesucristo.

Aplicado el texto a nuestro pasaje de la Regla, se podría parafrasear en estos términos: el religioso, que se encuentra en esta etapa histórico-salvífica, no es esclavo de los intereses temporales, sino que está libre para la justicia. Qué intereses temporales puede estar contemplando el legislador ya los conocemos y los deducimos de los capítulos correlativos en la sección B (el quinto, el sexto y el séptimo): los bienes temporales, la fama y el poder. Los mismos capítulos permiten comprender en qué consista la justicia en el

<sup>61</sup> Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 483-531:497ss.

<sup>62</sup> Esa referencia cristológica la hemos mostrado ya tanto a propósito del «enamorado de la belleza espiritual» como del «enardecidos por el buen olor de Cristo».

<sup>63</sup> Cf. nota 49.

caso concreto: en compartir los bienes, en perdonar las agresiones a la propia fama, en servir a aquellos sobre los que se podría dominar.

#### 7.2.6.1. La función del Espíritu Santo

Según el texto antes citado de la *Exposición de la carta a los Gálatas*, el anteponer la justicia a los intereses temporales es obra de la caridad. Aplicado al texto de la Regla, el no ser esclavos de los intereses temporales (bienes temporales, gloria humana y poder sobre los hombres) y el ser libres para actuar conforme a la justicia (para compartir los bienes, para perdonar las ofensas y para servir a los subordinados) lo produce la caridad. El legislador lo tiene claro y no deja dudas al respecto. Es significativo que la caridad aparezca explícitamente mencionada en los tres capítulos indicados y a propósito de los tres campos de libertad relativos a los tres intereses temporales. En efecto, en el capítulo quinto el legislador, que pretende desterrar de los siervos de Dios todo afán de posesión privada, les pone como alternativa el compartir –la posesión en común– presentándolo como obra de la caridad. Prescribe que ningún siervo de Dios haga nada sí mismo, sino que todas sus tareas las realice con la vista puesta en el bien común. Luego lo justifica con el argumento de la caridad: «porque la caridad de la cual está escrito que “no busca los propios intereses” (1 Cor 13,5) se entiende así: que antepone lo común a lo propio y no lo propio a lo común»<sup>64</sup>. El compartir los bienes, el ponerlo todo en común y trabajar para el común, es exigencia y obra de la caridad. Al ser incompatible con el cuidar sólo de los intereses personales, su presencia impide las apetencias indebidas<sup>65</sup>. En el capítulo sexto, después de haber recomendado el perdón unilateral o recíproco, según los casos, sin olvidar situaciones peculiares que pueden aconsejar un comportamiento externo diferente, el legislador concluye recordando que el amor (*dilectio*) entre los siervos de Dios ha de ser «espiritual», no «carnal». De esa manera señala que todo lo preceptuado en el capítulo se deriva de ese amor «espiritual»<sup>66</sup>. Por último en el capítulo séptimo indica en qué no ha de poner su felicidad y en qué la ha de poner el que preside a una

---

<sup>64</sup> «Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera uestra in commune fiant, maiore studio et frequentiori alacritate, quam si uobis singuli propria faceretis. Caritas enim, de qua scriptum est quod *non quaerat quae sua sunt* (1 Cor 13,5), sic intellegitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit» (*Praec.* 5,2...).

<sup>65</sup> *S. Dolbeau* 19, 11: «Si autem dilectione coeperis facere quod in lege scriptum est: *Non concupisces* (Rom7,7), unde tibi hoc, nisi *caritas Dei diffusa est in corde tuo*, non ex te ipso, sed per Spiritum Sanctum qui datus est tibi?».

<sup>66</sup> «Non autem carnalis, sed spiritalis inter uos debet esse dilectio» (*Praec.* 6,3).

comunidad de siervos de Dios: no en dominar sobre los demás, sino en servirlos. Si lo primero puede derivarse del poder que se la ha conferido, lo segundo es fruto de la caridad: no ha de dominar desde el poder, sino que ha de servir desde la caridad (*caritate*)<sup>67</sup>. De nuevo la caridad es el agente del cambio. Ella libera de la esclavitud al poder y otorga la libertad para servir<sup>68</sup>. En síntesis, sólo la caridad hace posible anteponer lo común a lo propio; sólo la caridad permite perdonar a quien ha dañado nuestra fama; solo la caridad posibilita hallar la felicidad en servir a los demás y no en dominar sobre ellos. De esa manera, la caridad hace posible el ideal de la unión de almas y corazones.

El texto de la *Exposición* vinculaba la caridad con las personas divinas del Espíritu santo y de Jesucristo. Por lo que respecta al Espíritu Santo, de todos es sabido que hablar de la caridad en la teología agustiniana es hablar de Él. Aunque no son los únicos, dos textos bíblicos sostienen básicamente la teología de la caridad del obispo de Hipona: 1 Jn 4.7-8.16 y Rom 5,5. Se trata de dos pasajes que, a primera vista, parecen afirmar cosas distintas. En efecto, el texto de san Juan, además de indicar que Dios es amor, señala que el amor viene de Dios, mientras que san Pablo afirma que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu que se nos ha dado. Pero el santo no tiene dificultad alguna para lograr la paz entre ambos textos. La dificultad la resuelve viendo en el «de Dios» de san Juan el «del Espíritu santo» de san Pablo<sup>69</sup>; dado que también el Espíritu Santo es Dios, ambos autores sagrados afirman lo mismo. Desde esta perspectiva se entiende sin dificultad su modo de expresarse, tanto en el comentario de la carta a los Gálatas (caridad «espiritual») como en la Regla (amor [*dilectio*] «espiritual»).

La caridad no aparece explícitamente mencionada en el pasaje del capítulo octavo de la Regla que comentamos, pero hay que sobreentenderla como condición indispensable que posibilita lo que el texto afirma: la libertad. Esta sí aparece mencionada, aunque bajo la forma adjetivada (*liberi*). Ahora bien, si la caridad nos ha llevado ya a al Espíritu Santo, también

---

<sup>67</sup> «Ipse uero qui uobis praeest, non se existimet potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem» (*Praec.* 7,3).

<sup>68</sup> Estos datos tienen más fuerza si se advierte que la caridad no aparece nunca en la sección A de la Regla, que en la sección B, además de los pasajes indicados, sólo aparece al final del capítulo 4, siempre como amor al prójimo (*cum dilectione hominum et odio uitiorum*). Por último, aparece en la sección C en toda su amplitud semántica (*donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione*).

<sup>69</sup> *Io. ep. tr.* 7,4-6; *Trin.* 15,31. Aunque los dos textos son bastante posteriores a la composición de la Regla.

nos conduce a Él la libertad. Y, una vez más, es san Pablo quien nos lleva de la mano: *Donde está el Espíritu, allí está la libertad* (2 Cor 3,17) <sup>70</sup>. Que, en el caso, es lo mismo que decir: donde hay libertad, está el Espíritu. El Espíritu otorga la libertad, porque otorga la caridad. Cuando la caridad «espiritual» suplanta al amor «carnal» <sup>71</sup>, el siervo de Dios deja de ser esclavo de sus intereses personales y temporales y alcanza la libertad para servir a los intereses comunes y eternos.

En conclusión, toda la sección C de la Regla está bajo la acción del Espíritu en cuanto dador del amor (*dilectio*) que posibilita el cumplimiento de todos los preceptos contenidos en los capítulos anteriores de la Regla <sup>72</sup>. Pero, aunque no se contara con esas palabras, en el constituirse de esa libertad y en su fruto, la unidad y la paz, habría que advertir una intervención más específica del Espíritu Santo. Más específica porque más a tono con su condición personal de lazo de unidad entre el Padre y el Hijo.

Mas, por importante que sea el papel del Espíritu santo en la tercera etapa histórico-salvífica, no es menor el de Jesucristo. Su venida representa el paso de una etapa a otra <sup>73</sup>.

#### 7.2.6.2. La función de Jesucristo

Después de haber indicado que el posponer los intereses personales a la justicia tenía lugar gracias a la caridad «espiritual», el santo añade: «que el Señor enseñó con su ejemplo y donó por gracia». Doble es, pues, el modo como interviene el Señor: como modelo y como donante. Jesucristo dona gratuitamente (*gratia*) la caridad «espiritual», al donar el Espíritu, dispensador de la misma. En efecto, para el hombre no hay acceso a la caridad «espiritual» sin el Espíritu, ni hay acceso al Espíritu sin Jesucristo resucitado y ascendido al cielo (cf. Jn 7,39). En Pentecostés los discípulos recibieron, con el Espíritu, la caridad merced a la cual llegaron a poseer un alma sola y un solo corazón (cf. Hech 4,32a), al ser capaces de dejar de lado sus intereses personales y de poner todo en común. De esta manera entra en esta sección de la Regla el tercer misterio cristológico <sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Este texto ya lo cita el santo en *Simpl.* 2,1,5.

<sup>71</sup> Cf. *Praec.* 6,3.

<sup>72</sup> «Donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione»,

<sup>73</sup> *Vera rel.* 16,31: «nihil egit ui, sed omnia suadendo et monendo. Vetere quippe seruitute transacta tempus libertatis illuxerat...».

<sup>74</sup> Quien haya seguido nuestros dos artículos precedentes recordará que vinculamos primeramente el «enamorados de la belleza espiritual» con el misterio de la encarnación; luego, el «enardecidos por el buen olor de Cristo» con el de la resurrección; y ahora el «libres bajo la gracia» con el de Pentecostés o envío del Espíritu santo.

Pero no se acaba aquí el papel de Jesucristo. Hay que considerar aún la dimensión ejemplar de su vida. La afirmación de san Agustín de que el Señor enseñó con su ejemplo la caridad «espiritual», entendida en su contexto, quiere indicar que no sólo nos dio a conocer esa caridad, sino que, además, nos mostró en su persona cómo esa caridad lleva a anteponer la justicia a todo interés temporal y personal.

A comprenderlo puede ayudarnos un texto de *La verdadera religión* de que ya nos ocupamos en otro momento <sup>75</sup>. En uno de sus apartados muestra cómo «la Sabiduría de Dios que ha querido asumir el hombre entero» cumple perfectamente las tres partes de la filosofía: la racional (*rationalis disciplina*), la natural (*disciplina naturalis*) y la moral (*disciplina morum*) <sup>76</sup>. Aquí nos interesa la última de las tres para ver cómo Jesucristo lleva a plenitud sus exigencias. El santo se expresa en estos términos: «Así, pues, toda la vida que pasó en la tierra, gracias al hombre que se dignó asumir, fue una enseñanza moral» <sup>77</sup>. Al respecto señala, de una parte, su manera de obrar que excluye todo recurso a la fuerza y su respeto del libre albedrío <sup>78</sup>. De otra, su plena libertad personal respecto de todo lo que los hombres pueden desear <sup>79</sup>. Entre los objetos de su deseo enumera las riquezas, los honores y el mando <sup>80</sup>. Algo más adelante, siempre en la misma obra, presenta primero la situación negativa en que se encuentran los hombres, en cuanto sometidos a las triple *cupiditas*: libido, orgullo y curiosidad que coinciden con las tres concupiscencias de que habla san Juan: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición mundana (cf. 1 Jn 2,15-16) <sup>81</sup>. En un segundo momento muestra que le es

<sup>75</sup> Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 5-53: 7-9.

<sup>76</sup> Cf. *Vera rel.* 16,30-17,34. Cf. I. BOCHET, *Animae medicina: La libération de la triple convoitise selon le De vera religione*, en *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino*. Atti del VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 59, Roma 1997, p. 144-145.

<sup>77</sup> *Vera rel.* 16,32: «Tota itaque uita eius in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit».

<sup>78</sup> *Vera rel.* 16,31: «Nihil egit ui, sed omnia suadendo et monendo. Vetere quippe seruitute transacta tempus libertatis illuxerat et opportune iam homini suadebatur atque salubriter, quam libero esset creatus arbitrio».

<sup>79</sup> *Vera rel.* 16,31: «Omnia, quae habere cupientes non recte uiuebamus, carendo uilefecit... non enim ullum peccatum committi potest, nisi dum appetuntur ea quae ille contempsit, aut fugiuntur quae ille sustinuit».

<sup>80</sup> *Vera rel.* 16,31: «Satellites uoluptatum *diuitias* perniciose populi appetebant; pauper esse uoluit. *Honoribus* et *imperii inhiabant*; rex fieri noluit».

<sup>81</sup> Cf. *Vera rel.* 37,68-38,69.

posible salir de esa situación negativa. Como prueba de que la posibilidad de victoria es real aduce el ejemplo de Jesucristo. Al aceptar la triple tentación del diablo en el desierto (cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13) y vencerle, enseñó al hombre a reorientar la triple concupiscencia, representada en la triple tentación<sup>82</sup>. Aquí nos interesa solamente la tercera de las concupiscencias, a la que responde la «unidad» tercera en la estructura de las secciones B y C de la Regla. Según el santo, el diablo, que no pudo vencer al Señor mediante el placer de la carne, pensó en la posibilidad de vencerlo sirviéndose del fasto del dominio temporal. Por eso le mostró todos los reinos y prometió dárselos si, postrándose, lo adoraba. A lo que el Señor respondió: *Adorarás al Señor tu Dios y a él sólo servirás* (Mt 4,10). De esta manera –concluye el obispo de Hipona– pisoteó el orgullo<sup>83</sup>. Y, por lo que se refiere al hombre y a esta concupiscencia concreta, comenta: «Así, el que vive sometido al Dios único, no busca en el monte, esto es, en una exaltación terrena, motivo para jactarse»<sup>84</sup>.

Los textos citados nos han colocado en el contexto espiritual de los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla. La coincidencia material no es plena pero la orientación es la misma. Nos han presentado al hombre ávido de riquezas (cf. capítulo quinto), de honor y gloria (cf. capítulo sexto) y de poder de dominio (cf. capítulo séptimo), y a Cristo que, alejado de esos deseos, opta por ser pobre y rehúsa ser proclamado rey. Más en concreto, rehusó el dominio sobre toda la tierra que le prometía el diablo, prefiriendo la sumisión al Dios único antes que a él. Comportamiento con el que quería mostrar al hombre cómo vencer su ambición.

Ahora ya podemos volver directamente los ojos a los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla, considerar los intereses temporales a los que, según el legislador, deben renunciar los siervos de Dios y, con la ayuda de la Escritura, advertir la actitud de Jesucristo ante ellos. El primero es el afán de posesión privada o interés por las riquezas: al respecto nos iluminan las palabras de san Pablo en la segunda carta a los Corintios: *Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza* (2 Cor 8,9). El

<sup>82</sup> Cf. *Vera rel.* 38,70-71.

<sup>83</sup> *Vera rel.* 38,71: «Sed forte dominationis temporalis fastu decipi poterat, qui carnis uoluptate non potuit. Omnia ergo mundi regna monstrata sunt et dictum est: *omnia tibi dabo, si prostratus adoraueris me* (Mt 4,9). Cui responsum est: *dominum deum tuum adorabis et illi soli seruiēs* (Mt 4,10). ita calcata superbia est».

<sup>84</sup> *Vera rel.* 38,71: «Qui uni deo tantum subiectus est, non quaerit in monte, id est in terrena elatione iactantiam».

segundo es el anhelo de gloria y el deseo de venganza; con referencia a él, tenemos las palabras del Señor mismo en el momento de sufrir el oprobio de la cruz: *Padre, perdónales porque no saben lo que hacen* (Lc 23,34). El tercero, el ansia de poder y la pasión de dominio; sobre ellas disponemos de estas palabras suyas: *El que quiera ser el primero entre vosotros, será vuestro esclavo, de la misma manera que el hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos* (Mt 20,27-28). De ninguno de los tres intereses temporales señalados se mostró esclavo Jesucristo; frente a los tres manifestó una libertad plena. Tan plena que renunció a sus riquezas en bien de los hombres; que, desentendiéndose del oprobio que sufría, perdonó a los que se lo habían procurado; que, siendo Señor, vino a ser servidor de todos. Tan plena, en definitiva, que era el único libre entre los muertos (Sal 87,6), libre de pecado y por tanto libre de la muerte y, a la vez, el único que podía liberar del pecado y de la muerte a los hombres sujetos a la una y a la otra <sup>85</sup>.

Así se constituyó en ejemplo para los hombres; les indicó cuán errado era el camino que seguían para alcanzar el objetivo de la libertad: el de las riquezas, el de la gloria, el del poder, y, a la vez, les mostró el camino verdadero: el del compartir, el del perdonar, el de servir. Si, como decíamos, es el miedo a la muerte el que esclaviza al hombre a determinados vicios, para librarse de ellos ha de librarse del miedo a la muerte <sup>86</sup>. La libertad es libertad del temor y, ante todo, del temor a la muerte. De hecho, no hay absolutamente ninguna cadena en esta vida que pueda sujetar a quien no se sienta atrapado por el amor a esta vida <sup>87</sup>. Ahora bien, de ese temor a la muerte nadie podrá librarle mejor que el único libre de ella, Cristo.

### 7.3. Conclusión

La tercera sección de la Regla concluye proclamando el valor de la libertad en la vida religiosa, de la libertad moral. Como sólo ha conquistado esa libertad quien se ha sustraído a la esclavitud, la afirmación de aquella conlleva la negación de ésta. Son como las dos caras de una moneda: la negativa –ausencia de coacción: ser libre de– y la positiva –capacidad de

<sup>85</sup> Cf. *Conf.* 10,43,69; *ep.* 164,5; *en. Ps.* 87,5; *Io. eu. tr.* 41,8; *S.* 26,10-11; *trin.* 13,18; *c. Iul.* 6,48.

<sup>86</sup> Cf. *Pecc. mer.* 2,24,54; *trin.* 4,3,6; B. STUDER, *Le Christ notre justice, selon saint Augustin*, en *Recherches Augustiniennes* 15 (1980) 99-143.

<sup>87</sup> *S.* 280,4,4: «Nec est omnino quo in hac uita uinculo teneatur, quisquis uitae ipsius amore non tenetur».

opción: ser libre para-. No obstante, san Agustín, siguiendo a san Pablo, prefiere mencionar por separado una y otra. Separación legítima porque tienen distintos objetos de referencia; la servidumbre, determinados vicios; la libertad, determinados valores, los contrarios a los vicios. El santo no explicita ni los vicios ni los valores, pero los hemos deducido de los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla. Estos son, respectivamente: el afán de poseer – la voluntad de compartir; el deseo de venganza – la voluntad de perdonar y pedir perdón; el ansia de dominio – la voluntad de servir. Tanto los vicios como los valores tienen como suprema referencia ejemplar a Jesucristo quien de una forma radical rechazó los primeros y abrazó los segundos. En él tiene el religioso su modelo.

Pero esa libertad no es pura conquista personal, sino obra de la gracia: “libres bajo la gracia”. El religioso, que ya se encuentra en el tiempo de la gracia inaugurado con la encarnación del Hijo de Dios, sólo conseguirá la libertad bajo su amparo. Estar bajo el amparo de la gracia se puede comparar a estar en el invernadero. La gracia resguarda al religioso de la helada del egoísmo que da origen a los vicios señalados y aporta el calor que hace germinar y crecer los valores opuestos.

Si resguarda del frío y aporta calor es porque la gracia no es otra cosa que el amor: “que el Señor os conceda cumplir esto con amor” o, si se prefiere, que “el Señor os conceda el amor con que cumplir esto”. Sin amor el religioso se rinde ante el afán de poseer bienes, ante el deseo de vengarse y ante el ansia de dominar sobre otros; con el amor, en cambio, acepta gustoso compartir sus bienes con los demás, pedir perdón y perdonar respectivamente al que ofendió o al que le ofendió, y hacerse siervo de los demás.

El amor resguarda del frío y aporta calor porque es fuego, verdad que expresa la simbología tradicional del corazón ardiendo en llamas. Un ser fuego que, a nivel cristiano, tiene su explicación en el hecho de ser don del Espíritu Santo (Rom 5,5), que se manifestó a los apóstoles en lenguas como de fuego (Hech 2,3).

El comentario de la tercera sección de la Regla (cap. 8,1) ha mostrado la gran riqueza espiritual que encierran sus pocas líneas. Lo explícitamente afirmado: “enamorado de la belleza espiritual”, “enardecido por el buen olor de Cristo”, “... libre bajo la gracia” nos brinda un conjunto de tres rasgos que moldean el alma del religioso que vive bajo la Regla. Pero esa riqueza espiritual no surge de la nada, sino de una sólida base teológica. Los rasgos señalados tienen como raíz, de una parte, los tres misterios cristológicos y, de otra, las tres virtudes teologales. La belleza espiritual de la que el religioso está enamorado es inseparable de la encarnación de Cristo y, por

tanto, presupone la fe en ella; el buen olor de Cristo que enardece al religioso es inseparable de la resurrección del Señor y presupone la esperanza; por último, la libertad bajo la gracia es inseparable del envío del Espíritu Santo que dona la caridad.

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO  
*Estudio Teológico Agustiniano- Valladolid*

## Dos versiones castellanas del Catecismo de Calvino

Cuando se cumplen cinco siglos del nacimiento de Juan Calvino, aparece la ocasión de reflexionar sobre su *Catecismo*, pero no tanto en la obra original francesa, sino en las versiones castellanas con las que algunos españoles pretendieron dar a conocer el pensamiento de aquél a quien consideraban guía espiritual. Son versiones del catecismo breve, escrito para divulgar su pensamiento, a diferencia de los otros escritos catequéticos de Calvino en los que aparecen sus criterios de forma amplia y razonada.

Tengo noticia de tres versiones al castellano, pero la sospecha es que una de ellas, que no he podido consultar, no se trata en realidad de una traducción del catecismo, sino de otra cosa, a pesar de que haya quien lo diga así. Por consiguiente, lo mejor es comenzar por dar noticia de las tres versiones, para después descender a los matices y precisiones.

Es preferible seguir el orden cronológico en que éstas vieron la luz.

La primera versión lleva por título *Catechismo. A saber es formulario para instruir los mochachos en la Christiandad: Hecho a manera de Diálogo, donde el Ministro de la Yglesia pregunta, y el mochacho responde*. En la obra no consta ni en portada, ni en parte alguna de ella, el lugar de edición, ni la imprenta en que se ejecutó. Es de 1550.

La segunda versión tiene este otro título: *Sumario Breue de la Doctrina Christiana hecho por via de pregunta, y respuesta, en manera de coloquio, para que assi la aprendan los niños con más facilidad, y saquen della mayor fructo. En que también se enseña como se han de aprovechar della los que la leyeren*, Venecia, Pietro Daniel, 1556.

La tercera versión varía algo el título con relación a la primera; está titulada así: *Catecismo que significa forma de instruccion: que contiene los principios de la religion de Dios, vtil y necessario para todo fiel Christiano. Compuesta en manera de dialogo donde pregunta el maestro, y responde el discipulo*, Ginebra, Jean Crespin, 1559.

Tras esta primera noticia, voy a centrarme en la segunda versión, para descartarla de este estudio. Una elemental razón de ese descarte es no haber podido disponer de copia de ella. Pero hay más razones. De ella dice J. R. Guerrero:

«Esta obra del reformista español Juan Pérez no fue impresa en Venecia, ciudad que utilizaba para desorientar a las autoridades, sino en Ginebra. Aunque en el colofón se dice: “fue visto y aprobado este librico por los muy reverendos señores de la Inquisición de España”, es falso. Esta Doctrina se parece mucho a la de Calvino»<sup>1</sup>.

La última afirmación de que únicamente se parece a la de Calvino refuerza la impresión de que en realidad no lo es y se trata de otra cosa. El título no se parece, excepto en el detalle de las preguntas y respuestas. Por otro lado, la falsificación del lugar de impresión no tiene nada de extraño en aquellos tiempos crudos, en que la penetración de la enseñanza no católica encontraba grandes dificultades en España. No tiene nada de extraño que aparezca en el colofón una frase que induce a error, para ver si de esta forma pasaba sin mayores problemas<sup>2</sup>.

Descartada esta obra, centro el estudio en las otras dos. Caso de que ésta fuera también una versión del *Catecismo* de Calvino, dispondríamos de tres versiones a lo largo de la década: 1550, 1556 y 1559. Al menos disponemos de dos, al comienzo y final de la misma.

#### LA VERSIÓN DE 1550

La portada completa de la versión de 1550 es: *Catechismo. A saber es formulario para instruir los mochachos en la Christiandad: Hecho a manera de Diálogo, donde el Ministro de la Yglesia pregunta, y el mochacho responde*. Traducido de Frances en Español. Eph. I. El fundamento de la Yglesia es la doctrina de los Prophetas y Apóstoles. 1550.

---

<sup>1</sup> J. R. GUERRERO, *Catecismos de Autores Españoles de la primera mitad del siglo XVI (1500-1559)*, en Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España, II, Salamanca, (1971), 253.

<sup>2</sup> El mismo Calvino no desdeñó emplear este sistema de la falsificación, si con ello se lograban sus propósitos de difusión: «Calvino ideó publicar libros que pasaban por católicos, como *La manera de hacer rezar a las iglesias francesas*, que llevaba en la cubierta la frase: “impreso en Roma, por mandato del Papa”, y que, editado en Estrasburgo, era obra de su mano»: D. ROPS, *Historia de la Iglesia de Cristo*, Madrid, Los Amigos de la Historia, 1970, v. VI, *La reforma protestante*, 315.

La descripción detallada de la obra es como sigue:

8°.- A-G<sup>4</sup>, H<sup>2</sup>.- (en sig. señala en todos los cuader.: A<sup>5</sup>, B<sup>5</sup>...). Paginada: 117 p.- Erratas en pag. 62 (por 61).- Reclamos en p. pares y signaturas en p. impares.

P. 1.- *Portada*: Catechis |mo. [Dentro de marco tipográfico] | A saber es formulario | para instruir los mochachos en la Chri- | stiandad: Hecho a manera de Dia- | logo, donde el Ministro de | la Yglesia pregunta, y | el mochacho re- | sponde. | Tradladado de Frances en Español. | Eph. I. | El fundamento de la Yglesia es la doctri- | na de los Prophetas y Apóstoles. | 1550.

P. 2.- Blanco.

P. 3-7.- Al muy Illustre Señor... *A viii de Abril. M. D. L.*

P. 7-8.- Epístola del Avctor al Lector.

P. 8.- [Nota metodológica] La manera desta instruction...

P. 9- 115.- De los artículos de la fe, de los diez mandamientos, de la oración, de la palabra y de los sacramentos.

P. 117.- Correction de las faltas principales de la impression.

De esta versión de 1550, Guerrero afirma lo siguiente:

«Se trata de la traducción castellana del *Catecismo* de Calvino que fue enviada a España en sobres cerrados a gran número de personas de la aristocracia. A. Palau y Dulcet dice que se trata del *Catecismo* de Calvino vertido sin modificaciones al castellano por Juan Pérez (t. XIII, 109). Dudamos que haya sido Juan Pérez el traductor, ya que su huida a Ginebra no tuvo lugar hasta 1555»<sup>3</sup>.

Por su parte, M. Menéndez Pelayo dice:

«Además de este catecismo<sup>4</sup>, debió de componer Juan Pérez otro, que en los *Índices expurgatorios* del Santo Oficio se prohíbe con esta advertencia: “Aunque falsamente dize que fue visto por los Inquisidores de España”. El *Sumario de doctrina christiana*, que allí también se veda, no debe ser obra distinta del *Breve tratado*»<sup>5</sup>.

No tengo más remedio que señalar el error de Menéndez Pelayo al identificar dos obras que son nítidamente diversas.

La asignación por parte de Palau a Juan Pérez de Pineda es inexacta, por tanto; Guerrero expresa como duda lo que, en realidad, es una afirma-

<sup>3</sup> GUERRERO, *l.c.*, 254.

<sup>4</sup> Se refiere a *Breve tratado de la doctrina Antigua de Dios i de la nueva de los hombres*, impreso en 1560, pero que en realidad es la traducción castellana de la obra de Urbano Regio, como el propio traductor reconoce sin problema.

<sup>5</sup> M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, I. IV, c. X (Citado por la edición de Madrid, BAC, 1956, 108).

ción rotunda, aunque inserte esta obra entre las de Juan Pérez de Pineda. Pero aún con mayor claridad lo había expresado Bataillon, de forma que no dejaba lugar a las cavilaciones:

«Ya en 1550 un refugiado desconocido, que había salido de España mucho tiempo antes, había publicado un *Catecismo* que era la traducción castellana del de Calvino, y en 1551 el peligroso librito se había mandado en sobres cerrados a gran número de personas de la aristocracia española, entre ellas el Almirante de Castilla»<sup>6</sup>.

Se trata de una traducción impresa en 1550, de la que el desconocido traductor no es desde luego Juan Pérez de Pineda. Es alguien que para esa fecha de 1550 ya llevaba unos años instalado en Ginebra, hasta el punto de que, como reconoce, tenía algunas dificultades para hacer una versión ágil.

Ya indiqué que la obra carece de pie de imprenta, y sólo consta el año de impresión. Sin embargo, no hay problema en identificar su procedencia. En el lugar indicado, en la nota 23, Bataillon se hace eco de la noticia del conato de difusión, introduciéndola como si se tratara de cartas, a algunos miembros de la aristocracia, y prosigue: «El ejemplar recibido por el Almirante venía de Valencia (A.H.N., *Inquisición*, li. 323, f. 154-1° y 156-1°). La Inquisición mandó examinar minuciosamente la escritura de los sobrescritos y la tipografía del volumen para tratar de descubrir la proveniencia de aquellos envíos». Hoy es posible asegurar la imprenta donde se confeccionó, en Ginebra, en la imprenta de Jean Crespin. La comparación con la edición francesa del *Catechisme* de Calvino, y con la edición castellana de 1559, ambas salidas de esas prensas, no dejan lugar a dudas. Ahora bien, con vistas a su difusión por España, era natural que se eliminara el pie de imprenta, que pondría fácilmente en guardia a quien tomara en sus manos el libro y tuviera una cierta idea de lo que estaba sucediendo fuera de España. En cambio, el año de impresión era una información inocente, que no revestía problema.

Esta versión de 1550 tiene destacada la palabra *Catechismo*, de la portada por medio de una elegante greca tipográfica, a la que sigue el resto de la información. Dispone de dos preludios en las páginas iniciales: El primero es «Al mvy Illvstre Señor. El Señor. N. El trasladador. Salud en nuestro Señor Iesu Christo» (p. 3-7)<sup>7</sup>. A este primer preludio sigue el titulado

<sup>6</sup> M. BATAILLON, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 2ª ed., 704.

<sup>7</sup> Dice BATAILLON que «La fórmula inicial del prefacio, “Al muy illustre señor N... el trasladador”, parece una dedicatoria en blanco a la cual se añadía el nombre de cada señor destinatario». A mi me parece que no es así, pues no hay más espacio en blanco que el inter-

«Epístola del avctor al lector» (p. 7-8), breve, pero jugosa carta, de la que me ocuparé después. A dicha carta, casi a renglón seguido, se añade una nota metodológica extremadamente interesante, que igualmente merece ser comentada por su lado.

El traductor nos resulta desconocido, pero ofrece una serie de pistas sobre sí mismo en la primera carta preliminar. Afirma que es español («...la obligación que como Español les tengo...»); que ha huido («... yo procuré por todos los medios posibles de recogerme a esta ciudad...»; «...siendo yo llegado a la dicha ciudad...»), aunque no mencione, por prudencia e interés, el nombre de la ciudad de acogida; se ha sentido perseguido antes de verse obligado a huir («... librarme dentre las manos de aquellos que, hauiendose declarado enemigos de Iesu Christo, persiguen con tal vehemencia a los que dessean seguir sus pisadas...»); como era de esperar, no silencia el nombre genérico de sus perseguidores en España «por ser tan opprimida de los inquisidores de la fe». Además de reconocerlo en los datos de portada, asegura que traduce del francés «el Catechismo o formulario con que los ministros o predicadores desta yglesia enseñan e instruyen los mochachos»: aunque silencia el nombre de la iglesia a la que se refiere, la terminología coincide plenamente con la terminología ginebrina. La carta nuncupatoria, la primera de las dos, tiene fecha, como si de una carta personal se tratase: «A viii de Abril M. D. L.». No disponemos de un retrato completo del traductor, ni tampoco de su nombre, pero sí hay unos rasgos que permiten hacerse una idea de quién emprendió la primera traducción que nos ocupa.

Las preguntas están encabezadas por la indicación «Ministro», y las respuestas por la correspondiente «Mochacho», ambas con una amplia sangría. Hay un error en el reclamo de la p. 48 pues pone «Mochacho», cuando debería haber puesto «Ministro». En la p. 91 omite al comienzo la indicación de «Ministro».

La obra tiene ladillos. En ellos aparecen tres tipos de indicaciones: primero, la distribución de la materia en 55 domingos, de la que luego me ocuparé; después, en letra de cuerpo menor, breves indicaciones o titulillos sobre la materia de que trata el texto; en tercer lugar, también con letra menor, las referencias bíblicas a que remite, en las que apoya sus afirmaciones. (Omite, por error la indicación del domingo 13º; en el domingo 28º señala el 21º; en el domingo 37º señala el 27º).

---

lineal, y el tono de la redacción va más en la línea de una carta nuncupatoria que buscaba la protección de alguien, para que costease la edición; no se da el nombre del destinatario de tal carta nuncupatoria para no poner sobre la pista a los inquisidores.

En el mismo título aparece sin ambages que ha sido traducida del francés. Aparecerán algunas ocasiones en que se comprueba que la traducción resulta dura, forzada. Pero quiero fijar la atención en la fe de erratas que figura en la p. 117. Parece que al hacerla, el corrector, o el traductor, ha bajado la guardia para detectar fallos. Así, comienza por aparecer la palabra «Correction» al inicio de la página; cuando remite a una errata en la p. 110 dice «en la Cotation», cuando antes ha escrito «Cotación»; pero todavía al remitir a dos erratas: la de la p. 80 precisa «... al postrero renglón...», y la errata que viene a continuación en la línea siguiente dice «au premier renglo...». La vigilancia ha cedido paso a la prisa o a la dejadez.

#### LA VERSIÓN DE 1559

Esta segunda versión estudiada, tiene otro título ya reproducido. La portada íntegra dice así: *Catecismo qve significa forma de instruion: que contiene los principios de la religion de Dios, vtil y necessario para todo fiel Christiano. Compuesta en manera de dialogo donde pregunta el maestro, y responde el discipulo.* Sal. CXIX. La declaracion de tus palabras alumbrá. Y da cumplimiento a los pequennos. Nuevamente impresso. Año de 1559.

Procede llevar a cabo la descripción pormenorizada de esta obra:

8º.- A-N<sup>4</sup>.- Paginada: 181 p. Error en paginación 155 (en lugar de 164).

P. 1.- [Portada]: Catecismo | qve significa | forma de in- | struion: que contiene los prin- | cipios de la religion de Dios, v- | til y necessario para todo fiel | Christiano. | Compuesta en manera de dialogo don- | de pregunta el maestro, y responde el | discipulo. | [Grabado con dos adornos florales en forma de media luna; de cada uno de ellos emerge hacia el centro una mano, y ambas sostienen un ancla en cuya parte superior se enrosca una serpiente]<sup>8</sup>. | Sal. CXIX. | La declaracion de tus palabras alumbrá. Y | da cumplimiento a los pequennos. | Nuevamente impresso. | Año de 1559.

P. 2.- Blanco.

P. 3-14 .- A todos los amadores...

P. 14.- Deuter. VI...

P. 15.- Lo que en Suma contiene este libro de doctrina Christiana, es lo siguiente.

---

<sup>8</sup> La edición francesa de 1552, salida de la imprenta de Jean Crespin, tiene en la última página, además de una cita bíblica de Mt. 7, un ancla con una serpiente enroscada en la parte superior, como distintivo del impresor. A los lados de la marca de impresor figuran las palabras «Sacra» y «Anchora», dispuestas verticalmente.

P. 16-20.- Formularios: el symbolo de la fe christiana, el decálogo, que son los diez mandamientos; la oración del Señor.

P. 21-139.- De los artículos de la fe; de los diez mandamientos; de la oración; de la palabra de Dios, y de los sacramentos.

P. 140-150.- Oraciones para antes y después de comer; Oraciones para cuando el Christiano se acueste y se levante de dormir.

P. 151-164.- La forma que se tiene en preguntar y examinar los pequeños antes de ser admitidos a recibir la Cena de nuestro Señor Iesu Christo.

P. 165-180.- Las oraciones y plegarias públicas que se hacen en la Yglesia; La forma de administrar los Sacramentos y de celebrar el Matrimonio; De cómo se han de visitar los enfermos; Una oración particular para los Christianos que están captivos debaxo de la tyrania del Antechristo; Una oración para quando es visitado el enfermo, y está en peligro de la vida.

Tiene ladillos, en los que, al igual que la edición descrita antes, se reúnen tres informaciones: la división de la materia para cada domingo, los títulos o síntesis que condensan la materia, y las referencias bíblicas en que se apoyan las afirmaciones del texto. (Falta, por error, la indicación del domingo 3º). La que se refiere a los domingos está con letra de cuerpo un poco mayor.

Hay reclamos en las páginas pares, mientras las firmas figuran en las impares. Las intervenciones del «Maestro» y del «Discípulo» preceden a cada pregunta o a cada respuesta, y van marcadas con una amplia sangría.

Tanto en el apartado en que reúne los formularios al principio de la obra (p. 16-20), como cuando luego los repite en su lugar correspondiente al discurrir el texto, éstos aparecen con letra de cuerpo mayor que el resto, para destacarlos.

Al final del catecismo, los apéndices están redactados como texto seguido, salvo el titulado «La forma que se tiene en preguntar y examinar los pequeños antes de ser admitidos a recibir la Cena de nuestro Señor Iesu Christo», que aparece como diálogo entre el Maestro y el Discípulo, con las mismas sangrías e idéntico tipo de letra que el catecismo. En este caso, dada su brevedad, los ladillos sólo remiten a los textos bíblicos que fundamentan la doctrina.

En la p. 3 comienza una larga carta, a modo de prólogo, con el título de «A todos los amadores del Señor Iesu Christo y que biuen en la esperanza de su venida, Salud». Tendré que volver sobre ella. En la portada constaba una cita bíblica; en la p. 14, al concluir la carta, figura otra cita íntegra:

«Deuter. VI. Estas palabras que yo te mando el dia de oy, (dize el Señor) estarán en tu coraçon, y contarlas has a tus hijos, y meditarás en ellas sentado en tu casa y andando camino: quando te acostares, y te leuantes».

En la p. 15 aparece una especie de índice del conjunto del impreso: «Lo que en suma contiene este libro de doctrina Christiana es lo siguiente». Da cuenta del contenido, que primero y principalmente tiene el catecismo propiamente dicho. A continuación aparecen otros contenidos:

- Oraciones para antes y después de comer.
- Oraciones para quando el christiano se acuesta y se leuanta de dormir.
- Vna forma de preguntar y examinar los pequeños discipulos de la doctrina, antes de ser recibidos a la sancta Cena del Señor.
- Las oraciones y plegarias públicas que se hazen en la Yglesia.
- La forma de administrar los Sacramentos y de celebrar el Matrimonio.
- De como se han de visitar los enfermos.
- Vna oracion particular para los Christianos que estan captiuos debaixo de la tiranía del Antechristo.
- Vna oracion para quando es visitado el enfermo, y esta en peligro de la vida.

La parte que se refiere al catecismo induce a un cierto error, porque, situada inmediatamente antes de los apéndices que he reseñado, tiene los siguientes tres epígrafes:

- Declaración breue y compendiosa de los articulos de la fe.
- Declaracion de los diez mandamientos de la ley.
- La oracion del Padre nuestro con su declaración.

Pero el índice olvida que el catecismo tiene una cuarta parte, la que se titula después - De la palabra y de los sacramentos. Pero esta omisión pasó inadvertida, y así hay que hacerlo constar.

No aparecen datos del traductor; esta versión sabemos que obedece sin discusión a la pluma de Juan Pérez de Pineda, y que está editada en Ginebra, Jean Crespin, 1559.

La constatación, en portada, de *nuevamente impresa* tiene el valor de *recientemente impresa*, en el lenguaje editorial del XVI, por lo que no hay que pensar en otra edición anterior<sup>9</sup>.

Comparándola aunque no sea más que en los datos ya apuntados con la versión anterior, hay que dejar constancia de un importante deslizamiento. La versión de 1550 constaba como un diálogo entre el Ministro y el Muchacho; pero la versión de 1559 señala que el diálogo discurre entre el Maestro y el Discípulo. La primera utilizaba la terminología en uso en la

---

<sup>9</sup> Sí hay otra edición posterior, seguramente de Amberes, 1596, según GUERRERO, *l.c.*, 254.

sociedad teocrática de Ginebra; la segunda ha desplazado los términos hacia un lenguaje académico, escolar. El ministro ya no es el ministro o pastor que enseña y explica en el templo, sino el maestro, cuyo mundo es la escuela; y el muchacho o niño pasa a ser el niño escolarizado, o discípulo. Sin embargo, esto no es más que una falsa sensación, porque la lectura muestra que en absoluto se refiere al universo escolar, y tiene el mismo estilo eclesial que la versión anterior, a pesar del cambio de términos.

#### EL *CATÉCHISME* DE CALVINO

Descritos los ejemplares, procede llevar a cabo un análisis en profundidad. Han aparecido ya algunos parecidos y diferencias, puesto que estas versiones no son réplica una de otra, sino que tienen como referencia la obra que el propio Calvino llevó a cabo. Por eso mismo, es un paso imprescindible conocer el modelo al que remiten, si bien no lo hagan de forma expresa, dado que en ninguna de las dos versiones castellanas aparece el nombre de Calvino por parte alguna. Era lógico, puesto que lo que pretendían era la difusión entre los españoles de la península –más algunos ejemplares que pudieran ser útiles a los que habían tenido que desplazarse al extranjero, especialmente a Ginebra–, con el convencimiento de que la sola mención del nombre de Calvino predispondría a muchos para su lectura. El omitirlo daba la posibilidad de que se leyese y, acaso, se aceptasen los planteamientos contenidos en la obra.

Juan Calvino (antes de ser latinizado, como era costumbre entre los intelectuales, su apellido era Cauvin) había nacido en Noyon en 1509. Después de estudiar leyes, siguiendo las indicaciones paternas, se orientó al estudio de los clásicos, hasta que empezó a reflexionar sobre las nuevas propuestas reformadas. Como era corriente entonces, obtuvo algunos beneficios eclesiásticos, aun siendo seglar. Primero en Orleáns (1528-29) y después en París, se puso en contacto con representantes de las ideas luteranas, que de alguna manera fue asimilando, especialmente el planteamiento radical de la corrupción absoluta de la naturaleza humana. En París en 1531, tuvo contacto y amistad con el rector, Nicolás Cop, y, tras el discurso de éste en la apertura de curso de 1533, ambos tuvieron que exilarse. Tras una serie de peripecias, pasando por Estrasburgo, llegó a Basilea en 1535. Allí encontró el tiempo y el reposo necesarios para dar forma a su pensamiento que plasmó en la primera edición de su obra más importante, la *Calvini Institutio christianae religionis*, cuya primera edición vio la luz en latín en Basilea, Oporin, 1536, un

volumen de 520 p. en 8<sup>o</sup><sup>10</sup>. Más adelante, deseoso de que su pensamiento se difundiese por Francia, la editó en francés con el título *Institution de la religion chrestienne*, publicada en Estrasburgo, Ribel, 1539, con 436 p. en folio.

Tras una estancia de unos meses en Ferrara, en Italia (abril a junio de 1536), regresó con la idea de tornar a Estrasburgo, pero a consecuencia de la guerra, hubo de dirigirse a Ginebra. Allí Guillermo Farel protagonizaba la Reforma, y controlaba los resortes de la vida ciudadana. Cuando Calvino llegó a Ginebra, Farel lo acogió y promocionó como evangelizador. En septiembre-octubre de 1536 ambos, junto con otros teólogos, intervinieron en la disputa de Lausana frente a algunos teólogos católicos; Calvino salió reforzado con la aureola de un hombre valioso. Su puesto en Ginebra adquirió más y más importancia: reemplazó el culto católico, propuso una doctrina que tenía que ser aceptada por todos los ciudadanos, y se propuso la revisión de las costumbres. Para el primer punto no tropezó con demasiados problemas. En cambio, tropezó con la resistencia de los burgueses de Ginebra, así como otros sectores de la ciudad que se resistían a aceptar las exigencias en cuanto a renovación de costumbres. Comenzaron los alborotos y se vio en la necesidad de abandonar la ciudad (abril de 1538).

Como profesión de fe sacó a la luz la obra que en francés se titula *Instruction et confession de foy, dont on use en l'Eglise de Geneve*, [Ginebra], [Wigand Koeln], febrero de 1537. Esta misma obra la publicó en latín al año siguiente con el título de *Catechismus, sive Christianae religionis institutio*, Basel, Robert Winter, 1538. Distribuida en 33 capítulos, sigue bastante de cerca el mismo plan que la obra magna, si bien aborda las cuestiones con mayor brevedad que en aquella<sup>11</sup>. El doble título puede inducir a error<sup>12</sup> y considerar que se trata de dos obras diversas<sup>13</sup>; también existe otro equívo-

<sup>10</sup> La epístola preliminar que dirige al rey de Francia, Francisco I, está fechada en agosto de 1536. La obra apareció en la Feria de Pascua de 1536, y constaba de seis capítulos.

<sup>11</sup> Esta obra, a partir de la edición latina, la tradujo al castellano Francisco de Enzinas, con el seudónimo de Francisco de Elao, en la que alteró el título por el siguiente: *Breue y compendiosa institucion de la religion christiana, neçessaria para todos aquellos que con iusto titulo quieren usurpar el nombre de Christo. Escripita por el doctor varon Francisco de Elao, a ruego de un amigo y hermano suio en Christo*, Topeia, impressa por Adamo Corvo, 1540 [falso pie de imprenta, pues en realidad fue impresa en Anvers, a comienzos de 1542]. Ver GUERRERO, *l.c.*, 234-235.

<sup>12</sup> En B. LLORCA y otros, *Historia de la Iglesia Católica*, III. *Edad Nueva*, Madrid, BAC, 1960, 685, nota 19 se dice: «Véase el texto en *Corpus Ref., Opera Calvini*, V, 313: *Catechismus, sive christianae religionis Institutio*. La primer edición se hizo el Basilea, 1538. En 1541 se hizo una segunda edición, mejorada, que es su segundo catecismo (Ibid., XXII, 5s)».

<sup>13</sup> A. ZILLENBILLER - M. VIAL (eds.), *Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Geneve. Catechismus seu christianae religionis institutio Ecclessiae Genevensis*, en *Ioannis Calvini Scripta Ecclesiastica*, v. II, Genève, Librairie Droz, 2002. (Edición crítica).

co, porque el hecho de titular a ésta en latín *Catechismus* lleva en más de un caso a identificarla con la otra obra que sigue.

Expulsado de Ginebra e instalado en Estrasburgo, se hizo cargo de una pequeña comunidad de origen francés, a los que dirigió. Por entonces parece que haya que situar la redacción del *Catéchisme*. A pesar de todo, las informaciones no son enteramente exactas, puesto que una información, que parece segura<sup>14</sup>, pero no contrastada, afirma que fue redactado en francés en 1536 y fue publicado al año siguiente. Sin embargo, parece que la redacción original de su *Catecismo* no fue en francés, sino en latín, pues, de hecho, apareció en latín en 1537 (Por lo tanto, aún en la primera estancia en Ginebra). Esa misma información afirma que en Ginebra, en 1542 lo publicó en francés, reemplazado por una nueva versión, con 373 preguntas, que sería la forma definitiva. Existe un dato destacable, pero de fecha imprecisa en relación con el *Catéchisme*. Se trata de la afirmación que el propio Calvino hace en la *Institutio* (libro IV, cap. XIX, 13), cuando habla de la confirmación católica: «Una excelente manera de instrucción sería que hubiese un formulario o catecismo propiamente dedicado a esto, que contuviese y explicase familiarmente los puntos principales de nuestra religión, los cuales la Iglesia universal sin distinción alguna debería confesar; y que el niño, hacia los diez años se presentase a la Iglesia para hacer confesión de su fe; que fuese interrogado sobre cada punto y respondiese de ellos; y que confesase en presencia de la Iglesia la verdadera, pura y única fe, con la que todo el pueblo cristiano de común acuerdo honra a Dios»<sup>15</sup>.

Una edición consultada, ligeramente modernizada, da el título de *Le Catéchisme de l'Eglise de Genève, 1545, c'est-à-dire, le formulaire d'instruire les enfants en la Chrétienté, fait en manière de dialogue, où le Ministre interroge et l'enfant répond* (pero no señala ni el lugar de edición ni la imprenta); otra edición consultada ha sido la que hizo en Ginebra, en la imprenta de Jean Crespin, datada en 1552: *Catéchisme. C'est a dire, le formulaire d'ins-*

<sup>14</sup> Procede de una fuente calvinista, y se localiza en internet a propósito de la Fête de Jubilé du Calvin para el año 2009.

<sup>15</sup> Citado por *Institución de la religión cristiana, traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597. Reeditada por Luis Usoz y Río en 1585*. Nueva edición revisada en 1967, Buenos Aires - Gran Rapids, Nueva Creación, 1967, 1149. La fecha imprecisa de esta afirmación de Calvino se debe a que, como estuvo corrigiendo y aumentando permanentemente la *Institutio*, no sería posible datar esta afirmación más que con un cotejo exhaustivo de las ediciones que se sucedieron. Pero es evidente que, en algún momento, Calvino vio la conveniencia de disponer de un texto breve y claro, familiar, como él mismo dice. La descripción que hace del examen a que serían sometidos los niños responde a la perfección a lo que aparece en el *Catéchisme*, en el apéndice sobre la forma en que han de ser examinados los niños antes de ser admitidos a la Cena, como aparecerá más adelante.

*truire les enfans en la Chrestienté, fait en maniere de dialogue, ou le Ministre interroge et l'Enfant respond. Par Jehan Calvin, A Geneve, de l'Imprimerie de Jehan Crespin, M. D. LII.* (La variación en el título de ambas se puede deber a la modernización aludida). Este *Catéchisme* constituye un nuevo resumen de la obra magna, *Institutio*, o, si se prefiere, una síntesis más breve aún de la condensación que había llevado a cabo (*Instruction et confession de foy*, en francés, o *Catechismus, sive christianae religionis institutio*, en latín); aborda las mismas cuestiones que trató en las dos obras precedentes, aunque no se ajusta al mismo plan con exactitud; las variaciones más destacadas son las de reducir la cantidad de materia expuesta, la razones en que se apoya, o, sobre todo, disponerla en forma de diálogo<sup>16</sup>. Alguna edición no determinada de esta obra será el punto de referencia de las dos versiones castellanas estudiadas, aunque, como aparecerá más adelante, las variaciones que se aprecian entre las ediciones francesas consultadas de 1545 y 1552 da como resultado que también aparezcan variantes entre las versiones castellanas de 1550 y 1559. La castellana de 1550 es reflejo más fiel de la precedente francesa de 1545; y la castellana de 1559 sigue los pasos de la de 1552 francesa, aunque con mucha libertad.

Con la ciudad de Ginebra ingobernable, pidieron a Calvino que dejara su retiro de Estrasburgo y regresara a hacerse cargo de los aspectos religiosos y civiles de la población. El regreso (septiembre de 1541) supuso la inauguración de la que se ha llamado ciudad teocrática, modelo de religiosidad ambiental, con férreas disposiciones y control absoluto de todas las actua-

---

<sup>16</sup> Acaso esta duplicidad de catecismos, a la que hay que añadir la doble publicación de los mismos en latín y francés, hace que la referencia a la publicación de los mismos, así como sus títulos, resulte extraordinariamente confusa. E. MANGÉNOT, *Catéchisme*, en A. VACANT y otros (eds.), *Dictionnaire de Theologie Catholique*, II, 2<sup>eme</sup> partie, 1090, dice: «Calvin, de son coté, publia deux catéchismes en français, l'un en 1537, l'autre en 1542; ils furent tous deux traduits en latin, 1538, 1545. L'un d'eux a été traduit en grec par Henri Etienne...». J. COLOMB, *Manual de catequética. Al servicio del evangelio*, Barcelona, Herder, 1971, 63, señala una fecha imposible: «En 1521, Calvino compone su "Catecismo de la Iglesia de Ginebra, es decir, formulario para instruir a los niños en la cristiandad, hecho a manera de diálogo, en que el ministro pregunta y el niño responde". Estas catequesis no eran muy diferentes respecto al método o programa de las catequesis existentes; se explica el símbolo de la fe, el padrenuestro, el bautismo y la cena. Pero quiere ser menos intelectual, presenta una palabra de Dios a la que hay que responder; prepara a la cena, que es como la respuesta a la palabra de Dios que se nos ha dirigido en el bautismo. Es, pues, una especie de catequesis de catecumenado entre el bautismo y la cena». Finalmente, L. CSONKA, *Historia de la catequesis*, en G. DHU, L. CSONKA, G.C. NEGRI, *Educar*, 3, *Metodología de la catequesis*, Salamanca, Sígueme, 1966, 140, propone una fecha no exacta: «Otros reformadores imitaron en seguida el ejemplo de Lutero, difundiendo sus propias doctrinas en fórmulas populares. El catecismo de Martín Buzer, de la secta de Zwinglio, en 1543. Y el de Calvino en 1535, son buenos ejemplos».

ciones, públicas y privadas. Ese mismo año de 1541 publicó ya en Ginebra la edición francesa de la obra magna: *Institution de la religion chrestienne en laquelle est comprissé une somme de piété et quasi toute ce qui est necessaire a cognoistre en la doctrine du salut*. Se trataba no sólo de una traducción, sino además de una revisión de la obra latina de unos años antes, pues de los seis capítulos había pasado a diez y siete. A lo largo de su vida continuó retocando su obra capital.

Los refugiados españoles en Ginebra eran conocedores de los escritos de Calvino, y, especialmente interesados por el *Catéchisme*, por ser la obra más breve y sencilla, hubo dos personas (o tres si se tiene en cuenta la edición ya anotada de 1556), un desconocido traductor y Juan Pérez de Pineda, que emprendieron la labor de poner en castellano el texto de Calvino, con la finalidad de que pudiera ser difundido por España, y, de esta forma, dar a conocer sus ideas y conseguir nuevos adeptos.

#### COMPARACIÓN ENTRE LAS DOS VERSIONES CASTELLANAS ESTUDIADAS

No hay forma de evitar que ambas versiones se parezcan, puesto que se basan en la misma obra traducida al castellano. Pero los parecidos no pueden ocultar las diferencias.

##### Versión de 1550

-Título: *Catechismo. A saber es formulario para instruir los mochachos en la Christiandad: Hecho a manera de Diálogo, donde el Ministro de la Yglesia pregunta, y el mochacho responde*. Traducido de Frances en Español. Eph. I. El fundamento de la Yglesia es la doctrina de los Prophetas y Apóstoles. 1550.

-Carta nuncupatoria.  
-Carta del autor al lector.

-Nota metodológica.

“Fin del Catechismo”

Fe de erratas.

##### Versión de 1559

-Título: *Catecismo qve significa forma de instruccion: que contiene los principios de la religion de Dios, vtil y necessario para todo fiel Christiano. Compuesta en manera de dialogo donde pregunta el maestro, y responde el discipulo*. Sal. CXIX. La declaracion de tus palabras alumbrá. Y da cumplimiento a los pequennos. Nuevamente impresso. Año de 1559.

-No tiene carta nuncupatoria.  
-Prólogo retocado, que incluye, disimulada, la carta original.

-Carece de nota metodológica.

-Propone los formularios al principio. (En el texto, los repite: credo apostólico, mandamientos y padrenuestro).

-“Fin de la doctrina Christiana”

-Dispone de un índice, e incluye una serie de apéndices.

-Carece de fe de erratas.

Aunque no sea más que por la simple comparación, es apreciable que las dos versiones son bien diversas. Dicho de otra forma, la versión de 1550 resulta, en la práctica, casi una versión literal de la obra original, el *Catéchisme*, de Calvino; mientras que la versión de 1559, permaneciendo fiel en la sustancia de la obra, en la parte central de la misma, no es versión tan literal, y desde luego se permite otra serie de cambios y licencias que no aparecían en la anterior.

La razón de las diferencias en los apéndices hay que buscarla en las ediciones francesas que he podido consultar, que resultan, por sus fechas, intercaladas con las ediciones castellanas estudiadas.

1ª. La edición francesa de 1545 sí tiene la «Carta al lector», pero carece de toda clase de apéndices al final.

2ª. La edición castellana de 1550 incluye la «Carta del autor al lector», pero va precedida de la carta nuncupatoria de la que carecía la edición francesa; tampoco incluye apéndice ninguno.

3ª. La edición francesa de 1552, ofrece la «Carta al lector»; pero al final añade una serie de apéndices, que enumero: «Oraison pour dire au matin, en se levant» (p. 116-117); «Oraison pour dire devant qu'estudier la leçon à l'eschole» (p. 118-119)); «Oraison pour dire davant le repas» (p. 120); «Action de graces apres le repas» (p. 121); «Oraison pour dire davant que dormir» (p. 121-122); «La maniere d'interroguer les enfans qu'ou vant recevoir à la Cene de notre Seigneur Iesu Christ» (p. 123-127).

4ª. La edición castellana de 1559 ofrece una «Carta» modificada, que incorpora tácitamente las ideas de la «Carta al lector»; e incluye al final una serie de apéndices que sólo coinciden parcialmente con los que aparecían en la francesa de 1552. De hecho, los apéndices –tanto en la edición francesa como en la castellana– son formas prácticas de religiosidad tenidas en cuenta en la ciudad de Ginebra. Pensando acaso en esos destinatarios de habla española, la edición de 1559 es más amplia, aunque lo fundamental de ella sigue siendo el catecismo.

Es preciso añadir el estilo de traducción de cada uno de los que intervino, para marcar otra diferencia. La versión de 1550 es más literal, algo más forzada, y se desarrolla con poca fluidez. Las frases dependen demasiado del francés, como si el traductor desconocido, –que reconoce expresamente haber perdido contacto con el castellano por llevar una larga temporada en Ginebra («en esta ciudad»)– careciera de soltura para una traducción desenvuelta. Voy a poner algunos ejemplos del carácter de traducción forzada que aparecen en variadas ocasiones. Uno es el que consta en el mismo título; dice: «Catechismo, a saber es formulario...». Pues bien, en la edición de Ginebra, 1552, el título francés comienza: «Catéchisme, c'est a dire, le for-

mulaire...». El «c'est a dire» ha pasado al castellano forzado de «a saber es»<sup>17</sup>, en lugar del más natural «es a saber», o, como propone la versión de 1559 «que significa».

Otro ejemplo, de los muchos que se podrían proponer, es la pregunta 14ª. Ésta, en francés es: «Ministre : Le fondement donc d'avoir vraie fiance en Dieu, c'est de le connaître en Jésus-Christ.- Enfant: Voire». En la versión de 1550 aparece como: «Ministro: El fundamento pues de tener verdadera confianza en Dios, es de conocerle en Iesu Christo.- Mochacho: Assí es verdad». La versión de 1559, la presenta de la siguiente forma: «Maestro: Luego el fundamento y *principio* para poner en Dios *toda* nuestra confianza es conocerle en Iesu Christo.- Discípulo: Es assi cierto». La muestra ofrecida denota que la versión de 1550 es más encorsetada y rígida, en tanto que la posterior de 1559 se mueve con mayor soltura y naturalidad.

Hay otra muestra que no puedo omitir, cuando habla de la condena y muerte de Jesús, donde la versión de 1550 dice: «... y en este medio fue solemnemente condempnado por la sentencia del mesmo juez, para denotar que él es nuestra verdadera capción, pues recibiendo la condena-ción nos eximió della» (p. 24). La edición francesa de 1545 propone «pleige»<sup>18</sup> para lo que está traducido como «capción» en la de 1550; pero la edición castellana de 1559 dice con mucha más claridad: «... para denotar que es verdaderamente nuestro fiador...».

En el mismo contexto de la condena de Jesús, la expresión original francesa que se refiere a Pilato aparece así: «par le temoignage du juge»; es vertida en la edición de 1550 como «por el testigo del juez», con una falta total de soltura; mientras que la edición de 1559, más pulida, la muestra como «dio el juez testimonio...», interpretando adecuadamente el sustantivo original<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> En las páginas 44 y 87 de esta misma versión aparece dos veces más la expresión forzada «a saber es», como muestra de la deficiencia de traducción: «Assí es ello. Y por esso la Doctrina del Euangelio se comprehende en dos palabras (a saber es) Fe y Penitencia» (p. 44); «Como las palabras que Iesu Christo vsó nos le muestran, a saber es, que nuestros pecados son deudas...» (p. 87).

<sup>18</sup> «... et cependant est condamné solennellement par la sentence d'icelui même pour dénoter qu'il est vraiment notre pleige». «Pleige» es término arcaico, que tiene como equivalente jurídico la palabra «caución», como garantía de un compromiso establecido. La versión de 1550 como «capción» es literal, mientras que la de 1559 como «fiador» está más próxima al sentido de garantía o prenda, que tendría en el castellano actual.

<sup>19</sup> Este mismo fallo, forzado, se aprecia en otros lugares de la edición de 1550: «...Y assí como él mueve su gracia y amor sobre sus seruidores bendiziendo a sus hijos, assí es vn testigo de su venganza sobre los iniquos» (p. 50, sobre el castigo por mil generaciones); «Que el

Todavía hay otra diferencia más entre las ediciones castellanas, poco apreciable, pero real: la edición de 1559, en los ladillos, no siempre reproduce con exactitud las referencias y citas bíblicas que aparecían en la versión anterior; hay una especie de reajuste en algunas ocasiones, pocas, en verdad. A veces añade alguna referencia, y otras desaparece alguna del original. No sucede con frecuencia, pero es preciso anotarlo.

#### LA CARTA DEL AUTOR AL LECTOR

Paso, por tanto, al examen de lo que las versiones castellanas presentan. Además de la carta nuncupatoria, que aparece únicamente en la edición de 1550, las dos versiones tienen una carta al lector. Pero también en esto existe una diferencia: la versión de 1550 la titula, en singular «Epístola del avctor al Lector», mientras que la de 1559 dice, en plural, «A todos los amadores del Señor Iesu Christo, y que biuen en la esperança de su venida, Salud».

El original francés daba el título más escueto de «Épitre au lecteur», carta que, evidentemente, procedía del autor, Calvino. La versión de 1550 hace una traducción exacta y completa de la carta, y señala que procede del autor, pero no del traductor (de éste es la carta nuncupatoria en que solicitaba ayuda para costear la edición). Ocupa parte de las p. 7 y 8, con una extensión de una página aproximadamente. Ahora bien, la versión de 1559 ofrece una larga carta preliminar, con la dedicatoria reproducida antes. Esta carta ocupa las páginas 3 a 14, es decir, once páginas y media; es evidente que algo ha cambiado. En ella el traductor, Juan Pérez de Pineda, se expresa a su aire sobre sus convencimientos calvinistas que desea transmitir a sus lectores. Pero, examinada con detalle, la carta tiene su cierto misterio, puesto que, sin ninguna indicación que lo hiciera sospechar, y sin señalar su procedencia, asume e incorpora casi todo de lo que aparecía en la carta de presentación de Calvino, pero lo hace tan disimuladamente que, de no tener a la vista las dos versiones, esta amalgama hubiera pasado desapercibida. Ofrezco a dos columnas ambas secciones, destacando en la segunda columna con cursiva aquello que es igual en las dos, es decir, el texto íntegro de la carta al lector, que redactara Calvino:

---

pueblo se ajunte para ser instruydo en la palabra de Dios, para hacer las rogarías comunes, y dar *testigo* de su Fe y religión» (p. 57, en lugar de dar testimonio; aparece aquí otro punto forzado de «rogarías» en lugar de «oraciones»); «¿Qué cosa es Sacramento? - Un *testigo* exterior de la gracia de Dios...» (p. 95); «¿Con qué condición, pues, deemos baptizar los niños? - En señal y *testigo* que son herederos de la bendición de Dios...» (p. 105).

## Versión de 1550

## Versión de 1559

Cosa singularmente encomendada

ha sido en la Yglesia de instruyr los mochachos pequeños en la doctrina Christiana.

Para lo qual antiguamente no solo tenian las Escuelas y mandauan a cada vno que adoctrinasse bien su familia, pero el orden publico de los templos era de examinar los mochachos pequeños sobre todos los puntos que deuen ser comunes entre los Christianos, y para en ello proceder por orden vsauan de un formulario que llamaban Catecismo.

Despues el Diablo dissipando la Yglesia, y haziendo en la mayor parte del mundo la espantosa ruyna que aun se veen las señales, destruyo esta sancta policia, dexando solamente algunas reliquias

que engendran supersticion sin edificacion alguna.

Esto es la Confirmacion, que llaman, en la qual no ay sino un Juego de Ximios sin ningún fundamento.

... Esta forma de doctrina no es cosa nueua, como falsamente piensan los que tienen perdido el gusto para las cosas del cielo. *Doctrina es*, que enseñaron los Prophetas y los Apóstoles de Iesu Christo maestro de vnos y otros: y *que desde el principio se enseñó en la primitiua Yglesia. Instituyr los pequeños en ella fue siempre muy vsado*, y estimado entre los fieles y *para que fuesen bien instituydos vno antiguamente deputadas escuelas* donde se enseñaua. Y con esto *se mandaua estrechamente, que por ella doctrinasse cada vno su familia. Auia tambien por los templos orden publica de examinar los mochachos en los articulos de la religion, que eran comunes*, en que consentian *todos los Christianos. Y para proceder en esto con fructo, vsauan de vn sumario de doctrina llamado Catechismo* (que quiere tanto dezir como instruccion o enseñanza que se haze por palabra y biua voz), en que estaua recapitulado todo lo que concierne a la Christiandad. *Despues andando el tiempo, disipo el demonio la Yglesia, y hizo en ella vn muy horrible estrago, del qual aun en la mayor parte del mundo se veen todavia las señales: y destruyo con su rabia esta santa policia, tanto que no dexo sino algunas hezes y escorias*, que son de tal condicion y naturaleza que *no pueden engendrar sino supersticion y vanidad, sin ninguna edificacion de Dios*. Lo que se introduxo en lugar de aquel diuino enseñamiento *es lo que agora llaman Confirmacion*: con que los Obispos confirman a los mochachos quando son de tierna edad: cosa *sin ningun verdadero fundamento*, y sin fructo Christiano. Vntar con azeyte al mochacho la frente, y atalle vna venda, y dalle vn bofetoncillo, para que (como ellos dicen) se acuerde de lo que con él se hizo, vease que similitud tiene esto con enseñar puramente con biua voz la doctrina que mando Dios que todos Chicos y grandes supiesen, para ser por ella confirmados en la fe de lo que confessan, y que la tuuiesen por regla con que regirse para agradecerle en

<p>Y así lo que agora ponemos delante es el vso que</p> <p>de toda antigüedad los Christianos han guardado,</p> <p>el qual nunca han dexado hasta que la Yglesia ha sido totalmente corrompida.</p>	<p>todas cosas. Lo vno tiene ser verdadero y fundamento de Dios, pues es mandado por el, y lo que sucedio, carece de lo vno y de lo otro. <i>Esto</i>, pues que el mando <i>es lo que aqui proponemos</i> a todo fiel: convie- ne a saber, <i>el vso</i> de enseñar y aprender la doctrina de la verdad, <i>que fue familiari- ssimo antiguamente entre los Christianos.</i></p> <p>Todo el tiempo que vuo pastores de nom- bre y de obra, enseñados y embiados de Dios a apacentar con su pura palabra y a gouernar <i>la Yglesia, duro este sancto vso:</i> pero faltando ellos, y <i>viniedo ella a estar totalmente corrompida</i> por la ingratitude y menosprecio de los beneficios diuinos, se dexo y puso en olvido...</p>
---	--

Sin decirlo, sin siquiera mencionar que la incorpora, en el fragmento de la carta o presentación de la segunda edición examinada aparece completo el texto de la primera. Se aprecia algo que ya he apuntado: la mejora de la calidad y estilo de una versión a otra. También aparecen algunos criterios que añade por su cuenta Juan Pérez de Pineda. Quiero fijarme en primer lugar en el relativamente extenso párrafo que dedica a la confirmación, en que asegura que lo fundamental es confirmar la fe, y no la ceremonia de la unción (como si se tratase de dos cosas opuestas entre sí, o la celebración católica no pretendiera también la reafirmación de la fe de quien recibe el sacramento). Añade, además, que «lo vno tiene ser verdadero y fundamento de Dios», es decir, la forma práctica asumida por la Reforma, «pues es mandado por el», y, por el contrario «lo que sucedio», con el transcurrir de los años y de las prácticas eclesiales «carece de lo vno (ser verdadero) y de lo otro (fundamento)».

Eran tiempos de polémica y no de tender la mano a otros. Y se incurrió en la simplificación de que todo lo que hacían unos era bueno (sin matizaciones ni adaptación), mientras que todo lo que hacían los otros eran nefastos (igualmente sin matices ni excepciones). Y es natural que hoy lo encontremos así. Cosa bien diversa será que en la actualidad se pueda mantener una simplificación tan elemental, que por sí misma reclama ser mejor sopeada.

La otra afirmación en que quiero fijarme es la expresión que aparece en la primera versión, también a propósito de la confirmación, de la que afirma que es «un Juego de Ximios». La expresión francesa, original, dice así: «C'est la confirmation, qu'on appelle, où il n'y a que singerie sans aucun

fondement». La palabra *singerie* quiere decir, en efecto, algo que realizan los simios, (de *singe*, simio, mono); también tiene el sentido de algo sin valor, carente de fundamento, y podría traducirse por «una tontería, o una monada». Sin embargo, es preciso ir un poco más lejos, porque a la expresión *simiesca* se le atribuye una connotación diabólica, malvada. No es posible olvidar que en la frase inmediatamente anterior, Calvino ha hablado de la intervención del diablo, que ha corrompido la legítima actuación de la iglesia: «Depuis le diable, en dissipant l'Eglise et faisant l'horrible ruine dont on voit encore les enseignes en la plupart du monde, a détruit cette sainte police et n'a laissé que je ne sais quelles reliques, qui ne peuvent sinon engendrer superstition, sans aucunement édifier». En consecuencia, la frase tiene un sentido peyorativo, y *singerie* adquiere el sentido de hacer «diabluras o maldades». La versión de 1550, tan apegada al francés, no captó totalmente el sentido, y la frase quedó con un cierto tono ofensivo y burlesco, que parecía ridiculizar la acción litúrgica de la confirmación católica, cuando en realidad tenía un sentido de acusación. Era el estilo de la época, y no podemos pretender en la carta al lector un estilo dialogante, propio de nuestros días.

La versión de 1550, más rígida, por su dependencia del francés, es, por otra parte, más fiel, pues nada quita ni pone. Al contrario, la versión de 1559, que incorpora de tapadillo todo el contenido de la carta de presentación, la envuelve de tal manera en otros pensamientos y motivos, que, al final, no se sabe lo que tiene mayor importancia; su fidelidad es menor, dada su mayor libertad de expresión y de actuación.

#### LA NOTA METODOLÓGICA

Es uno de los rasgos que diferencia ambas versiones, aunque advertí que, tácitamente, está articulando la versión de 1559, aunque no figure en ella de forma expresa.

De entrada es imprescindible hacer una aclaración: tal nota no figura en el texto francés original. Es posible que Calvino o cualquiera de los ministros que enseñaban en Ginebra o en otras ciudades de mayoría calvinista lo indicaran de palabra, o lo tuvieran tan presente que no fuera necesario ponerlo escrito en el catecismo. El traductor desconocido, con otro criterio, la redactó de esta forma:

«La manera desta instruction es que los Domingos a medio día se ayunta el pueblo en los Templos, donde los Ministros despues de auer preguntado a los mochachos sobre los artículos contenidos en este libro, les declaran particularmente, para que el pueblo sea mejor instruydo y edificado, y esto por el

tiempo de vna hora. Lo que en cada Domingo se declara, está notado en el margen».

Si comenzamos a examinarla por el final, en efecto tanto el texto primitivo francés como las dos versiones castellanas estudiadas presentan en ladillos la distribución de la materia, para que cada domingo se examine una parte del total, dosificada, y que tiene aproximadamente la misma extensión. Por ello, las dos versiones castellanas son fieles a la disposición y distribución de materia; pero la originalidad de la versión de 1550 proporciona, además otra serie de datos.

En primer lugar, declara que la catequesis tiene lugar los domingos y no otro día cualquiera. Es una forma de guardar el debido respeto a Dios y santificar el día principal para los cristianos. Añado, por mi parte, que son muchísimas las disposiciones católicas que ordenaban lo mismo para sus fieles.

En segundo lugar, la agrupación para la catequesis tiene lugar a mediodía, con precisión. Es la característica personal de Calvino de no dejar las cosas desorganizadas, sino, bien al contrario, precisar y reglamentar. La misma disposición, reglamentada, aparece en numerosas ordenanzas católicas, en que los sínodos locales, o los obispos directamente estipulan el día y la hora previstas para la catequesis.

En tercer lugar, señala que se reúnen en el templo. Tampoco consiste novedad alguna, sino concreción. Era el local disponible por la comunidad cristiana, y al que acudían para aquello que tenía que ver con su vida cristiana. Y la catequesis tenía que ver con esto.

En cuarto lugar, la disponibilidad de tiempo era de una hora para la doble tarea que señalo a continuación. Tampoco en esto había grandes novedades respecto a la enseñanza católica. Ni tampoco hay que pretenderlas. Hijos de su tiempo, los miembros de las diversas confesiones en que se fragmentó el grupo de cristianos, unidos hasta entonces, acuden a los procedimientos de su época, los que les parecen más normales o más válidos, sin buscan innovaciones propias de otro tiempo.

En quinto lugar, indica la doble tarea que tienen los ministros. La primera de ellas es preguntar y comprobar si los niños saben bien las respuestas que tienen escritas en el catecismo. No dice cuándo o dónde tienen que aprenderlas, pero es evidente: la carta al lector señalaba como práctica tradicional que se enseñase en las casas y que cada uno se responsabilizara del aprendizaje de los miembros de su familia. Por tanto, el ministro comprobaba si los niños sabían lo establecido para ese domingo. Flota en el ambiente una cuestión de tipo pedagógico: la comprobación que hacían los ministros apuntaba a si sabían *repetir* las respuestas, o más bien a si sabían

*comprenderlas*. Parece más bien que hay que pensar en la primera de las dos posibilidades, por lo que sigue a continuación. Con esto quiero decir que el aprendizaje llevado a cabo entre los calvinistas no era de mejor ni peor calidad que el que se practicaba entre católicos, para los cuales el primer paso consistía también en saber repetir lo que decía el catecismo. Esto lleva de la mano a la segunda tarea de los ministros: que les declaren particularmente, es decir, que les expliquen, para que estén mejor preparados. No era suficiente con repetir, y había que dar el paso siguiente, hasta comprender tras una explicación. Tampoco hay en esto diferencia notable con el pensamiento católico, que apuntaba en la misma dirección. Pero la importancia de esta nota metodológica estriba en hacernos llegar estos criterios, y no simplemente que los demos por supuestos. El hecho de que figure únicamente en la versión de 1550 podría deberse a la iniciativa privada del desconocido traductor, quien recordaba su pasado católico en España, antes de su huida a Ginebra. También podría deberse a la actuación práctica que él veía, y que pone por escrito para que otros la tengan presente.

Con respecto a la distribución de la materia, hay varias cosas que comentar. La primera es que, por el hecho de encontrársela ya establecida, el ministro no disponía de libertad para extenderse, ampliar, fundir, o acomodar la materia. La distribución así reglada, tiene algunos fallos, y es la segunda observación pertinente. He indicado que la cantidad de materia para cada sesión de catequesis venía a ser aproximadamente la misma para cada domingo. Sin embargo, hay fallos desde el punto de vista de la pedagogía, porque en más de una ocasión se marca la división de forma arbitraria, dejando preguntas de un mismo asunto en domingos diferentes. Es, como ejemplo, lo que sucede en el domingo 44: deja para él la última pregunta, aislada, relativa a la oración, y comienza con la cuarta parte del catecismo, la de la palabra y los sacramentos; lo lógico hubiera sido incluir esta pregunta, la 295, en la materia del domingo anterior, y comenzar un nuevo tema. La división de la materia, aproximada, artificial y poco pedagógica tendría que haber seguido otros criterios, pero no fue así.

La tercera observación sobre la distribución de la materia resulta todavía más llamativa; no es preciso echar mano de criterios pedagógicos que hoy nos pueden parecer normales, sino de una reflexión elemental y directa de cualquiera que se pusiera a ello; además, la misma práctica tenía que demostrar lo impropio de esa distribución. La materia está repartida en el catecismo para 55 domingos. Y los domingos del año son 52. No se corresponden. Bien quedaba materia para tres domingos más, bien no se veía y se iniciaba el año de nuevo no en la misma fecha, sino con casi un mes de desfase. No hubiera resultado muy difícil caer en la cuenta de algo que el correr

de las semanas demostraba. Además, no hay nada previsto, como tema especial para, por ejemplo, el domingo de Pascua; que ese día coincidiera la materia o no con la conmemoración de la resurrección del Señor, y que hubiera que hablar de la cuarta petición del padrenuestro, era un asunto intrascendente.

Finalizo este apartado con una pregunta que queda en el aire. La doble tarea de los ministros de comprobar si los niños sabían repetir las respuestas, para proceder luego a su explicación obliga a preguntarse: ¿Con qué medios preparaban los ministros sus explicaciones? La nota metodológica no lo dice, acaso porque no está dirigida a los ministros. Es previsible que, acorde con la graduación de medios preparada y redactada por Calvino, al *Catéchisme*, le pudiera corresponder como instrumento de explicación la *Instruction et confession de foy*, de nivel y contenido superior; o también la misma *Institution de la religion chrétienne*, obra máxima. El instrumento ínfimo, destinado a la formación de los niños, reclama, por lógica, los otros dos superiores para su explicación.

#### SIGUIENDO CON LA PEDAGOGÍA

Todos los catecismos, de cualquier procedencia que sea, en que pregunta el educador y responde el educando tienen como elemento común que se pone en labios del último lo que debería saber, pero todavía desconoce. Se le ofrece la respuesta; y se tiene que limitar –en lo que da de sí el texto– a repetirlo. Después, en el mejor de los casos, vendrá la explicación que se le pueda suministrar a lo que ha repetido sin entender.

Como se trata de respuestas religiosas, en temas que en más de una ocasión eran tema de debate, o compendaban un misterio, o transmitían una enseñanza precisa, lo corriente es que las respuestas sean muy aquilatadas; no vale cualquier respuesta, ni es admitida la improvisación. Más aún, si el educando tiende a dar su propia respuesta, o acomodar lo leído a lo que capta su mente, es fácil que se equivoque y no exprese la fe exacta de una determinada confesión. Ante el riesgo de desviaciones, errores o sinsentidos, lo corriente es exigir la recitación de memoria de la respuesta, que no contiene error. Luego vendrá la explicación o adaptación para que capte con su mente de niño, adolescente o adulto lo que se le ha presentado.

Esto mismo sucede en los catecismos examinados. Cada uno de ellos, con su diverso estilo de traducción, son fieles a las respuestas originales. Y dichas respuestas no siempre podían ser entendidas sin explicación, dados los matices que encierran. La mejor de las prácticas catequéticas y pedagógicas

gicas es precisamente la contraria: que sea el educando quien pregunte, que lo haga sobre lo que no entiende o capta; y que el educador responda adecuada y proporcionalmente a su pregunta con una respuesta veraz, aunque más adelante sea preciso volver sobre ella. Hay un buen puñado de catecismos que optan por este criterio. Todavía es mejor procedimiento que en un verdadero diálogo espontáneo, no tipificado, ni escrito, vayan saliendo las cuestiones, las dudas, las explicaciones, las reiteraciones,... Y, sólo después, cuando ya ha sido visto, explicado y aclarado, el texto escrito sirva para recordar y fijar lo que se sabe.

Esto no sucede en la inmensa mayoría de los catecismos. Y la mayor parte de los responsables de la educación de los cristianos –en una u otra confesión– se han limitado muchas veces a exigir un aprendizaje de pura memoria, poco convincente y poco rentable. Es el riesgo que existía también con este catecismo, en cualquiera de sus ediciones.

En el catecismo de Calvino, en particular, las intervenciones del Ministro en ocasiones no son preguntas, sino afirmaciones doctrinales, propuestas de asertos de fe, síntesis de datos; ante ellos, el niño se limita a repetir una y otra vez la respuesta: «Así es ello», o «es así». En estos casos, nada raros, es un diálogo, en que uno afirma y el otro se limita a aceptar y asentir. El diálogo casi ha derivado en monólogo.

Tampoco son raras las intervenciones en que la respuesta es un monosílabo (sí, no), que conduce a la pregunta siguiente. Es algo normal para el desarrollo escrito de un texto de catecismo, aunque la realidad viva del diálogo discurre por otras vías. Otras veces, es la pregunta la que está formada por una sola palabra (¿Cuál?, ¿cuántos?) con la intención de proseguir en la pregunta siguiente lo enunciado en la anterior. Son las limitaciones de las preguntas o respuestas de una sola palabra.

En ocasiones, la respuesta es notablemente complicada para que el niño la entienda; la explicación posterior tendría que afinar y aquilatar las cosas. En algunas ocasiones, las mejores explicaciones topan con una dificultad real, al hablar de los misterios. Es el caso de las preguntas 19 y 20 sobre la Trinidad; las mejores respuestas de los catecismos, las palabras más ajustadas y cercanas a la mentalidad del destinatario se quedaban siempre cortas. Por eso, en las dos preguntas señaladas, la primera tiende a hacer una descripción ajustada de lo que percibimos del misterio; y la segunda es una de las propuestas afirmativas –que no pregunta– que hace el ministro: «Tú quieres decir que no ay inconueniente alguno que en vna mesma Diuinidad comprehendamos distintamente estas tres personas y que Dios no por esso es diuidido». El niño responde: «Así es ello», y asiente a lo que se le dice.

## ESTRUCTURA DEL CATECISMO

Se trata de un estructura relativamente simple. Hay seis preguntas iniciales sobre el fin del hombre y la honra de Dios. Con ello se llega a la séptima pregunta que es la que propone la articulación del conjunto: «¿Cómo le deemos bien honrar? –Teniendo toda nuestra confianza en el, sirviéndole obedeciendo a su voluntad, llamándole en todas nuestras necesidades, buscando en el nuestra salud. Y confessando de corazón y de boca que dél solo procede todo bien»<sup>20</sup>. Hay, por consiguiente, cuatro partes, pero la primera sobre los artículos de la fe o el símbolo, y la última sobre la palabra y los sacramentos, están a su vez subdivididas. No hay que ver como subdivisión el ir explicando los mandamientos uno a uno, así como las varias peticiones del padrenuestro, pues en estos casos se limita a seguir un procedimiento rectilíneo al exponer cada uno de los mandamientos y peticiones.

El esquema es el siguiente:

\* Fin del hombre (preg. 1-7).

\* Parte I: de los artículos de la fe.

- Acerca de la fe; credo apostólico, división del credo (preg. 8-16). La pregunta 16 contiene el texto del credo apostólico<sup>21</sup>.

- Trinidad (preg. 19-20).

- Padre: nombre, poderoso, providente, creador, controlador (preg. 21-29).

- Jesús: nombre, triple función, hijo único, encarnación, señorío, condena y muerte, consecuencias, resurrección, ascensión, gloria, vuelta y juicio (preg. 30-87).

- Espíritu Santo (preg. 88-91).

- Iglesia: nombre, santa, católica, comunión de los santos, remisión de pecados, resurrección, vida eterna, fe, obras, evangelio, justificación, penitencia (preg. 92-128).

\* Parte II: Mandamientos: ley, dos tablas, voluntad y honra de Dios, imágenes, juramento, descanso, domingo, padres, homicidio y odio, fornicación.

<sup>20</sup> Lo cierto es que tal como consta en la versión de 1550, el empleo de seis verbos en gerundio (teniendo, sirviendo, obedeciendo, llamándole, buscando y confessando) despista, sin saber con exactitud cómo articula la respuesta. El recurso al mismo texto en otras ediciones despeja las dudas posibles. La redacción de la versión de 1559 es algo más clara: «Que pongamos en el toda nuestra confianza. Que siempre le sirvamos obedeciendo a su voluntad. Que le invoquemos en todas nuestras necesidades, buscando en él la salud y todos los bienes que se pueden desear; y que a él solo conozcamos de corazón y de boca por autor de todos los bienes».

<sup>21</sup> La Confesión de Fe llamada de La Rochelle, que data de 1559, expresión común de todas las confesiones y grupos franceses derivados del calvinismo, reconoce en su artículo 5º como válidos tres credos: el credo apostólico, el credo de Nicea y el atanasiano.

ción, cuerpo, hurto, mentira y malpensar, codicia, resumen de los mandamientos, función de la ley, ayuda de los hombres, ángeles y santos (preg. 129-239).

\* Parte III: Oración: de palabra y corazón, sólo de palabra, confianza, por Jesús, oraciones no inventadas, padre nuestro y sus peticiones (preg. 240-295). La pregunta 256 es el texto del padrenuestro<sup>22</sup>.

\* Parte IV: La palabra y los sacramentos.

- La palabra: escritura, palabra divina, lectura, predicación, los pastores en la iglesia (preg. 296-308).

- Sacramentos: definición, eficacia, número, diferencia, bautismo, regeneración, bautismo de niños; cena, significado, comunión, sin oblación, dos especies, condiciones para recibirla, necesidad, ministros, discernimiento, orden eclesial (preg. 309-373).

La proporción de cada una de las partes en el conjunto del libro ofrece una idea de la importancia que le atribuye, y cómo están desarrolladas en mayor o menor medida. El fin del hombre representa el 1,87% del total; la parte primera, sobre los artículos de la fe equivale a un 32,43%, la más desarrollada; lo correspondiente a los mandamientos le sigue en orden de importancia con un 30,02%; la parte que se refiere a la oración sólo llega a un 15,01%; y por último la palabra de Dios y los sacramentos representan el 20,91%.

Ya he indicado antes que el extracto de la *Institutio*, con sus dos títulos según las versiones (*Instruction et confession de foy*, o en latín *Catechismus seu christianae religionis institutio*, ambas con 33 capítulos) no mantiene con exactitud el mismo esquema que el *Cathécisme* breve, aunque sí aparecen en las dos obras las cuestiones fundamentales. El *Catechismus* dedica una parte notable (7 capítulos) a la religión, al hombre pecador, la libertad, el pecado y la salvación; a continuación habla de la ley de Dios (capítulos 8-12, donde explica los mandamientos); sigue un extenso tratado sobre temas claves para Calvino: la elección y predestinación, la fe, la santificación por la fe, la obediencia, y las obras (capítulos 13-19); después viene el símbolo de la fe, con su explicación artículo por artículo, junto con el tema de la esperanza (capítulos 20-21); aparece después el tema de la oración, con una explicación del padrenuestro (capítulos 22-25); luego se centra en los sacramentos, donde precisa lo que son y lo que no son, y los dos sacramentos

---

<sup>22</sup> El texto bíblico sigue la redacción de Lc. 11, y añade el tropo «Porque a ti pertenece el Reyno, el poderío y la gloria por todos los siglos de los siglos», que, como es sabido, no procede de la biblia, sino que forma parte de la *Didache*, VII, 2: «Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos».

admitidos, bautismo y cena (capítulos 26-29), y los últimos capítulos (30-33) los dedica a los pastores de la iglesia, las tradiciones humanas, la excomunión y los magistrados. Es evidente que el orden y la estructura no es coincidente con la del catecismo breve.

La obra máxima (*Institutio*), al ser mucho más extensa, y abordar los temas con mayor profundidad –y con mucho más sentido polémico– se parece en su estructura todavía menos al catecismo breve. Aparecen los temas de la incapacidad del hombre pecador, y de la Escritura como garantía de la fe (libro I); el libre albedrío y la ley, donde constan los mandamientos (libro II); la manera de participar en la gracia y en la regeneración (libro III); la verdadera iglesia, frente a los abusos de la de Roma, y la práctica de los sacramentos (libro IV).

La diferencia en la extensión y en las proporciones varía entre ambos escritos, porque, como obras polémicas que son, se detienen con cierta frecuencia en demostrar que sus afirmaciones son verdades, y que son falsas las que llevan a cabo los católicos. El catecismo breve, al no entablar polémica, ofrece otra proporción. Sin embargo es posible espigar las cuestiones que están presentes en el catecismo con otro esquema y en otro orden: son convencimientos fundamentales para Calvino, y aparecen en momentos diferentes respecto de las dos obras (*Institutio* y *Catechismus*) sobre las que se basa el catecismo.

La articulación de la fe cristiana en cuatro partes no constituye novedad alguna, puesto que muchos catecismos contemporáneos así lo hacían. En cambio, el seguir un orden u otro es parte de las muchas variantes que se pueden combinar. Al fin y al cabo es un dato peculiar de cada autor organizar los saberes de la fe en un orden concreto, y sólo va a depender de los criterios con los que cada libro está concebido.

Las dos versiones castellanas examinadas conservan escrupulosamente la estructura y la división de la materia. No introducen ninguna afirmación que pudiera suponer alguna adaptación al público español, salvo en los preliminares, pero no en el texto del catecismo propiamente dicho; menos aún alguna pregunta nueva.

## ESTILO

A diferencia de la *Institutio*, mucho más polémica y de tono más agresivo, incluso recurriendo al insulto y la descalificación, y de la *Instruction et confession de foi*, que resulta más serena en forma expositiva, el *Catéchisme* tiene un estilo mucho más sobrio y respetuoso, acaso por la mayor conci-

sión; ésta es la tónica general que aparece en su lectura. Las versiones castellanas examinadas siguen esa misma tónica. La versión de 1550, más directamente apegada al texto original francés lo hace con mayor sobriedad; la versión de 1559, un tanto más libre y elegante, se distancia un poco en cuanto a las expresiones, pero mantiene la misma línea de fondo.

Es preciso señalar que en un libro destinado a niños, para que aprendieran lo fundamental de la fe, tampoco tenía demasiado sentido recurrir a la descalificación o a la burla. Quizá hay que buscar ahí la razón de un estilo sobrio y, en general, respetuoso. Ya ha habido ocasión de comentar la frase que podría resultar más hiriente, en la carta al lector. La diferencia de connotación es, curiosamente, gradual, porque la edición francesa contiene un desprecio a propósito de la confirmación, entendida como *singerie*, diablura o maldad; la versión de 1550 lo modifica casi hacia lo burlesco, con «juego de simios», y la versión de 1559 elude la calificación, y deriva por mostrar la futilidad de la confirmación, haciendo una descripción, como si el rito externo fuera lo importante para los católicos, y careciera de fundamento el hecho de reafirmar la fe, dejando caer que esto sólo se daba en verdad en el calvinismo.

En el resto de las expresiones, especialmente en aquellas cuestiones en que existe discrepancia entre católicos y calvinistas, o entre éstos y otros grupos derivados de la Reforma, no hay calificativos que impliquen desprecio hacia los demás, o superioridad al exponer su pensamiento. Se puede, por tanto, afirmar que el catecismo tiene un estilo respetuoso, digno de ser tenido en cuenta. Es lógico, por otra parte, que, por ser expresión de sus convencimientos, dé a entender que lo que presenta es la doctrina cristiana legítima, pero esto no lleva a ridiculizar o ironizar sobre otras posturas.

#### PRINCIPALES CUESTIONES TEOLÓGICAS

Como instrumentos para la formación cristiana de los niños, los catecismos contienen aquellos puntos que integran el pensamiento de la confesión correspondiente. Es, por tanto, natural que aquí aparezcan estas grandes afirmaciones que articulan el pensamiento calvinista.

1. La fe.- Es entendida en el sentido no sólo de conocimiento intelectual, sino actitud por la que el hombre deposita la confianza en Dios; así, en la pregunta 7ª, que establece la división del catecismo en cuatro partes, la primera de ellas, consiste en «tener nuestra confianza en él» (p. 10)<sup>23</sup>. Des-

---

<sup>23</sup> En las referencias de este apartado sobre las principales cuestiones teológicas, cito por la edición de 1550, y, si existe alguna variante digna de consideración, por la de 1559; cuando

pués, cuando desarrolla esta primera parte del catecismo, en el encabezamiento de las páginas, emplea la antigua denominación de «artículos de la fe»<sup>24</sup>, para desglosar y explicar el credo apostólico, expresión y síntesis de la fe. Al concluir la exposición del credo, pregunta explícitamente qué es fe:

«Pues que tenemos el fundamento sobre el qual la fe está cargada, bien podemos concluir cuál sea la verdadera Fe. –Es verdad, a saber, vn cierto y firme conocimiento del amor que Dios nos tiene, según quen su Euangelio lo muestra, declarando ser nuestro Padre y salvador, por el medio de Iesu Christo» (p. 39).

Esta concepción está presente a lo largo de todo el catecismo cada vez que alude a la fe como actitud básica del creyente.

2. Postración del hombre.- Mantiene una vinculación lógica con el apartado precedente, puesto que el hombre necesita apoyarse en Dios, dada la incapacidad de hacer nada por sí mismo. Es la concepción del hombre pecador, viciado radicalmente para cualquier obra buena, y más aún para hacer algo por su propia salvación. La raíz está dañada, y «todos somos pecadores» (p. 40), por lo que toda actuación humana está orientada hacia el mal: «no podemos dexar de peccar» (p. 41) (o la expresión de la versión de 1559: «ninguna cosa podemos sino pecar», p. 55). Por eso mismo, las obras que el hombre puede hacer, «aunque tengan por defuera buena apariencia... son naturalmente viciosas» (p. 102).

Como consecuencia de lo anterior, cuando habla de la intervención del Espíritu Santo al momento de la encarnación de Jesús, el Espíritu sana la corrupción, puesto que Jesús asume una naturaleza humana que está dañada:

«A causa que la simiente humana es della misma corrompida, conuenía que la virtud del Spiritu sancto entreuiniese<sup>25</sup> en esta concepcion para preseruar a nuestro Señor de todo corrompimiento y henchirle de sanctidad» (p. 21).

Es la excepción a la norma universal. Resulta llamativa esta propuesta, en la que no aparece para nada la condición divina de Jesús; ésta queda a

---

es preciso, acudo a la edición francesa de 1545, o también a la de 1552, para sopesar la calidad de las versiones castellanas.

<sup>24</sup> En los catecismos españoles, desde la época medieval, era tradicional el nombre de «artículos de la fe» para designar dos septenarios de afirmaciones, siete en torno a la divinidad, y otras siete en torno a la persona de Jesús. La expresión, acuñada, diferenciaba este formulario de la recitación del credo, aunque contuvieran los mismos contenidos de fe con expresiones diferentes. Calvino utiliza la expresión para referirse a las afirmaciones que aparecen en el credo, y no para los septenarios.

<sup>25</sup> Equivalente a «interviniese».

salvo, pero estaría contaminada al unirse con la condición humana, pecadora. Para equilibrar la situación, la intervención del Espíritu Santo resulta decisiva.

Pero, salvada la excepción de Cristo, la condición humana es corrompida. La cuestión sale una y otra vez; pero quiero fijarme en una pregunta, en una vieja reclamación humana hacia Dios, que tiene una expresión válida en el antiguo testamento:

«¿No es contrario a la justicia de Dios, de castigar los vnos por los otros? –Si consideramos la calidad del linaje humano, esta question está determinada<sup>26</sup>. Porque naturalmente somos malditos, y no podemos quearnos de Dios, si él nos dexare en nuestro propio ser natural. Y así como él muestra su gracia sobre sus seruidores bendiziendo a sus Hijos, assí es un testigo de su vengança sobre los iniquos, si dexa su simiente en maldición» (p. 50).

La incapacidad humana llevaría inevitablemente al castigo divino; y esto no deja resquicio para ninguna queja. Parece que aquí Calvino se dejó llevar por su convencimiento radical, y no tuvo demasiado en cuenta el precioso capítulo 18 de Ezequiel, que recoge la respuesta misericordiosa de Dios, quien no castigará a unos por otros, a los hijos por los padres, sino que sienta el principio de la responsabilidad personal.

3. La necesidad de las obras.- Fue éste sin duda uno de los temas más agudamente polémicos en los agrios debates teológicos del XVI, y una de las cuestiones en que no se daba una base mínima de acuerdo. O el hombre colaboraba con sus obras en su salvación, y resultaban necesarias (postura católica), o se salvaba exclusivamente por la fe, con independencia de las obras, que resultaban inútiles (postura luterana). Algo ha salido ya en las frases anteriormente señaladas, pero vale la pena no pasar de largo.

«¿Qué bien nos procede desta Fe, quando la tenemos? –Ella nos justifica delante de Dios, para hazernos obtener la vida eterna. / ¿Cómo?, ¿el hombre no se justifica por buenas obras biuiendo sanctamente y según Dios? –Si se hallase alguno tan perfecto, podríamos llamarle Iusto, pero como somos todos pecadores y indignos de presentarnos delante de Dios en su juizio, es necesario buscar quien responda por nosotros. / Pero nuestras obras son de tal manera reprouadas que no puedan merecer gracia delante de Dios? –Ellas

---

<sup>26</sup> La expresión de la versión de 1559 resulta algo más clara: «Si consideramos la condición del linaje humano, será suelta la question...». «Suelta», como equivalente de «resuelta», se aproxima a la expresión francesa «cette question sera vidée».

son naturalmente tan viciosas que no solo no pueden agradar a Dios, pero él las condena todas» (p. 40-41).

Junto a las afirmaciones anteriores, Calvino opta por una postura que se mueve entre la católica y la luterana, si bien enraizada en la incapacidad humana: «Pero, pues que Dios nos ha una vez recibido, ¿las obras que por su gracia hacemos, no le plazan? –Sí, porque él las acepta liberalmente, y no por la propia dignidad dellas» (p. 42), a lo cual añade poco más adelante:

«¿Tú no entiendes con eso que las buenas obras de los fieles sean inútiles? –No, porque Dios ha prometido de remunerarlas largamente, tanto en este mundo como en el otro. Mas todo eso procede del amor gratuito que nos tiene, el qual nos muestra sepultando todas nuestras faltas, para no tener memoria dellas» (p. 43).

Las obras humanas no son enteramente inútiles, porque Dios ha decidido tenerlas en cuenta, pero no porque valgan algo por sí mismas. Además, es voluntad de Dios que el creyente realice obras buenas como expresión y consecuencia de su fe:

«Pero, ¿podemos nosotros ser justificados creyendo sin hacer buenas obras? –Es imposible, porque creer en Iesu Christo es recibirle tal qual él se nos da. Él, pues, nos promete no sólo librarnos de la muerte, y ponernos en la gracia de Dios, su padre, por el merecimiento de su inocencia, pero también de regenerarnos por su spiritu para hazernos biuir sanctamente» (p. 43).

4. La palabra de Dios.- Ha salido ya la afirmación fundamental de que nos justificamos por la fe en Jesús, pero esa fe se nos hace presente por medio de su palabra:

«¿Cómo conocemos eso? –Por su palabra, en la qual nos declara su misericordia en Iesu Christo...» (p. 11).

Cuando comienza la cuarta parte del catecismo, con una pregunta simple del ministro en que propone avanzar en la materia, la edición francesa de 1545, la castellana de 1550, y la francesa de 1552 no dejan entrever que se ha pasado a otra cuestión más que por los encabezamientos de las páginas, que advierten «De la palabra de Dios» (De la parole de Dieu); por el contrario, la edición castellana de 1559 sí intercala en el texto un epígrafe: «De la Palabra, y de los Sacramentos de Dios» (p. 113), además de señalarlo, como las otras, en el encabezamiento correspondiente. En este punto aparece una pregunta que recoge la valoración expresa que concede a la palabra de Dios:

«Quál es el medio para peruenir<sup>27</sup> a vn tal bien? –El nos dexó su sancta palabra, la qual nos es como vna entrada en su Reyno Celestial» (p. 93).

La consecuencia del aprecio por la palabra de Dios, así manifestado, es que en el catecismo se acude a la palabra de Dios de forma clara y directa a lo largo de toda la obra. Es un recurso normal para exponer la fe, a diferencia del mutismo en que incurrieron numerosos catecismos católicos. No deja de llamar la atención en este punto la invitación a considerar que es insuficiente la lectura individual de la palabra de Dios, que se complementa con la lectura colectiva:

«¿Abasta que cada vno lea en su casa, sin que todos juntamente oyan vna Doctrina común? No, sino que mientras Dios da el medio, se empleen en lo vno y en lo otro» (p. 94).

Curiosa propuesta que parece poner sordina a la interpretación libre de la biblia, por medio de una doctrina común para todos los del mismo grupo de creyentes; se había criticado que la Iglesia católica imponía una interpretación y privaba a cada uno de libertad, y aquí se incurre en el mismo proceder. Me ocuparé luego más ampliamente del empleo de la palabra de Dios; ahora basta con dejar constancia de su importancia, y del puesto que ocupa en el catecismo.

5. Los sacramentos.- Como he indicado, la cuarta parte del catecismo versa sobre la palabra y los sacramentos; pero no se trata, como se podría pensar sin consultar la obra, que funde dos cuestiones en la cuarta parte de la obra. Más bien se trata de todo lo contrario, como evidencia la siguiente pregunta:

«¿No ay otro medio sin la palabra<sup>28</sup>, por el qual Dios se nos comunique? –Él adjuntó los Sacramentos a la predicación della» (p. 95).

Los sacramentos son el complemento de la palabra, y por ambos medios Dios se pone en contacto con el hombre para hacer viable su salvación. Palabra y sacramentos van unidos, y de aquí que ambos se incluyan en

---

<sup>27</sup> «Pervenir» es la forzada versión castellana del «parvenir», que consta en la edición francesa. La versión castellana de 1559 suaviza la frase: «¿Por qué vía podemos venir a tan grande bien?».

<sup>28</sup> De nuevo aparece una traducción excesivamente dura. El texto francés dice: «N'y a-t-il point d'autre moyen outre la Parole par lequel Dieu se communique à nous?». «Outre» ha sido traducido por «sin» en la versión de 1550; en la de 1559 figura como «fuera de la palabra»; ninguna ha elegido la traducción «además de», incluyente, en lugar de los giros empleados, con sentido excluyente.

la cuarta parte del catecismo, si bien destacan más por su tratamiento y extensión las preguntas que dedica a los sacramentos.

Aunque en el catecismo no figure en ningún lugar el principio luterano de aceptar únicamente lo que consta en la escritura (Sola Biblia), es claro que guía los pasos de la Reforma; Calvino acepta únicamente dos sacramentos, el bautismo y la cena. Antes de exponer cada uno de ellos, habla en general de los sacramentos y presenta razones para justificar su conveniencia. Da un argumento muy valioso para recibirlos,

«porque qualquiera que se abstiene voluntariamente deste vso, pensando que no le es necesario, menosprecia a Iesu Christo, desecha su gracia y amortigua su sancto Spiritu» (p. 97).

Justamente al precisar la comunicación de la gracia — también motivo de discusión teológica en el XVI— propone una dificultad: la de que los sacramentos los reciban indistintamente buenos y malos, y ahí aparece el concepto hondo de sacramento:

«Pero, ¿qué certidumbre de gracia pueden dar los Sacramentos, pues que buenos y malos les reciben? - Aunque los malos con su incredulidad, anihilan<sup>29</sup> la gracia que por medio de los Sacramentos se les presenta, no se sigue que la propiedad dellos sea tal. / ¿Pues quando producen ellos su efecto? - Quando los recebimos con fe, buscando en ellos solamente a Iesu Christo y su gracia» (p. 97-98).

El que los sacramentos produzcan por sí mismos su efecto, con independencia de la fe de quien los recibe (“ex opere operato”), o que estén condicionados para ello por la fe de quien los recibe (“ex opere operantis”) fue un punto de inflexión que distanció las posturas de católicos y no católicos. Para el catecismo, lógicamente, los sacramentos están condicionados por la fe de la persona que accede a ellos. Por si aún no quedara suficientemente clara la postura, la pregunta siguiente da por sentado que en los sacramentos no hay virtud alguna, sino que son únicamente señales.

«Por qué dizes tu que en ellos deuemos buscar a Iesu Christo? - Para dar a entender que no es necesario de detenernos en señales terrenas, para en ellas buscar nuestra salud, ni nos conuiene ymaginar que en ella aya alguna virtud encerrada, pero al contrario deuemos tomar el señal por vna guía que nos ayuda y lleua derechamente a Iesu Christo nuestro Señor, para en él buscar salud y todo bien» (p. 98).

---

<sup>29</sup> Por aniquilan, hacen nulo.

Es lógico que en tiempos agitados, la consideración sobre los sacramentos girara en torno a si son señales, y sólo señales, y no fueran capaces de reconocer que el verdadero planteamiento enriquecedor, para católicos, como para reformados, es el encuentro personal con Cristo.

6. La Iglesia. Cuando hace la exposición del credo, la cuarta parte aborda la cuestión de la Iglesia, como era lógico. Ofrece la siguiente definición de Iglesia:

«¿Qué es la Yglesia Catholica? - Es la compañía de los fieles que Dios ha ordenado y elegido para la vida eterna» (p. 34) (La versión de 1559, más libre y un poco más redundante, dice: «Es vn cuerpo y compañía de fieles, a los quales ha Dios ordenado y elegido para la vida eterna»).

Prima la elección de Dios por encima de cualquier otro criterio. Se podía haber ofrecido una definición de iglesia desde muchos puntos de vista, pero Calvino ha optado por éste, que muestra la iniciativa divina, dada la incapacidad humana para la salvación. A continuación, el catecismo pregunta si es necesario aceptar este artículo del credo, y en la respuesta, vuelve a aparecer una especie de segunda definición o descripción de iglesia:

«¿Es necesario creer en este artículo? - Sí, si no queremos hazer la muerte de Iesu Christo y todo lo que hauemos ya recitado vano. Porque el fructo que procede de todo ello es la Yglesia» (p. 34).

La iglesia es, pues, el resultado de la acción salvadora emprendida por Dios con la muerte y resurrección de Cristo; no aceptar las consecuencias en la iglesia, es negar el origen de donde dimana.

Cuando explica la nota de «santa», aplicada a la iglesia, surge de nuevo la elección divina:

«Porque aquellos a quien Dios ha elegido, les justifica y purifica con sanctidad y innocencia, para hazer resplandecer en ellos su gloria. Y assí Iesu Christo nuestro Señor, huiendo redemido su Yglesia, la sanctificó para que fuesse gloriosa y sin manzilla alguna» (p. 35).

Y, además, señala sin rodeos, que esa iglesia, fruto de la elección divina, tiene una realidad visible y no se queda sólo en algo invisible y de orden espiritual:

«¿No podríamos conocer esta Yglesia de otra manera sin creerla? - Yglesia visible de Dios ay, según las señales que nos ha dado para conocerla. Pero aquí hablamos propiamente de la compañía de aquellos que Dios ha elegido para saluarles, la qual no se puede enteramente ver al ojo» (p. 36).

En este apartado se percibe con claridad una gran diferencia entre Calvino y Lutero, pues Calvino acepta e insiste en la necesidad de una congregación organizada a la que reconoce con el nombre de iglesia.

Cuando el catecismo habla de la iglesia, según el sentir de los reformadores, no se está refiriendo, como es natural, a la iglesia católica, sino a la realidad constituida por los creyentes, con independencia, e incluso rechazo de las formas visibles, con las instituciones, normas y reglamentos con que la iglesia había llegado a los inicios del siglo XVI. A la vista de los excesos más llamativos y palpables de la curia romana, tratan de llevar a cabo otra propuesta diferente que elimine esos mismos abusos. Por eso tiene una notable fuerza para su momento —y una rabiosa actualidad para nuestros días— la pregunta acerca de la perfección y de la santidad en la iglesia:

«¿Pero la sanctidad que tu atribuyes a la Yglesia, es perfecta agora? - No lo será mientras batallare en este mundo. Porque siempre ay reliquias de imperfection las quales duraran hasta que sea enteramente vnida con Iesu Christo, su cabeça y sanctificación» (p. 36).

Una iglesia siempre imperfecta y siempre necesitada de renovación<sup>30</sup>.

Sin referirse expresamente ni mencionar la palabra Iglesia, lo da a entender cuando, más adelante, al hilo de la cuestión del cumplimiento de la ley que Dios da, la pregunta vuelve a la cuestión de los «fieles», mencionados en la definición de Iglesia:

«¿Hablas de todos los hombres, o de los fieles solamente? - El hombre que no es regenerado por el Spiritu de Dios, no podría començar a hazer la menor de las cosas que aquí se contienen. Y aunque se hallasse alguno que hiziesse alguna parte della, no por eso sería quito. Porque nuestro Señor declara que todos aquellos que no harán enteramente lo que en su Ley se contiene, serán malditos<sup>31</sup>» (p. 68-69).

---

<sup>30</sup> Cuánto se parecen esas afirmaciones del catecismo a las que, cuatro siglos después, formula el Concilio Vaticano II: «La Iglesia, abrazando en su seno a los pecadores, es a la vez santa y siempre necesitada de purificación, y busca sin cesar la conversión y la renovación» (*Lumen gentium*, 8).

<sup>31</sup> Se aprecia aquí la dependencia de la versión de 1550 respecto al texto francés; la edición francesa de 1545 dice en esta pregunta: «L'homme qui n'est régénéré de l'Esprit de Dieu ne pourrait commencer à faire le moindre point qui y soit. Davantage, encore qu'il s'en trouvât un qui en fit quelque partie, si ne serait-il pas quitte pourtant. Car notre Seigneur dénonce que tous ceux qui ne parferont entièrement le contenu d'icelle seront maudits». Al contrario, la versión castellana de 1559 se expresa así: «El que no fuere renouado por el Spiritu de Dios, no podrá ni aun començar a hazer el más pequeño punto de la ley. Allende desto, ya que alguno se hallase que en alguna manera obedezca a la ley, no por esso aurá cumplido delante de Dios. Porque sentenciados tiene por malditos a todos los que no cumplieren perfectamente quanto en ella se contiene» (p. 87).

En esta respuesta, excluye de forma notoria a los que no son de los fieles, que están absolutamente incapacitados para la más mínima acción aceptable a Dios.

Para finalizar este apartado es imprescindible recordar el sentido excluyente que el catecismo da a la iglesia, como elemento visible, y como medio de salvación:

«¿Assí fuera de la Yglesia no ay sino damnación y muerte? - Cosa es muy aue riguada. Porque todos aquellos que se apartan de la comunicón de los fieles, para hazer secta aparte, no deuen esperar salud mientras estuuieren separados» (p. 37).

Se trata del viejo adagio «extra Ecclesiam, nulla salus», que, en los tiempos de la Reforma, cada una de las confesiones se aplicaba a sí misma, mientras denominaba con desprecio sectas a los demás grupos. Cada uno se arrogaba la interpretación genuina del evangelio y por lo tanto excluía a los demás. El catecismo examinado no constituye una excepción.

7. La Iglesia católica. La ruptura de la unidad condujo a las mutuas acusaciones de infidelidad con relación a lo que el evangelio señalaba. Pero al topar con la afirmación del credo, era preciso decir algo sobre la nota de católica señalada a la Iglesia. Ya hemos visto que en la pregunta o definición sobre la iglesia, el catecismo propone, sin rodeos, la calificación de católica. Después de preguntar por la santidad, la pregunta se vuelve a este aspecto en particular:

«¿Qué quiere dezir esta palabra Catholica o vniuersal? - Ella significa que, como no ay sino una cabeça de los fieles, assí todos deuen de ser vnidos en vn Cuerpo. De manera que no ay muchas Yglesias, sino vna sola, la qual está derramada por todo el mundo» (p. 35).

Pregunta y respuesta son irreprochables, y podrían ser firmadas por cualquiera de los grupos y confesiones cristianas. Y, contrastada con las propuestas del Nuevo Testamento sobre la unidad, hay que reconocer el pensamiento más adecuado sobre el sentido de catolicidad única. Lo malo es que todos cuantos firmaban esta declaración se manifestaban inmediatamente en contra de los demás grupos, para autoproclamar el sentido genuino y legítimo del suyo en particular<sup>32</sup>.

El catecismo lo hace así también. La primera pregunta, sobre la iglesia, tiene el adjetivo de «católica», simplemente; la pregunta reproducida tiene

---

<sup>32</sup> Procede recordar que lo mismo sucede en el *Common Prayer Book* de la Comunión Anglicana, cuando propone el credo.

el doble adjetivo de «católica o universal»<sup>33</sup>. Es válido hacerlo así, pues ése es precisamente su sentido, pero no es posible olvidar que las denominaciones que empleó cada confesión cristiana trataban de identificarlas y singularizarlas por contraste con el resto de los grupos<sup>34</sup>.

8. Pastores y ministros. La cuestión deriva lógicamente de lo anterior, porque aceptar una iglesia visible en ciertos aspectos supone disponer de una determinada organización, con unas personas que asumen la responsabilidad de ciertos cargos y tareas. Sin embargo, el catecismo de Calvino no lo aborda en este punto, a continuación de la Iglesia, sino en la cuarta parte —De la palabra y de los sacramentos— relacionado con la proclamación de la palabra:

«¿Conviene, pues, que haya en ella [la Iglesia] Pastores? - Sí, y que sean oyidos, recibiendo de sus bocas la doctrina de Dios, con toda humildad. Porque los que les menosprecian y dexan de oírlos desechan a Jesu Christo, y se apartan de la compañía de los fieles» (p. 94-95).

En la pregunta siguiente, emplea el otro sustantivo de «Ministros» como equivalente al de Pastores que ha salido ya: «... y él [Cristo] ordenó los Ministros de la Iglesia para enseñarnos en su nombre» (p. 95). La organización eclesial llevada a cabo por Calvino en Ginebra estableció cuatro categorías de personas al frente de la comunidad: pastores, doctores, ancianos y diáconos. Los primeros, a los que se refiere esta pregunta, tenían como función predicar, instruir, exhortar o reprender, según procediera al anunciar la palabra de Dios; además, administrar los sacramentos; y, como tercera función asignada, la de confortar a los enfermos. También aquí se aprecia la diferencia entre Calvino y Lutero, quien, al exaltar el sacerdocio común, universal, prescinde de todo tipo de ministerio organizado, como reacción frente al sacerdocio ministerial de los católicos.

9. Las imágenes. Cuando en la segunda parte del catecismo aparece el tema de la obediencia a Dios por el cumplimiento de la ley, se acude —como

---

<sup>33</sup> Sin embargo, la versión de 1559, desde el mismo recitado del credo, cambia el adjetivo, y aparece únicamente la expresión «Creer una sancta Yglesia vniuersal», aunque en la otra pregunta incluya ambos: «¿Qué quiere dezir este nombre de Catholica o vniuersal?».

<sup>34</sup> No es posible olvidar que, cuando en 1054 se produjo la ruptura con el Cisma de Oriente, mientras unos se apelaron «los de la genuina fe» (los ortodoxos), los otros se aplicaron la nota de «universales» (católicos), para diferenciarse, y a la vez, para identificarse. Otro tanto sucedió en el XVI, cuando los «protestantes» se llamaron así porque «protestaron» o expresaron los convencimientos irrenunciables de su fe (Dieta de Spira, 1529).

no podía ser de otra forma— a los libros del Éxodo y del Deuteronomio<sup>35</sup>. Reproduce, por consiguiente, el segundo mandamiento veterotestamentario, sobre la prohibición de imágenes, y a continuación pregunta:

«¿Quiere defender totalmente las ymágenes?<sup>36</sup> - No, sino aquellas que se hazen a su figura, o para adorarlas».

El catecismo distingue entre el Dios espiritual e invisible, y la imagen, muerta, corruptible y visible, que en ningún caso habría de ser confundida con la idea de Dios. La otra matización destacable que aparece expresamente en el catecismo consiste en el abuso a la hora de adorar a Dios, por la cuestión de las imágenes:

«¿Qué manera de adoración se condemna aquí? - El presentarse delante de vna ymagen para hazer oración, hincarse de rodillas delante della, o hazer alguna otra señal de reuerencia, como si allí Dios se nos mostrase» (p. 48).

Es claro que el catecismo apunta a una práctica muy extendida por parte de los cristianos, que estima como abuso, y trata de erradicar al señalarla como tal.

Pero había otra vieja polémica, la de los iconoclastas, que había sembrado de zozobra la cristiandad en su momento. Diferenciar entre la representación y lo representado no constituía problema para personas formadas; pero la identificación entre lo uno y lo otro era el riesgo de la gente sencilla; y de ahí la práctica abusiva que el catecismo trata de rectificar<sup>37</sup>.

A pesar de todas esas cautelas, no hay más remedio que recordar la distancia entre las afirmaciones moderadas del catecismo, y lo que después sucedió en los momentos de exaltación reformada, con asalto a los templos

---

<sup>35</sup> Con todo, las referencias de los ladillos al texto bíblico, muestran una gran divergencia: La versión castellana de 1550 remite a Ex. 32 y 34 y a Dt. 4 y 10; la versión castellana de 1559 suprime dos citas, y remite sólo a Ex. 34 y Dt. 10. La edición francesa de 1545 (quizá retocada en este aspecto en la versión moderna que manejo) apunta a Ex. 20, 2-3 y Dt. 5, 6-7, mientras que la edición antigua, de 1552, hace las mismas citas que la versión castellana de 1550: Ex. 32 y 34; Dt. 4 y 10.

<sup>36</sup> «Defender» tuvo el sentido castellano de prohibir —hoy en desuso—, equivalente al francés, que aparece en las ediciones francesas consultadas: «défendre». La versión castellana de 1559, más clara, elige el verbo «vedar», a la vez que hace una extensión sobre las pinturas, asimiladas a las imágenes: «¿Veda del todo que no se pinten ni se hagan de talla algunas imágenes?».

<sup>37</sup> Lutero siguió en su exposición de los mandamientos la expresión tradicional en la Iglesia, que omitía la referencia al mandato sobre las imágenes en segundo lugar; esto lo hace tanto en el Catecismo mayor, como en el breve. Calvino, al contrario, es literal con relación al texto bíblico, si bien, como es posible apreciar, no existe en sus palabras una prohibición absoluta, y trata de erradicar el abuso.

y destrucción de numerosas y valiosas imágenes. La concesión medieval más equilibrada y sopesada afirmaba que las imágenes y pinturas eran la biblia de los analfabetos, y que en ellas captaban lo que les estaba vedado en los libros. Sin decirlo expresamente, Calvino se sitúa en esa corriente moderada<sup>38</sup>, cosa que no hicieron sus seguidores inmediatos.

10. Bautismo de niños. El catecismo no deja duda en este punto, y lo explícita para no dar lugar a interpretaciones en uno u otro sentido. Lo hace en la cuarta parte, después de hablar de los dos sacramentos aceptados, bautismo y cena. A propósito del primero plantea otra serie de cuestiones, y al llegar a este punto, dice:

«Pues esso [la fe] se requiere, ¿cómo bautizan los niños? - No dezimos que la Fe y el arrepentimiento deuen siempre preceder la recepción el Sacramento, porque esso se requiere solamente en los que son capaces [= capaces] dello. Abasta, pues, que los niños produzgan y muestren el fructo de su Bautismo siendo venidos a edad de conocerse. / ¿Cómo me mostrarás tú que en esso no aya inconuiniente? - Porque la circuncisión era también Sacramento de Penitencia como Moysen y los Prophetas declaran, y Sacramento de Fe como dize sanct Pablo, y todavía Dios no excluyó della los niños» (p. 103).

Con toda la importancia que otorga a la fe, el catecismo no la presenta como condición previa, temporalmente hablando, sino como algo exigible en los que son capaces de ello. Por otra parte, la comparación con la circuncisión abre la puerta a los niños, que eran introducidos de esa forma a los ocho días preceptivos en la asamblea de Israel; por lo tanto los niños cristianos son introducidos por el bautismo en la comunidad de cristianos; de proceder de otra manera, se desvirtuaría la entrega de Cristo.

La propuesta del catecismo, nítida, no deja lugar a la duda<sup>39</sup>. Lutero no había entrado en esta cuestión en sus catecismos. Pero era un punto de fricción entre los reformados: los anabaptistas, reunidos en torno a Nicolás

---

<sup>38</sup> En el catecismo amplio o *Instruction de la foy...*, dice: «...Et davantage, il deffende que nous ne honorions aucune image pour religion. Apprenons doncq de ce commendement que le service et honneur de Dieu est spirituel, car comme il est Esperit, ainsi requiert-il estre servi et honoré en esperit et verité» (ANNETE ZILLENBILLER - MARC VIAL [eds.] *Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Geneve. Catechismus seu christianae religionis institutio Ecclesiae Genevensis*, Genève, Librairie Droz, 2002, 15).

<sup>39</sup> En el catecismo amplio o *Instruction de la foy...*, aparece al respecto una frase breve, pero clara: «Comme ainsi soit doncques que principalement par les baptesme l'alliance du Seigneur soit conformée avec nous, à bon droit nous baptisons noz enfants, estant participans de l'alliance eternelle par laquelle le Seigneur promect qu'il sera Dieu non pas seulement de nous, mais de nostre semence» (*Ed. citada*, 97).

Storch y a Thomas Münzer (1522), negaban la práctica de bautizar a los niños por carecer de fe personal. Posteriormente, con otro nombre similar, las corrientes baptistas comparten el mismo criterio.

11. Predestinación. Es un punto capital del pensamiento calvinista, y, como no podía ser de otra manera, el catecismo tenía que recogerlo en sus páginas. Ahora bien, sorprendentemente, no resulta un apartado ni llamativo, ni ampliamente tratado. Aparece discretamente, como algo natural, a propósito de las preguntas sobre la Iglesia, reproducidas más arriba. Así, cuando habla de «aquellos que Dios ha elegido», a los que justifica y santifica, o cuando, en la definición de Iglesia se centra en «los fieles que Dios ha ordenado y elegido». Lo reitera cuando habla de la condición visible de la iglesia como grupo organizado, aunque, a renglón seguido, añade: «pero aquí hablamos propiamente de la compañía de aquellos que Dios ha elegido para salvarles».

Llama poderosamente la atención esta especie de discreto silencio sobre un tema central, que aparece —cierto— tan sólo como si estuviera insinuado. Pero encuentro para ello una doble justificación. Por un lado, acaso porque no es preciso insistir mucho en lo que resulta evidente, y el catecismo da por sentado que esto es así, y que quienes se han de salvar o condenar están ya establecidos y situados en el pensamiento divino. Por otro lado, el hecho de evitar la polémica en el catecismo, destinado al pueblo sencillo; provocarla podría ser contraproducente, o, en el mejor de los casos, un elemento de turbación. De este modo, dándolo por sentado, y presentándolo de forma suave, sería más fácil obtener un asentimiento; no produciría rechazo si no se hacía problema. Muy al contrario, en la *Institutio*, la obra magna de Calvino, es el tema central de sus afirmaciones, especialmente con el término de «elección».

#### ALUSIONES A LA IGLESIA CATÓLICA

Ya he manifestado que el estilo y tono del *Catecismo* es sereno y respetuoso, carece de elementos que susciten la burla, agresiones o desprecios. No sucede así en la *Institutio*, donde con frecuencia aparecen este tipo de expresiones, como consecuencia de la voluntad de refutar a quienes no piensan como él. El *Catecismo*, breve y expositivo, mantiene otra línea. Ni siquiera se puede tomar por ofensiva la expresión de la Carta al Lector, en que hablaba de «singerie», como una tontada o una maldad, aunque acaso sea la expresión más ruda de toda la obra.

Eso no impide que a lo largo de la exposición aparezcan una serie bastante clara de alusiones a lo que los católicos hacen o piensan. No menciona el adjetivo de «católicos» para referirse a otro grupo cristiano que mantenía criterios diferentes; pero, sin mencionarlo, es evidente que se está refiriendo a las prácticas católicas.

En primer lugar, cuando habla de la oración señala que las palabras han de ir acompañadas con los sentimientos, para que no se queden en algo vacío; es el momento elegido para endosar la siguiente pregunta:

«Si assí es, ¿de qué sirue la oración en lengua no conocida? - Es burlarse de Dios y hazer del hypócrita peruerso» (p. 75)<sup>40</sup>.

Cualquier que leyera esto sabía con certeza que se estaba refiriendo a la liturgia católica, celebrada tradicionalmente en latín, mientras el resto de los reformadores habían optado por las lenguas respectivas de los países en que residían. Podría haber aducido que carecía de sentido para la persona que rezaba hacer unas preces sin entender lo que decía; pero es evidente que ése era un problema para la persona orante, pero no para el Dios al que se dirigían las oraciones.

En segundo lugar, cuando habla de la Iglesia, como hemos visto, el catecismo se refiere a los «verdaderos fieles», lo cual equivale a decir que el resto no eran sinceros y genuinos adoradores de Dios. Las disensiones llevaban de hecho a las descalificaciones. El apropiarse del carácter de verdadero fiel ponía a todos los demás en la categoría de falsos fieles. Ciertamente el catecismo no dice eso, pero lo da a entender. La forma de buscar la adhesión del lector del catecismo para aglutinarlo en torno al grupo de cristianos calvinistas era la afirmación de autenticidad. La consecuencia cae por su propio peso.

En tercer lugar, cuando habla del sacramento de la cena, entra directamente en la cuestión de los dos elementos con que se celebra:

«¿Por qué hay en la Cena dos señales? - Nuestro Señor lo hizo por nuestra flaqueza, para que conozcamos que no sólo es manjar de nuestras almas, más también beuage<sup>41</sup>, y que en él sólo deemos buscar nuestro lleno y entero

---

<sup>40</sup> La traducción es bastante diferente en la versión de 1559: «Si esso es así, ¿qué fructo sacan los que oran en lengua estraña que no entienden? - Orar de tal manera no es verdaderamente otra cosa que vn hazer burla de Dios y vna peruersa hypocresía, de la qual deue huyr el Christiano». El texto de la versión de 1550 parece decir que convierte a Dios en un hipócrita, forzando el original francés que habla de una «hypocrisie perverse». La versión de 1559, añade de su cosecha la última frase sobre lo que no debe hacer el cristiano.

<sup>41</sup> Defectuosa traducción, excesivamente apegada al francés «breuvage», que, en castellano tendría que haber aparecido como brebaje; acaso una errata de imprenta contribuyó aún más a la confusión. La versión de 1559 emplea el término «bebida».

mantenimiento / ¿Deuen todos vsar sin diferencia de la segunda señal que es el Cáliz? - Sí, según el mandamiento de Iesu Christo, contra el qual no es lícito intentar cosa alguna» (p. 109).

Los seguidores de Calvino, que habían celebrado la eucaristía hasta hacía poco al modo tradicional romano, antes de la ruptura, percibían claramente la diferencia entre lo que señalaba una y otra confesión. El hecho de no emplear el cáliz en celebraciones con mucha asistencia de comulgantes se debió a razones prácticas, fundamentalmente. Pero la simplicidad con que el catecismo exponía el argumento hacía que la iglesia católica apareciera como la falsificadora de las palabras de Cristo, al intentar otra cosa, lo cual no era lícito.

En cuarto lugar, en el mismo contexto de la cena, aparece la diferente forma de entender la muerte de Cristo, y consiguientemente la celebración de la eucaristía, como reiteración del sacrificio de Cristo (postura católica) o como sacrificio único e irrepetible (postura reformada).

«¿Y en la señal del vino, qué tenemos? - Iesu Christo nuestro Señor nos abeurra<sup>42</sup> de su sangre, en tanto que la ha vna vez derramado por el precio y satisfaction de nuestros peccados, para que no dudemos de rescibir el fructo della. / Según tus respuestas, la Cena nos embia a la muerte y passion de Iesu Christo para que comuniquemos en la virtud della. - Assí es verdad. Porque entonces el sacrificio vnico y perpetuo de nuestra redempción fue hecho, y assi no queda sino que nosotros gozemos dél» (p. 108).

Es sacrificio único y perpetuo, y carece de sentido repetirlo, como hacen los católicos, puesto que, como afirma en la pregunta siguiente, Cristo es el único sacerdote. De hecho, la denominación de los cargos en la comunidad ginebrina rehuyó la palabra «sacerdote», para distanciarse de los católicos que la usaban. Pero la cuestión fundamental no estaba tanto en las personas que estaban al frente de la comunidad, sino en el hecho de entender la eucaristía como sacrificio de Cristo, o como simple recuerdo y memoria.

En quinto lugar, resulta inevitable reconocer que hace una alusión a los católicos con el empleo del adjetivo «católica» aplicado a la Iglesia. Ciertamente es la expresión del credo apostólico, de la que ninguna confesión era dueña en particular, pero el hecho de la diferenciación de grupos obligó a buscar calificativos para cada uno de ellos. Ya presenté las formas en que se expresaban las dos versiones, y cómo la versión de 1559 es más radical, puesto que evita a toda costa la palabra «católica», tanto en el formulario del credo, puesto al comienzo del catecismo, como en la recitación del

---

<sup>42</sup> Como he señalado en la nota anterior, tendría que haber puesto nos «abreba».

mismo en la pregunta correspondiente (p. 24-25), en tanto que el resto de las versiones (la castellana de 1550, y las francesas de 1545 y 1552) utilizan sin problema la expresión «católica», que después explican en el sentido etimológico de universal<sup>43</sup>. De esta forma, la alusión, inexcusable, quedaba suficientemente matizada para los lectores del catecismo.

En sexto lugar, veladamente, pero no tanto como para que no fuese entendido, cuando aborda el tema de las imágenes —ya analizado— lo condensa en la adoración a Dios «para apartarnos de todas supersticiones y cerimonias carnales» (p. 49). Con ello está dando a entender, con un sentido de desprecio, que las ceremonias que realizaba la Iglesia católica en torno a las imágenes, o con presencia de ellas, eran formas viciadas de religión, que debían ser desechadas. Los lectores del *Catecismo* tenían que entenderlo sin ningún tipo de dificultad.

Las ocasiones señaladas hacen una clara alusión a los católicos, y los lectores del catecismo no podían dejar de entenderlo, porque era algo que estaba en el ambiente, como tema de polémica, de enfrentamiento y de diferenciación. Afirmar un supuesto era lo mismo que negar el contrario. Y esto es lo que hace el catecismo con estas alusiones nada veladas a las prácticas católicas, con las que disiente.

#### EL EMPLEO DE LA BIBLIA

Ya enuncié el empleo y la relevancia que el catecismo concede a la palabra de Dios, como un recurso insoslayable para la catequesis. Pero en los tiempos en que se redactó, había una gran diferencia. Estaba en el ambiente la cuestión de la traducción de la biblia a las lenguas vulgares, y el principio luterano de que cada uno pudiera interpretarla con libertad, sin atenerse a una interpretación oficial y común. Entre los reformados, los catecismos tenían una notable riqueza de empleo de la palabra de Dios; es verdad que ésta era empleada como argumento de autoridad para refrendar posturas adoptadas, que no siempre eran compartidas por todos los gru-

---

<sup>43</sup> La Declaración de Fe, llamada de La Rochelle, de 1559, válida para todas las comunidades calvinistas francesas, en su artículo 5º, hace expresa aceptación de los tres credos tradicionales: «Dans cet esprit, nous reconnaissons les trois Symboles, à savoir: le Symbole des Apôtres, le Symbole de Nicée, le Symbole d'Athanase, parce qu'ils sont conformes à la Parole de Dieu». Cuando pone el texto de todos ellos, en el símbolo apostólico aparece la palabra «universal»; en el de Nicea, elimina el adjetivo «una», aplicado a la Iglesia, y emplea igualmente el de «universal»; en el Atanasio, tanto al principio como al final consta la expresión «foi catholique».

pos. Sirve como ejemplo lo que ha aparecido sobre la circuncisión, como fundamento, para Calvino, del bautismo de los niños, pero que no era igualmente aceptado por todos los reformadores, a pesar de acudir todos a la misma palabra de Dios.

Entre los católicos, los mejores —y normalmente más extensos— catecismos emplearon con abundancia y notable acierto la palabra de Dios como fundamento de aquello que enseñaban a sus lectores. Sin embargo, en los catecismos breves, en los que corrieron entre el pueblo llano, en los más simples, la carencia de expresiones bíblicas es desoladora. Parece que se entra en un desierto bíblico: porque aunque las enseñanzas que se transmiten podrían estar fundadas en la biblia y podrían remitir a ella, no se hace así. Da la impresión de que hay prevención en utilizarla. Basta que los luteranos y otros grupos la empleen, para que los católicos la rehuyan. Soy consciente de que estoy simplificando las cosas, pero la consulta directa de textos de uno y otro lado arroja esa sensación.

El catecismo que nos ocupa, en las dos versiones examinadas, tiene abundancia de referencias a la palabra de Dios. No me refiero únicamente a los ladillos, en que constan las citas que podían ser consultadas. Prefiero centrarme en las ocasiones en que, en el propio texto, cita y habla de la biblia con una normalidad que contrasta con el silencio católico. Son bastantes, son abundantes, y bien aducidas, como consecuencia de un conocimiento que se desea pase al pueblo creyente. Ésa fue precisamente la consecuencia principal, y más notable: mientras los católicos continuaron ignorando la palabra de Dios (no se leía en privado de forma habitual, y en la celebración se hacía en latín), los reformados disponían de traducciones que hacían posible su lectura personal y comunitaria en las reuniones cultuales.

Las ocasiones en que se alude a la palabra de Dios son tantas que me limito a enumerarlas sin comentario particularizado:

- 1.- «¿Cómo noscemos esso [Dios padre y salvador] - Por su palabra en la qual...» (p. 11).
- 2.- «... a causa de Iesu Christo que es la Palabra eterna engendada del...» (p. 14).
- 3.- «... ungido ... para dar fin a todas las Prophecías y reuelaciones» (p. 19).
- 4.- «... y a causa desta comunicación dize la Scriptura, el primero nacido entre muchos hermanos» (p. 21).
- 5.- «... para ser simiente de Daud, como hauía sido prophetizado» (p. 21).
- 6.- «Sí, como el Apóstol lo muestra diziendo que fue colgado del madero» (p. 25).
- 7.- «... estuu en Angustia marauillosa, que sanct Pedro llama los dolores de la muerte» (p. 26).

- 8.- «gritando dixo: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (p. 27).
- 9.- «... para verificar la prophecía de Isayas que dize: Fue tocado de la mano del Señor» (p. 27).
- 10.- «Tú no entiendes, pues, sino lo que sanct Pablo dixo: Que fue constituido cabeça de la yglesia» (p. 31).
- 11.- «Sanct Pablo responde a esta question diziendo que los que biuirán entonces serán súbitamente mudados...» (p. 32).
- 12.- «...vn cierto y firme conocimiento del amor que Dios nos tiene, según que su Euangelio lo muestra» (p. 39).
- 13.- «La Escripura nos enseña que es vn don singular del Spiritu sancto» (p. 39).
- 14.- «Porque creyendo y rescibiendo con verdadera confiança las promessas del Euangelio...» (p. 42).
- 15.- «...Dios nos las presenta por el Euangelio...» (p. 42).
- 16.- «La doctrina del Euangelio se comprehende en dos palabras, a saber es, Fe y Penitencia» (p. 44).
- 17.- «el número de siete significa en la Escripura perfición» (p. 56).
- 18.- «Y assí sanct Pablo dize que les es ministerio de muerte y damnación» (p. 69).
- 19.- «¿De qué siruen, pues, todas las amonestaciones, enseñamientos, mandamientos y exhortaciones que los Prophetas y Apóstoles hazen? (p. 70).
- 20.- «y también tenemos la declaración dello en toda la sancta Scriptura...» (p. 70-71).
- 21.- «... y por esso dize Sanct Pablo que la derecha inuocación procede de la fe» (p. 75-76).
- 22.- «porque la Scriptura nos dize que demandemos con Fe, y que nos será otorgado» (p. 76).
- 23.- «Y de hecho la Scriptura nos certifica que queriendo el más perfecto de los hombres allegar a Dios vn punto para justificarse...» (p. 86).
- 24.- «Como las palabras de que Iesu Christo vsó nos le muestran...» (p. 87).
- 25.- «Todos los loores y acciones de gracias contenidas en la Sancta scriptura» (p. 92).
- 26.- «Lo que atestigua Jesu Christo, verdad infallible» (p. 91).
- 27.- «Él nos dexó su sancta palabra, la qual nos es como vna entrada en su Reyno Celestial» (p. 93).
- 28.- «¿Dónde tomas tú esta palabra? - Como se comprehende en las sanctas scripturas» (p. 93).
- 29.- «Porque la circuncisión era también Sacramento de Penitencia, como Moysén y los Prophetas declaran...» (p. 103).
- 30.- «... y Sacramento de fe, como dixo sanct Pablo» (p. 103).
- 31.- «Por la predicación del Euangelio la tenemos también, como Sanct Pablo dize» (p. 107).
- 32.- «¿Cómo deuemos vsar dél? - Como dize Sanct Pablo quel hombre se prueue a sí mismo» (p. 111).

Son treinta y dos ocasiones en que el texto del catecismo remite a la palabra de Dios; lo hace con alusión genérica, y también concreta y específica, buscando y controlando la cita exacta. Como síntesis de todas ellas, bien vale la pena, por su belleza, resaltar, por medio de la repetición, la frase que condensa todas, por la importancia misma que concede a la palabra de Dios: «Él nos dexó su sancta palabra, la qual nos es como vna entrada en su Reyno Celestial».

Sin embargo, llama poderosamente la atención que, pese a un uso tan abundante de la biblia, en la edición de 1550, al resumir los mandamientos, en el amor a Dios y al prójimo, no remita al texto bíblico, bien conocido. Tampoco lo hacen la edición francesa de 1545, ni la francesa de 1552; por el contrario, la castellana de 1559 remite en ladillo a Mt. 22, lo que evidentemente es un añadido con vistas a mejorar la edición en una pequeña omisión de las precedentes. También resulta chocante la atribución a Jesús de una frase no recogida en el evangelio: «Por la predicación del Euangelio la tenemos también, como Sanct Pablo dize, en la qual nuestro Señor Iesu Christo afirma que somos huesso de sus huessos y carne de su carne...» (p. 107). La referencia del ladillo remite a Ef. 5, 30, que habla de la unión de la Iglesia con Cristo, como esposa suya que es, pero la expresión —no el sentido— no aparecen así como expresión del mismo Jesús.

#### EL APÉNDICE SOBRE LA CENA

La versión castellana de 1559, posiblemente siguiendo los pasos de la francesa de 1552, incluye un apéndice —entre otros— con un sentido catequético notorio. Aparece titulado como «La forma que se tiene en preguntar y examinar a los pequeños antes de ser admitidos a recibir la Cena de nuestro Señor Iesu Christo». El diálogo con el que está construido discurre entre el Maestro y el Discípulo, como también ocurre en el catecismo.

Este apéndice tiene varias características. Para empezar es un resumen condensado de las enseñanzas que aparecen en el catecismo, por lo que no hay, por principio, novedades en su contenido. Además, para mayor facilidad sigue el mismo esquema y orden; es decir, que conociendo el orden del catecismo, se sigue a la perfección también el del apéndice examinado. Sin embargo, la tercera nota es que emite algún juicio más duro en la expresión que el que aparece en el catecismo; se percibe una apreciación diversa en uno y otro. Volveré sobre ello a continuación.

Pero la cuarta nota merece la pena ser tratada aparte: introduce cambios. He indicado que sigue la edición francesa de 1552, que contiene el apén-

dice, pero también pudo seguir otra edición francesa entre 1552 y 1559, en que se publicó. No puedo asegurar que no hubiera cambios de una edición a otra, pero sospecho que los cambios se producen en la versión castellana. Contrastada ésta con la edición de 1552, francesa, la redacción castellana de 1559 introduce una serie de cambios notables. El más importante de todos es que de las 21 preguntas de la edición francesa, pasa a 49 preguntas en la versión castellana. Hay que matizarlo un poco más, porque de las 21 preguntas originales, sólo reproduce 20 (Elimina la pregunta: «Ministre: Et qui pries-tu? / L'enfant: Dieu»). Por lo tanto lo que hace es añadir 29 preguntas a las 20 originales que reproduce, más la supresión de una pregunta. Además, en algunas preguntas hace añadidos por su cuenta, con lo que la pregunta original subsiste, pero alterada, y no siempre era factible a todos saber diferenciar lo uno de lo otro. Pongo un ejemplo de esta alteración. La pregunta francesa decía: «Ministre: En qui crois-tu? / L'enfant: En Dieu le Pere, et en Jesus Christ son Fils, et au saint Esprit», en tanto que la pregunta alterada dice: «Maestro: Pues teney's la fe por señal de ser Christiano: dezidme agora, En quien creey's? / Discípulo: Creo en Dios Padre, y en Iesu Christo su Hijo, y en el Spiritu Sancto: en quien tengo toda la confianza de mi salud, y a quien me voy siempre por socorro en todas mis necesidades». Es evidente que no dicen lo mismo. Así como en el cuerpo del catecismo, en las 373 preguntas centrales hace algunos añadidos por redundancia o por buscar una expresión más fluida o más florida, en la carta inicial introdujo sus numerosos añadidos, y lo mismo realizó en el apéndice sobre la forma de recibir a los niños en la Cena. Respetuoso con el cuerpo de doctrina, no se priva de hacer sus retoques en lo que le parece procedente al principio y al final.

En este apéndice aparecen algunos juicios más severos —o más concisos— que en el cuerpo del catecismo. Son dos las ocasiones en que aparece esto: la primera versa sobre la práctica de los mandamientos de Dios: «Deuemos seruirle según sus mandamientos, y no según las tradiciones de los hombres» (p. 154). Parecen resonar las palabras de Pedro cuando se explicaba ante el Sanedrín para justificar la curación del tullido de Jerusalén (Hch. 4, 19). Pero no es preciso remontarse tan lejos, puesto que en la carta de Calvino que abre la *Institutio*, destinada a captar la benevolencia de Francisco I de Francia, aparece una expresión con la que el reformador de Ginebra se justifica:

«Nous estimons être très raisonnables de préférer les commandements de Dieu, qui est la Vérité même, aux commandements des hommes, qui, de leur nature, sont enclins au mensonge et à la vanité».

La segunda ocasión en que figura otro juicio conciso del apéndice, y que contiene también una divergencia entre católicos y calvinistas es la pre-

gunta «¿Ay otro abogado, o tenemos necesidad de otro que deste para delante del Padre? - No ay otro, ni tenemos necesidad de otro. Porque como no ay más que vn Redemptor, que es Iesu Christo, assí no ay ni puede auer más de vn Abogado y Medianero entre Dios y los hombres, que es él mismo» (p. 157). La exclusión de cualquier otra mediación era una nota de los reformados, que acudían a la biblia para legitimarla. La radicalización estriba en que las noticias sobre Dios siempre nos llegan mediatizadas a través de personas, instituciones, testigos, que nos ponen en contacto con él. Pero cuando surgió este catecismo, y su apéndice, no había demasiada serenidad para matizar las afirmaciones contundentes.

Las preguntas añadidas por Juan Pérez de Pineda al apéndice caminan también en esa línea de una mayor dureza y juicio más severo que lo que había expresado el apéndice original. Las cuatro muestras que siguen manifiestan que el corrector no sólo añade lo que estima procedente, sino que además transmite una carga de rechazo notable. Ésta es la primera muestra de las preguntas añadidas:

«Y el que haze oración a Dios por medio de otro que de Iesu Christo, será oydo? - No. Antes pecca en orar assí. Porque no tiene mandamiento ni promessa de Dios para ello, y todo lo que no procede de fe es peccado. / ¿Luego los que inuocan a Dios por medio de los sanctos, que ya han passado deste mundo, son en lo mesmo offensores de su Magestad? - Es verdad, porque lo tiene Dios espressamente defendido, y muestra a los que assí lo hazen que no tienen a Dios por Padre ni conocen a Iesu Christo» (p. 158).

Se rechaza de plano cualquier oración que no sea por medio de Cristo, y, por consiguiente, muchas formas devocionales de los católicos. Pero queda claro el juicio severo que se hace, que no admite paliativos, hasta el punto de negarles la condición de hijos de Dios.

La segunda muestra elegida, de mayor agresividad, condensa otras del catecismo, sobre la negación del sentido sacrificial de la eucaristía, como defendían los católicos:

«¿Fue instituyda la Cena para que de nueuo se haga en ella sacrificio a Dios del cuerpo de su Hijo? - No, en ninguna manera, porque a solo Iesu Christo por ser eterno Sacerdote pertenece el officio de sacrificar, el qual en la cruz ofreció su cuerpo en perpetuo sacrificio, que bastó para nuestra salud. Y por tanto no resta sino que gozemos dél» (p. 160).

Vuelve a aparecer la misma enseñanza, adicionada con el duro calificativo de pecado, a propósito de la comunión con ambas formas en la tercera muestra seleccionada:

«¿Y deue recibir todo Christiano la señal del pan y del vino, o basta vsar de la vna solamente? - Necesario es a todo Christiano recibir ambas a dos. Porque assí lo dexó ordenado y mandado el Señor Iesu Christo. Y el que haze contra esto, incurre en grauíssimo peccado» (p. 161).

La propuesta de la comunión es asumida como mandato y orden de Jesús, que no admite más que un cumplimiento sin condiciones.

Finalmente, la cuarta muestra de proposiciones expresadas con concisión y dureza es a propósito de quienes se acercan a comulgar sin fe:

«¿Y los que careciendo desta fe, se allegan a la Mesa del Señor para comulgar, que reciben? - Recibiendo el Sacramento del cuerpo y de la sangre del Señor, reciben juyzio y condenación contra sí, como dize san Pablo» (p. 162)<sup>44</sup>.

Con ello se previene la importancia de la fe, y el serio riesgo de carecer de ella, y llevar a cabo actos puramente externos.

Esta mayor dureza en las expresiones de Juan Pérez de Pineda, vertida en las preguntas añadidas al apéndice puede obedecer a dos causas; una ya la he apuntado: la de la concisión y brevedad; y otra, de índole pedagógica, el presentar las cosas a los niños que se acercaban por vez primera a la cena de forma muy nítida, e incluso exigente, para conseguir una actuación irreprochable por parte de ellos. Es verdad que el catecismo estaba dirigido también a los niños, pero el hecho de que el apéndice tenga unos destinatarios concretos, en una circunstancia particular pudo llevar a marcar con mayor claridad el nivel de exigencia, de forma que los niños no albergaran duda alguna. Pero no deja de ser llamativo que sea en las preguntas añadidas por el traductor y corrector español las que tienen una mayor agresividad. Podría sospecharse otra razón que añadir a las apuntadas: la necesidad de mostrar sus convencimientos calvinistas, para que no quedara ningún asomo de duda.

## CONCLUSIÓN

Las versiones castellanas del *Catéchisme* escrito por Calvino son fieles a él en su contenido, puesto que mantienen con exactitud las mismas preguntas, en el mismo orden, y con idéntica distribución (salvo el apéndice

---

<sup>44</sup> Parecida a esta dificultad, que consta en la edición de 1559, en el apéndice, es otra que figura en el texto, por tanto en las dos ediciones examinadas, en la que pregunta por los que oran sin fe, o con dudas, cuyas «oraciones son del todo vanas y sin promessa alguna» (p. 76).

sobre la cena). Se podría decir, sin problema, que es el pensamiento exacto de Calvino, vertido a otra lengua.

La diferencia es que la versión de 1550, más dependiente del francés, y menos dúctil, presenta el contenido con algunas expresiones complicadas, difíciles, o incluso imposibles en el castellano. El traductor confiesa que había perdido contacto de forma notable con su idioma materno, debido a su larga estancia en Ginebra, y esto queda patente en el escrito que salió de sus manos.

La otra versión, de 1559, resulta más elegante y ajustada al castellano. Se mueve incluso con cierta libertad, pues añade otros adjetivos, o sustantivos, e incluso alguna frase corta, a título de glosa, que no aparecía en el original. Sin embargo, consigue un escrito que se lee con mayor soltura. Esa misma libertad queda manifiesta en la carta inicial o prólogo, en que, como ha aparecido ya, retoma la carta primera de Calvino, pero la envuelve con sus pensamientos y reflexiones, sin ningún tipo de advertencia; y el resultado es un escrito preliminar amalgamado. Los apéndices que completan el catecismo son, en gran manera, reflejo de la evolución de las mismas ediciones francesas. De esta forma, el traductor, Juan Pérez de Pineda, mostró mayor soltura en el idioma, y una cierta capacidad de adaptación del catecismo de Calvino al público español al que se quería destinar. A la vez, en la carta al lector así como en el apéndice final, alteró el texto con una serie de añadidos y retoques en los que expresaba su sentir personal, más allá de lo que decía el catecismo.

Leídas hoy, desde la serenidad de los años, topamos con dos intentos para hacer difusión de la doctrina calvinista que aceptaron los huidos a Ginebra, desde donde trataban de comunicar su pensamiento a otros, a fin de que adoptaran su misma fe.

LUIS RESINES LLORENTE  
*Estudio Teológico Agustiniiano - Valladolid*



## **La inquietud “se hizo carne...” y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara<sup>1</sup>**

### **LOS KUKAMA<sup>2</sup>**

Los kukama pertenecen al tronco tupí-guaraní. El movimiento, las migraciones, la itinerancia son algunas de sus características. Agüero (1994) lo denomina “etno-dinamismo”. Desde el siglo XV al XIX se habrían producido no menos de 20 migraciones tupí-guaraní.

El primer contacto de los kukama con los colonizadores data de 1557. Los primeros cronistas los describen como un pueblo adaptado al ecosistema fluvial. En 1616, este pueblo se dividió en los grupos kukama y kukamiria. Llama la atención que su ubicación sea en los cursos bajos de los ríos Ucayali, Marañón y Huallaga, espacio que hoy se denomina Reserva Nacional Pacaya Samiria (RNPS) y que actualmente es el territorio de este pueblo indígena<sup>3</sup>.

En el siglo XVII fueron reducidos por los jesuitas. En 1649 se fundó el pueblo misional de Santa María de Huallaga y en 1653, Santa María del Ucayali, primera reducción kukama, que fue abandonada rápidamente a causa de una peste. Con la expulsión de los jesuitas de Maynas en 1768 quedaron bajo el Estado colonial español con poca presencia.

---

<sup>1</sup> Para este artículo queremos estar eternamente agradecidos con la ONG IQUITANZ que tienen una paciencia ‘casi geológica’ con nosotros y con la población kukama.

<sup>2</sup> Sobre el pueblo indígena kukama-kukamiria se puede consultar la siguiente bibliografía: Cenepo Tananta 2001; Espinosa 1935; Girard 1958; Regan 1993; Rivas Ruiz 2000, 2003, 2004; Stocks 1981; Tessmann 1999.

<sup>3</sup> También existe población kukama en Colombia y Brasil. Por otro lado, las ciudades amazónicas peruanas como Iquitos, Nauta, Requena, Lagunas, Yurimaguas y Pucallpa tienen población kukama. Los indígenas en la ciudad podrían ser la punta de lanza del movimiento indígena. ACODECOSPAT (Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca) tiene la preocupación de organizar a la población kukama en ciudades como Nauta e Iquitos. La comunidad de Tarapacá, base de ACODECOSPAT, tiene un reclamo pendiente ante el Tribunal Constitucional Peruano para ser reconocidos como comunidad nativa. Anotamos de paso que el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), ratificados por el Perú, indican como criterio para el ser indígena el autorreconocimiento. Sin embargo, las autoridades de la ciudad de Iquitos les niegan dicho derecho. Veamos quién tiene razón.

Por vivir en las riberas de los grandes ríos ha sido un pueblo muy contactado. Tanto que algunos autores lo consideran desaparecido y otros como “nativos invisibles” (Stocks 1981). Lo cierto es que están muy vivos y son visibles para quienes no se niegan a verlos.

Podemos traducir la palabra kukama por “el que lacta de la chacra”: **ku**, chacra; **kama**, leche, pecho, teta, ubre (Espinosa 1989: 157, 234, 293, 349-350, 440, 455), es decir, ‘el que es amamantado por la tierra’.

Las actividades básicas del pueblo kukama hasta hoy son: la agricultura, la pesca y la recolección de frutos. No existen censos del pueblo kukama. Los autores fluctúan entre las 10.000 y las 100.000 personas. Lo que no indican nunca son los criterios que utilizan para realizar dichos censos (Cadenas 2002: 93).

## LOS PELACARA VISITAN A LOS KUKAMA DEL BAJO MARAÑÓN

Mes de febrero de 2005: en la prensa local de Iquitos (Perú) aparecieron noticias en las que moradores de pueblos jóvenes de la ciudad no dormían en la noche por miedo a la presencia de pelacaras. En uno de sus diarios (*Pro&Contra* 18-marzo-2005) aparece la noticia procedente de Santa Rita de Castilla informando que en el Distrito de Parinari (Provincia de Loreto, Departamento de Loreto) han visto sujetos encapuchados y armados que aparecen en la noche para desaparecer repentinamente en el monte, sembrando el terror desde el mes de febrero en la zona, sobre todo en las comunidades kukama de Nueva Fortuna y Leoncio Prado.

De las conversaciones con los moradores de los tres distritos del Bajo Marañón (Nauta, Parinari y Urarinas) sobre los pelacara, entresacamos algunas de las características: gringos<sup>4</sup> de gran tamaño –unos dos metros–, se mueven en el monte<sup>5</sup> fácilmente y pueden transformarse en animales como el tigre (*Panthera onca*) o el lagarto (*Fam. Alligatoridae*); van encapuchados y, provistos con armas, chalecos antibalas, paracaídas, linternas con luces verdes, rojas o azules, rayos infrarrojos, visores nocturnos, GPS; utilizan potentes deslizadores<sup>6</sup> aunque silenciosos como canoas, especie de aviones veloces o globos aerostáticos<sup>7</sup>; salen o bajan en la noche, atacando en silen-

<sup>4</sup> Persona extranjera o peruana de piel blanca.

<sup>5</sup> Selva o jungla. En el castellano regional loretano el término “selva” se utiliza para designar a toda la región amazónica para distinguirla de la costa o la sierra.

<sup>6</sup> Embarcación fabricada con aluminio o fibra de vidrio movida por un motor fuera borda.

<sup>7</sup> En la comunidad nativa de San José de Saramuro uno de sus moradores, alrededor de una conversación sobre pelacaras, refiere que “*aparecen cosas por el espacio, como un platillo*”

cio a niños y mayores –años atrás sólo a mayores–; mayormente se mueven de dos en dos, ágiles y elusivos, en algún caso les han baleado pero no aparecen sus cuerpos, se les persigue y desaparecen en el monte –aunque algunas veces en el río– sin posibilidad de encontrarlos, tan solo descubren grandes huellas –“*de un inmenso zapato*”– o el rastro de sangre que también desaparece llegando a determinada distancia; atacan en la oscuridad de la noche, en lugares donde sacan el corazón, hígado, riñones, pechos, pene y huevos –según sea el sexo de la víctima– dejando billetes de dólares sobre lo que queda de sus maltrechos cuerpos –en un caso dejaron 400 nuevos soles<sup>8</sup>– (Fuentes Díaz 2006: 423-424).

Un hombre de la comunidad nativa de San Miguel comentaba: “*Aquí, esta comunidad está agitada por el barranco<sup>9</sup> y el pánico que están sembrando los pelacaras. Aquí en todas partes eso es el tema. La gente ya camina a las chacras<sup>10</sup> con la escopeta en los hombros. Esta noticia de los pelacaras se está regando y comentan toda clase de cosas*”. Ante la situación de alarma y miedo, donde las historias de pelacaras circulan de boca en boca y los medios de comunicación actúan como amplificadores del imaginario colectivo, no es de extrañar que muchos moradores estén asustados e interrumpen sus faenas, trabajos y rutinas cotidianas. En Bolívar, comunidad fundamentalmente pesquera en la boca del río Samiria, dejaron de ir a pescar a una de sus mejores cochas “*porque de lejos se ven luces verdes que enfocan y la gente está de miedo*”<sup>11</sup>. Cerca de allí, en Leoncio Prado, un morador cuenta que la gente ya no quiere ir a trabajar a su barrial por miedo a ser presa de los pelacara. En Santa Rita de Castilla, hasta el valiente pescador apodado “El Diablo”, ha dejado de salir con su padre –médico o brujo, según el que hable– a poner su trampa por haber estado cerca de los pela-

---

*iluminado que bajó al agua y después se desapareció a las dos de la madrugada. Puede ser gente de otro planeta que pueden estar paseándose o [instrumentos] que están desarrollando los científicos.*” Los pelacara, como entidades tradicionales con raíces indígenas pre- o post- hispánicas, se mezclan con otras de origen moderno. En la sociedad kukama, que puede ser calificada en principio como “tradicional”, se utilizan representaciones culturales modernas –como los ovnis u otros artefactos– de una supuesta alta tecnología (Rivière 1991: 35-36). Ejemplos de estos sincretismos se pueden multiplicar respecto a múltiples contextos.

<sup>8</sup> Moneda oficial de la República del Perú. Al cambio (21-abril-2005), un euro se cambia por 4,262 nuevos soles mientras que un dólar estaba a 3,255 nuevos soles.

<sup>9</sup> Erosión de grandes porciones de tierra de las riberas producida por los caudalosos ríos amazónicos.

<sup>10</sup> Fincas donde se cultivan los productos agrícolas tales como plátano, yuca, maíz... Su extensión media suele estar entre una y dos hectáreas.

<sup>11</sup> El pelacara no es necesariamente blanco: puede ser indígena o un mestizo (Salazar-Soler 1991: 11).

caras y no querer exponer su vida: “*No hemos de morir de hambre*”, comentaba. En otras comunidades, la gente ha llegado a abandonar sus casas en las noches para dormir juntos en la escuela o el local comunal. En las comunidades nativas de Nueva Fortuna y de Leoncio Prado, quizá dos de las comunidades más afectadas, se han organizado rondas nocturnas de hombres armados con escopetas.

Muchos de estos comentarios salieron a la luz en el curso de capacitación realizado en Santa Rita de Castilla en el mes de abril de 2005. Allí recogimos también el dato que de las treinta y nueve comunidades de donde provenían los participantes, trece de ellas habían organizado rondas armadas de vigilancia nocturna. Para que no se produzcan posibles confusiones, estas rondas tienen sus propias señales lumínicas y acústicas para evitar indeseados accidentes con sus armas de fuego. En la comunidad de Leoncio Prado a partir de las ocho de la noche las autoridades comunales habían decretado el estado de queda, prohibiéndose la circulación de moradores hasta la mañana siguiente.

El día 23 de marzo de 2005 la Asociación Indígena de Desarrollo y Conservación del Samiria (AIDECOS) tuvo una reunión para conversar sobre los pelacaras. Entre los acuerdos que tomaron para prevenir el ingreso de pelacaras decidieron realizar rondas nocturnas (Fuentes Díaz 2006: 424) y un control estricto de las personas extrañas que llegaran a sus comunidades. En el caso de capturar a alguna persona desconocida acordaron llevarla al puesto policial de Santa Rita de Castilla levantando un acta de captura y entrega para, posteriormente, dar a conocer el hecho a la opinión pública por los medios de comunicación. También conversaron sobre la posibilidad de que una comisión encabezada por el Presidente de AIDECOS recurriera al Gobierno Regional por intermedio de la consejera regional, Hilmer Yahuarcani, y solicitar apoyo con cartuchos, retrocargas, combustible y gestionar un patrullaje aéreo en los lugares más peligrosos. Determinaron también apoyar a una población que fuera afectada por el ataque de los pelacaras enviando allá cada comunidad un grupo de emergencia disponible en cualquier momento para realizar patrullajes por todo el perímetro cuando lo solicite la comunidad afectada. El tema del turismo en la ‘llamada’ Reserva Nacional Pacaya Samiria también salió a la palestra: solicitaron al Puesto de Vigilancia nº 1, sito en la boca del río Samiria, el listado de turistas que ingresan en la reserva así como que cada proyecto de turismo de la zona haga llegar al presidente comunal de Leoncio Prado la lista detallada de los turistas que alberguen.

Las interpretaciones que se hacen al respecto son tan variadas como los sujetos que las exponen. No puede ser de otro modo. Los hay que no creen

en la existencia de pelacaras y los que no tienen duda alguna al respecto; los que creen que la gente está “*psicoseada*”<sup>12</sup> y los que son testigos de sus correrías. El empirismo y la fe se confrontan con argumentos y contra-argumentos. Una y otra posición son razonables. “*Nadie puede tener la verdad. Cada uno habla supuestamente. Los que no creen también hablan supuestamente*”, dice un comunero. Mañuco, morador de la comunidad nativa de Atenas, con su “*no puedo creer que es mentira*”, representa uno de los extremos; Ricardo, morador de Concordia, con su “*no creo [que lo de los pelacara] sea verdad*”, representa el otro.

Otras entidades como *tunchis*, *yacurunas*, *ahuaras*, *runamulas* o *madres de las plantas* son percibidas, aunque no por todos, lo cual puede generar, en determinadas circunstancias y contextos, discusiones sobre su realidad. Con todo, el tema de la percepción de los objetos, ya sean estos naturales o culturales, remite al tema del entrenamiento de los sentidos aunque no se reduce a él. El carácter ‘trascendente’ –por calificarlo de alguna manera– de determinados objetos determina, por sí mismo, que no todos puedan percibirlos, pertenezcan o no dichas personas al mundo cultural nativo. Su percepción por los humanos manifiesta su carácter de a-normalidad, ya sea por la condición del sujeto ya por el de las circunstancias. La visión de la *madre de una planta* o del *yashingo* ya está manifestando el carácter peculiar de la persona que los percibe o que las circunstancias en las que se encuentra no son normales.

## LOS PISHTACOS DE LA SIERRA EN LA SELVA SE LLAMAN PELACARAS

El pishtaco –*ñak’aq* en el quechua andino (Taylor 1991) y *lik’ichiri* en aymara (Rivière 1991: 24-26)<sup>13</sup>– es un personaje mítico que está documentado después de la conquista. Con todo, la tradición de los pishtacos se remonta a un origen pre-hispánico. Son seres malignos y malvados característicos del folklore andino que atacan a las personas que andan en lugares solitarios para sacarles la grasa y emplearla en diversos fines. Es un degollador que saca el unto de los indígenas. Personaje que no puede dejarnos de recordar a nuestro comprachicos, sacramantecas o mantequero (Caro Baroja 1969: 157; Brenan 1987: 179-182)<sup>14</sup>. Dotado de poderes cuasi-mági-

<sup>12</sup> Muy obsesionada.

<sup>13</sup> *Ñakaq* (degolladores, en el sur andino), *kharisiri* (en aymara) (Herrera & Lane 2006: 162).

<sup>14</sup> Aceitero, cabecero, cortacabeza, sacaaceite, sacacara, sacagrasa, sacaojos, robachicos... En nuestra infancia en Laguna de Negrillos (León, España) los mayores atemorizaban a los

cos, el pishtaco no es un ser de la otra vida, pues aparece como un hombre de carne y hueso con un ‘oficio’ perverso: matar a las personas y extraerles la grasa para venderla. En 1571, Cristóbal de Molina cuenta que los indios andinos no querían ir a casa de los españoles creyendo que allí les matarían para sacarles el unto, único componente esencial del medicamento que necesitaban para tratar una enfermedad rara que sólo les afectaba a los conquistadores (Salazar-Soler 1991: 12). La figura del pishtaco y sus interpretaciones populares se ha ido transformando desde aquella época colonial para adaptarse a nuevos tiempos y contextos.

En tiempos de Manuel I. Prado y Ugarteche, presidente del Perú (1939-45 y 1956-62), los pishtacos eran mercenarios del gobierno. Fuertes, altos y blancos, incluso eran cuidados por el clero y bautizados para ese trabajo. En años más recientes el mito reapareció de nuevo dentro del contexto de la violencia y el caos asociados con el terrorismo que comienza en 1980 y con la consiguiente reacción del gobierno. Alan G. L. García Pérez, en su primer mandato (1985-90), habría decidido en 1987 convertir la región de Ayacucho en una especie de coto de presas humanas para pagar con la grasa de ahí extraída la deuda externa (Rivière 1991: 34-35). El presidente Alberto Fujimori Fujimori (1990-2000) requería grasa humana para pagar la deuda externa del país o bien los pishtacos eran peones de las compañías mineras porque la necesitaba para mantener en funcionamiento su maquinaria (Herrera & Lane 2006: 162). Estos ‘nuevos’ pishtacos incluyen características del extranjero, el investigador, el militar, el terrorista y el ‘pichicatero’<sup>15</sup>.

Parece, pues, que el pishtaco es un personaje asociado con los poderosos, “trinidad embrutecedora” llama algún autor a la tríada de poder económico, religioso y gubernamental. La grasa humana, según épocas y lugares, sirve para fabricar campanas –que así suenan mejor y más lejos–, hacer remedios, lubricar máquinas sofisticadas, mercado clandestino de órganos o, últimamente, pagar la deuda externa (Panfichi & Vich 2006: 115-116; Fuentes Díaz 2006: 424-425). Estaban vinculados estos “malignos seres semihumanos” nocturnos a la explotación campesina (Herrera & Lane 2006: 162; Panfichi & Vich 2006: 115).

---

niños con los sacramentecas para que no salieran del contorno del pueblo en la noche, un control social sobre los niños.

<sup>15</sup> Narcotraficante.

### **Lectura 1<sup>a</sup>: UNA MATERIALIZACIÓN DE LA INTRANQUILIDAD SOCIAL BÁSICA**

Parece ser que la figura de los pelacara en la Amazonía es la encarnación de algo bien real: situaciones de pobreza económica y social así como relaciones desiguales de poder. Cuando un problema no tiene nombre, es más problema. Pudiera ser que los pelacara, como los gigantes del Quijote, nunca hayan existido, pero es bien cierto que el miedo y la intranquilidad social son bien reales y nada virtuales en el curso bajo del río Marañón. El problema de la pobreza y la falta de recursos, el empobrecimiento de las cochas y la contaminación del río por los vertidos de las compañías petroleras, la caída de los operativos criterios paleolíticos y neolíticos, la degradación ambiental y mutación cultural, la presencia-ausencia de un Estado mentiroso que hace tiempo ha vendido a los pobres a los intereses de las transnacionales del petróleo o la madera, que descuida los servicios de educación hasta llegar a niveles de analfabetismo funcional en los jóvenes que terminan su secundaria y es más efectivo con los programas de ‘planificación familiar’ que con los de la lucha contra la malaria en el río Urituyacu... Todo esto, y mucho más, es bien real; realmente es un plasma propicio para que los auténticos miedos profundos se encarnen en personajes míticos.

No es casualidad que en dos zonas relativamente cercanas o lejanas –según se mire– de la provincia de Loreto-Nauta se han reportado presencia de pelacaras: una es en el río Urituyacu y la otra en la boca del río Samiria, puerta de acceso a la Reserva Nacional Pacaya Samiria y puerto de salida-llegada para cientos de madereros ilegales que siguen esquilmando la zona reservada de la codiciada caoba (*Swietenia tessmanii*) o el cedro (*Cedrela odorata*) ante la indiferencia de las autoridades. No es casual que en estos dos lugares, durante los meses de crecida de los ríos (diciembre-mayo), la actividad de los madereros sea especialmente intensa. Tampoco es casual que los kukama del Samiria hayan oído decir a los madereros que los cuerpos de la gente de las comunidades de AIDECOS va a servir para deslizar las trozas desde el monte hasta el río.

Para algunos moradores los pelacara gozan de inmunidad-“impunidad” razón por la que la Policía nada les puede hacer. Por eso, la recomendación que les han hecho tanto el Gobernador<sup>16</sup> del Distrito de Urarinas

---

<sup>16</sup> Máxima autoridad política en un distrito y representante del Presidente de la República en el mismo.

como la misma Policía Nacional en Maypuco<sup>17</sup> es que disparen a matar y los boten al río. Razón aducida: el gobierno del presidente Alejandro C. Toledo Manrique (2001-06) –vinculado a Harvard y casado con Elian Karp, una gringa por cierto– ha llegado a un acuerdo con Estados Unidos sobre varios puntos según la población local: pagar la deuda externa del Perú (Rivière 1991: 34-35) y, puesto que la guerra en Irak está dejando muchos americanos mal heridos, los órganos extraídos por los pelacara servirían para ser transplantados a los soldados lesionados.

La intermitente presencia de antropólogos, turistas<sup>18</sup>, biólogos, cooperantes de agencias internacionales que hoy están y mañana “*se quitan*”, parece no influir en el discurrir diario de la monotonía de la vida. Con sus inofensivos paseos por la zona parecen no degradar el medio natural o cultural. Realizan actividades aparentemente intrascendentes aunque no comprendidas por los habitantes de esta región: inocuas en la forma, ini-cuas en el fondo.

En un mundo (post-o ultra-)moderno con tiempo lineal, los acontecimientos no se repiten –*panta rei*, nadie se puede bañar dos veces en el mismo río–; en uno mítico como el amazónico todo volverá a repetirse. Hoy los pelacara usan láser y GPS, ¿qué emplearán mañana?

## **Lectura 2ª: UNA PERSONIFICACION DE IDENTIDADES: CAZADORES Y CAZADOS**

Un enfoque que puede ayudar a realizar una segunda lectura del fenómeno de los pelacara es el llamado ‘perspectivismo amerindio’ (Viveiros de Castro 2004). Resumiendo mucho, el perspectivismo afirma que en condiciones normales los humanos se ven a sí mismos como humanos y a los animales como animales. En cuanto a los espíritus, normalmente invisibles, el hecho de verlos significa que las ‘condiciones’ no son normales. Los animales depredadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa, mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o animales depredadores. En resumen, los animales son gente, o se ven a sí mismo como personas. Algunas aclaraciones al respecto: 1) el perspectivismo rara vez se aplica incluyendo a todos los animales: parece apuntar más hacia las

---

<sup>17</sup> Población de aproximadamente 1.800 habitantes, sede de las principales autoridades e instituciones del Distrito de Urarinas aunque su capital oficial es Concordia.

<sup>18</sup> Lo de los turistas merecería un capítulo aparte (Belaunde 2005; Cure Valdivieso 2005).



consideran presa de “ellos”, los pelacara como predadores. “Nosotros” que –habitualmente somos grandes fisgas– somos presas de “ellos” que son nuestros predadores. Es el tema clásico del cazador cazado.

De esta manera, el episodio de los pelacara es una manera de tomar conciencia de la propia identidad de presa construida frente a agentes externos cuya identidad es la de predadores.

A pesar de no estar al tanto de los análisis realizados por Anthony Giddens o Ulrich Beck sobre la globalización, los kukama no sólo viven en un mundo globalizado sino que perciben y sienten, de diferentes formas, que viven en la sociedad en la que el riesgo global puede hacer presa de ellos. Si, mientras en las sociedades ultra-modernas occidentales el riesgo global se afronta con determinados mecanismos, la reacción ante los pelacara funciona como una suerte de “principio precautorio” nativo para prevenir daños potencialmente serios y socialmente intolerables provenientes de grupos externos de poder. Este principio no es formulado cuanto actuado al suspender, como ya hemos dicho, las rutinas cotidianas.

Noticias como la internacionalización de la Amazonía o hechos como la declaración de un territorio tradicional kukama (entre los ríos Marañón y Ucayali) como Reserva Nacional Pacaya Samiria son percibidos como peligro para la vida de este grupo.

Dejamos los análisis de las profundidades del inconsciente, del estructuralismo, de la bio-política, de la arqueología del saber, del poder a los expertos... Con todo, es bien perversa la (im-)postura de calificar a los pelacara como invenciones de los incultos semi-civilizados pobladores amazónicos (Chirif 2004: 27-41). No escuchar el mensaje y clamor que sus visiones nos transmiten es renunciar, de antemano, a la comprensión de un lenguaje diferente y a una acción coherente. Renuncia que sólo pueden permitirse economistas insensatos y políticos que no dicen verdad ni aunque les torturen. Los kukama ‘inventan’ los pelacaras para decirnos ‘algo verdaderamente importante’.

En estos apuntes, no hemos pretendido agotar las posibles lecturas del fenómeno de los pelacara. Tan solo hemos aludido a él para apuntar a la posibilidad y necesidad de hacer lecturas múltiples del mismo. Las diversas perspectivas desde las que se contemplen sus diferentes aristas –perspectivas, emotivas, intelectuales...– así como sus relaciones con el poder, la tecnología, la globalización, las actividades productivas y de intercambio... nos pueden acercar a una gramática cultural al mismo tiempo símil y disímil como la del pueblo kukama que tiene su propia lógica en continuo movimiento re-creativo. Si lo hemos conseguido en cierto grado o no queda a juicio de cada lector si ha tenido la amabilidad de llegar hasta aquí. Vale.

**BIBLIOGRAFÍA**

- AGÜERO, Óscar Alfredo (1994), *El milenio en la Amazonía. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*, CAAAP-Abya Yala, Lima-Quito.
- BELAUNDE, Luisa Elvira (2005), *El recuerdo de la Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Lima.
- BRENAN, Gerald (1987), *Al sur de Granada*, Siglo XXI de España Editores, Madrid.
- CADENAS, Miguel Ángel (2002), *El mesianismo como punto de encuentro: pobladores amazónicos y cristianismo*, 89-110. En: Encuentro panamazónico de misioneros, *Inculturación de la Iglesia en la Amazonía*, CETA, Iquitos.
- CARO BAROJA, Julio (1969), *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.
- CENEPO TANANTA, Fidel (2001), *Memorias ocultas del Samiria. Una mirada desde Santa Rita de Castilla*, Colección Marañón N° 1, Parroquia Santa Rita de Castilla, Iquitos.
- CHIRIF, Alberto (2004), *Introducción*. En: Carlos A. Valcárcel, *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*, CETA, Iquitos. Monumenta Amazónica, E-1.
- CURE VALDIVIESO, Salima (2005), *"Cuidado te mochan la cabeza". Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*, Tesis presentada para optar el grado de magister en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia-Sede Amazonía, Leticia.
- ESPINOSA, Lucas (1935), *Los tupí del Oriente Peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*, Imprenta de librería y casa editorial Hernando, Madrid.
- ESPINOSA, Lucas (1989), *Breve diccionario analítico castellano-tupí del Perú. Sección cocama*, CETA, Iquitos.
- FUENTES DÍAZ, Antonio (2006), "Subalternidad y violencia colectiva en México y Guatemala". En: *Fermentum* 16 (2): 415-428.
- GIRARD, Rafael (1958), *Indios selváticos de la Amazonía Peruana*, Libro Mex Editores, México.
- HERRERA, Alexander & LANE, Kevin (2006), "¿Qué hacen aquí esos pishtaku?: Sueños, ofrendas y la construcción del pasado". En: *Antípoda* 2 (1): 157-177.
- REGAN, Jaime (1993), *Hacia la tierra sin mal. Estudio de la religión del pueblo en la Amazonía*, CETA, Iquitos.
- RIVAS RUIZ, Roxani (2000), *Ipurakari. Los Cocama-Cocamilla en la várzea de la Amazonía peruana*. Tesis para optar al grado de Magister en Ciencias Sociales con mención en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

- RIVAS RUIZ, Roxani (2003), *Uwaritata. Los kukama-kukamiria y su bosque*, Junglevagt for Amazonas WWF-AIF/DK y FORMABIAP, Iquitos.
- RIVAS RUIZ, Roxani (2004), *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los cocama-cocamilla de la Amazonía peruana*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- RIVIÈRE, Gilles (1991), “*Lik'ichiri y Kharisiri... A propósito de las representaciones del 'otro' en la sociedad aymara*”. En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 20 (1): 23-40.
- SALAZAR-SOLER, Carmen (1991), “*El Pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavelica*”. En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 20 (1): 7-22.
- STOCKS, Anthony W. (1981), *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú*, CAAAP, Lima.
- TAYLOR, Gerald (1991), “*Comentarios etnolingüísticos sobre el término pishtaco*”. En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 20 (1): 3-6.
- TESSMANN, Günter (1999), *Los indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*, Abya-Yala, Quito.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004), *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*, 37-80. En: Alexandre Surralles & Pedro García Hierro (Ed.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Documento N° 39, Copenhagen.

### **Bibliografía complementaria**

- BELLIER, Irène & HOCQUENGHEM, Anne-Marie (1991), “*De los Andes a la Amazonía. Una representación evolutiva del 'Otro'*”. En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 20 (1): 41-59.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (1998), *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*, CAAAP/IFEA/CAEA-CONICET, Lima.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (1999), “*El Otro salvaje: Chamanismo y alteridad*”. En: *Amazonía Peruana* 26: 7-30.
- DAZA TANANTA, Francisco (2009), “*El escape de los Pela Caras*”. En: Francisco Daza Tananta, *Fantasías Amazónicas. Cuentos y algo más...*, Iquitos, 35-41.
- FERNÁNDEZ, Eduardo & BROWN, Michael F. (2001), *Guerra de Sombras. La lucha por la utopía en la Amazonía Peruana*, CAAAP/CAEA-CONICET, Lima.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (2006), “*Kharisiris de agosto en el altiplano aymara de Bolivia*”. En: *Chungara* 38 (1): 51-62.

- GOW, Peter (1981), *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford.
- GUTIÉRREZ NEYRA, Javier (2005), "El mito de los pelacaras: viviendo con el miedo". En: *Kanitari* 1072: 1136-1138.
- KAPSOLI, Wilfred (1991), "Los pishtacos: Degolladores degollados". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 20 (1): 61-77.
- MOLINIÉ FIORAVANTII, Antoinette (1991), "Sebo bueno, indio muerto: La estructura de una creencia andina". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 20 (1): 79-92.
- PANFICHI, Aldo & VICH, Víctor (2006), "Rumores y fantasías sociales. La tragedia de Alianza Lima, 1989". En: *Íconos* 25: 111-121.

MANUEL M. BERJÓN MARTÍNEZ  
MIGUEL A. CADENAS CARDO  
(*Sta. Rita de Castilla-Loreto-Perú*)



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

## **INTRODUCTION**

The fate of the non-Christians has been a question of discussion from the very beginning of Christianity, giving way to different interpretations suitable according to a given time and understanding of the whole issue at the given epoch. For example when some of the Fathers were faced with the situation of those who were not Christian with respect to their salvation, they looked for answers without degrading their faith in Christ.

A good example is St Justin Martyr with his teaching on the seeds of Logos, which are found in all human beings thus concluding that those who live according to this Logos are Christian. For him the Logos who is present in the entire creature is the one who leads all of them and so making them able to act in the proper way. In reference, for example, to the ancient non-Christian writers who wrote some things that seem to be Christian, St Justin says that such writers had the ability to perceive the truth, though obscurely, due to the 'Logos' seeds implanted within them by God. He concludes that the Christians have the seeds of Logos in their fullness while such writers did not possess it fully.<sup>1</sup> He insinuates this in affirmations as this: "But it is one thing to possess a seed (*Sperma*) and the likeness proportioned to one's capacity, and quite another to possess the reality itself, both the partaking and imitation of which are the result of grace which comes from him."<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> JUSTIN, *2Apol. XIII*, 4-6 (cited by J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 57-60.) Also Cf. B. SESBOUÉ, *Op. cit.*, 124-125.

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

With Irenaeus and Augustine we can find different responses, each one with his position but maintaining their different interpretations from the same Christian point of view or in other words, they had a base on which they could establish their arguments. They were not reacting from the neutral position. As times went on, the issue acquired complications and new features born from various historical factors. The Arab invasion in Southern part of Europe and especially Spain and the discovery of the new worlds gave birth to another front for Christianity more than the heresies: the new religious realities encountered, although Christianity regarded them as pagans and false. Generally we do not find a specific treaty on the issue of religions in the history of theology, as we can find for the other treaties such as the great debates on the Holy Trinity and Christology, or the conflicts about grace and the individual salvation in the time following the Ancient church debates, or in the Middle ages with reflection about the Church and the sacraments or in the Modern times with the discussion on the problem of revelation and faith and their relationship to the use of reason.<sup>3</sup>

One of the affirmations traditionally used in the Christian environments, was the phrase, *extra ecclesia nulla salus*.<sup>4</sup> This was principally used in relation to the heresies but as time went on, it was applied to the non-Christian religions, as a result of the Christian logical conclusion rooted in the Christian faith that, all are saved through Christ and even more radically through the church for the protestants and the Roman Catholics respectively.

It was especially with the opening of the West into the non-Christian world that Christianity came to find that there exist other beliefs, although she did not accept them as religions. Jesus Christ commanded the missio-

---

<sup>3</sup> B. SESBOÛE., *El Dios de la salvación*, 13.

<sup>4</sup> Generally, this axiom is linked with St. Cyprian but it has historical precedents with different forms and understandings. St. Ignatius of Antioch can be regarded the first Church Father to refer to this axiom without connection with the non-Christians. Irenaeus, against the Gnostics, is found to use the same axiom. Origen alludes to the same when commenting on the episode of Joshua 2:19. St. Augustine used the axiom in his controversy with the Donatists and the Pelagians, with the following strong text, which formed part of what he transmitted as a whole to the Middle Ages with regard the place of the heretics: "Outside the Church he can have everything except salvation. He can have honour, he can have sacraments, he can sing Alleluiah, he can resound with Amen, he can have the Gospel, he can hold and preach the faith in the name of the Father, and the Son and the Holy Spirit: but nowhere else than in the Catholic Church can he find salvation." *Sermo ad Caesarensis Ecclesiae Pleben*, 6 (cited by J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 90). It was Fulgentius of Ruspe (468-533) who applied this axiom to pagans and Jews as well as to the heretics and schismatics. This axiom was taken later by the Council of Florence (1442). Many scholars have treated a history of this axiom. One of them has been well exposed by J. DUPUIS, *Op. cit.*, 84-109.

nary activity aimed at converting the entire world to Christianity. This order was taken literally as found in Luke's Gospel (Cf. Lk 24:44-47).

The missionary activity began enthusiastically but with further knowledge of the other religions, it was seen that the Lord's commandment could not be fulfilled easily as it was thought. The reason is that up to the moment there were and still are people who have heard the Gospel of Christ but are not even thinking of embracing it or those who do not even like to hear it or those who have heard it but they do not have any interest in putting it into practice. All these, with the religions, which seem to have a system of beliefs, with a number of followers who also believe that they would be saved, requires Christianity to question herself about her affirmations on human salvation or to accept that it has failed to fulfil an important order of the Lord to spread the Good news all over the world.

The situation is still in the same line, whereby the scholars are asking themselves whether Christianity should abandon her claims or how she should treat them in order to remove the ambiguities claimed and the reality lived where those who are not Christians are happy and seem not to present a major difference between themselves and the Christians at least externally. Scholars have not kept quite in searching for explanations and especially in the twentieth century whereby different attempts among the Catholics and the Protestants have tried to give answers to these difficulties. Looking then, in these attempts, it can be said that as a systematic approach on the issue of the Christian attitude towards the non-Christians, came into being, more forcefully in the beginning of Vatican II and the immediate years following it, whereby theologian of calibre and timbre had developed a proper theology about the other religions with Christian principles. The scholars include Protestants and Catholics. No one will object that the catholic theologians like Jean Daniélou, Karl Rahner,<sup>5</sup> Jacques Dupuis, Henry de Lubac,<sup>6</sup> H. U. Von Balthasar, Hans Küng, Y. Congar,<sup>7</sup> H. R. Schlete,<sup>8</sup> R. Zaehner,<sup>9</sup> and J. Ratzinger<sup>10</sup> contributed a lot in the birth of a

---

<sup>5</sup> K. RAHNER, "El cristianismo y las religiones no cristianas", in: *E.T V*, (Madrid, 1964) a translation of "Christentum und Nichtchristliche Religionen", in: *Schriften zur Theologie V*, (Einsiedeln, 1961).

<sup>6</sup> H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, (Paris, 1961).

<sup>7</sup> Y. CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse*, Paris 1959; *Amplio mundo mi parroquia*, (Estella, 1965).

<sup>8</sup> H. R. SCHLETE, *Die Religionen als Thema der Theologie*, (Freiburg, 1964).

<sup>9</sup> R. ZAEHNER, *The Catholic Church and the World Religions*, (London, 1964).

<sup>10</sup> J. RATZINGER, "Der Christliche Glaube und die Welt-religionen", in: *Gott in Welt II*, (Freiburg, 1964), 287-305.

systematic study of what should be a Christian attitude towards the world religions, from the Catholic point of view. Among the Protestants who have advocated the problem of religions are Ernst Troeltsch,<sup>11</sup> H. Kraemer,<sup>12</sup> Paul Tillich,<sup>13</sup> W. Cantwell Smith,<sup>14</sup> J. Hick, G. Lindbeck,<sup>15</sup> A. Race<sup>16</sup> etc.

Without going into serious discussions briefly then theology of religions in comparison to the other theological disciplines can be considered a new adventure in the area of study for Christian theologians who want to find a way in which Christianity is to establish dialogue with the non-Christians. It asks itself if Christianity can still claim a unique place while the other religions are claiming the same on the issue salvation and the related issues on the fate of the humankind. In which ground this relation is to be established in order that Christianity remains faithful to herself and to render justice to the other religions? If Jesus is the universal mediator between man and God and that he is the only way towards God, then what about the other religions with their claims as ways of salvation? Are they saved or not? What is the value of the salvation they claim to be realized in their religions looked from Christian point of view? Is there any kind of supernatural revelation in the other religions?<sup>17</sup>

In order to answer all these questions is necessary to know exactly what Christian theology of religions aims at and its field of operation. It is a discipline or a systematic study, which tries to give solution to the theological consequences of living in a multi-religious world. Such reflection is done from a Christian point of view. It derives its principle and base in the faith on the Christian revelation.<sup>18</sup>

Theology of religions is distinct from other related fields in the study of religions. For example, it differs from philosophy of religion, which studies religions, judging them using the natural reason. It bases itself on the values found in the religions and not on the revelation. It makes a systematic study of the religion, applying philosophical method, examining critically the truth-value that can be found for example in the myths, symbols and rituals as found in the history of religions. It is not a sociological study of religion,

---

<sup>11</sup> E. TROELTSCH, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, (Richmond, 1971.) Spanish translation: *El carácter absoluto del cristianismo*, (Salamanca, 1979).

<sup>12</sup> H. KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*, (Neuchtel, 1956).

<sup>13</sup> P. TILlich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, (New York, 1964).

<sup>14</sup> W. C. CANTWELL, *Toward a World Theology*, (New York, 1981).

<sup>15</sup> G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, (Philadelphia, 1989).

<sup>16</sup> A. RACE, *Christians and Religious Pluralism*, (London, 1983).

<sup>17</sup> Cf. M. DHAVAMONY, "Teología de las religiones", 1218-1232.

<sup>18</sup> Cf. LUIS F. LADARIA, "La Trinidad y la misión Ad Gentes", 63-83.

whose purpose is to study the ways the society or culture influence religions and how religion influences them. Neither should it be confused with social anthropology of religions that investigate the religious phenomena as cultural manifestations and not as religious manifestations. Neither is psychology of religions a discipline dealing with the religious operations of the mind, examining their reaction and response to the sacred or the holy. It tries to search for the origin of the psychological nature of religious attitudes and religious experience. The great danger is to identify it with the phenomenology of religions, which studies the religious manifestations in as much as they are religious, without developing any judgement about the truth and morality of such manifestations. It only evaluates it from its empirical point of view.<sup>19</sup>

There are some who talk about a universal theology of religions, which is neither Christian nor of the other religions, but applicable to all religions, underlying only the common elements. Such theology is better to call it phenomenology of religion rather than a theology or religion, because a Christian theology of religions is always a systematic reflection of one's proper faith, with all its specific and unique character and not only with the common properties with the other religions.<sup>20</sup>

Any approach, which tends to differentiate theology from Christian theology should be regarded an illegitimate operation which shows lack of understanding of the salvation history, because the concept of theology, which is Christian, cannot separate Christ from God and introduce a theocentric pluralism. Why is it so? Because God's revelation has taken place in Jesus Christ that is why theology is based on the history of salvation, which has achieved its maximum epic in God's revelation in Jesus Christ. (Rev. 1.1ff) The theology of religions from a Christian point of view is then the interpretation of the religions in the light of the World of God, with the help of faith experience in the salvation history perspective, which has its origin and end in Jesus Christ.<sup>21</sup>

Of course Christian theology of Religions is one but does not deny the possibility of theological pluralism, in the sense that there can be a possibility for example of an African, Indian or American Christian theology of religions. They may base their thoughts on the different cultural forms in developing such a theology about their relation with the non-Christians in their respective areas. This can be important because there can be two

---

<sup>19</sup> Cf. M. DHAVAMONY, "Teología de las religiones", 1218-1232.

<sup>20</sup> Cf. J. MORALES, "La Teología de las religiones", 754-755; 773.

<sup>21</sup> Cf. F. CONESA, "Sobre la religión verdadera", 65-69.

different approaches when we read someone developing his theology from a strong background of uni-religious environment and reading from one developing his theology in a multi-religious background. There can be a theology of religions from Hindu or Islam or Buddhist point of view, when they reflect their encounter with the other religions in the light of their own faith.<sup>22</sup>

This does not mean that one should fall in every kind of relativism possible. With a well-balanced inculturation, such kinds of theologies can be a good help for the Christian evangelization. This can help to avoid the following relativisms, which instead of solving the difficulties; they tend to establish a new kind of cultural imperialism, which can foster religious individualism and even religious discrimination. The cultural relativism, which affirms that each religion is the expression of its own culture, that Christianity is the religion of the Occident, Hinduism religion of India and Buddhism religion of South-East India should not be, thus, encouraged. This is because it tends to put aside the notion of truth in the field of religion and much, it tends to overlook the personal responsibility in the question of religious option. It goes even against the laws of truth for if the different religions affirm different and contradicting claims about the same reality, no one can deny that one of them must be false or vice versa, that one of them must be true, or all are false, but with the conflicting claims it would be difficult for all of them to be true at the same time, in accordance to the principle of non-contradiction.<sup>23</sup>

Epistemological relativism affirms that we cannot know the absolute truth except what is for us a truth. Nevertheless, we believe that Christianity is the truth for us, but we cannot go on affirming that it is the truth for all, because the judgement is theirs and not ours. This type of relativism ends in syncretism, which is an effort to put together the different religions giving them or reducing all of them to a common denominator. This can lead to transcendental agnosticism that tends to diminish the role of revelation, which is a fundamental aspect for any Christian theology.<sup>24</sup>

Theological relativism claims that all religions are simply different ways or paths towards the same goal. Therefore, the path that one chooses is only matter of personal preference. This can be objected examining the history of religions showing that the World Religions have very different understanding of the human realization if one pays serious attention on what can

---

<sup>22</sup> Cf. M. DHAVAMONY, "Teología de las religiones", 1219.

<sup>23</sup> Cf. F. CONESA, *Op.cit.*, 65-69.

<sup>24</sup> Cf. G. SCARVAGLIERI, "Sociología de la religión", 1212.

derived from their history. This would reject that all religions have the same goal as would have claimed Hick calling it Real *an sich*.

Some thinks that behind all the religions there is the same essence, which is identical in all religions. There is a hidden, an intrinsic nature behind all religious forms. Different authors understand this essence differently. For example, some say it to be doctrinal belief or belief on moral experience. Schleiermacher<sup>25</sup> sees it in the feeling of dependence. R. Otto<sup>26</sup> sees it to be in the numinous feeling of the holy while I. Kant sees it in the recognition of our duties like God's commandment.<sup>27</sup>

The Second Vatican Council has given elements, which a theologian of religions has to work on, in order to elaborate an authentic theology of religions, asking the following questions: What values do these religions have on the economy of salvation? What values do they have in the eyes of God? Are they also the deposit of the divine revelation so that they can be regarded as ways and means of salvation of their followers?<sup>28</sup>

The universal salvific will of God is true and real for God's action has to be present even if in a hidden way. All the human existence is constitutively by the active presence of God. All extrinsic tendencies should be excluded when dealing with the question of the relation between nature and grace. The grace penetrates in the essential constitutive elements of human being; putting in them the supernatural-existential, as has said K. Rahner, like the constitutive historical element, before the divine gift of the actual grace or habitual grace is given to man. The existential is supernatural because it transcends the constitutive elements of man, the possibility and the demands of the human nature.<sup>29</sup>

There have many efforts to maintain equilibrium between exclusivism and relativism (pluralism), something that has been very difficult to maintain except for those who opt for inclusivism, a position seen by some as a kind of exclusivism advocated indirectly. This is the claim of John Hick who advocates for a religious pluralism of his own kind. For him an equilibrium, which implies inclusivism, is unacceptable for the present time due to the present studies and understanding on the issues of religion. Inclusivism has no place for what it affirms is the traditional doctrine that outside the church or outside Christianity there is no salvation. John Hick through his scholarly jour-

<sup>25</sup> Cf. F. SCHLEIERMACHER, *On Religion*, 67-118.

<sup>26</sup> Cf. R. OTTO, *The Idea of the Holy*. (Harmondsworth, 1959). [I follow the Spanish translation: R. OTTO, *Lo Santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. (Madrid, 1985)].

<sup>27</sup> Cf. G. SCARVAGLIERI, "Sociología de la religión", 1212.

<sup>28</sup> Cf. NA, 1

<sup>29</sup> Cf. JOSÉ MORALES, *Op. cit.*, 765-768.

ney on religions has established his position with various amendments since his publication *God and the Universe of Faith* in 1975 where he advocated for his Copernican theology against the Ptolemaic theology in order to facilitate the Christian relation with the other religions. In this revolution, Hick advocates for an organization of the universe of the faiths with God in the centre instead of Christ. Later on, he advocated for a shift also from this God-centred to Reality-centred. He developed his argument with the distinction of divine from the divine *an sich* using the Kantian epistemology and metaphysics. This allowed him to affirm that all the religions have a same reference divine *an sich*, which cannot be known as it is in itself and that it is experienced by the different people in different cultures with different names as God of the Christian, Allah for the Muslims and for non theistic religions, Brahman, Tao etc.

This hypothesis has its repercussion in the side of Christian faith especially the understanding of Christ and his implication in the Christian theology and faith as a whole. Thus, Hick had to revise all the reference on Christ as found in the scripture and judge them as metaphorical and mythical. They should not be understood literally he would claim. For him this literal understanding of Christ has led to the claims of absoluteness and superiority in the side of Christianity. The prevailing Christology should be revised and especially the doctrine on the incarnation, because it seems, for him to be the main obstacle for the Christian establishment of equality with regard the ability of the other religions as ways of salvation independent of Christ.

The pluralist hypothesis as presented by Hick has been criticised from different points of view by those who see it to be destruction rather than a help as he claims himself. Generally, they criticized him from philosophical points of view especially with regard his methodological presuppositions, epistemological affirmations, metaphysical grounds, and especially his dependence on the Kantian philosophy but using it in unKantian way. One of the attacks on Hick here is his postulate of a divine *an sich* which is unknown, which cannot be penetrated by the human beings but is experienced-as according to each one's categories present in him and in his cultural milieu. This position for some will remind the idea of religion of the Enlightenment period where reason had the capacity to realize all even to explain religion as a product of human reasoning without any connection with a divine reality.

The other criticisms are more theologically based and especially on his Christology or the place of Christ in the Christian faith. Here is objected the claim of Hick to reduce the position of Jesus who is not only the centre but

also the essence of Christianity –up to the point that his name is used to designate this faith–, to a mere human being adopted by God or the person in whom the agape of God was expressed without remainder in each or even in the sum of his actions. Eliminating the person of Christ in Christianity, would leave it without her identity, which would enable her to dialogue with the other religions. The relation with the other religions is a dialogue between a Christian with the non-Christians and not a dialogue with a neutral figure which is not a Christian and which has no basic affirmation acceptable in his tradition.

It can be affirmed that the hypothesis proposed by Hick cannot be taken as a Christian or at least a Catholic way in which the Christian can relate with the other religions because the one establishing dialogue has already thrown away his peculiarities that distinguish him from those, which were the reason for such dialogue. Instead of solving the problem, it seems to aggravate it. Christianity can keep and maintain her peculiarity without relativizing herself, and without despising the other religions. Yes, it can claim absoluteness because for a Christian, Christianity should be the only religion, which can lead him to God. Here it does not matter whether the other religions accept it or not. It would be a bit strange for a Christian living in an environment with two or more religions to affirm that his faith is equal to the faith claimed by a non-Christian. This would mean that such a Christian could assist in both religions without any difficult, and if I am right, to say that they are all equal, would mean that they could fulfil the same purpose like that which is fulfilled in Christianity. This affirmation again, does not imply that the religions have no sense according the believers of those religions or that, such religions are false. This is not the spirit of Vatican II.

A Christian who sees his religion as the only one, which can assure him salvation, will not have any doubt to share it with others, no matter, whether they like it or not. The will to share it with the others can open the way for them also to share their faiths with him. From this, it can be possible to have a kind of understanding between the different religions and to avoid rejection of the other as unbeliever or from a Christian point of view as pagan or kaffir in the side of Islam. This is nothing than what Vatican II has affirmed in *Gaudium et Spes*<sup>30</sup> or *Lumen Gentium*<sup>31</sup> or in *Nostra Aetate*.<sup>32</sup>

May be I am influenced by a life with the Muslim believers, an experience, which makes me see its incompatibility with Christianity at least of

---

<sup>30</sup> Cf. *GS*, 16; 22; 36; 92.

<sup>31</sup> Cf. *LG*, 16.

<sup>32</sup> Cf. *NA*, 1; 2.

what is seen in the affirmations and the practice of their doctrines. The explanations would be oriented more in relating with Islam because at least I have some experience with that faith, which has existed in my land almost from the tenth century, with a very strong tradition and influence. It is not a question of establishing doctrines, which will allow equality for the sake of making sense in the propositions made. The proposition will remain in the books with its logical coherence but religions and their claims will continue in the praxis, in the life of its believers. If there is no good organization and understanding, especially respect for each of the religions and especially with regard to the two missionary religions: Christianity and Islam, no matter what effort is made even by relativizing ones' doctrines, there would not be peace and justice.

The main problem that may not only be found in the Western world but also in other parts of the world is the confrontation between Christianity and Islam. For the other Eastern religions, especially Hinduism, are almost non-missionary, except when the missionary religions come in confrontation with them. This can be seen in the case, -for example- of India where the problem between Hinduism and Islam has been a problem for many years, which had influenced even the political relations with its neighbour Pakistan and even it was necessary to separate the Indian subcontinent according to religions in order to avoid confrontations.

When a state identifies itself with a particular religion can cause problems because automatically that would mean that such religion is more favoured than the others. That is why I think that religious freedom is an important factor, if the problems, facing some of the Christian affirmations, are to be solved orthodoxically. With religious freedom, it can really be judged if there is equality in terms of the different religious claims because all human beings will have access to the different religious traditions with their answers to basic questions about man's existence and his eternal destiny. This would be usefully achieved, if each tradition would maintain its particularity within the diversity. Hick hypothesis tends to diminish the particularities of the religions putting them under the same denominator, which can sound very appealing but behind it, is a destruction of the same thing, which is pretending to defend. It is like the Trojan horse!

#### **ABOUT METHODOLOGY**

In this study, I will try to use the following methodology: After the introduction, I will, in the first chapter present general discussion on the

theology of religions in order to place and identify the general problem that the author is concerned with in his pluralist Hypothesis. It will include a very brief understanding of the terms used. This will include a brief understanding of what is religion, theology and then a study on what is theology of religions and its paradigms of exclusivism, inclusivism and pluralism, with some brief examples in each case. In this, the author in question will be located.

The second chapter will be a presentation of the hypothesis without any critical intervention in order to avoid mixture and tangles of arguments in a small space, thus making it hard to grasp the author's thought. This will include mainly the argument in its philosophical character.

In the third chapter where I will present also the claims proposed by Hick in order for the Christians to be able to apply his hypothesis and to develop a healthy theology of religions that would see all the religions as equals. The presentation of his Christology will be prominently discussed in relation to his concept of God. Related themes such as revelation and salvation will be exposed. In the same way in this chapter, there would not be a critical evaluation of the idea of Hick.

The fourth chapter will be an attempt to show how the hypothesis cannot be used as a means for the Christians to relate with the non-Christians, which is the main argument of this work. This chapter will have two parts objecting the hypothesis from two points of view: philosophical and theological. There will be a contribution on how the Christian can get out of the problem of diversity of religions, looking for appropriate ways. For a better reading, one has to read chapter two relating it with the first part of chapter four and the second chapter relating it with the second part of chapter four.

## **1. ON THE THEOLOGY OF RELIGIONS**

### **INTRODUCTION**

It is not something new that from the very beginning of Christianity to find other groups with different religious experience or who did not share the same faith with the Christians. It is enough to make a glance in the history of Christianity to discover this fact.<sup>33</sup> Christianity, in such circumstances, had to establish or to develop its own stand on how to relate with

---

<sup>33</sup> Cf. B. SESBOÛE, *Op. cit.*, 21-38.

these other groups, which might have also claimed the same right as the Christians have had claimed.<sup>34</sup> It is not easy to make a deep historical research now on the events, which had happened in the course of the life of Christianity from the beginning up to now because it is not the purpose of this chapter, whose intention is to situate and clarify terminologies which are related to the statement of the problem to be discussed afterwards: “*the impossibility of the Pluralistic Hypothesis of John Hick as a ground for the Christian relationship with the non-Christian religions.*”

From the very early times of Christianity, the problem of salvation of those who were not Christians chocked the thoughts of the Fathers to such an extent that they had to respond to it. Their evaluation depended on what the Scriptures had said in relation to the other religious groups. The problem is that the Scripture offers negative and positive data, something, which had influenced the Christians in their attitude towards the non-Christians by putting too much stress on the negative aspects than on the positive ones.<sup>35</sup> The attitude towards the non-Christians has acquired different explanations but as a systematic approach with its own method, according to J. Dupuis, began around the beginning of the Second Vatican Council and from there, we can start talking about theology of religions in the strict sense. He describes three periods which characterised the twentieth century approach to the other religions, which has involved a dramatic change in attitude from the dialectical opposition inherited from a long past history, through an attitude of tolerance, to the dialogical conversation attitude which has characterized our recent times. Something important is that theological evaluation has left aside the tendency to reject and disregard the other religions to an attitude that accepts and recognizes the presence of positive values in the other religions especially Vatican II.<sup>36</sup>

The first period -according to Dupuis- is comprised of the first quarter of the twentieth century, which was still dominated by an apologetic and mostly negative attitude with its theologians concentrating on the problem

---

<sup>34</sup> No doubt that the religious situation of that time was distinct from ours because the major Eastern World Religions were unknown and some of them, for example Islam was even not yet born. The main problem, which faced Christianity at that time, was especially, with the pagan cults of the Roman Emperors. *The City of God* of Augustine can help to see the problem that was facing Christianity. Even before Augustine especially during the persecutions and even during the Constantine time, Christianity had to respond to the traditional Roman religions. Cf. J. COMBY, *La historia de la iglesia*, (Estella, 1986).

<sup>35</sup> Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 26.

<sup>36</sup> Cf. *LG*, 8. [After affirming that the church of Christ subsists in the Catholic Church, it affirms: “Nevertheless, many elements of sanctification and truth are found outside its visible confines.”] *NA*, 2.

of the possibility of salvation for the members of the non-Christian religions. Second period can be described as that which runs from the middle of the nineteenth century up to evening of Vatican II and the years after the council up to the eighties. This period witnessed a gradual wind of change that was strengthened by the Council in developing a positive and less apologetic theology, making it affirmative and optimistic with respect to the salvation of the members of other religions. It recognized the presence of positive values and the positive role, which these traditions could offer for the salvation of their members. This new approach gave birth to the theology of religions. The third period can be traced from the beginning of the eighties, characterised with a broad understanding and more contact with the other religious traditions, helping to move beyond the problem of the salvation of the people to reflect more on the God's plan for the human being, thus giving birth to the theology of religious pluralism, whose main question is to search explanations for the plurality of religious traditions in God's plan for human being and as a consequence in the history of salvation.<sup>37</sup> Dupuis is aware of the fact that not all the theologians of religions are in agreement with the new perspective on the theological evaluation of the other religions than Christianity.<sup>38</sup>

With this, it does not mean that the early Christians did not occupy themselves with the issue of the non-Christians, rather such issues are treated and seen as their context permitted them, to work for the conversion of the non-Christians or as they referred to them as pagans who were in need of being saved by Christ. Consequently little was done in studying and understanding their religious heritage. The great opponent of Christianity, Islam was born only six centuries after the birth of Christianity and even if it dominated, part of West Europe for almost six centuries especially in Spain, it hardly left a notable number of Spanish converts. It can be said that the cradle of Christianity was almost closed to other religions of Asia, Africa, and South America something, which could not be prolonged in the moment that religious diversity became a reality. From then, as it will be seen later, different theologians did and still do try to look for ways to give answer to this reality of pluralism in religions, systematically giving some grounds on how should a Christian relate with the faithful of other religions while at the same time keeping the Christian identity intact.

With this brief introduction now I am going to dedicate few paragraphs on some terminologies and expressions, which will keep appearing through-

---

<sup>37</sup> Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 12-13.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 13.

out this work, and more than that, a good understanding of them will be an important step in the discussion on the pluralistic hypothesis of John Hick, because, the concept of religion one has will necessarily influence his attitude towards the other religions.

### 1.1 WHAT IS RELIGION?

There have been various attempts to define religion and almost in each scholarly discipline, there is something, which is common among them - according to me- that, there is a connection with some superior reality, a superior power that is beyond the human capacity. Some have linked it with belief in God, others with the act of prayer or something to do with rituals. Some have associated it with ideologies like communism calling them quasi-religion<sup>39</sup> while in the ordinary colloquial language some have referred to some human creations -for example football- as a kind of religion. We can find a long line of definitions if one is to visit in all the disciplines but here let me restrict myself in the following explanations, which will help as examples, having in mind that it is an open question with a lot of discussion yet.<sup>40</sup>

According to Cicero, the Latin word *religio* is derived from the word *re-ligere*, which means to be attentive, to consider, to observe, to keep united or to be in union. He defined *religio* as the cult of God (*cultus deorum*). It means offering to the gods the worship and reverence that is their due. He distinguished between *religio* understood as a moral duty, from superstitious fear rooted in taboos, but he did not call religion knowledge of God. What he sees to be necessary was the need of a minimum knowledge of the nature of the gods in order to have discipline in the cultic expressions of reverence to them.<sup>41</sup>

Lactantius believed the word *religio* to be a derivation from the word *re-ligare*, a Latin word, which means to tie together, to keep together. This can explain why religion is viewed as a stretchy relationship with the divinity. Man is united with the divinity by a religious knot. Augustine will assume this view in *De Vera Religione* and differing from Cicero, will insist that it is not possible to separate the knowledge and the reverence of God in the concept of religion.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Cf. P. TILICH, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, 1-25.

<sup>40</sup> Cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno místico*, 25-48.

<sup>41</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 128-129; M. DHAVAMONY, "Religión", 1128-1131.

<sup>42</sup> Cf. M. DHAVAMONY, "Religión", 1128.

The concept of religion in the West has undergone transformation from the primary reference to the ritual practices of a specific cult to a basic reference to a total system of beliefs and practices, which operates in a given society.<sup>43</sup> There is no doubt that the complexity and diversity of the religions as well as the possibility of different religious experience have caused difficulties in defining it and so leading to a multitude of definitions. Although this word has pre-Christian origins, slowly it acquired an important use and place, in the Christian tradition as it can be seen among the Latin Church fathers' writings. For example in the Middle Age Christian world, religion achieved its maximum level in the monastic life according to the vows and thus linking religion with the monastic life strictly speaking.<sup>44</sup>

Even in the sociological and anthropological fields, with some reservations, the concept of religion has been associated with a superior power. E. Durkheim<sup>45</sup> emphasized the belief and the practice within a social community and said that religion is a system of beliefs and practices, which has relation to the sacred things. That is to say, things set apart and prohibited or in another word, the taboos. These practises are the ones that unite the believers in one moral community called the church. For him religion is something essentially collective because the idea of religion is inseparable from the church.<sup>46</sup>

J. Frazer defines religion as appropriation or reconciliation of superior powers to the human being, which are believed to direct, guide and control nature's course including the human life. According to him, belief comes first, since one has to believe in the existence of a divine being before he can please it. He sees the necessity of putting into practise such belief in order to talk about religion. For if it does not realise such end, such belief will remain a mere theology.<sup>47</sup> Paul Tillich defines religion as the state of he who had been possessed by the preoccupation for the ultimate character, preoccupation which confers to the others a preliminary character and which con-

---

<sup>43</sup> *ibid.*, 1129.

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

<sup>45</sup> His sociological theory holds that when the human beings have a religious feeling of being before a superior power, which transcends the personal lives, and impose upon them its will like a moral imperative, they found themselves before a greater reality surrounding them. This reality is not however a supernatural being rather it is a natural fact of the society. The human group is the one that develops the attributes in relation to this reality, something that gives rise to the idea of God in the human minds, which is the symbol of the society itself. Thus, religion in this perspective would be a human invention. Cf. M. DHAVAMONY, "Religi3n", 1129.

<sup>46</sup> Cf. E. DURKHEIM, *Elementary Forms of the Religious Life*, 47.

<sup>47</sup> Cf. J. FRAZER, *Magic and Religion*, 81-85.

tains in itself the answer to the question about the meaning of human life. This preoccupation is something serious, requiring sacrificing all the other interests that may contradict it. He continues to say that a religious term, which deserves this preoccupation, is God, be it one or many. He explains this as auto-transcendence of life in the realm of spirit.<sup>48</sup>

G. Theissen, admitting that the science of religion has debated sufficiently on what religion is, attempted to define religion as a cultural system of signs which promises gain of life when such life is coherent with the ultimate reality. For him such definition provides two aspects. The first one talks something about the essence of religion, which involves cultural language of signs and the second, gives something about the function of religion.<sup>49</sup> For G. Griffith-Dickson, in order to have a sufficient definition of religion, one has to identify all the features that are found in all the systems commonly named as religion, and features that cannot be applied or found in any other ideology or culture, for if not, there could be a danger of having an unlimited or of limiting the phenomena, which deserve the name religion.<sup>50</sup> These definitions sometimes have been put into challenge for they do not or they seem not to include religions like Buddhism or Jainism and even some branches of Hinduism. These groups may feel unease because they may not even fit in the category of religion as understood in the West. F. Conesa points three elements, which seem to be central for a definition of religion: the human being, God and the right relationship between both.<sup>51</sup>

From these definitions without submitting them to criticism, which some of them seems to call urgently, is that, religion is not a mere human product that is felt and created by humankind as has been claimed by the naturalists.<sup>52</sup> For X. Zubiri the fundamental element, which makes a true religion, is precisely the divinity.<sup>53</sup> No doubt, that the definition of religion can be something complicated but even with such complications and difficulties, something has been done in order to explain it and the features or manifestations that are associated with it.

From a Christian point of view, even such relation is a product of God's grace we can say that in the religious experience, a certain power that is felt by man to be superior makes him to feel incapable to achieve what he

---

<sup>48</sup> Cf. P. TILlich, *Teología de la cultura*, 164-66; *ID*, *Systematic Theology* III, 94-106.

<sup>49</sup> Cf. G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, 15-25.

<sup>50</sup> Cf. G. GRIFFITH-DICKSON, "¿Es la religión una invención Occidental?", 512.

<sup>51</sup> Cf. F. CONESA, "Sobre la religión verdadera", 55-56.

<sup>52</sup> Cf. K. WARD, *Religion and Revelation*, 50-69.

<sup>53</sup> Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 124.

desires with his proper power. This makes him feel and wish that this superior power and supernatural being, would respond to his aspirations. Such a religious human man will establish symbols and rituals, which will be a kind of assurance for the divine intervention in the history as can see in the Christian History of Salvation since the Old Testament up to the present time. This manifestations or interventions of the divinity in the human history have been denominated as hierophanies and the most profound and even more than a “hierophany” known in the history is the incarnation realized in Jesus Christ. In the person of Christ, the superior being has been manifested to those who have faith in this revelation. From a Christian point of view, then it cannot be said that the superior power, which is the object of our preoccupation, God, is unknown.<sup>54</sup>

This understanding is important when one is dealing with the other religions because the preoccupation for the ultimate can be found in different religious experiences but the formulation and the interpretation of this preoccupation can be a very different one. For example, if four different religious experiences, seen in the different manifestations in the world are taken superficially, it could be claimed that all are equal manifestations of the ultimate being, but with a deep analysis, each one might have very different concepts, which may affect his practise finally. For example, if one claims that Christianity, Hinduism, Buddhism and Islam have a belief in the same God, he must show not only epistemologically that they have the same reference, the ultimate being, but especially by the principles which are born from the inner faith experience within each tradition, and the way these principles lead and direct his life at least showing their compatibility in the fundamental principles.<sup>55</sup>

One cannot conclude easily that the God of these traditions is the same if he has not lived the religious experience of each of the traditions, which will demand him to be a Hindu, a Buddhist, a Muslim a Christian and a traditional religionist. This is what is not possible for one individual to be a faithful of more than one religious tradition at the same time. One may object this and say that there are some people, who had been for example, a Muslim and afterwards a Christian, thus giving them the capacity to experience the believed God in both religions. The answer would have been that the religious preoccupation of such person has not found a place and moment to develop a real faith proper to his convictions. Thus this person

---

<sup>54</sup> Cf. M. DHAVAMONY, “Religión”, 1131.

<sup>55</sup> M. G. GARZA, “La singularidad de Jesús en el contexto general de las religiones”, 165-170.

cannot be called a faithful of any of the religions abandoned. Until he confesses that the religion in which he practices is the one, which can fulfil his religious thirst, one cannot claim to be the faithful of the claimed religious tradition. If such a person says, for example, he knows the God who is believed in the traditions in which he has passed to be the same; then the question will be the reason for moving from one to another if it is the same God who is believed.

The problem is whether there is a common essence or a unifying factor, which forms a basis for all the religions. What elements or reasons that make us call Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism and the traditional religions of Africa? It seems that there is something, which unites them but the problem, is whether that unifying factor is a theological one, phenomenological, scientific or historical one. No doubt that J. M. Velasco has reasons when he says that religion is a phenomena which is extraordinarily complex, which requires those who try to define it to take into account all the elements, which compose it from the very simple gesture to the highly elevated speculations of its structure if its meaning is to be understood.<sup>56</sup>

## 1.2 WHAT IS THEOLOGY?

Does the concept of religion have something to do with the concept of theology? A glimpse in the history of theology can help to give a general view of this term as is used with various connotations. It is difficult today to speak about religion -some would say- without reference to theology because theology is the reflection that is elaborated basing itself in the structure and meaning of the belief, which form an important aspect of the life of religion itself. If today we are talking about religion, the question of truth should not be put aside because it is not the question of subjective feelings, which each one would try to express what he think to be the truth according to his own particular desires.<sup>57</sup>

The term theology has existed even before Christianity itself. This means that it does not necessarily have a link with Christianity although for a long time it has been a monopoly of Christianity.<sup>58</sup> For example, Homer was called a theologian because he was dealing with composing and narrating myths about the gods. Aristotle in his *Metaphysics* distinguishes theoretical metaphysics into three streams, namely mathematics, physics and

---

<sup>56</sup> Cf. J. VELASCO, *El fenómeno místico*, 9-10.

<sup>57</sup> Cf. M. Á. GÓMEZ, *La pluralidad y el sentido de las religiones*, 10.

<sup>58</sup> Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 7.

theology.<sup>59</sup> Augustine of Hippo says that the Stoics were the first to use the term theology with religious connotations. Gradually the term developed and established in the Christian tradition both in the West and in East. We find Clement of Alexandria in the second century linking theology with knowledge of the divine realities while for Origen in the third century, theology meant the true doctrine on God and Jesus Christ, the saviour. It seems that it was Eusebius the Caesarean who was the first to call the author of the fourth gospel a theologian because in his gospel, is found doctrine on God. From the time of Eusebius, theology came to designate the Christian doctrine in opposite to the teachings of the pagans, which were considered false.<sup>60</sup>

The Greek Fathers used the term theology in the Trinitarian doctrine in order to distinguish it from the doctrine on the incarnation or the economy of salvation. Here theology means a study of the inner life of God to distinguish it from the manifestation of the divinity in the history of salvation by the incarnation.<sup>61</sup> In his effort to elaborate the relationship between faith and reason St. Anselm of Canterbury defines theology as *fidens quarens intellectum*: faith, which seeks to understand the mysteries surrounding it. For Anselm reason does not replace faith because in the background, he was convinced that one has to believe in order to understand or he would not reach the understanding if he were not to believe previously.<sup>62</sup> St. Thomas Aquinas conceived theology as a rational knowledge of the Christian teaching. What faith holds and accepts as a gift, theology will explain and elaborate it using the human understanding with her norms.<sup>63</sup>

For M. Dhavamony theology is a scientific discipline, which is intimately linked and present in the life of faith with the ability to achieve a level where such scientific reflection is something more than a spontaneous reflection arising from the religious experience. A theology that deals with revelation whose base is faith is not only an epistemological element but, it is especially something that must be lived and must have a meaning in the life of the people who live such faith. Theology is an intelligible reflection about acts of faith, and considers reality of revelation as knowable because it is faith in search of a scientific understanding. This makes it possible to conclude that revelation and faith have a certain close relationship with

---

<sup>59</sup> Cf. ARISTOTLE, *Met VI*, 1, 1025 [cited by M. SECKLER, "Teología", 1412.]

<sup>60</sup> Cf. M. SECKLER, "Teología", 1411-1413.

<sup>61</sup> Cf. A good example of this is found in Tertulian and Hippolytus in their discussion with the patripassian theologian in the persons of Noetus and Praxeas. Cf. GABINO URÍBARRI BILBAO, *La emergencia de la trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*. (Madrid, 1999).

<sup>62</sup> E. VILLANOVA, *Op. cit.*, 535.

<sup>63</sup> Cf. M. SECKLER, *Op. cit.*, 412.

human knowledge unless otherwise revelation would have been intrinsically unintelligible for the human being.<sup>64</sup> It can be seen how in the Middle Age a great effort was made in treating theology as science without involving it with the Aristotelian understanding of science.<sup>65</sup>

In the Roman Catholic tradition, according to some authors, Peter Abelard was the one who used the term theology as a science, which deals with divine things or things of God. According to this position, the Fathers did avoid the use of the word theology as a study about God because it was used by the Greek philosophers who restricted it to its use in the myths dealing with gods and the origin of the world. Instead, the Fathers used expressions like sacred doctrine or sacred page.<sup>66</sup> This is why Homer was known as theologian as has already seen before.

We can develop an etymological definition, which will base itself on the components of that term. The word theology is derived from two Greek words *theois* (God) and *logos* (treaty or study) thus defining theology as a scientific study of God. Seen from this aspect theology has its object of study which is God but who can study the infinity God as we believe Him to be? Thus, it becomes nothing than the treaty on the revelation of God who had liked to reveal to the world in his beloved Son. This is what has been said by the Second Vatican Council that the object of theology is faith witnessed by the church in God's self –revelation in the person of Jesus Christ and that this revelation has its goal: that all men, through Christ the Word made flesh– have access to the Father in the Holy Spirit with the hope of being participants in the divine nature.<sup>67</sup>

Religion and theology are related if we take the divine or transcendent as an element important in both theology and religion. If for example we take religion, as human preoccupation for the ultimate reality, whose religious term, deserved to design it according to P. Tillich is God, then one cannot dissociate religion from theology nor vice verse.<sup>68</sup>

### 1.3 THEOLOGY OF RELIGIONS OR THEOLOGY OF RELIGION?

The theology of religions as such is a new subject that tries to establish and develop a good understanding between the Christian and the non-

---

<sup>64</sup> Cf. M. DHAVAMONY, *Teología de las Religiones*, 6.

<sup>65</sup> Cf. E. VILANOVA, *Op. cit.*, 537-539.

<sup>66</sup> Cf. JOSÉ LUIS ILLANES & J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, 32-33.

<sup>67</sup> Cf. *DV*, 2.

<sup>68</sup> Cf. P. TILlich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 165.

Christian religions. As said above, the theology of religions as a systematic study, came to be born around the time of Vatican II. That is: during the years which directly prepared it and those that followed it. Some important examples can be found in the persons of Karl Rahner with his transcendental anthropology from which he would later develop his famous conclusions with regard to Christian theological explanation on the non-Christian religions, characterised with the phrase, anonymous Christians, or in H. Schlette with his comprehensive concept of salvation history. There was also an extensive work of V. Boublik, which according to Dupuis, is a classical work not only for the theology of religions but in the first place a theology of religion.<sup>69</sup>

What is the difference between theology of *religion* and the theology of *religions*? These are distinct but interrelated according to Dupuis,

“Theology of religion studies, in the light of Christian faith, the religious experience common to all community as an “anonymous waiting” for the mystery of Christ: religious experience, with its double component of transcendence and immanence, represents, in the history of humankind the highest manifestation of “human creatureliness” related to an absolute which impinges upon it.”<sup>70</sup>

Nevertheless, the religious experiences are tied or linked with certain religious tradition made up of a creed, cult and a moral code due to the nature of human being who is both a spirit incarnate living in a society. In this case, the religions of the world are different manifestations, or faces of human religious experience, which is expressed in multiple forms and at the same time one.

Theology of religion will lead necessarily to theology of religions that studies the various traditions in the context of the history of salvation and in their relationship to the mystery of Jesus Christ and the Christian church.<sup>71</sup> So according to Dupuis, theology of religion and theology of religions are linked and cannot be separated when dealing with the question of religious pluralism within the Christian theology of religious pluralism.<sup>72</sup>

Theology of religions differs from the other disciplines related to it. It is not a phenomenology of religion, nor psychology of religion, nor science of religion nor sociology of religion. It differs from them for it begins and remains within the perspectives and the presuppositions in which faith is implied.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 2.

<sup>70</sup> *ibid.*, 3.

<sup>71</sup> *ibid.*, 7-8.

<sup>72</sup> *ibid.*,

<sup>73</sup> *ibid.*, 5.

Theology of religion asks what religion is and seeks –in the light of Christian faith– to interpret the universal religious experience of humankind studying the relationship that exists between revelation and faith, faith and religion, faith and salvation. Thus what is done in the theology of religions is not done out of nothing but from a faithful Christian who is not only faithful but also knows his faith and wants to enrich it with the reflections on the others religious experiences. The faithful Christian asks himself from the reality surrounding him, with different people who are seen living and guided by a belief which affects their life and this Christian observer asks himself how to relate with this other human being who does not share his belief but he is also a good citizen or a neighbour or seems to be even better.<sup>74</sup>

This Christian asks himself whether the relation with the adherents of other religions, should be in the form of affirmation that Christianity is the unique religion willed by God and that all men should be Christian in order to be saved or they should be regarded as valid way of salvation in themselves. In which ground this Christian is to relate with the non-Christian? Is the concerned Christian more faithful than the believer of the other religions, especially in their daily life manifestations?

These questions are not optional ones, because it is a fact that Christianity is not the only religion of the world and that the Christians, especially in some countries with a unique tradition of having Christianity as the only or dominating religion, the advance of other religions can be an episode of great disturbance, if not well addressed. J. Dupuis puts it clearly saying that the quest for such a serious study was a result of a more and more interaction between people of different religious faiths. This was especially in the Western world whereby these factors challenged the traditional Christocentric attitudes, which had so far provided the backbone of the relationship with the other faith. The case can be differently addressed in countries with a long tradition of religious plurality for example in the case of Asia, Africa, America and the Oceania.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> The experience of Paul Knitter with his Muslim friend Rahim can help to see the reality of the phenomenon. In his words: “He was also a devout Muslim who prayed five times a day and ordered apple juice when the rest of us called for beer...I began to realize clearly what I could not explain theologically, even with Karl Rahner’s help... But if I were to speak about Rahim’s need of being “fulfilled through Christianity, it would have to be in the same sense that I needed fulfilment through Islam. Theologically, I could say that Rahman was saved; I could not call him an anonymous Christian. Rahner’s bridge was shaking”. PAUL KNITTER, *Jesus and the Other Names*, 7-8.

<sup>75</sup> Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 10.

#### 1.4 WHAT IS CHRISTIAN THEOLOGY OF RELIGIONS?

A Christian theology of religions is a study of the various religious traditions in the context of the history of salvation and how they are related to the mystery of Jesus Christ and the Christian church.<sup>76</sup> The point of departure and arrival in addressing the problem can be nothing than a Christian one, if the one addressing it is a faithful Christian. It is a Christian theology of religions, trying to give solution to the problems brought by theological implications of living in a world with many religions. The response to this has given birth to different responses and perspectives tendencies, paradigms, models, and images. This multitude of images has multiplied in the history of Christian theology, according to M. Dhavamony, to the extent that one feels the need to limit its multiplicity. There have been attempts to search for a model that could have embraced and included all the different images in order to have unified data. Such would include biblical and traditional resources but the problem has been that of finding such an image, which will include both biblical and traditional data in a more understandable manner in developing a theology of the other religions.<sup>77</sup>

#### 1.5 THE THREE-FOLD APPROACH

Jacques Dupuis presents a fourfold interpretation of what has been the character of the Christian attitudes towards the non-Christians that dominated the twentieth century. The first one being that which was characterised by a negative attitude symbolized with the famous axiom “outside the church no salvation”, the second is the attitude characterized with a guard, partial acceptance and limited openness toward the other religions, besides recognizing the possibility of salvation for their adherents. The third held that some natural divine revelation is found in these religions, which can be a source of an innate desire to unite with the absolute. The fourth interpretation is the one, which has based itself in searching for the positive elements in the religions and their place within the history of salvation as unfolded by God.<sup>78</sup>

These interpretations although gives four tendencies, they do not differ very much from the known traditional models, which explain the different ways in which a relation with the non-Christians has been interpreted theo-

---

<sup>76</sup> *ibid.*, 8.

<sup>77</sup> Cf. M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones*, 29.

<sup>78</sup> Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 27.

logically. A quick view on these four would show that the first one is that which refers to exclusivism, and the second and the third refer to inclusivistic tendency and the fourth one as pluralism model. John Hick accepts the common threefold grouping and says that these three fulfil a number of options even if one tries to search for qualifiers, at the end a number of options can be fitted in, especially when applied to truth and salvation claim.<sup>79</sup> After a thorough study of different models, Dupuis concludes that there is a different organization of the different models but he seems to share the same view as John Hick and at the same time leaving the question open, saying that further discussions on the subject has caused more recent categories to arise but they do not represent a new paradigm shifts: "They only suggest new models for assessing the perspective value of different religions."<sup>80</sup>

A number of scholars have attacked this threefold division strongly.<sup>81</sup> For Gavin D'Costa this typology is redundant, although before he did defend it against those who had attacked it. The reason is due to the logical impossibility of a pluralist treatment on religions.<sup>82</sup> Even with the possibility of disagreement, I am going to stick up with this almost classic threefold approach in this reflection on the Christian attitude towards the non-Christians taking into consideration that though it is not perfect it can help to simply the approach on the subject in question.

### 1.5.1 EXCLUSIVISM

This asserts that salvation is confined to Christians only and even more narrowly, in traditional Catholic Church dogma, that *extra ecclesia nullam salus: outside the church there is no salvation*. The only true faith is that taught by Jesus Christ and all the other religions are false. The true and valid revelation is found in the Christian faith. Theologians like Hendrik Kraemer held a very exclusivistic position affirming that God's self-revelation in Christ is absolutely, *sui generis*. He criticises the religions with mystic orientations especially the figure of the mystic who claims to establish identification and union with the divinity, which is, according to him, biblically a capital sin.<sup>83</sup> The idea of fulfilment is to be applied in the relations

---

<sup>79</sup> Cf. J. HICK, *The Rainbow of Faith*, 18.

<sup>80</sup> J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 184.

<sup>81</sup> Cf. I. MARKHAM, "Creating Options: Shattering the Exclusivist, Inclusivist and Pluralist Paradigm", 33-41; K. SURIN, "A Political of Speech. 'Religious Pluralism' in the Age of a McDonald Hamburger", 192-212.

<sup>82</sup> G. D'COSTA, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", 223.

<sup>83</sup> Cf. P. R. PANIZO, "El pluralismo religioso. Niveles, modelos aporias", 22-23.

with the others religions, if it is only because of the promises made by God before his revelation. The idea of fulfilment cannot depend on the similar features that might be found in the non-Christian faiths because the antitheses and the differences are more important than the similarities and some of the coinciding points.<sup>84</sup>

Karl Barth<sup>85</sup> distinguishes Christian faith, which is based on God's revelation in Jesus Christ from the other religions, which are man's vain search for the ultimate truth and of the definite meaning of man's existence, whose end is a total failure because God is totally the other. Human beings would not have the capacity or the ability to know God if God would not have revealed himself. Thus, the only valid knowledge about God was that which human beings have received in Jesus Christ. This implies that the gods of the other religions, of those who do not believe in God's revelation in Jesus are idols and their followers are idolaters and the religion in which they belong is a devil product and unfruitful attempts at self-righteousness in the part of human being. These religions become a useless search in which a hypocrite human being is trying create his own way of self-justification by his own merits, piety and his claim to discover God without grace, thus leading man to total failure because God is totally the other.<sup>86</sup>

For Barth, a Christian can accept and at same time reject the other religions: he can accept them because they are attempt in search of God whom they worship but he should reject them because these religions have disordered and confused answer. Karl Barth dialectic theology had an influence on his theological approach on the other religions. Briefly, Barth rejects any approach on God like an object of reason or mysticism. He insists on the dialectic way according to which God cannot be known as an object negatively or positively, rather he is known as another "thou", "you", which reveals itself mysteriously and miraculously to human beings in their unconditioned freedom.<sup>87</sup>

Exclusivism was practised by the Christians in their early history when it was considered that for the salvation of the non-Christians it was necessary to make them Christian. The axiom outside the church there is no salvation was applied in the first time of its use in the case of the heretics, but it has its explanations that did not apply to non-Christians. It was in the course of time that this original application was developed and applied to

---

<sup>84</sup> Cf. E. BRUNNER, *Revelation and Reason*, 200.

<sup>85</sup> Cf. C. CASTRO, *La Revelación como abolición de la religión*, (Madrid, 1973):125-142, [A translation of *Church Dogmatics* 1, 280-361.].

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

<sup>87</sup> *ibid.*

the non-Christian religions, which were considered pagans, even with a more rigid interpretation.<sup>88</sup>

According to John Hick, this tendency is almost put aside although there are some groups that still hold it. For him the only exclusivists left are the few Catholic ultra-conservative followers of the late Archbishop Lefebvre and much more numerous and vociferous and influential body of protestant fundamentalists.<sup>89</sup> Vatican II and even the very first apostolic encyclical of Pope John Paul II, *Redemptoris Hominis*, 1979 has left, behind the scene, this tendency.<sup>90</sup>

### 1.5.2 INCLUSIVISM

The position, held by the Vatican II and the majority of both Catholic and Protestant theologians today, is that of inclusivism.<sup>91</sup> This tendency or model holds that Christ has a unique position and that Christianity is not one among the many but is religion for all. It claims that all good and truth found in the other religions has the right to be recognized by Christianity. It acknowledges that the salvific process is taking place throughout the world but all this is the work of Christ who is the full manifestation of God. In this position, we can include theologians like Karl Rahner with his famous theory, the anonymous Christian. Although this has been criticized, no doubt, it is well founded and protected in such a way that when one studies it from his transcendental theology in which is rooted his transcendental anthropology and if one is sincere, he will find that Karl Rahner did a tremendous job, which cannot easily be criticised with arguments which do not hold water.<sup>92</sup>

The anonymous Christian theory is to be understood from his transcendental theology, from which he developed his theological anthropology analysing and studying humankind in the concrete historical condition in which God had created it and destined it to unite with him at the end. According to him, this human being has a supernatural existential, which is inherent in him as a part of the universal history, which is not separated from the salvation history. This supernatural existential has given to all humanity. It is not an exclusive property of the Christians because it is in the

---

<sup>88</sup> Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 53-85; 84-109.

<sup>89</sup> Cf. J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 9.

<sup>90</sup> Cf. P. R. PANIZO, *Op. cit.*, 23-24.

<sup>91</sup> Cf. J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 20; See also J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 180-199; P. KNITTER, *Op. cit.*, 1-15; M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones*, 39-61.

<sup>92</sup> Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 143-149.

very universal secular history where God wills to save the entire human-kind, a work, which was realized in the person of Christ. It is to say that salvation history operates within the secular history assuming it in order to realize the divine will that all people be saved in Jesus.<sup>93</sup>

Natural desire for the vision of God that is found in man as it can be considered metaphysically is not to be confused with the supernatural existential that is inherent in concrete historical human person. It means that human being in the concrete historical situation has in him a supernatural order of reality, which is for him a help in order to move towards the realization of a self-transcendence.<sup>94</sup> This supernatural existential is structured fundamentally within human being by God's free initiative of grace, which rises up in our being a movement towards him. It is the transcendence experience of God inherent in every activity of human person, destined to become historically concrete in the categorical or thematic order. It is within the religious traditions that such experience achieves certain concreteness in the religious traditions embodied this human being in the history with a capacity to receive the grace of God no matter is conscious or not.<sup>95</sup> Anonymous Christianity would then mean that salvation in Jesus Christ is available to human persons in their historical situation they may find themselves. Although hidden, they open themselves to God's self-communication, which has been fulfilled in the life death and resurrection of Jesus Christ. This does not mean that such goal be realized only by those with an explicit faith in Christ but also by those who possess the supernatural gift because God is operating in them in his plan as realized by Jesus Christ.<sup>96</sup>

Hans Küng sees the errors found in other religions a way to proclaim God's truth in a certain manner and so when converted, they should not abandon good values coming from God, which formed part of their previous life. If a Buddhist is converted into Christianity or any other religion, he should not abandon positive values, which pertained to his previous religious tradition. He distinguishes two ways of salvation, namely ordinary and

---

<sup>93</sup> *Ibid.*,

<sup>94</sup> Karl Rahner has developed this theme in various parts of his multi-volume work, *Theological Investigations*, 23vols. Specifically here are: "Christianity and the Non-Christian Religions", in: *Theological Investigation*, vol. 5, 114-34; "Anonymous, Christians", in: *Op. cit.*, Vol. 6, 390-98; "Jesus Christ in the World Religions", in: *Op. cit.*, vol. 17, 39-50; [Here I follow the Spanish translations: K. RAHNER, "El cristianismo y las religiones no cristianas", 135-156; "Los cristianos anónimos", 535-544; K. RAHNER, "Historia del mundo e historia de la salvación", 115-135.

<sup>95</sup> Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 144.

<sup>96</sup> Cf. K. RAHNER, "Historia del mundo e historia de la salvación", 115-135.

extraordinary within which Christianity is an extraordinary way of salvation and the other religions the ordinary ways of salvation. The church can be taken to be an extraordinary way of salvation while the world religions can be seen as the ordinary way of salvation for the non-Christian humanity.<sup>97</sup> The non-Christians should at time come to participate in the extraordinary way of salvation in order to have the real salvation. Another representative of inclusivism is R. Panikkar who affirms that there is a living presence of Christ in Hinduism, a presence that resides not only in the private and subjective life of religiously minded and sincere Hindus but also in Hinduism as an objective and social religious phenomenon.<sup>98</sup>

For him Christ is not only at the end but also at the beginning; Christ is not only the ontological goal of Hinduism but also its inspirer and this grace is leading through hidden, force pushing it towards its full disclosure.<sup>99</sup> It cannot be said that Christ is an exclusive belonging of the Christians, he belongs only to God. It is Christianity and Hinduism as well that belong to Christ though in different levels.<sup>100</sup> The position of Panikkar has evolved from inclusivism to pluralism, presenting a kind of Christology, which leaves the reader with many questions especially the impression that gives of separating Historical Christ from the universal cosmic Christ.<sup>101</sup>

### 1.5.3 PLURALISM

This is also referred to as theocentric, or liberation, regnocentric and is linked with the name of John Hick with what he calls a Copernican revolution in Christology.<sup>102</sup> Some others authors are P. Knitter, W. C. Smith and R. Panikkar.

Briefly, this tendency holds that we are living in a world whereby all the religion is an appropriate expression of its culture. Christianity is the religion of the West (Occident), Hinduism a religion of India meanwhile Buddhism a religion of South East Asia. They claim that epistemologically man cannot know the absolute truth but what we see to be the truth is according to our human categories rooted in our cultures and the possibilities inherent in our being. In other words, the ultimate in itself cannot be penetrated and be known. Therefore, each tradition is a valid expression of

---

<sup>97</sup> Cf. H. KÜNG, "The World Religions in God's Plan of Salvation", 51-53.

<sup>98</sup> Cf. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, ix.

<sup>99</sup> *ibid.*, x.

<sup>100</sup> *ibid.*, 20- 21.

<sup>101</sup> Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 189.

<sup>102</sup> Cf. P. R. PANIZO, *Op. cit.*, 24.

that absolute truth, and is a valid way of salvation. R. Panikkar has given an example of a hill with many paths leading towards the peak; such paths are linked with the hill in such a way that if they destroyed the path and hill are destroyed. Paul Knitter has liked to search for common point of departure, which is poverty because at least in all the religions there is that experience of poverty, which needs to be liberated. Preferential option for the poor will be the guiding principle in the pluralistic world according to Knitter.<sup>103</sup>

John Hick has been a common denominator of the pluralist tendency. He has an approach, which has tremendous repercussions on Christology and in Trinitarian doctrine or better in the whole Christian theology. According to him, the Christian way of theologizing must be changed in order to be able to solve equally and adequately the problem of salvation in the religions in our era of religious pluralism. He develops his Pluralist Hypothesis in order to show that the other religions are, in the same level like Christianity, ways of salvation. His pluralist hypothesis will be the subject matter in the following discussion.

## CONCLUSIÓN

As has been said above that there have been a thicket of paradigms up to a point of looking for ways to stop further productions, has been seen clearly in the above brief treatment on the models. I have limited myself in mentioning only some of the authors who have given different numbers of interpretation about the ways in which the Christians can relate themselves with the non-Christians. The work of J. Dupuis mentioned already has a rich elaboration of the different interpretation of the other religions; P. R. Panizo in the work also cited has given a number of models while Paul Knitter, M. Dhavamony follows the plan I give above but with some modifications. John Hick follows the pattern I presented and according to me is simpler and all the others can fit in them whether theocentric, Christocentric, or fulfilment. J. P. Schineller elaborated deeply the different models in relationship to the other theological disciplines especially Christology and ecclesiology.<sup>104</sup> Other attempts have been suggested in order to find grounds for the Christian relation with the other religions, suggesting a point of departure from Trinitarian aspects.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Cf. P. F. KNITTER, "Toward a Liberation Theology of Religions", 178-200.

<sup>104</sup> Cf. J. P. SCHINELLER, "Christ and Church: A Spectrum of Views", 545-566.

<sup>105</sup> Cf. P. R. PANIZO, *Op. cit.*, 44-48.

The above study shows that to develop a Christian theology of religions is not an easy task, taking into considerations that a Christian does not believe only in God but also in Jesus Christ who is the second person of the Holy Trinity, true God and true man. How can a Christian give an answer to religious pluralism, and to remain intact with his faith? In our answers as Christians, we must be able to distinguish our approach from the others that does not require a profound religious experience in their respective traditions. The same person cannot be a Christian, a Muslim, Hindu and Buddhist at the same time. This is because religious faiths are distinct in their essential content and that each demands by its nature a total commitment on the part of the person concerned. "A theology cannot be at once Christian-Muslim-Hindu or whatever; it needs to be either one or the other. In other words, every theology is either confessional (in the best sense of its word) or does not exist."<sup>106</sup>

This can be a reason why a world theology of religion –advocated by W. Cantwell Smith– as the only adequate solution for the future to the global awareness of religious diversity and to the present plurality in traditions, is unacceptable from a Christian theological point of view. The method needed is not that of mutual assimilation through faith-content reduction, but of interpenetration and cross-fertilization of the various traditions in their diversities. It is not a levelling of religious identities, but a dialogical openness and mutual enrichment through dialogue. Personal commitment to one's faith and openness to the faith of the others need not be mutually exclusive; rather they ought to grow in direct proportion.<sup>107</sup>

## 2. ON THE PLURALISTIC HYPOTHESIS

### INTRODUCTION

The first chapter has given a general view on the discussion on the theology of religions, which is the result of the diversity of religions in the world, an undeniable phenomenon for anyone with eyes open.<sup>108</sup> Although it was not a complete and all comprehensive study of all the possible streams and positions found in the history of the theology of religion, what has been evaluated there can help to enter into the main discussion being

---

<sup>106</sup> Cf. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 7.

<sup>107</sup> *ibid.*, 7.

<sup>108</sup> Cf. J. J. ALEMANY, "El diálogo interreligioso en el Magisterio de la Iglesias", 245-246.

developed in this chapter. As said in the introduction, John Hick is one of the advocates of the pluralist theology who is trying to give a solution to the prevailing situation of religious pluralism whereby Christianity claims a unique and absolute consideration and at the same time, the other religions are claiming the same.

The position defended by John Hick has been a point of debate not only in the West but also almost all over the world where such discussion has taken place. This can be seen in the different reactions from the scholars interested with the religious situation of the world from the Far East, Europe, and America and even from the other religions than Christianity.<sup>109</sup> For P. Knitter, John Hick has been the most radical, the best known and therefore the most controversial of the proponents of a theocentric model for Christian relation with the other religions.<sup>110</sup> The central theological problem, which Hick is trying and has been trying to answer, is whether salvation is possible outside Christianity while maintaining the traditional teaching about Christ, the church and revelation. "Do we regard the Christian way as the only way so that salvation is not to be found outside it; or do we regard the other great religions of mankind as other ways of life and salvation?"<sup>111</sup> Hick has at the background the axiom that salvation is through Jesus Christ alone and sees this affirmation to be a claim not made by someone whose sole purpose is to create problems, rather it is a scriptural affirmation from the New Testament and more specifically from the Gospel,<sup>112</sup> and at the same time the affirmation that God wills the salvation of all mankind.<sup>113</sup> For him these positions are faced with the historical reality in which not all are Christians even after being preached the message of Christ and the fact that Christ and Christianity are historical events, which means that there are individuals who have had lived before them and that there are some who are not even thinking of becoming Christians. How can one account for these?<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> Some examples can be sufficient. *Asia*: DAS, GUPTA., *Faith versus Humanism: A Dialogue with Professor Hick*. (New Delhi, 1978). WICKREMESINGHEL, L., "Togetherness and Uniqueness—living Faiths in Inter-relation, Second Lambeth Interfaith Lecture," in: *Crucible*, October-December, 1979. *USA*: KNITTER P., *Op. cit.*, also FORRESTER, D., "Professor Hick and the Universe of Faiths", in: *Scot. J. theol.*, 29(1)1976; *Europe*: LIPNER, J. "Truth Claims and Inter-Religious Dialogue", in: *Rel. Stud.*, 12(2)1976. *From Judaism*: SHERBOK, D., "Judaism and the Universe of Faiths", in: *New Blackfriars*, 65(763)1984.

<sup>110</sup> Cf. P. KNITTER, *No Other Name?* (London, 1985).

<sup>111</sup> Cf. J. HICK, *God and Universe of Faiths*, 120.

<sup>112</sup> Cf. *Jn* 14:6; *Acts* 4:12.

<sup>113</sup> Cf. *Acts* 14:17; *1 Ti m* 2:4; *Rm* 2:6-7.

<sup>114</sup> Cf. J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 11-16.

For Hick any position opted for, can bring some consequences in the Christian tradition: if the stress is put on the second affirmation that God wishes salvation of all mankind, the question would be the manner this is attained, whether is through or despite the non-Christian religions. If the answer is that salvation occurs also through the other religions, then there is no need of the mission and this would contradict the affirmation of Christ that he alone is the way, truth and life. If one says that salvation is attained outside Christianity but not through the religions, he will have a hard task to explain it because this would mean that the other religions have no sense or are creation of man as some thinkers have had claimed.<sup>115</sup> The most serious difficult would be about the validity of the traditions and the scriptures of these religions. Are they all false and creation of human being? What criteria are used in order to judge them? Well, if the other religions consider also that Christianity and its Scripture as creations of man, who would be able to defend this with all security that they have their origin in God? These difficulties can also be put into question if one looks on the reality of Christianity in the classic lands where it had been a point of reference and now it is loosing its appealing power. Can Christianity affirm herself to be a revealed religion without depreciating the other religions or should it throw away her peculiarity in order to equalize with the other religions?<sup>116</sup>

For G. D'Costa these questions are related to central theological issues in the Christian tradition or Christian theology, such as God, the person of Christ, the church mission and its anthropology. The way these issues are explained can condition the attitude of Christ followers. This questioning without exaggerations touches the preoccupations about the impact and chal-

---

<sup>115</sup> Cf. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 111-118; also Cf. J. DANIELOU, *L'avenir de la Religion*, 7-56.

<sup>116</sup> A good number of authors defend the position that Christianity should not throw away, neither her peculiarity nor her claims of superiority. This would not mean or should not imply that the other religions are nothing or false or have no sense. M. G. Garza says that in the dialogue with religions it precise to respect the fundamental salvific dimension of these because through them God communicates himself to the human beings who establish contact with Him, but from Christian perspectives it is also necessary to defend the singularity of Christ, the "founder". Cf. M. G. GARZA, *Op. cit.*, 165-167. The Catholic Church has established her position very clearly in various documents and especially the Second Vatican Council: Generally, if someone is saved, it is because of Christ who is God and primordial revelation of the Father in the manner whose how, only God knows. This phrase should not only be taken as simple gesture for it directs to what is positive and constructive regarding the others as having the same right to share the salvific efficacy of Christ. They are Christians, fellow brothers and sisters, thus contributing to the building of the Kingdom. Objections will be there but from Christian understanding of salvation, it can be a hard task to solve this problem if we fail to call them as our brothers in the Kingdom.

lence of the World Religions upon Christology, Ecclesiology, and Missiology.<sup>117</sup>

Before beginning our treaty on Hick's hypothesis let me, make a brief presentation of his life and his intellectual environment in order to situate him in the context in which his thought is developed. This can help the reader to understand other aspects, which are in the background of his position, especially the intellectual world surrounding him and the philosophical currents, which had influenced him. It is worthy then to make a brief presentation of the intellectual context in which Hick has been working and developing his thought asking ourselves who were or are his interlocutors and the influences, which in one way or another have had conditioned his system of thought as it is seen in his writings.

## 2.1 AUTOBIOGRAPHICAL NOTES AND ACADEMIC BACKGROUND<sup>118</sup>

### 2.1.1 ABOUT HIS LIFE

John Hick (1922—) was born in Scarborough, Yorkshire on the 20<sup>th</sup> of January 1922 in an Anglican family. He became a Christian when he was in his first year of Law. He was struck and attracted by the picture of Christ as depicted in the New Testament, which leads to his conversion to Christianity. His conversion was amid friends with fundamentalist beliefs that his Christian initiation belief was that of the orthodox Calvinism with extreme conservative framework. During this period, he visited different countries like those of the Middle East, Italy, and Greece when he was serving in the Friend's Ambulance Unit. When he returned back from these services and began a course in philosophy he was still theologically conservative but slowly he was becoming aware that with this fundamentalist attitude he would reach nowhere because it lacked intellectual integrity due to its uncritical analysis of the things. For example according to him any potentially unsettling questions were regularly suppressed rather than faced. This, became impossible for him to maintain especially when he was undergoing his philosophical studies in Edinburgh and then in Oxford.<sup>119</sup> He could not agree with the tendency in which clear thinking and honest facing of problems were regarded as lack of faith. He could not go on with the evangelical movement.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Cf. G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, 4.

<sup>118</sup> *ibid.*, 5-16.

<sup>119</sup> *ibid.*,

<sup>120</sup> J. HICK, *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religions*, 139.

He says himself that for twenty years he remained fully convinced of the truth of the basic doctrine of Trinity, Incarnation, and atonement more or less in the form in which he had first learned them in his initiation time. "I remember being shocked by theologians who questioned those traditional formulations in just the way that some conservative Christians are shocked today by my own questioning of them today."<sup>121</sup> According to him, up to this moment, he had no virtual contact with other religious traditions, (neither Hinduism nor Islam nor the faiths of India or those of Chinese origin.) Although he had been for months in Egypt, Syria, Lebanon, and for short time in Pakistan, he had not any appreciation whatever, of Islam or Judaism as religion. He shared the common assumption that the entire human race ought to be converted to Christianity if they were to be saved. This was his strong conviction that he could not understand those who criticized this position at that time as he tells us in the following. "I remember being indignant at R. Niebhur's statement that the mission to the Jews was a mistake, although I can now see that he was entirely right."<sup>122</sup>

When he moved to Birmingham University in 1967 found an environment with different systems of life in which the community was not only Christian. Birmingham is in the middle of England, an industrial city that was one of the main centres of immigration during the 1950s and 1960s from the Caribbean Islands and the Indian subcontinent. In this city, there were different communities including Muslims, Sikhs, Hindus and a small community of Jews. Here, Hick was involved in a variety of community relation organizations whose aim was to work for justice and fight against racism. In these activities, he had the opportunity to participate actively with the Muslims and the Jews, Hindus and the Sikhs in practising what has come to be called the liberation theology. This was not only in the level of encounters in the streets but he also found himself frequently in the Jewish synagogues, in Muslims' mosques, in Hindus' temples as well as in the Christian churches. There, he discovered that the language, the liturgical actions and other cultural elements were different in each religion, but from a religious point of view, basically, the same thing was going on: that human beings are coming together within the framework of an ancient and highly developed tradition to open their hearts and minds to God, whom they believe to make a total claim upon their lives demanding of them to do justice and to love.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> *ibid.*, 139.

<sup>122</sup> *ibid.*, 140.

<sup>123</sup> *ibid.*, 141.

This new experience drew him as a philosopher of religion into the issue of religious pluralism and as a Christian into interfaith dialogue.

“Encounters with remarkable individuals of several faiths, people whom I cannot but deeply respect and, in some cases regarded as saints, have reinforced the realization that our very different religious traditions constitute alternative human contexts of response to the one ultimate transcendent divine reality.”<sup>124</sup>

## 2.1.2 ACADEMIC AND INTELLECTUAL INFLUENCES

### 2.1.2.1 Influences

D’Costa tells us that there are many factors, which may converge in Hick’s thought development, but he only analyzes three of them, which can be useful in the study of his pluralistic hypothesis. The first one has been his intellectual openness and liberal attitude, which has enabled him to make a serious study in the field of theology, science and sociology, which culminates in a study of the different world religions. The second factor was his interest to use the encounter with the religions to develop what he claims to be a credible and intelligible theology, and thirdly was his theological approach, which is anthropologically dominant with its negative and positive effects, which can be seen in his conclusions. The negative aspects are observed in his lack of attention to the traditions, ecclesiology and biblical theology or better his lack of respect to the proper characteristics of each religious background and claims. Positively this anthropological approach has enabled him to develop his pluralist hypothesis and to establish dialogue with the different trends of thought in the Anglo-Saxon world dominated by the analytic tradition.<sup>125</sup>

For example, Norman K. Smith who was a Kantian specialist had important influence on Hick, an influence that can be seen in his use of Kant as the base of his hypothesis.<sup>126</sup> Generally speaking, Hick had, as interlocutors, especially and primarily the analytic philosophers and positivists such as A. J. Ayer, D. Z. Philips the disciple of Wittgenstein; J. H. Randall, N. Malcom, Bertrand Russell etc.<sup>127</sup> This does not mean that Hick did ignore

---

<sup>124</sup> *ibid.*

<sup>125</sup> Some examples can illuminate this. Hick almost neglects the continental philosophical and theological trends in his theology such as the transcendental analysis or existentialism. M. Heidegger and J. P. Sartre have been treated very briefly in his *Death and Eternal Life*, 97-104. K. Rahner in *God and the Universe of Faiths* and in “Religious Pluralism and Absolute Claims”, in *Religious Pluralism*, 193-213, is given a brief attention without much interest except for showing that he could not initiate the Copernican revolution.

<sup>126</sup> Cf. GAVIN D’COSTA, *John Hick’s Theology of Religions. A Critical Evaluation*, 7.

<sup>127</sup> Cf. J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 23-26.

totally continental thinkers for he has used Immanuel Kant in his hypothesis when he advocates for an ultimate real using his epistemological and ontological categories. From the very beginning of his scholarly journey, he has been working and reflecting on religious issues but from the publication of *God and the Universe of Faiths* he intensified his reflection about the Christian religions, as can be seen in the bibliographic search done by D'Costa on Hick.<sup>128</sup>

### 2.1.2.2 Academic phases

John Hick's academic life can be divided into three phases: the first one covers his early life and education, which had run from 1922-1956. In this period pertained what has been exposed in the part dealing with his life. The second phase is what D'Costa calls the "orthodox period" approximately running from the year 1956-1967. In this period, Hick showed his liberal attitude for example about his belief on Virgin Mary but especially he developed his arguments about the necessary existence of God. He was dealing strongly with theodicy problems.<sup>129</sup> Strictly speaking, it is in the third period covering the time when he advocated for the Copernican Revolution as found in the publication of his controversial work "*God and the Universe of Faiths*," 1973, when he started seriously dealing with the Christian relation with the world religions.<sup>130</sup>

Hick has maintained his position, which he had defended in *God and the Universe* without serious changes or modifications up to the recent times.<sup>131</sup> Hick's position is firm in order to render justice to the other reli-

---

<sup>128</sup> In his doctoral thesis titled *The Relationship between Faith and Belief*, Hick developed it from the idea of faith as an element resulting from interpretation within religious experience, which has something to do with the cognitive choice. He stressed in his investigation that the interpretation of the subject about the events in the world, which is essentially ambiguous and which can result into different interpretations, and which make it difficult to judge its veracity, makes him to opt that such verification would depend in the next life. Cf. G. D' COSTA, *J. Hick's Theology of Religion. A Critical Evaluation*, 9.

<sup>129</sup> Although this is not the problem, which is being dealt in this work, it can shed some light on his thought later. In this period, he had to fight against logical positivists who criticised his theistic language. Hick accepted the basic empiricist insight that to exist is to make at least a difference that can be observed in principle. When he published his work *Evil and the God of Love* (1966), which is a compilation of essays and reflection of previous years, marked his last close identification with what can be considered orthodox faith before he began a shift in his theological position and perspectives. Cf. G. D' COSTA, *John Hick's Theology of Religion. A Critical Evaluation*, 12.

<sup>130</sup> Cf. G. D' COSTA, *John Hick's Theology of Religion. A Critical Evaluation*, 12-18.

<sup>131</sup> Cf. J. HICK, "Is Christianity the only True Religion, or One among Others", in: A Conference exposed to the Theological Society in Norwich, England, 2001.

gions and even to avoid the naturalistic affirmation that religion is a creation of man and thus as something, of this world. From this journey, Hick has come to conclude that all religions are equal ways of salvation and they are different human responses to the ultimate Reality, which can neither be said to be personal nor impersonal, nor one nor many, good nor evil, just nor unjust substance nor active nor passive nor purposive. The Real is not a thing because it is beyond all our thing-concept including our religious thing-concepts. This does not mean that it is “nothing.” It is that reality in virtue of which our response to one or other of its manifestations as God or the no-personal absolutes we can arrive at the blessed condition of unself-centred, which is our highest good. Does not mean neither that the Real does not exist nor does not have its nature because it is its nature, which cannot be expressed in human terms.<sup>132</sup>

When Hick is challenged to give the reason of its postulation, responds saying that the real is that which must be there if the human religious experience, in its diversity of forms is not to be regarded as purely imaginary projections. It is, in Kantian terms he would say, a necessary postulate of religious experience in its diversity of forms.<sup>133</sup>

## 2.2 THE ORIGIN OF HYPOTHESIS

This hypothesis<sup>134</sup> is a fruit of deep reflection and study, especially of the great world religions from different points of view such as philosophical, phenomenological and epistemological. He starts from the pre-axial age religions to the post-axial age searching and studying their development and their relations to each other. He tries to show how all of them have one end, which is the search for the transcendent being within geographical, historical and cultural basis, something that had made them develop each one in its own way the interpretation of the divine.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> Cf. J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 66.

<sup>133</sup> *ibid.*, 68.

<sup>134</sup> The pluralistic hypothesis is elaborated in different parts of his writings: *An Interpretation of Religion*, 233–296; *Disputed Questions in the Theology and Philosophy of Religions*, 139–178; *The Myth of Christian Uniqueness, Towards a Pluralistic Theology of Religions*, 16–36; *God and the Universe of Faiths*, 92–179; *The Metaphor of God Incarnate*, 167–185; *The Rainbow of Faiths*, 1–30.

<sup>135</sup> The pre-axial religions are those, which existed before the 6<sup>th</sup> BC. KARL JASPERS, *Origin and Goal of history*, characterises these with the impregnation of the sacred in their religious life without distinction between the sacred and the profane, the term, which did not exist. For them time is not lineal but cyclic with the conception that in the New Year every thing is renewed. Included here are for example American Indian religion, North African

The hypothesis is developed in connection with the great world religions especially Hinduism, Buddhism and Islam, looking for the areas where the fittingness of some features and concepts could substantiate his arguments. For the sake of clarity and avoiding monotony of terminologies, I will not go into details on the arguments that enter into the oriental religions, which have such a complex system of beliefs that it would have had required a separate investigation.

Arguing from a definitional point of view of religion, Hick appeals to Wittgenstein concept of family, in order facilitate the possibility of granting justice to the other religions. The family resemblance concept for Hick can help one to see the possibility of the existence of different religions without diminishing any of them.<sup>136</sup>

The family concept, views some realities that are grouped together under one denomination although they may have differences or no sharp features to identify them. For example, there are many realities, which are classified as games such as football, table tennis, lawn tennis, horseracing, a baby playing with its toy, swimming, playing cards etc, etc. All these are called games. What is the unifying factor? Is there any thing common found in all of them? On the other hand, is there any possibility of finding some components, which are found in some but not found in the others? Can the fact that in one type of game, for example in the case of a baby playing with its toy, lacks some elements that are found in others be reason for denying it its gamehood? In the same line, Hick asks whether religions requires or in the contrary be dispensed from the belief in a transcendent reality. In other words, what is that which make a religion be called religion? What is the essence of religion? These questions are not difficult for Hick because in agreement with what he finds in the history of religions and his experience in living in a multi-religious community, the transcendent reality has to be the basis of all religions.<sup>137</sup> He does not accept that the requirement of a belief for the transcendent reality be reason for affirming that a certain religious phenomena be morally worthy or superior to the others.<sup>138</sup>

---

Religions, Mesopotamian etc. while the post axial religions are those which began to exist from the 6<sup>th</sup> BC onwards for example those with mystic orientation such as Hinduism Buddhism, Jainism, Confucianism, Shintoism and Taoism; and those of the prophetic orientation such as Judaism and Islam. Christianity contains both prophetic and mystic orientations. These post-axial religions developed the idea of personal salvation and the lineal conception of time. It means that it begins form the origin and moves towards the end, the eschatology.

<sup>136</sup> *The Rainbow of Faiths*, 5-7.

<sup>137</sup> *ibid.*, 22.

<sup>138</sup> *ibid.*, 9.

For him there was a general tendency in the pre-axial religions to concentrate in maintaining human life in a worldly level without preoccupation for any other better life situation, while in the post axial-religions there was a shift toward the salvation/liberation as the realisation of a limitlessly better possibility. This made them be soteriologically oriented and each one offered a form of salvation or liberation according to its possibilities, which it might have claimed to have and be able to offer to its faithful, and so increasing the possibilities of having different ways of practising this diversity of offers. Seeing these movements phenomenologically, can give the impression that they are different realities but when viewed together epistemologically it will be seen that they are adhering to the same divine reality, would argue Hick.<sup>139</sup>

### 2.2.1 RELIGIOUS EXPERIENCE AND THE TRANSCENDENT

From another religious perspective, Hick elaborates and views experience as a source of the differences that have been seen in the history of religions. In explaining this, Hick distinguishes two types of experience: intentional and non-intentional. The non-intentional experiences are those that are not the product of our direct voluntaries, for example, feeling uncomfortable or anxiety. We do not have the possibility to decide the moment for realising such experiences. Intentional experiences are the ones, which are done voluntarily, that we can be conscious of what we are seeing, for example seeing a tree or seeing a car or an animal. All the intentional experiences according to Hick are *experiencing-as*, because they arises from the interpreting or misinterpreting of an information affecting the subject from an external source using always concepts. An experience for him becomes a religious one when it uses religious concepts.<sup>140</sup> It means that events, things and process in the world are experienced as having a religious connotation because they manifest to the subject experiencing that there is a presence of the transcendent.<sup>141</sup> These religious experiences can be individual or communal and can have different forms and even different intensities, “but more broadly and comprehensively religious experience is the whole experience of religious persons or more precisely the whole experience of persons in so far as they are religious.”<sup>142</sup>

---

<sup>139</sup> *ibid.*, 22-33.

<sup>140</sup> *ibid.*, 153.

<sup>141</sup> *ibid.*, 154.

<sup>142</sup> *ibid.*, 154.

The way of salvation/liberation in the great post-axial religions, adapted itself to this way of experiencing involving the transformation not only of the subject experiencing but also the surrounding world. This pattern can be seen in almost all the religious traditions.<sup>143</sup>

The experiencing-as is one of the key words in this case here because no one can claim to have total experience of the reality presented before us, be it physical or metaphysical. As a result neither Christianity nor Islam nor Hinduism nor Judaism can claim to be the absolute religious experience because all of them are experiencing the transcendent-as, and not in itself would have claimed Hick.<sup>144</sup>

### 2.3 IS IT NEEDED SUCH A HYPOTHESIS?

Hick would give a positive response. For him those who had have an experience of a religious reality do have the right to live according to this conviction and to develop such experience further and further, especially if they fulfil the soteriological criterion, which is transformation of human existence from self-centredness to reality-centeredness. In fact there should not have been the need of such hypothesis if there would have had been only one religious tradition, but the fact is that there are different traditions and each one is witnessing different personal deities and non-personal ultimatums as can be seen in the history of religions.<sup>145</sup> As if not enough we are presented by innumerable number of deities. Can one say all these theistic deities exist or do not exist? On the other hand, when we find other religious traditions whose religious experience is non-theistic, should one dismiss these difficulties by baptising them as man's creation, hallucinations or a product of humankind's daydreaming? Hick rejects this position saying that it is "entirely reasonable for the religious person, experiencing life in relation to the transcendent—whether encountered beyond oneself or in the depths of one's own being—to believe in the reality of that which is thus apparently experienced."<sup>146</sup>

There is no reason to label the realm of religious experience as illusory or creation of man or to claim that our own form of religious experience as the only true one while that of the others as not. We need to look for another possibility, which is more respectful, and in coherence with what the

---

<sup>143</sup> *ibid.*, 155-158.

<sup>144</sup> J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 37-52.

<sup>145</sup> J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 233.

<sup>146</sup> *ibid.*, 235.

other related disciplines have contributed to the problem of different religious traditions in the world.<sup>147</sup> There is no other way –concludes Hick– than resorting to the pluralistic hypothesis that will enable one to affirm that, “the post-axial faiths constitute different ways of experiencing, conceiving and living in relation to an ultimate divine reality which, transcends all our varied visions of it.”<sup>148</sup>

#### 2.4 THE PLURALISTIC HYPOTHESIS

Before embarking in the elaboration of the hypothesis, it is advisable to clarify some of the terms as managed by Hick. He himself proposes –as he claimed as a matter of personal linguistic taste– to use the term *Real* (instead of ultimate, or the One or ultimate reality) as the one that will be used to refer to the postulated ground of the different forms of religious experience. He distinguishes between the *Real an sich* and the *Real* as experienced and thought by different human communities.<sup>149</sup> Why did he establish such distinction? Because within the different religious traditions, there have been such a belief or tendency to distinguish the real as experienced and the real in itself. In other words, when there is reference to God there is distinction between God who can be experienced and the one who is ineffable, transcendent beyond the human capacity. He gives some examples taken from different great religious traditions to illuminate this distinction. For example, within the Hindu tradition there is a distinction between Nirguna Brahman, i.e. a Brahman without attributes, who exceeds the grasp of human language and the Saguna Brahman with attributes, known within human religious experience such as governor of the universe and personal actor.<sup>150</sup>

In Buddhism (within the stream called Mahayana with all complex system of beliefs) there is a distinction between the Ultimate Dharmakaya and the Heavenly Buddhas constituting the Sambhogakaya and again these incarnate in the Nirmanakaya.<sup>151</sup>

Among the Christian there is a distinction between God in himself and God as he reveals himself to humankind, as creator and redeemer. This double aspect of conceiving the divine reality makes one to conclude that what we experience within our religious traditions is not the infinite divine, the

---

<sup>147</sup> J. HICK, *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religions*, 17-32.

<sup>148</sup> J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 236.

<sup>149</sup> *ibid.*, 236.

<sup>150</sup> *ibid.*, 236.

<sup>151</sup> *ibid.*, 236-237.

limitless transcendence, the Real *an sich*, the divine *an sich* but what has been constructed with the experiencing subject. The divine ineffability is a common feature as seen in all the great world religions. From this, he affirms from another angle that the great world faiths embody different perceptions and conceptions of the Real, and correspondingly different responses to the Real from within the major variant ways of being human; and that within each of them the transformation of human existence from self-centredness is taking place.<sup>152</sup>

From this Hick would say that the God of the Christians, Yahweh of Jews, Allah of the Muslims, and the non-theistic deities of India and China are not the Ultimate in itself but the way in which human being in a particular history, culture, and place has experienced that Ultimate as it is in itself. The distinction can also be a logical requirement because the concept of God, Brahman, Dharmakaya is unlimited and so the human mind cannot embrace and define it all in its unlimitedness. Thus, "the infinite divine reality must pass out into sheer mystery beyond the reach of our knowledge and comprehension and is in this limitless transcendence nirguna, the ultimate Godhead, the God above the God of theism, the Real *an sich*."<sup>153</sup>

To show the difference between the Real *an sich* and the Real Hick resorts to more examples from metaphysics and epistemology. He gave analogical examples of the table<sup>154</sup>, the light waves<sup>155</sup> and the duck-rabbit figure<sup>156</sup> to show how the same reality can have different interpretations that cannot be judged as false or illusion. Important in these examples is the cultural and historical background influences on the conception of the Real *an*

<sup>152</sup> *ibid.*, 240.

<sup>153</sup> J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 237.

<sup>154</sup> It seems that according to the laws of matter, a table -which is seen to be solid when touched- is composed of a movements or wave atoms which are a high speed that they seem to be in a standstill and so we conclude that the table is solid but in itself the table is more than that.

<sup>155</sup> Cf. J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 25-26

<sup>156</sup> This is the ambiguous duck-rabbit picture used by the psychologist Jastrow and used by Wittgenstein in his discussion about perceiving as 'seeing-as'. "Suppose there is a culture in which ducks are a familiar sight but rabbits are completely unknown and have never even been heard of; and another culture in which rabbits are familiar but ducks completely unknown. So when people in the duck-knowing culture see the ambiguous figure they naturally report that it's the picture of a duck. Indeed they may well claim to know that this is what it is; for lacking the concept of rabbit, they are not aware that the picture is ambiguous. And of course the other way round with the rabbit-knowing culture. Here it's manifestly a rabbit and there is again no ambiguity about it. The people of these two cultures are fully entitled to affirm with full conviction that this is the picture of a duck, or of a rabbit, as the case may be. And each group, when told of another group who claims that the figure is something entirely different and alien to them, will maintain that that group are confused or mistaken in some perhaps inexplicable way." J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 25-26.

*sich*. For Hick the real *an sich* is ineffable and by ineffability he means that it has a nature that is beyond the horizon of the human categories dealing with the process of conception.<sup>157</sup> This Real *an sich* cannot be attributed any of the qualities a human mind can think because it cannot be said to be personal or impersonal, good, evil nor can it be said to be one or many. Neither can it be postulated to be emptiness nor nothing. It can be postulated as laying beyond the scope of our human conceptual system but it cannot be described by human language as it is in itself, except as it is thought and experienced in human categories. As a result, it would not be strange to find that within some traditions the Real is known as personal while within others as non-personal.<sup>158</sup>

Hick seems to say that people are religious by their nature; secondly, the diversity existing in the religious contents of each tradition; thirdly the assumption that the religions are not illusions and lastly, the recognition that the followers of the different religions are transformed by their faith in their respective tradition. For him the first two factors are self-evident to most people and so he dedicates himself on the last two.<sup>159</sup>

To defend the third position, he began by attacking naturalism and absolutism.<sup>160</sup> Naturalism held that all the propositions about the ultimate reality are false because nature is all that exist and nothing exists beyond it. Hick does agree that nature can be interpreted from a naturalistic perspective but he does not find the logic behind any affirmation that all religious beliefs are illusions. He rejected also the non-realists who affirm that religious beliefs can be useful but they do not denote an independent reality from the perceiver.<sup>161</sup> For example, the non-realists would say that for a person who prays four times a day he does not pray to something, which actually exists independently from such a subject praying. In comparison with non-realist, realism affirms that the “material objects exist outside us and independently of what we take to be our perceptions of them.”<sup>162</sup> Reading his presentation it seems that Hick holds a critical realist view of religious phenomena for he believes that the objects of religious belief, with some qualifications, exist independent of our perception.<sup>163</sup>

---

<sup>157</sup>*ibid.*, 27.

<sup>158</sup>*ibid.*, 28.

<sup>159</sup>*ibid.*, 23-26.

<sup>160</sup>*ibid.*, 111-118.

<sup>161</sup>*ibid.*, 190-209.

<sup>162</sup>*ibid.*, 172.

<sup>163</sup> “In the form of critical realism that I am advocating in the epistemology of religion the element of interpretation plays an even larger part than it does in sense perception – there

Another aspect that Hick evaluates and rejects is absolutism, which holds that there is only one true religious system while the other religious traditions contradicting or disagreeing with such tradition are false. For him, although absolutism can be something reasonable especially when looks on his own tradition, the prevailing situation in the world makes it hard to be plausible. For, if absolutism were true then the true religion would have to show such absolutism empirically by having for example more holy people, but the case is not like that, for all the traditions appears to bring about a transformation in the life of their followers equally.<sup>164</sup>

Hick has to explain how is possible that there exist different and contradictory conceptions of the Real among the different religions if all religions have the same object of experience, the Real *an sich*. To answer this Hick would begin his long journey to explain it using especially the philosophy of Kant as will be see later in this chapter.

From these preliminary reflections, Hick would like to develop his pluralist hypothesis that can be summarized as follows:

“The great world faiths embody different perceptions of and conceptions of, and correspondingly different responses to the Real from within the major variant ways of being human; and that within each of them the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness is taking place. These traditions are accordingly to be regarded as alternative soteriological ‘spaces’ within which, or ‘ways’ along which, men and women can find salvation/liberation/ ultimate fulfilment.”<sup>165</sup>

#### 2.4.1 WHAT ABOUT THE CONFLICTING TRUTH CLAIMS?

What does Hick say about the conflicting truth claims? Hick is conscious that,

“The conflicting truth-claims of the different religious traditions pose an obvious problem for the pluralistic hypothesis. For example, Hindus believe that temporal existence is beginningless and endless, vast aeons succeeding one another in an eternal cyclical process, whereas Jews, Christians and Muslims believe that the universe began through the creative fiat of God and will end

---

by preserving our cognitive freedom in relation to the much greater and more demanding value of the reality in question. But whilst fully recognizing this human contribution, critical realism holds that the realm of religious experience and belief is not in *toto* human projection and illusion but constitutes a range of cognitive responses, varying from culture to culture, to the presence of a transcendent reality or realities.” J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 175.

<sup>164</sup> Cf. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 307.

<sup>165</sup> J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 240.

in a climatic divine judgement....One could continue almost indefinitely the roll-call of such doctrinal disagreements. But even in relation to this brief list it should be added that none of them constitutes an absolutely pure example of truth-claims conflict.”<sup>166</sup>

For Hick, the fact that the different traditions hold differing beliefs, which contradict each other, does not pose problem to his hypothesis.

“We have to ask concerning these primary affirmations whether they conflict with one another. They conflict in the sense that they are different and that one can only centre one’s religious life wholeheartedly and unambiguously upon one of them... However this is not to say that they may not constitute different ways in which the same ultimate Reality has impinged upon human life.”<sup>167</sup>

Hick sees the conflicts between the different traditions in three levels of disagreement: The disagreements are found on historical facts, the trans-historical facts and the different conceptions of the Real. According to Hick, questions on historical facts can be solved by applying the historical method but even this is problematic. So Hick advised for tolerance especially when the problem is not concerned with articles of faith. With regard to the trans-historical truth claims, he says that they are not important for salvation/liberation.<sup>168</sup>

“Accordingly it can hardly be necessary for salvation/liberation, even from theistic point of view, to know whether the universe is eternal. And so when the Indian religions affirm and the Semitic religions deny its temporal infinity, this is not a dispute affecting the soteriological efficacy of either group of traditions. To believe the universe is or is not eternal cannot significantly help or hinder the transformation of human existence from self-centredness to Reality centred.”<sup>169</sup>

With what seems to be the major disagreement between the Eastern and Western understanding of after life, Hick says that it is necessary to pay attention to the eastern concept of reincarnation in order to be able to understand it properly especially to recognize it as mythological rather than taking them as a literal truth. It is also necessary to put it clear, according to Hick, that such belief is not necessary because it is not soteriologically vital

---

<sup>166</sup> *ibid.*, 362.

<sup>167</sup> *ibid.*, 373.

<sup>168</sup> *ibid.*, 363-36.

<sup>169</sup> *ibid.*, 367.

unless one is able to show that any lack of it hinders the transformation from self-centredness to Reality centredness.<sup>170</sup>

With regard to the different conflicting beliefs about the Ultimate Reality, Hick affirms that all religious traditions are authentic manifestations of the real. The different conceptions when examined superficially seem to be incompatible but when examined deeply can be seen “to be different expressions of the more basic notion of the realisation of a limitlessly better possibility for human existence.”<sup>171</sup> Hick concludes regarding the problem of the different conflicting truth claims saying that:

“My conclusion, then, is that the differences between the root concepts and experiences of the different religions, their different and often conflicting historical and trans-historical beliefs, their incommensurable mythologies, and the diverse and ramifying belief-systems into which all these are built, are compatible with the pluralistic hypothesis that the great world traditions constitute different conceptions of, and responses to, the Real from within the different cultural ways of being human.”<sup>172</sup>

Hick encounters some difficulties in affirming or talking about truthfulness of the religions because if at all one religion is regarded as true, the others must be false or we should condemn all the religions to be false. On the other hand, should we establish and say that at least there is at most true religion as has said Bertrand Russell?<sup>173</sup> Hick does not accept that religions are illusions and so he dedicates some discussions giving some analogies especially the ambiguous duck-rabbit analogy, the wave particle complementary in Physics and cartography. When squeezed by his critics about the contradictions involved in his hypothesis he said that “this is an hypothesis offered to explain from a religious as distinguished from a naturalistic point of view the facts described by the historians of religion. It is an explanatory theory, and I suggest that critics who do not like it should occupy themselves in trying to produce a better one.”<sup>174</sup>

#### 2.4.1.2 *Hick's concept of truth*

There is something interesting to investigate Hick's concept of truth. What is truth according to Hick? For Hick religious truth is a complex epis-

---

<sup>170</sup> *ibid.*, 368-369.

<sup>171</sup> *ibid.*, 374.

<sup>172</sup> *ibid.*, 375.

<sup>173</sup> Cf. J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 23-27.

<sup>174</sup> *ibid.*, 50.

temological category involving propositional truth, which has a stretch relationship with what he calls personalistic truth. Propositional truth refers to the correspondence between, on one hand a belief or claim intending to describe reality. Personalistic truth refers to the moral truthfulness of a person's life. It means that the existential coherence between propositional beliefs and the sort of life and character developed in light of these beliefs. For Hick religious truth involves both parts, propositional and personalistic such that the life a person is concordant with his beliefs or the truth claims he makes about the reality.<sup>175</sup>

Hick's concept of Christian truth seems to undergo some evolution. In *God and the Universe of Faiths* (1973<sup>1</sup>) in his response to the logical positivists and the non-cognitivists who claim that religious language does not contain meaningful propositions because for them religion has nothing to do with the truthfulness except on its utility, or its usefulness for those who have faith on such religion, Hick was convinced that religious beliefs had something to do with fact assertions.<sup>176</sup> When we come to his magisterial work, *An Interpretation of Religion*, it is found that some of the thought he had held before have been changed. For example in talking about truth, he distinguishes between literal truth from mythological truth. He defines literal truth in the same way as logical truth -that involves a correspondence to reality described.<sup>177</sup>

If Hick were to be asked how to distinguish between myth and literal truth, he would say that,

“the pluralistic hypothesis suggests that a number of trans-historical beliefs, which are at present unverifiable and unfalsifiable, may well be true or false myths rather than true or false factual assertions. The only exceptions are those that declare one particular tradition to be alone soteriologically effective: our pluralistic hypothesis holds that whilst such beliefs may in particular phase of history be mythologically true for a particular group whose religious life they support, they do not have the literal truth that would constitute them true for everyone.”<sup>178</sup> From this position, it seems that the question of truth

---

<sup>175</sup> Cf. J. HICK, “The Outcome: Dialogue into Truth”, 144. [cited by SUMNER B. TWISS, “The Philosophy of Religious Pluralism”, 565.]

<sup>176</sup> Cf. JOHN HICK, *God and the Universe of Faiths*, 18-36.

<sup>177</sup> Cf. JOHN HICK, *An Interpretation of Religion*, 348. [The literal truth or falsity of a factual assertion - as distinguished from the truth or falsity of an analytic proposition- consists in its conformity or lack of conformity to fact: “it is raining here now” is literally true if and only if it is raining here now. In addition to literal truth, there is also mythological truth. A statement or set of statements about X is mythologically true if it is not literally true but nevertheless tends to evoke an appropriate dispositional attitude to X.”].

<sup>178</sup> *ibid.*, 371.

and falsity has nothing to do when one he is talking about religious experience of the Real because that truth cannot be totally achieved by anyone. Each one acquires it according to his capacity, be it internal or externally. Hick wants to avoid the danger of direct affirmation of falsity of the other religions when one affirms his religion to be the true one. In other words, Hick affirms that any religion, which would affirm that it is literally true even with its conflicting claims, which would falsify the other religious, such a belief, should be treated mythologically.<sup>179</sup>

Hick appeals to the Kantian philosophy, although with some reservations, as a major philosophical resource to substantiate his position with minor reference to Thomas Aquinas, Augustine and Gregory of Nyssa.<sup>180</sup>

#### 2.4.2 KANTIAN EPISTEMOLOGY

Hick begins by saying that he is applying a principle already affirmed by Thomas Aquinas who says that things known are in the knower according to the mode of the knower.<sup>181</sup> It means that in the process of perception, the perceiver is not a dormant subject who receives data from the outside world without any internal influence. He acts actively in registering and processing such data. It involves selecting, putting together accepting or rejecting and giving meaning to the data using human capacities in the field concerned. In other words when we perceive an object or any reality we do not take it totally as it is rather we extract some concepts that together with what is already known in ourselves, we construct the concept of the object perceived. That is to say, we do not perceive the reality in itself, rather the external manifestations that are interpreted in our mind by the categories of such reality existing in the perceiver.<sup>182</sup>

The above-mentioned axiom of Thomas Aquinas was applied to faith as propositional belief in his attempt to show that there is a possibility of human being to know God through complex human propositions although this God in himself is simple and undifferentiated. Hick would like to use the same

“principle of faith understood in a very different way, as the interpretative element within all awareness of our environment, and to argue that in relation to the divine the mode of the knower differs within different religio-cultural sys-

---

<sup>178</sup> *ibid.*, 371.

<sup>179</sup> *ibid.*, 371.

<sup>180</sup> *ibid.*, 236-249.

<sup>181</sup> Cf. THOMAS AQUINAS, *ST II/II q.1 art. 2.*

<sup>182</sup> Cf. JOHN HICK, *The Rainbow of Faiths*, 28-30.

tems so that the Real is thought and experienced in a wide variety of ways...as has said a Muslim thinker that the “the colour of the water is the same as that of its container.”<sup>183</sup>

Kant distinguishes between the noumenal world, which exists unperceived, and the phenomenal world, that same world as humanly perceived with all the differences that the act of perceiving makes. Hick has tried then, to apply this distinction in relation to the awareness of the real *an sich* and the real as humanly perceived in different ways as a range of divine phenomena.<sup>184</sup>

For Kant the natural environment is perceived using certain categories imposed by the mind during the formation of our experience intentionally. In the same way but analogically Hick suggests that our awareness of the supernatural environment is achieved with the help of certain categories, imposed on our conscious experience by the mind. According to Hick, the basic religious categories are deity (the real as personal) and the absolute (as non-personal). “Each of these categories is made concrete or in Kant’s terminology, schematized not however (as in his system) in terms of abstract time but in terms of the filled time of history and culture as the experienced God and Absolutes of the various traditions.”<sup>185</sup>

Since the properties of something perceived depend on the mode of intuition of the subject, the object appearance is to be distinguished from the object in itself.<sup>186</sup> Hick concludes that analogically, the noumenal real is experienced and thought by different human mentalities forming and formed by different religious traditions, as the range of Gods and absolutes, which the phenomenology of religion reports.<sup>187</sup> Hick is aware that Kant would not have agreed that we could in anyway experience God ever as divine phenomenon as distinguished from the noumenon, because for Kant God is not a reality that one can encounter in his religious experience but God was a postulate of reason because of its usefulness in the moral life.<sup>188</sup> Although partially in agreement and partially in disagreement with Kant, Hick affirms that, “the real *an sich* is postulated by us as a presupposition not of the moral life, but of religious experience and religious life.”<sup>189</sup>

---

<sup>183</sup> R. A. NICHOLSON, *The Mystic of Islam*, 88 [cited by J. HICK, *An Interpretation*, 241.]

<sup>184</sup> Cf. J. HICK, *The Rainbow of faiths*, 29; also in *An Interpretation of Religion*, 240-242.

<sup>185</sup> J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 29.

<sup>186</sup> Cf. I. KANT, *Critique of Pure Reason*, 88, [cited in J. HICK, *An interpretation*, 241.].

<sup>187</sup> Cf. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 242.

<sup>188</sup> Cf. I. KANT, *Critique of Practical Reason*, 129, [cited in J. HICK, *An Interpretation*, 241-242.].

<sup>189</sup> J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 243.

There are similarities but looking at the categories of understanding they will be found that they differ from those of religious experience because, while those of understanding are universal and invariable, those of religious experience are variable, and are not universal. They are culturally relative. It is possible to live without their employment and they tend to change from time to time according to development of human consciousness. This categorical difference has given birth to different conceptions of the Real *an sich* as personal or impersonal or the theistic or non-theistic forms of religious experience.<sup>190</sup>

### 2.4.3 WHY PERSONAL AND NON-PERSONAL?

Looking in the history of religions one finds that the different traditions have different concepts of the Real, something that results into different relationships between the experiencing subjects. Hick would explain this saying that the presence of Real counts for the availability, from a transcendental source of information that the human mind will be able to transform it into religious experience. It has been seen with respect to the physical world, how the perception is influenced by certain categories. The same way in the case of divine reality, our awareness of it, is realized by using certain categories that produce certain concept of the Real either as personal, which is found in certain theistic traditions or the concept of the absolute or of the Real as non-personal, which is found in various non-theistic traditions.<sup>191</sup>

As in the analogy of the light waves, the divine reality is such that there is a possibility of being perceived, conceived and observed in both angles and the resulting observations are both valid without any superiority among them. When the human beings relate themselves to the divine reality in the form of I-thou, there will be an experience of a person to person, and if they experience it in a non-personal way, there will be a non-personal relationship. This does not mean that they are referring to another divine reality different from the one referred to in an I-thou experience.<sup>192</sup>

With regard to the different modes by which the experiencing subjects are related to the divine Real, Hick says that it is in relation to different ways of being human, developed within different civilization and cultures of the earth, that the real apprehended through the concept of God, is expe-

---

<sup>190</sup> *ibid.*, 244.

<sup>191</sup> *ibid.*, 245.

<sup>192</sup> *ibid.*, 245-246.

rienced specifically as the God of Israel, or as the Holy Trinity, or as Shiva or as Allah or as Vishnu. Yet it is in relation to other forms of life that the real as Brahman or as Nirvana, or Being or as Sunyata. When talking about these, according to Hick, we are not talking about the divine *an sich* but we are speaking of the real as humanly experienced. These are the phenomena because the human being cannot penetrate the noumenon.<sup>193</sup>

#### 2.4.3.1 *Relation of the personae and the impersonae to the Real an sich.*

What about the relationship between the real *an sich* and its *personae* and the *impersonae*, if it cannot be penetrated and is beyond all perception? Hick gives two ways by which they are related. The first one is by the Kantian concept of noumenon and phenomenon that enables us to say that the noumenal real is such as to be authentically experienced as both theistic and non-theistic phenomena. The noumenon is the basis of the phenomenon for the noumenon would still exist even if it were not to be perceived. As in the physical world, the phenomenon is based on the thing in itself. Analogically it can be said that the real in itself is the basis of the manifestations of the different religious experiences. There is an indirect relationship between the two. That is why Hick does not agree that the characteristics displayed by its manifestations be attributed to noumenon, for example in the case of Heavenly Father, love and justice; and Brahman, the consciousness and bliss.<sup>194</sup>

The second model is the analogical model as has been elaborated by Thomas Aquinas. When we say that God is good, kind or generous, this does not apply to God in the sense we say that humans are good, kind, or generous nor in a sense totally unrelated, but in the sense that there is in God these attributes without limits and in a superior way than those found in a human beings.<sup>195</sup>

#### 2.4.3.2 *Why such real an sich if it is impenetrable?*

If the Real in itself is not and cannot be humanly experienced why should one postulate such a thing in itself or the *ding an sich*? The answer is that the divine noumenon is a necessary postulate of the pluralistic religious life of humanity. With this in our hands, we will have the opportunity to regard our object of worship as real and that of others as real too. If we are to do justice in this pluralistic world, it is necessary to advocate for this

---

<sup>193</sup> *ibid.*, 246.

<sup>194</sup> *ibid.*, 240-296.

<sup>195</sup> *ibid.*, 247.

*ding an sich* as an indispensable element for the veridical character of the diverse and various religious traditions.<sup>196</sup>

Hick insists that without such presupposition the different currents of traditions within the religious experience would have claimed to be the ultimate reality or to the true divinity and the other to be false or seeing all the religious experiences as illusions and man made products. For those who are not in favour of any of these two conclusions they would necessarily opt for this pluralistic hypothesis with the postulation of *ding an sich*, which is variously expressed and thought as the range of divine phenomena described by the History of Religion.<sup>197</sup>

## CONCLUSION

It can be said that the one God *an sich* acting in relation to the children of Israel is imagined as Yahweh by the Jews, and acting in relation to the disciples of Jesus as the Heavenly Father, acting in relation with the Muslims as Allah, and with Indian people within the Vaishnavite tradition as Vishnu because they are all manifestation of it.<sup>198</sup> Having the same reference to the divine in itself, there is no ground for claiming superiority or exclusion of the other religious experiences other than ours. We perceive the same divine *an sich* but each with the categories available in his culture and history. If one was born in a society where ducks are common he will conceive the duck-rabbit image as a duck and if was born in rabbit-common environment he will conceive it as a rabbit. Now can one judge the two perceptions as either false or true, or illusion or invention of the subject? This epistemological example though imperfect according to Hick can help in the moment when one tradition pretends to be the only true one.

John Hick is aware that the Christian relation with the other religions is conditioned by the mediators or the founders within each tradition. These mediators can cause discomfort in the moment of the application and the functioning of his pluralistic theology. This is especially in case of Christianity with the person of Christ with all the consequences arising from Christology. So as seen in his hypothesis the centre is God *an sich* and nothing more. This impels Hick to propose also a shift in the side of Christianity from putting stress on the role of Jesus to give priority to the divini-

---

<sup>196</sup> *ibid.*, 249.

<sup>197</sup> *ibid.*, 249.

<sup>198</sup> *ibid.*, 253-255.

ty, but this was not enough, for he had to shift also from God-centred to divine *an sich* or reality centred. In the next part, we are going to see the necessity of new theological understanding given by Hick, in the case of Christianity, and especially about Jesus Christ in order to be able to apply his hypothesis with tranquillity.

### 3. NECESSITY FOR NEW THEOLOGICAL INTERPRETATION

#### INTRODUCTION

The relationship between Christianity and the other religions of the world is conditioned very much by the relation between Jesus Christ and Christianity itself. Jesus Christ has a unique place in the Christian faith as he is confessed the Son of God, the second person of the Holy Trinity, true God and true Man. From an orthodoxy point of view, talking about Christ is talking about God and talking about God is talking about Christ strictly speaking. Hick, looking at this as a block for establishing a healthy and relationship of equality with the other religions, proposes to shift from the Christ centred picture to a God centred picture of the universe of faiths.<sup>199</sup> It is not enough to have this shift. It is also necessary to revise all Christological claims that give Jesus a place equally to God.<sup>200</sup>

Jesus Christ, should be taken not as God but as human being. This would require, according to him, new interpretations of all the dogmas and events proclaimed about Him. The incarnation should be revised, the Christ event should be reinterpreted and the essence of Christianity should be clarified in order to know what make one a Christian and thus distinguishing such an individual from those of the other religions. In other words if Christianity is a religion, and others are religion, there must be something which unites them or it has to be said that Christianity is the religion and the others are not.<sup>201</sup>

#### 3.1 THE NECESSITY OF A COPERNICAN REVOLUTION IN THEOLOGY

“I seek to develop a Christian theology of religions, which takes the decisive step from what I call Ptolemaic (i.e. one’s own religious centred to

---

<sup>199</sup> Cf. JOHN HICK, *God and the Universe of Faiths*, 148.

<sup>200</sup> *ibid.*, 150.

<sup>201</sup> *ibid.*, 92-119.

a Copernican (God centred) view of the religious life of mankind.”<sup>202</sup> Hick sees a serious problem in this revolution because the Christians have an allegiance to the person of Christ who is believed irrevocably and grasped to be a saviour sent by God and whose saving activity is for the entire world. What does he want then to say by Copernican revolution? Ptolemy held the theory that the centre of the universe was the earth, and the stars including the sun and the planets were revolving around it. At that time, this was taken to be so in the case of the stars. However, the problem was that the planets moved in paths, which did not fit such a scheme. Thus instead of abandoning such theory the astronomers added a series of epicycles as supplementary circles.<sup>203</sup>

They continue like that until when Copernicus discovered that the centre was not the earth, rather it was the sun, and the other stars were revolving around it. Of course, this discovery was not easily accepted if one remembers the case of Galileo who ended in prison. Hick applied this to the Christian relationship with the non-Christians, insisting that although the traditional doctrine of the *extra ecclesia nullam salutem*, seems to be abandoned, in fact it is not. It has been modified externally adding some epicycles, leaving Christianity as the centre and the others in reference to it. To abandon it, Christianity should accept that the other religions are also ways of salvation for their followers. They do not need Christianity in order to be a valid response to divine.<sup>204</sup>

Hick insists that the claim that all God’s salvation to humankind can only be achieved by Christ should be discarded out because it has expired out. He says; “Certainly this view, or rather this assumption, was present in my own mind for at least twenty five years. I assumed it to be a central Christian position that salvation is through Christ alone and that those who do not respond to God through Christ are not saved but presumably damned or lost.”<sup>205</sup> According to him this is a contradiction because the Christians believe that God is full of love and his love is universal and that he is the creator of all human beings, who wills all the good and salvation to man but at the same time they affirm that there is only one way of salvation, the Christian way. In the other side of the issue, it is clear that the large majority of the human race have lived and died before the coming of Christ or outside the Christendom without the knowledge of Christ and the bene-

---

<sup>202</sup> *ibid.*, x.

<sup>203</sup> *ibid.*, 123-129.

<sup>204</sup> *ibid.*, 125.

<sup>205</sup> *ibid.*, 122.

fit of the salvation achieved by him. Is this not a contradiction to the universal salvific will? It cannot be accepted to say that God who is love and seeks to save all human beings will save only a minority of what he has willed from his abundant love and mercy.<sup>206</sup>

This contradiction has been advocated by a series of epicycles in the part of the church saying for example, that outside the apostolic Catholic Roman church no one can be saved, that the church is the only way to salvation and whoever does not enter it, must likewise perish except those affected by the ignorance of the true religion and if this ignorance is invincible they are not subject to any judgement before God.<sup>207</sup> So if a non-catholic -whether a non-catholic is invincibly ignorant of the truth of the Catholic faith, he may be saved even though dies outside the church, and only God himself knows to whom this doctrine applies."<sup>208</sup> The other epicycle is that of implicit faith and baptism of desire. By implicit faith, it means that there are people who are living according to Christian principles but without being conscious of that. These are not baptized but they are church members by the baptism of desire because they have a sincere desire for the truth even though they do not yet know what that truth is.<sup>209</sup>

The problem here according to Hick is that; how many epicycles are going to be developed by Christianity in order to justify the centrality of Christ as the only saviour and mediator for all humankind? This Ptolemaic theology as he calls it must be replaced by the Copernican theology that will bring revolution in the theology of religions. Ptolemaic theology was dominated with the epicycles mentioned above up to time of the Vatican II. Hick had hoped that Vatican II would have had brought changes but unfortunately it has fallen in the same problem of adding epicycles. For example, according to him, the Council teaches that those who do not know the Gospel of Christ or his church due to the fault which is not theirs but seek sincerely the true God and moved by God's grace are also in the possibility of attain salvation. It insists that whatever goodness or truth can be found among them is regarded and appreciated by the church as a way in which the Gospel finds a place for its planting.<sup>210</sup> On the other side, the Council leaned on the Ptolemaic theology when it teaches that:

---

<sup>206</sup> *ibid.*,

<sup>207</sup> Cf. E. DENZINGER, 1647.

<sup>208</sup> J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 123.

<sup>209</sup> *ibid.*,

<sup>210</sup> Cf. *LG*, 16.

“The Catholic Church rejects nothing of what is true and holy in these religions. She has a high regard for the manner of life and conduct, the precepts and doctrines which, although differing in many from her own teaching, nevertheless often reflect a ray of that truth which enlightens all men.”<sup>211</sup>

Hick baptized the leading number of Roman Catholic theologians who have struggled valiantly to do justice to the reality of religious faith outside Christianity as Ptolemaic theologians because they have not been able to face the Copernican revolution, in order to produce a Copernican theology.<sup>212</sup> To be able to bring this revolution according to Hick it is necessary to put in question the whole understanding on the mystery of Christ. This will enable one to correct the wrong universe of faith in which wrongly, Christ is placed in the centre (earth) instead of God (sun).

“And the needed Copernican revolution in theology –says Hick– involves an equally radical transformation in our conception of the universe of faiths and the place of our own religion within it. It involves a shift from the dogma that Christianity is at the centre to the realisation that it is God who is at the centre and all the religions of mankind, including our own, serve and revolve around him.”<sup>213</sup>

### 3.2 QUESTIONING THE WHOLE MYSTERY OF CHRIST

Hick presents three areas in which conflicts and differences are born when the relationship between Christianity and the world religions is concerned. The first one lies in their modes of experiencing the divine reality, the second in the differences, which exist in their philosophical and theological theories concerning the real. The third one is the most difficult one. The different religious traditions trace their important revelatory events linked with their origin and through which they focus their worship, differently. Each tradition has its origin in a certain time, place and a certain personality.<sup>214</sup> This seems to be an important factor in the case of Christianity because their theological interpretation of Christ makes it difficult to affirm that the other religions are ways of salvation.

In order to fulfil the requirements that are seen from the pluralist theology, as proposed by Hick it would be necessary first to review and understand the concept of incarnation and all the related issues on the person of

---

<sup>211</sup> NA, 2.

<sup>212</sup> Cf. J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 127-19.

<sup>213</sup> *ibid.*, 131.

<sup>214</sup> *ibid.*, 148-149.

Christ. It would be necessary also to question the truth claims and salvation claimed to be brought by Christ event linked with Christianity's claim of absoluteness, which, in one way or another is born from the whole mystery of Christ.

### 3.2.1 ON THE INCARNATION

As Christ is, according to Hick, an obstacle for any relation of equality with the other religions, he proposes a total re-interpretation of the doctrine of incarnation. The idea of incarnation must be given an adjectival interpretation instead of a substantial one in which it is identified with the taking of God by human being. "I suggest that it is a mythic expression of the experience of salvation through Christ and such it is not to be set in opposition to the myths of other religions as if myths were literally true or false assertions."<sup>215</sup> Such an option would compel Christianity to hold Jesus as a human being rather than the second person of the Holy Trinity living a human life. Incarnation as is held by Christianity is meaningless and needed to be thrown out of the scene.

"The incarnate Christ is two substances, divine and human, under one set of human accidents. Not only is such a doctrine open to the charge of meaningless, but any imaginative meaning that it may have is of a static kind which in the light of the modern rediscovery of the Bible seems peculiarly inappropriate for the expansion of the Biblical revelation."<sup>216</sup>

Even looking in the New Testament, the doctrine of incarnation was not taught by Jesus nor in his life, according to the New Testament did Jesus teach that he was God incarnate. This idea was not revealed by Jesus but came out from the mind of the early Christians as a way to express and describe that extraordinary person who had touched and produced a great impact in the society. For Hick this language was not something unnatural in that world at that time to speak of the great people referring to them as Son of God.<sup>217</sup> Thus, Hick understands the doctrine of incarnation not literally but metaphorically because it is a mythic idea.

"The doctrine of incarnation is not a theory which ought to be able to be spelled out but –in a term widely used throughout Christian history– mystery. I suggest that its character is best expressed by saying that the idea of divine incarnation is a mythological idea. And I am using the term "myth" in the fol-

---

<sup>215</sup> *ibid.*, x.

<sup>216</sup> *ibid.*, 150.

<sup>217</sup> *ibid.*, 169.

lowing sense: a myth is a story which is told but which is not literally true, or an idea or image which is applied to someone or something but which does not literally apply, but which invites a particular attitude in its hearers.”<sup>218</sup>

For Hick the problems are found in the confusion of those who attempt to define incarnation like an intelligible hypothesis while truly, it is a myth, requiring a metaphorical interpretation. It is not a theological theory but a religious myth. “Incarnation is not a hypothesis still waiting to be adequately defined; rather, it is not a hypothesis at all. It is a mythological idea. As such cannot literally apply to Jesus.”<sup>219</sup>

Hick suggests that it is a language used metaphorically, to express the religious significance of Jesus, which has proved its effectiveness for nearly two millennia. It then fulfils its function, which is to evoke an appropriate response for faith in Jesus. In this case, Hick insists on, saying that man has encountered God through Jesus and to explain it and to communicate it, he appeals to mythological language saying that this Jesus was God the Son incarnate.<sup>220</sup> Faithful to a mythic language it was not Christ who saved the mankind but it was the heavenly Father who did it, but due to the reason that “Christ was so fully God’s agent, so completely conscious of living God’s presence and serving God’s love, that divine reality was mediated through him to others.”<sup>221</sup>

After clarifying the concept of incarnation, distinguishing it from its literal interpretation and mythic interpretation, Hick finds it to be valuable the term “inhistorisation” borrowed from H. H. Farmer to explain God’s activity with men in the person of Christ rather than that of divine incarnation. According Hick this method would also make us avoid creating the impression that the eternal logos has descended “into a temporary envelope of flesh and from there wielding a sovereign power and rule.”<sup>222</sup> The “inhistorisation” is achieved through the agape of God in Jesus Christ in the history. The agape of Jesus *is* the agape of God. Here Hick tries to explain what it means by saying that the agape of Jesus Christ is the Agape of God. For him the word “IS” is for philosophers the most difficult and troublesome in the language because it has different senses with most frequently being that of predication. For example when we say, “this book is white” or “this house is green”, we attach a predicate to a subject. There is another “IS” which is

---

<sup>218</sup> J. HICK, “Jesus and the World Religions”, 178.

<sup>219</sup> J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 172.

<sup>220</sup> *ibid.*,

<sup>221</sup> *ibid.*, 177.

<sup>222</sup> *ibid.*, 152.

used in referring to class membership for example, “Sanchez is Spanish” or a definitional “IS” when we say that “a quadrilateral is four sided plane figure” or the identification “IS” for example when we say that “Busto is the rector of the University of Comillas”. Where should we place the “IS” used in the case of Hypostatic union when we say that Jesus is divine or that Jesus Christ is God incarnate?<sup>223</sup>

Hick argues that if the divine incarnation refers to the embodiment in a human life a certain quality of agape then incarnation is something that is capable of degrees and approximations because it is not easy to find enough arguments to show that God in himself has literally been totally in the person of Jesus Christ and thus making him God as the doctrine of incarnation claims.<sup>224</sup> With regard to the ontological status of Jesus, it is worthy to cite him lengthily.

“We want to say of Jesus that he was *totus deus*, ‘wholly God’ in the sense that his agape was genuinely the agape of God at work on earth, but not that he was *totum dei*, ‘the whole of God’, in the sense that the divine Agape was expressed without remainder in each or even in the sum of his actions. We want to say that the agape of Jesus is the divine agape as this has been acting towards us as agent within human history. Jesus agape is not a representation of God’s agape; it is that agape operating in a finite mode; it is the eternal divine agape made flesh, inhistorised. But “made flesh” and inhistorised signify a finite and hence a limited expression of the infinite love, a disclosure of that love at work, not in relation to every aspect of the created universe, nor in every possible situation but in a set of specific human situations located in a specific stretch of the human story—beginning in the fifteenth year of the reign of Tiberius Caesar, Pontius Pilate being governor of Judea and Herod being tetrarch of Galilee...”<sup>225</sup>

When we speak today of identity then it is possible to speak not of substance but that of divine and human activities as seen in the inhistorisation of the agape of God. With this concept of incarnation then who is Christ for Hick.

### 3.2.2 WHO IS CHRIST?

I found these texts to be very provocative that it is worthy to cite it here in length in order to show the difficult involved in the moment when one tries from a Christian point of view follow the position of Hick.

---

<sup>223</sup> *ibid.*, 155.

<sup>224</sup> *ibid.*, 157.

<sup>225</sup> *ibid.*, 159.

“I see the Nazarene, then, as intensely and overwhelmingly conscious of the reality of God. He was a man of God, living in the unseen presence of God and addressing God as abba father. His spirit was open to God and his life a continuous response to the divine love as both utterly gracious and utterly demanding. He was so powerfully God conscious that his life vibrated, as it were, to the divine life, and as a result his hands could heal the sick, and ‘the poor in spirit’ were kindled to new life in his presence. If you or I had met him in the first century Palestine we would have felt the absolute claim of God confronting us, summoning us to give ourselves wholly to him and to be born again as his children as his agents of his purposes on earth. To respond with our wholly being might have involved danger, poverty, and ridicule. And such is the interaction of body and mind that in deciding to give ourselves to God, in response to his claim mediated through Jesus, we might have found ourselves trembling or in tears or uttering the strange sounds that are called speaking with tongues. Thus in Jesus presence, we should have felt that we are in the presence of God— not in the sense that the man Jesus literally is God, but in the sense that he was totally conscious of God that we could catch something of that conscious by spiritual contagion.”<sup>226</sup>

For Hick, again, Jesus Christ is not God or Son of God in the literal sense of the term. If he is called God it is because, those who became his disciples saw in him such qualities consequently deifying him because of the presence of God experienced in him. Even the affirmation of Nicea that he was God the Son, are challenged by Hick saying that it “is only one way of conceptualizing the Lordship of Jesus, the way taken by the Graeco-Romano world of which we are heirs, and that in the new age of world ecumenism which we are entering now it is proper for the Christians to become conscious both of the optional and the mythological character of this traditional language.”<sup>227</sup>

The Christians will be able, with this new approach on Jesus, even to review their concept of resurrection because the claim by the disciples that Jesus was risen from the dead does not automatically put him in a quite unique category rather indicates that he had a special place with God’s providence and not to make him divine literally. It is necessary also to see that almost in all the religious traditions there have been this tendency of affirming that the personalities linked with their origin have had something like resurrection. It should not also be forgotten that the impact of Christ upon mankind, has been tremendous due to his spiritual power, which made those

---

<sup>226</sup> J. HICK, “Jesus and the World Religions”, 172.

<sup>227</sup> *ibid.*, 168.

who were his disciples to “be born again” that is, to live consciously in the presence of God and at the same time establishing the divine purpose on earth and their experience was transmitted scarcely diminished for several generations. Such faith was even toughened in the times of persecution.<sup>228</sup>

With this picture of Christ, probably Hick would have put Christ in the same line with other figures of the other religions that had had the same inspiration on their followers although with different criteria. If we ask Hick for the essence of Christianity, he would tell us that,

“the Christian essence is not to be found in beliefs about God, and whether he is three in one and one in three, but in an attitude to man as our neighbour; not in thinking correctly about Christ’s two natures, as divine and human but in living as disciples who in his name feed the hungry, heals the sick and create the justice in the world. In short the essence of Christianity is not in believing rightly, but living rightly in relation to our fellows.”<sup>229</sup>

Hick claims that his position is not an attempt to water down the essential understanding of Christ in order to establish a relation with the other religions but he would like to find a way out of the problem, for he is convinced that the divine presence in Christ should not be taken as a way to negate validity of other religions. May be Christ also is present in the other religions and in the same way the divine awareness in these religions can be found in Christianity.<sup>230</sup>

If all what is understood and believed about Christ and all that which surrounds him is put in this way, then the claim of absoluteness in the part of Christianity should be revised, for the criteria, which can be retracted from the history of religions, and the related studies do not favour such pretension. Jesus according to this view he is no longer a unique figure with a role impossible to achieve by any of the other figures linked with other world religions because they present the same space for man’s salvation.

### 3.2.3 THE CHRISTIAN CLAIM OF ABSOLUTENESS AND UNIQUENESS

The preceding rethinking about Christ are necessary because the pluralist conception does not allow superiority of any the tradition over the others because it will not have ground to stand on as has been seen in the second chapter because all religions are the postulation of the Real as experienced from different cultural, historical and geographical situations. Any

---

<sup>228</sup> *ibid.*, 173-174.

<sup>229</sup> J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 109.

<sup>230</sup> *ibid.*, 107.

of the members of these religions could probably be a member of any of them if he were to be born in an environment whereby such tradition prevails. "If I had been born in India I would probably be Hindu, if in Egypt probably a Muslim if in Ceylon, probably a Buddhist but I was born in England and I am, predictably a Christian."<sup>231</sup> For Hick the claim for uniqueness and absoluteness has been influenced by the belief on some events in the life of Jesus that according to the Christian faith are considered as peculiar and essential for Christianity. According to him,

"the phrase "Christ-event" has been coined in modern times to refer to the complex of happenings constituting the life, death and resurrection of Jesus and the birth of the persisting community which was created by its response to him. It is this complex event that Christian faith sees God acting self-revealingly for the salvation of the world. And it is this that forms Christianity's unchanging basis, for it consists of events that have occurred and can never unoccur or be expunged from the process of the universe. The life, death and resurrection of Jesus of Nazareth, his influence upon those who responded to him in faith, their memories of him and of his words and their experiences of a new quality of life in a new relationship with God and with one another - all this is something that has happened and cannot unhappen. And it is this that forms the permanent basis of Christianity."<sup>232</sup>

Hick criticises this claim because this event was not a public one but an event experienced in faith by the disciples of Jesus, something which obliges one to distinguish between the historical figure of Christ and the figure, which is claimed to mediate the presence and claim of transcendent God, a figure which is not known "and therefore does not exist outside the religious field of vision."<sup>233</sup> Hick is aware that the attribution to Jesus of the divine status literally implies directly, that Christianity is the only religion founded by God on this earth, giving it a unique central normative and final status among the religions because, having God as its founder in the person of Christ, must have constituted a context of salvation more effective than the other religions as a logical conclusion.

This superiority, according to him, becomes *a priori* dogma, which automatically excludes the truthfulness of the other religions, and hence religious pluralism that is a fact than a theory, would have to be out of point because the others are not authentic and valid contexts of salvation but evil and false. Hick challenges this, saying that Christianity must show that it has

---

<sup>231</sup> *ibid.*, 100.

<sup>232</sup> *ibid.*, 111.

<sup>233</sup> *ibid.*, 112-114.

superior quality in all the human life fields spiritually and bodily. For example it must show its unique salvific superiority by demonstrating concretely that "it has had a better saints per million of population and had had better social political economical effects than any other religion."<sup>234</sup> With regard to this Hick is very hard with Christianity saying that when these claims are taken and are judged empirically with historical evidences rather than affirming them a priori, they are unsustainable. He says that the great world religions appear to him to constitute, in their different ways, more or less equally effective and at the same time more or less equally ineffective, contexts of human transformation from self-centred to a new orientation centred on the divine reality. Each contains a unique mixture of good and evil, and none stands out on balance as morally and spiritually superior to the others if one is faithful to history.<sup>235</sup>

What should a Christian pluralist then, consider Christianity according to Hick? The answers have already been given from the beginning of this chapter. As brief recapitulation, Hick invites the Christian pluralist to review his conception of Jesus Christ from literal interpretation to metaphorical interpretation of the classic formulae about Christ because it is due to this literal translation that has lead to literal conclusions whose result was to confer to Christianity a unique superiority which in turn has distorted the relationship of Christianity to much of the rest of the human race.<sup>236</sup> With the possibility of affirming that salvation is a reality taking place within the other great traditions, then the formulations that may lead to the affirmation of the absoluteness of Christianity should have to be discarded and it "will be acknowledged that Jews are being saved within and through the Jewish stream of religious life, Muslims within and through the Islamic stream, Hindus within and through the Hindu streams, and so on."<sup>237</sup> To insist upon attaching a Christian label to salvation within these other households of faith would be nothing than a hangover from the past religious imperialism something, which would be like the rejection of the Copernican Revolution in astronomy whereby the earth ceased to be regarded as the centre of the universe. This will help avoid making some fallacious claims, which instead of accepting that the planets are revolving around the sun, still insists that the sun's life-giving rays can reach the other planets only by first being reflected by the earth.<sup>238</sup>

---

<sup>234</sup> J. HICK, *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religions*, 144.

<sup>235</sup> *ibid.*, 144.

<sup>236</sup> *ibid.*,

<sup>237</sup> J. HICK, "The Non-Absoluteness of Christianity", 22.

<sup>238</sup> *ibid.*, 22-23.

## CONCLUSION

John Hick claims that his interest is not to diminish the Christian uniqueness, nor is he in agreement with a uniqueness, which entails subordination of the other religious traditions. He is convinced that the Christian absoluteness has brought more damage on the Christian faith than good results.<sup>239</sup> He is aware that he is a Christian who is writing specifically about Christian attitudes to other religions and so he concentrates more evaluating the Christian aspects, which show that all her claims for absoluteness, whether morally or in terms of salvation or truth, cannot be substantiated.<sup>240</sup> In order to be able to enter in a relation of justice with the other religions the Christological formulations are to be reviewed because some of them are product of the early church that literally interpreted some of the mythological expressions which were applied to Jesus.

The Copernican revolution according to Hick will help Christianity recognize that it is with the religions of the universe orbiting around the divine reality, though each one within its orbit, something that does not mean that being in another orbit would mean it to be either superior or inferior with respect to the other. This is what should be a new map of the universe of the different religious traditions, which would enable Christianity avoid her adherence to old maxim that outside the church there is no salvation. In other words, for Hick this revolution would be an important step of Christianity from implicit exclusivism to a pluralism that today is an undeniable reality.

Even with this new understanding, Hick says that each tradition will continue in its concrete particularity as its own unique response to the Real. When the sense of rivalry diminishes –for now both have the same root for the religious experience– they would be able to participate more and more in inter-faith dialogue. They would then be able to affect each other more and more something, which can lead to a more understanding of the other tradition “but nevertheless within this growing interaction each will remain basically itself.”<sup>241</sup>

With the two chapters that have been presented, no doubt that there are features and affirmations, which molest the reader especially as the author, is working within Christian tradition. I have tried to present his pluralist theology in the light of his pluralistic hypothesis without submitting it

---

<sup>239</sup> *ibid.*, 18-20.

<sup>240</sup> *ibid.*, 20-30.

<sup>241</sup> J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 30.

into any critical analysis in order to put it in the broad panorama of discussion in the next coming chapter, which will deal with the limitations and achievements in the light of the different responses and objections from different theologians who have been dealing with the issue of Christian relationship with the other religions.

There are some observations with regard to the thought of Hick. There is a double shift; from Christocentric view to theocentrism (God centred) and then from theocentrism to Reality centred. From Hickian point of view, when we are able to make such steps, then we will not have doubt to affirm that,

“the world faiths embody different perceptions and conceptions of, and correspondingly different responses to, the Real from within the major variant ways of being human; and that within each of them the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness is taking place. These traditions are accordingly to be regarded as alternative soteriological “spaces” within which, or “ways” along which, men and women can find salvation/liberation/ultimate fulfilment.”<sup>242</sup>

Kosmas ASENKA  
*Morogoro (Tanzania)*

---

<sup>242</sup>J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 239-240.



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

TABET, Miguel Ángel / MARCONCINI, Benito / BOGGIO, Giovanni, *Introducción al Antiguo Testamento. II. Libros Proféticos* (Pelicano), Ediciones Palabra, Madrid 2009, 24 x 17, 459 pp.

Este libro sigue la línea de los tres volúmenes precedentes: *Introducción general a la Biblia, Introducción al Antiguo Testamento. I. Pentateuco y libros históricos* y el tomo tercero dedicado a la exposición de los *libros poéticos y sapienciales*, éste último presentado en esta revista (2007, 380-1). Los tomos se presentan como manuales o textos escolares para los centros de teología. Los temas tratados en todos ellos son los esperados. Por lo que se refiere a éste, una introducción general al fenómeno del profetismo abre el libro y a continuación un capítulo dedicado a cada uno de los libros proféticos. Conviene advertir que incluye también los libros de las *Lamentaciones, Baruc* y la *Carta de Jeremías*. Al final en una última parte se trata de la *Apocalíptica* y del *libro de Daniel*. Por ello el subtítulo no es del todo exacto, pues no trata sólo de los libros proféticos, sino de los libros que el canon cristiano (no el judío) ha colocado en este apartado. Dado el carácter previsible del contenido, al lector le queda por saber la orientación general. Ya en los otros volúmenes el carácter conservador y tradicionalista era muy visible. Esto es lo que sucede en éste. En contra de la tendencia hoy muy común en prestar atención a los libros proféticos y no a los profetas como personajes, porque éstos no son asequibles, en el presente libro predomina una aceptación sumisa de los datos sin someterles a una crítica sana. Apenas se atiende a la formación de los libros. Así resulta un tanto llamativo que se admita la autenticidad del oráculo de Amós 9,11 sobre la restauración de la dinastía en ruinas de David sin pensar que encajaría mejor cuando dicha casa real era una cosa del pasado. Extraña aun más que se presente a los profetas como predicadores de la ley mosaica y de la alianza. No hace falta decir que la ley es posterior a los profetas. Molesta también de que se hable del carácter mesiánico de varios textos, como si los profetas hubieran *vislumbrado la figura del Mesías* (p. 47). Esta idea no es ajena al excesivo acento puesto en el carácter revelatorio de la inspiración profética, sin advertir, por otra parte, que muchas profecías presentes en los libros han resultado fallidas. El rey Jeroboán no murió a espada como había anunciado Amós (7,11). De otra parte, hay un detalle que denota un cierto descuido. Al final de la introducción general al profetismo se incluye una *bibliografía esencial* (pp.50-51). Esta misma lista, con la excepción de dos nombres, aparece de nuevo al final del libro bajo el epígrafe *bibliografía general*.— C. MIELGO.

MORLA, Víctor, *Nahúm, Habacuc, Sofonías* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 24), Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 21 x 15, 281 pp.

A un buen ritmo la editorial Desclée publica esta serie de comentarios que se colocan a medio camino entre la divulgación y la exposición científica. Están escritos por especia-

listas, pero dirigidos a un público muy amplio, por lo que se prescinde de las exposiciones críticas para limitarse escuetamente al comentario sencillo del texto, usando predominantemente la crítica intertextual, es decir, se explican unos textos recurriendo a otros del mismo libro o más frecuentemente del resto del A. Testamento. La traducción que se ofrece por párrafos es la de la Biblia de Jerusalén con algunas correcciones por razones que se indican expresamente. Los profetas, objeto de este comentario, son figuras oscuras que vivieron en *tiempo de tinieblas* (Milos Bic). Cada uno de los tres tiene sus características propias; vivieron la fe de una manera distinta y se manifestaron frente a los acontecimientos de su tiempo con una sensibilidad particular. Nahum es un poeta magnífico, pero nos disgusta como creyentes. Más acorde con nuestra sensibilidad es Sofonías, crítico de las injusticias sociales y alentador de los “pobres de Yahvé”. Habacuc, por su parte, busca respuestas a la angustia que le provocan los acontecimientos contemporáneos y encuentra tranquilidad en la fe y en la confianza en Dios.– C.MIELGO.

WITTE, Markus / DIEHL, Johannes F. (Hrsg.), *Israeliten und Phönizer. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt* (Orbis Biblicus et Orientalis 235), Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg /Göttingen 2008, 23 x 16 , VIII, 295 pp.

La mayor parte de los artículos publicados en este libro proceden de dos simposios celebrados en 2005 y 2006 en Frankfurt por un grupo de profesores que tienen la intención de estudiar la religión de Israel en el ámbito del Medio Oriente Antiguo y el Helenismo. Como Fenicia tuvo un papel de mediación entre ambas culturas, a ella y a su influencia en Israel dedicaron las dos reuniones mencionadas. Los diversos artículos estudian la lengua, la topografía, la iconografía y la religión de la Fenicia en el primer milenio antes de Cristo. Comienza R. G. Kehman preguntándose por la utilidad del fenicio para la lengua hebrea. La pregunta tiene su razón de ser, puesto que el fenicio sólo se conserva en ruinas. No obstante, concluye, citando ejemplos, que el fenicio ayuda en ocasiones a clarificar giros lingüísticos del hebreo y contribuye a conocer mejor la historia de la lengua hebrea. Es lógico pensar que la relación entre Fenicia e Israel deberá notarse más en aquellas zonas de Israel del Norte. El tema del segundo artículo es estudiar el territorio de Kabul, zona cerca de la ciudad de Akko (la medieval Acre), ocupada según la tradición por la tribu de Asher y donada según 1 Re 9,140-14 a Tiro en pago por diversas importaciones. G. Lehmann, que ha explorado esta zona haciendo una investigación de superficie, presenta la geografía y restos arqueológicos e intenta reconstruir a grandes rasgos las vicisitudes por las que pasó; debió estar sometida y explotada por Tiro, Egipto y Asiria. Por su parte A. Nunn, estudia la iconografía (terracotas, estatuas, sellos, monedas, etc.) fenicia e israelita en la época persa y helenística, que es en gran parte compartida. Sostiene que es difícil individualizar los dioses y diosas representados, más fácil es determinar los símbolos. J. Kamlah escribe sobre los templos de Umm el-Amed, que a pesar de haber sido construidos en tiempo de los ptolomeos de Egipto, no tienen influencia alguna helenista, sino que han conservado la herencia fenicia. En el trono vacío asistido por dos esfinges aladas es fácil adivinar influencias mutuas entre Israel y Fenicia. M. Saur estudia los textos del profeta Ezequiel sobre Tiro (Cap.26-28). Considera que el ciclo de Ezequiel puede contribuir a conocer la religión y cultura fenicia, sobre todo si los datos que el profeta da, son corroborados por otros testimonios. En el siguiente artículo K.Schöpflein vuelve sobre el ciclo de Tiro en Ezequiel, pero desde otro punto de vista. Es un examen detallado diacrónico, literario y formal del ciclo, sin olvidar la razón de ser de estos oráculos en el conjunto del libro. A un tema histórico presta atención

B. Dreyer, concretamente al tratado entre Felipe el Macedonio y Antiocho III dirigido a repartirse los dominios de los Ptolomeos, siendo Fenicia víctima de los grandes potencias. De un tema muy discutido escribe M. Bauk, a saber, sobre el sacrificio de los niños a Moloch. Pocas conclusiones seguras; al menos una parece clara: existió esta práctica en el reino de Judá del s. VII y VI a. C. Finalmente los Filisteos y su culto es el tema tratado por C. S. Ehrlich. Ahora la civilización filistea es más conocida por los datos que ha suministrado la arqueología. La imagen que proporciona la Biblia refleja un estado del culto de los Filisteos de una época tardía.— C. MIELGO.

LISEWSKI, Krzysztof Dariusz, *Studien zu Motiven und Themen zur Josefsgeschichte der Genesis* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, 881), Peter Lang, Frankfurt am Main 2008, 21 x 15, 503 pp.

El libro es la disertación presentada en el Instituto Bíblico de Roma, ligeramente modificada. Trata de la historia de José (Gen 37-50). Extraña un tanto la osadía del autor, al atreverse con una parte del Pentateuco dada la dificultad de los estudios actuales sobre este libro de la Escritura. Pero el autor aclara su propósito desde el principio; renuncia a la hipótesis documentaria y a la división en fuentes, y se limita a indagar si la narración de José es sapiencial o no; tema éste discutido desde que G. von Rad lo puso sobre la mesa. Otro propósito del autor es, si se prueba que la historia de José es una narración sapiencial, saber con qué sabiduría está emparentada con la antigua o con la sabiduría reciente. Por tanto lo que trata es de localizar teológicamente la historia de José. El método es muy sencillo: compara los temas y motivos literarios presentes en José con los otros libros de la Biblia. Por ello la tesis no es solo un estudio de la historia de José, sino de muchos otros textos bíblicos. El libro se compone de dos capítulos desiguales. En el primero presenta la historia de la recepción de la narración de José no sólo en el A. T. sino también en el Nuevo, en los apócrifos, en la literatura judía posterior e incluso en el Corán. Extraña que el autor dedique más de 100 páginas a este tema que no deja de ser introductorio. El autor lo justifica diciendo que los temas y motivos, que serán el objeto del capítulo siguiente, son precisamente los mismos que han encontrado eco en la tradición posterior. No obstante, el capítulo resulta un poco pesado. El segundo capítulo es la parte principal, que comienza con una presentación panorámica de los problemas actualmente discutidos sobre la historia de José y de las soluciones que se aportan. Importante es el párrafo en que examina literariamente la narración. Apoyándose en razones literaria y temáticas, distingue tres estratos: la narración principal propiamente dicha que comprendería estos textos: 37,3-35; 40-41; 42-45; 46,28-33; 47,1-12; otra serie de textos son atribuidos a una historia de José *hasta cierto punto*. Es decir, no formaban parte de la narración fundamental primera. Los textos serían los siguientes: 37,36; 39; 47,13-26.29-31; 50,1-11.14-23.26. Como se ve fundamentalmente se trata de los capítulos 39, 47 y 50 acerca de los cuales es bastante común pensar que son adiciones. Finalmente otra serie menor de textos, a excepción de los capítulos 48 y 49, son atribuidos a lo que él llama ciclo de Jacob. En definitiva solamente los capítulos 37. 40-45 forman la narración básica, con algunos otros versículos. No es excesivamente nueva esta opinión. Seguidamente pasa a probar la tesis en su conjunto, a saber, que la historia de José es una historia sapiencial. Para ello examina larga y detalladamente los motivos y temas sapienciales que encuentra en ella y que se reducen a estos: temor de Dios, humildad, piedad y pobreza, perdón de los pecados y reconciliación, dominio de sí mismo, sueños y su interpretación y finalmente la dirección divina de los acontecimientos. El lector quedará admirado de las observaciones atinadas, de los matices que distingue en cada una de estas cua-

lidades que adornan a José y que se encuentran en los libros sapienciales y no sapienciales. Este examen detallado le permite afirmar que José no está emparentado con la sabiduría antigua, sino con esta corriente en su vertiente más reciente. En definitiva, los temas y motivos están presentes en las corrientes sapienciales postexílicas, especialmente en el Sirácida. No está bajo la influencia de este autor, pero no puede colocarse mucho tiempo antes. Es un trabajo de exquisita elaboración y claridad.- C. MIELGO.

RÖMER, Thomas- MACCHI, Jean-Daniel- NIHAN, Christophe (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento* (Biblioteca Manual Desclée, 61), Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 24 x 16, 716 pp.

El original de esta obra en francés ya fue presentado en esta revista (39, 2008, 581). Entonces manifestábamos nuestro deseo de que fuera pronto traducido. La editorial merece el agradecimiento de todos los que vayan a usarlo, que sospecho que van a ser muchos. No hay en castellano otra introducción tan actualizada y bien hecha como ésta. El libro procede del ámbito de varias facultades de teología de universidades francesas y suizas de la zona francófona. Ya antes publicaron obras de gran valor para el estudio de la Biblia, como por ejemplo sobre la composición del Pentateuco. Pero debe citarse sobre todo la *Introducción al Nuevo Testamento* (2000), que es semejante a ésta y que desgraciadamente no ha sido traducida al castellano todavía. En éste que presentamos 19 especialistas de exquisita preparación se han repartido la materia que se divide en cinco partes. Además de las tres partes que siguen lógicamente el canon tripartito judío, se añade una consagrada a los libros deuterocanónicos, y se antepone otra dedicada al canon y texto y una contribución singular, un tanto novedosa, sobre los medios productores (entiéndase sociológicos) de la Biblia Hebrea. La presentación de los libros del A. T. siguen el mismo esquema: contenido, plan y estructura; autores y redactores; circunstancias históricas de la composición; materiales utilizados, destinatarios y objetivo. De los libros de esta clase se espera que los autores presenten el estado actual de la investigación. Esto es lo que ocurre aquí; luego cada uno se inclina por una opción cuando el tema es discutido. Es un acierto que varios autores se hayan repartido el trabajo. Hoy uno sólo no puede hacer una introducción a todo el A.T. que sea consistente y ofrezca garantías. Este es el plan también de la alemana *Introducción al A. T.*, dirigida por E. Zenger, que ha sido repetidas veces editada con continuas mejoras y ampliaciones. Es una pena que ninguna editorial se haya atrevido a traducirla al castellano. Remitimos a la lectura del libro para apreciar correctamente su valor. Solamente queremos señalar que el libro es de gran altura, está dirigido a universitarios y colegas y que informa de una manera muy completa, descendiendo incluso a detalles menores. La información es muy rica y pormenorizada. A ello contribuye la bibliografía que acompaña a cada contribución distinguiéndola en varios apartados para mayor provecho del lector.- C.MIELGO.

*LA BIBLE D'ALEXANDRIE. 8. Ruth.* Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et annotations par Isabelle Assan-Dhôte et Jacqueline Motti-Fine, Editions du Cerf, Paris 2009, 20 x 14, 118 pp.

La colección la *Bible d'Alexandrie* avanza a buen ritmo. Como indica su nombre está formada por una serie de comentarios sobre los libros que figuran en la versión alejandrina de los LXX. El presente tomo se dedica al pequeño libro de Rut, que en el judaísmo se leía en la fiesta de las semanas que clausuraba la recolección del grano. El libro se com-

pone de dos partes: introducción y comentario. Son interesantes los capítulos de la primera parte que informan sobre la recepción del libro (lugar que ocupó en el canon, la relación literaria con Jueces y su lectura en la fiesta de las semanas). Tema importante es el estudio de la traducción griega y sus características: su excesiva literalidad y las variantes respecto del texto hebreo. Como toda traducción es interpretativa, las autoras del libro estudian con detalle la lectura de Rut que hace el traductor griego allí donde se separa de la que ofrece el texto hebreo. Así, por ejemplo, notan que la traducción griega toma prestado del derecho griego el término *agkhisteus*, *agkhistia* = “derecho de parentesco próximo”. La interpretación judía y cristiana ocupan el último capítulo de la introducción. Las dos lecturas coinciden básicamente: aprecio del libro porque Rut forma parte de la genealogía de David y por tanto de Cristo y por los ejemplos virtuosos de los protagonistas, La segunda parte del libro está formada por la traducción y las notas muy detalladas y precisas. Una rica bibliografía hace más apreciable el libro.– C. MIELGO.

KLOPPENBORG, John S., *The Earliest Gospel. An Introduction to the original stories and sayings of Jesus*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2008, 21,5 x 14, 170 pp.

La idea de una colección de dichos de Jesús como soporte y apoyatura de los evangelios de Mateo y Lucas no es nueva. Ha sido parte de la tradición exegética de los últimos doscientos años y objeto de discusión como hipótesis de trabajo.

John S. Kloppenborg es una de las mayores autoridades sobre Q y autor de varios libros sobre el tema. Aunque el documento nunca ha sido encontrado como tal, Kloppenborg ofrece las razones de su existencia y sigue el camino de su reconstrucción a partir de los evangelios de Mateo y Lucas.– P. RUBIO.

VENARD, Oliver-Thomas, O.P. (ed.), *Le sens littéral des Écritures. Lectio divina*, Les Éditions du Cerf, Paris 2009, 21,5 x 13,5, 362 pp.

La expresión «sentido literal» ha sido objeto de discusiones entre teólogos y exegetas para la interpretación correcta del texto. Las diferentes concepciones de la expresión se pueden inscribir dentro del siguiente marco: A) asíntote psicológico-histórico: es el sentido que el autor del texto quería transmitir a los destinatarios de su tiempo, su interpretación de los eventos en las circunstancias históricas que hay que intentar reconstruir. B) asíntote textual: el sentido literal es el conjunto de significados que produce la letra del texto.

Maurice Gilbert presenta el desarrollo de la enseñanza del magisterio hasta llegar al documento de la comisión bíblica 1993, que lo define como el sentido histórico originario de los textos: lo que los autores quisieron decir. Francolino subraya las consecuencias teológicas que se siguen de la adecuación entre sentido literal y sentido histórico original, excluyendo cualquier tipo de fundamentalismo. E. Nodet se interroga metodológicamente por la historia referencial. F. Martin estudia los fenómenos enunciativos y los textos bíblicos se revelan como iconos más que como cuadros, por lo que se necesita una nueva valoración de los métodos clásicos de investigación literal. Respecto a la articulación del sentido de la escritura: K. Sones intenta conjugar dos presupuestos de la problemática moderna del sentido de la escritura: la secularidad del sentido centrándose para ello en un modelo de comunicación básico: actor-texto-lector, e intenta corregir el segundo presupuesto, el intencionalismo implicado en la búsqueda de lo que el autor ha querido decir. La solución

que propone es reafirmar la distinción hermenéutica entre sentido-significando y significante de un texto, entendiendo el sentido como la *intentio operis*, sentido manifestado idealmente en un diálogo entre el autor implícito y el lector implícito, y no como *intentio auctoris*. J.-E. de Ena constata que las teorías distinguen un sentido-significado que surge del texto mismo (textual) y un sentido-orientación (direccional). El artículo busca una jerarquía del sentido del texto, el sentido textual primando sobre el sentido direccional. Gregory T. ayuda a relativizar el problema del sentido literal en su fase moderna. Dentro de su contexto paulino originario, la distinción entre letra y espíritu invita a vincular la vía teologal a la hermenéutica. La tercera parte del libro recoge las contribuciones referentes a la letra como principio unificador, centrándose en la traducción. Uri Gabbay constata que los traductores académicos del sumerio tenían una concepción del texto que hacía de la letra un valor en sí misma. Chr. Rico constata que la concepción literal como el sentido de la letra es el que preside la elaboración de las grandes versiones bíblicas.

El libro aborda el texto sagrado a través del prisma de las mediaciones culturales e institucionales que lo han transmitido desde un marco interdisciplinar: la exégesis, la historia de la exégesis, la traductología, la filología, la patrología, la teología, la literatura comparada. La cuestión del sentido del texto sagrado es fundamental para el cristiano, pero muchas concepciones están predeterminadas por intereses teológicos. Nuevas sensibilidades cuestionan temas que parecerían haber logrado un consenso.– D.A. CINEIRA.

BETZ, Hans Dieter, *Paulinische Theologie und Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze V*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 23,5 x 16, 259 pp.

El autor recoge 12 artículos, ya publicados, 7 de los cuales tienen su punto de partida en textos de Pablo y otros cinco en textos de Dion de Prusa y de Plutarco. El primer artículo trata de uno de los textos clave para la comprensión del cristianismo primitivo donde se relacionan rito, fe, historia, ética, eclesiología (1Cor 11,17-34). El 2º es la presentación antropológica del hombre interior, idea que procede de Platón pero que Pablo transforma e integra en su pensamiento. El tercero continúa con ese tema, aplicado a las posibilidades de vida del cristiano bajo las condiciones de los antagonismos en la vida humana. El 4º analiza Rom 9,1-5, donde el apóstol toma una postura respecto a sus relaciones con el judaísmo. En un acto retórico ritual, lleno de dramaticidad apasionada, Pablo renuncia ante Dios y los hombres, en beneficio de los judíos, a la exclusividad de la salvación realizada en Cristo. El siguiente artículo estudia la postura de Pablo respecto a la sabiduría de los griegos. El 6º muestra cómo el apóstol no rechaza la sabiduría de los griegos, sino que sabe transformar e integrar ese pensamiento filosófico (1Cor 1,22-25). Pablo no se da por satisfecho con una simple invitación moral, sino que afronta la temática filosófica del autoengaño y del autoconocimiento, y formula su opinión en oposición a la filosofía estoica. El 7º analiza la carta a los Colosenses, estudiando la forma literaria y la teología. La segunda parte del libro está dedicada a autores no cristianos. El 8º expone la exhortación del 12 discurso de Dion de Prusa, resaltando la enseñanza moral, la filosofía, la religión y la teoría del arte. En el 9º Dion pone en boca del escultor Feidias la respuesta a cómo una obra arte (la estatua de Zeus) constituía una copia fiable religiosa de dios y no simplemente una representación humana. El discurso contiene la teoría sobre el arte religioso y su significado. Los tres últimos artículos tratan la biografía de Numa Pompilio, obra de Plutarco. En el 10º, en una situación de crisis de figuras políticas en el Principado, la figura de Numa será el prototipo de señor de la paz, un tipo de mesías. El 11º analiza la credibilidad y credulidad de las fuentes referentes a Numa, por lo que plantea el problema de los criterios para la dife-

renciación de las tradiciones fiables. El artículo final está dedicado al descubrimiento de la tumba de Numa como ejemplo para los problemas de la ciencia histórica.

En el análisis de sus textos se constatan perspectivas históricas, filosóficas, retóricas, literarias que se entrecruzan y dejan su impronta en el texto. Estos artículos abordan la cuestión de la teología y la historia de la religión, ya sea en las cartas paulinas o en la obra maestra de ensayo retórico de Crisóstomo, *olympikos*, o en la biografía literaria y de historia de la religión sobre la vida de Numa Pompilio escrita por Plutarco. Estos autores, aunque no se conocieron y vivieron en contextos sociales, religiosos y culturales diferentes, jugaron un papel relevante en las confrontaciones con los problemas políticos, teológicos y filosóficos coetáneos. Los tres eran intelectuales que se distanciaban de los hechos para juzgarlos. Es iluminador situar a Pablo dentro del mundo de sus coetáneos para constatar su herencia, sus tradiciones y su capacidad para adaptarlas a las necesidades del evangelio.– D.A. CINEIRA.

HOPPE, Rudolf – Kristell KÖHLER (Hrsg.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2009, 21 x 13,5, 251 pp.

El libro selecciona distintas narraciones de Hechos que incluyen diferentes períodos, ámbitos de acción y círculos de destinatarios para poder presentar un amplio espectro de la actuación de Pablo. R. Hoppe contribuye con tres artículos (la introducción sobre Hechos como segunda parte de la obra lucana, la presentación de Pablo en Atenas como filósofo y teólogo (Hech 17,22-18,1) y el discurso testamentario de Pablo en Mileto (Hech 20,27). Th. Hoeveler expone la narración de la conversión de Pablo (de perseguidor a predicador); C. Oerder presenta la imagen de Pablo en Listra (Hech 13-14); St. Schapdick el comienzo misional en Macedonia (Pablo en Filipo según Hech 16,11-40); Chr. Blumenthal, Pablo ante los tribunales: siervo y testigo elegido (Hech 21-26); K. Köhler, el final de Pablo y el comienzo de la iglesia, y la conclusión del libro. La experiencia de Damasco (Hech 9, 22, 26) se convierte en una llamada y en un encargo divino para la misión. Este encargo no está libre de dificultades como muestra el episodio de Listra (14,8-18). En el episodio de Filipos, el apóstol aparece como instrumento y mensajero que continúa la obra de Dios y la lleva a su cumplimiento. La visita de Pablo a Atenas (17,16-34) está marcada por la actuación entre los sabios del mundo greco-romano. Lucas presenta a Pablo cercano a Sócrates. En Mileto (20,17-38), Pablo ante un público cristiano, se muestra como sensible observador y consejero espiritual de la comunidad. Las palabras testamentarias del apóstol ya anticipan el final abierto de Hechos y la necesidad de que otros asuman y continúen el servicio de la predicación. Como prisionero de Cristo, es testigo, subrayando el paralelismo entre las escenas del proceso de Jesús y el de Pablo.

El apóstol se convierte en prototipo del predicador cristiano. Es la persona que traspasa fronteras geográficas con su predicación y actuación. Sus viajes se enmarcan en el deseo de servir a los planes de Dios. A pesar de las diferentes facetas del apóstol en Hechos, siempre hay hilos conductores que corren paralelos y se entrecruzan. Lucas se muestra como un gran escritor, que en base a la tradición, elabora y presenta la figura del apóstol adecuada a su proyecto teológico. Este libro, aunque sólo selecciona algunas narraciones clave, ayuda a comprender mejor la obra lucana considerada como una composición más allá de la dimensión histórica de la persona de Pablo.– D.A. CINEIRA.

CASTRO SÁNCHEZ, Secundino, *Evangelio de Juan. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 3ª*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2008, 21 x 15, 376 pp.

Jn siempre ha sido objeto de examen desde los Padres de la Iglesia hasta los grandes comentarios de época moderna, y sin embargo, siempre esconde un secreto al que hay que acercarse con sensibilidad poética, literaria y mística. En la introducción, el autor aborda aspectos relacionados con la autoría, elaboración y acceso al texto joánico, así como el debate moderno sobre ese evangelio, y expone brevemente las líneas maestras de su proyecto y los puntos centrales de su teología. El autor opta por la teoría de León-Dufour respecto a la cuestión joánica: etapa 0: el apóstol Juan; etapa 1: escuela joánica; etapa 2: evangelista escritor; etapa 3: redactor recopilador, aceptando el presupuesto del análisis estructural o del *narrative criticism*. Jn se habría escrito a finales del siglo I, pero es difícil situarlo geográficamente. Nos hallamos ante un evangelio transfigurado, donde historia y simbolismo se entrelazan y van de la mano. Su autor ha elaborado su simbolismo sobre un trasfondo histórico, a veces difícil de precisar. La segunda parte del Ev presenta algunos problemas en los cap. 13-17: después de formada la comunidad, el cap. 14 constituiría el evangelio de esa comunidad. El cap. 16 es como una síntesis de los cap. 15-14. El cap. 17 es un tipo de recaptulación de los discursos de despedida.

El comentario, siguiendo las directrices de la colección, presenta la traducción de la Biblia de Jerusalén, después las posibles variantes textuales, una breve introducción a la perícopa y el comentario propiamente dicho. El estilo es de fácil lectura, por lo que puede ser una buena ayuda para comprender un evangelio transfigurado y cargado de simbolismo.— D.A. CINEIRA.

KRUCK, Günter (Hrsg.), *Der Johannesprolog*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009, 22,5 x 15, 153 pp.

El prólogo es un texto central en la autocomprensión cristiana del significado de la historia de la salvación, pues es la historia de Dios con los hombres centrada en la persona de Jesús. Éste se convierte en puente entre la historia de Dios con los hombres que se plasma en la imagen de la relación de los dos testamentos. Lo que Dios tenía previsto como plan de salvación con Israel, llegará a su plenitud en la resurrección de Jesús, no sólo de forma temporal, sino también en su contenido.

El libro resume aspectos importantes resaltando los problemas más relevantes de su interpretación, localización teológica y cristológica. Consta de los siguientes artículos: Günter Kruck, “el significado teológico del prólogo de Jn” para Gegrorio Magno, Lutero, Bultmann, Rahner; Claudia Sticher, “la sabiduría femenina ha construido su casa: Puntos de contacto de la cristología del Logos de Jn con el AT”. El prólogo contiene uno de los misterios fundamentales de nuestra fe: Dios se ha encarnado y se ha hecho hombre, y el prólogo de Jn lo expresa de forma magistral. ¿Qué textos bíblicos han influido en el autor para componer de forma poética este reconocimiento a Cristo? La autora analiza las presentaciones de la sabiduría, tanto en los Salmos (91, 93, 104), como en Proverbios 1-9, como punto de contacto para las afirmaciones de una preexistencia escatológica. El autor del prólogo se inspiró en distintas fuentes referentes a la sabiduría personificada (Filón, Gen 1,1) para la construcción de esta cristología del *logos*. Jean Zumstein estudia las relaciones literarias entre el prólogo y el resto del Ev.: “el prólogo, umbral para el cuarto evangelio”. Para ello presenta tres hipótesis que se han apoyado en la diacronía, y finalmente determina el género literario del prólogo, y describe las consecuencias que surgen de esa interpreta-

ción para su interpretación. La función teológica del prólogo consiste en determinar el marco hermenéutico en el que debe ser leído el resto de Jn. Se trata de un acto de relectura. J. Beutler, “el prólogo como overtura de Jn”: expone las discusiones exegéticas sobre el plogo desde inicios del XX; estudia el texto mismo y finalmente el significado teológico y literario, con su carga teológica provocadora de Palabra personal divina. Ansgar Wucherpfenning, “lecturas gnósticas del prólogo de Jn con Heracleo como ejemplo”: la interpretación filológica de Heracleo presupone un gnosticismo, un intento de responder a las relaciones de Dios y el mundo, lo infinito y lo finito, espíritu y materia. La separación de estos polos, hace que necesite una instancia intermedia que elabora la materia por debajo de Dios. L. Hell, “el concepto de Palabra en Agustín, Tomás de Aquino y Calvino como lecturas del prólogo de Jn”.

Como es lógico, este grupo de artículos no pueden agotar toda la riqueza que encierra el prólogo, pero sí ayudará al lector a descubrir la genialidad de su autor en quien se aúnan poética y mística.– D.A. CINEIRA.

HAHN, Horst, *Tradition und Neuinterpretation im ersten Johannesbrief*, Theologischer Verlag Zürich 2009, 22,5 x 15, 402 pp.

La interpretación de 1Jn es controvertida. Para algunos autores, el conflicto con los enemigos sería la clave para la interpretación de la carta (cf. Wengst). Frente a este consenso, Schmid plantea nuevas preguntas: ¿Cómo funciona el texto? ¿Qué límites plantea el texto y en qué relación están? 1Jn no se debe entender como una corrección de las posiciones de los adversarios, sino como una reflexión del sistema de sentido mismo, en el que la antítesis funciona como un fenómeno lingüístico y no necesita ser traducido en la historia de la comunidad. Sin embargo, estas dos posiciones no son satisfactorias, por lo que esta tesis doctoral no parte de una concepción hermenéutica previa, sino que obtiene esa concepción del texto mismo. Así en la primera parte, se analizará pormenorizadamente un texto para obtener indicaciones precisas para su adecuada interpretación. En la parte central de la tesis se analizan los textos de 1Jn con el objetivo de obtener un perfil de 1Jn. Se presupone que 1Jn es posterior en el tiempo a Jn 1-20. Además de la diferencia de género literario entre ambos escritos, el Ev de Jn se centra en la cuestión de la fe (20,21). Pero 1Jn se dirige al lector que ya se encuentra en la fe. La tercera parte está dedicada a las conclusiones y recapitulaciones de la parte central del libro, así como a la valoración general de los resultados teniendo en consideración la evolución de la tradición tal y como fue recibida en ambos escritos.

Jn fue objeto de conflicto de interpretación entre la iglesia y los grupos gnósticos. En ese conflicto, 1Jn allanaría el proceso de recepción de Jn como ortodoxo: 1Jn sirvió a Jn como puerta de acceso al canon. 1Jn es una relectura y una nueva interpretación de las tradiciones joánicas, produciendo un conjunto coherente del mensaje. Esta nueva interpretación de la tradición se evidencia en la cristología, la pneumatología, la concepción del pecado y en la relación de la fe y la vida (permanecer en, el amor fraterno, la relación con el cosmos), en la concepción del tiempo. Así la tradición adquiere una nueva impronta, en la que, debido a los desviacionistas, impregnó el escrito con un carácter reactivo. Es un acierto de la tesis resaltar esa integración y reelaboración de las tradiciones joánicas para las nuevas circunstancias.– D.A. CINEIRA.

### Teología

LEÓN, Fray Luis de, *Opera XI. Comentario sobre el Génesis (Expositio in Genesim)*, bilingüe, transcripción, versión, introducción y notas de Hipólito Navarro Rodríguez, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 2009, 24 x 17, L+ 420 pp.

El *Comentario sobre el Génesis* es del año 1589. “Y con un pequeño gusto de ciertas cuestiones contentos e hinchados, tienen título de maestros teólogos y no tienen la Teología; de la cual, como se entiende, el principio son las cuestiones de la Escuela, y el crecimiento la doctrina que escriben los santos; y el colmo y perfección y lo más alto de ella las Letras Sagradas, a cuyo entendimiento todo lo de antes, como a fin necesario, se ordena” (Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo, Dedicatoria*). A los filósofos, Platón, Aristóteles y a otros, a los Santos Padres, a otros teólogos de la Escolástica y a los Biblistas. Luis de León se refiere al sentido histórico del texto, no al alegórico o al metafórico. Dios creó el cielo y la tierra y creó la luz al mediodía. E hizo Dios las aguas superiores y las inferiores y que aparezcan los continentes. Produjo Dios las hierbas verdes y los árboles frutales, que den semillas. Adán fue creado en el tercer día. El mundo fue colocado en primavera, en el mes de marzo. Adán fue creado en el mes de marzo y Cristo en el mismo mes del nacimiento y de la crucifixión. Que existan lumbreras en las bóvedas del cielo para separar el día de la noche, para señalar las fiestas, los días y los años. El sol separa el día de la noche, y la luna, que fue producida en el plenilunio, para regir la noche y las estrellas. Los peces viven en las aguas y las aves surgen de los peces. Los animales domésticos y los terrestres y los reptiles según sus especies. Dios creó al hombre, a Adán (a Eva nada), a imagen y semejanza suya y le entregó los peces, las aves y todos los vivientes. El día séptimo es el día sagrado de Dios. Adán fue creado en el campo damasceno. Después fue llevado a Edén, al paraíso en Mesopotamia. La historicidad del paraíso por el Magisterio de la Iglesia, *Concilio III de Constantinopla*, actas 11 y 13. En el paraíso había árboles, el árbol de la vida en mitad del parque y el árbol de conocer el bien y el mal. Adán puso nombres a todos los animales. El Señor Dios echó sobre Adán un sueño y sacó a Eva de la costilla de Adán. La creación de Eva del costado de Adán por el Magisterio de la Iglesia, *Concilio de Vienne*, Clemente V y Gregorio IX. Las mujeres son variables e inconstantes como la luna y están sometidas al varón. El demonio en forma de serpiente tienta a la parte más débil y comerás del árbol de la ciencia del bien y del mal. Dios previó que el pecado había de ser iniciado por la mujer para que transgrediera el mandato divino. Se sometió a aquel pecado que fue cabeza de todos y tantos pecados. Adán fue arrojado del paraíso y se estableció en lugares vecinos. Si Adán y Eva hubieran perseverado en la inocencia por el Magisterio de la Iglesia, *Concilio II de Milevi*. “Deseamos rendir homenaje a uno de los escrituristas más importantes no sólo de España, sino del mundo entero, Ello, no obstante, su genialidad y apertura es incuestionable, afirmar también que Fray Luis no deja de ser hijo de su tiempo” (Hipólito Navarro Rodríguez, *Introducción*, XXXIX). Fray Luis no fue hombre del Renacimiento, no se apoyó en la ciencia, no analizó los fenómenos de la naturaleza. En él no hay ciencia nueva. Todo esto pertenece al pasado. “Allí a mi vida junto, / en luz resplandeciente convertido, / veré distinto y junto / lo que es y lo que ha sido, / y su principio propio y escondido” (*Poesías*, 10, a Felipe Ruiz).— J. VEGA.

GARCÍA-MORENO, Antonio, *Temas teológicos del Evangelio de San Juan. II. Verdad y Libertad*, Rialp, Madrid 2009, 24 x 16, 200 pp.

En la misma línea del primer volumen aparecido con el título *La Creación* (Madrid 2007), el prof. García-Moreno publica esta nueva recopilación de estudios sobre la teología del evangelio de Juan. Ahora los ha agrupado en siete capítulos de desigual extensión, el último de los cuales (“*Veritas liberavit vos*”) proporciona la inspiración para titular el conjunto. Los caps. 1 (“Referencias neumatológicas en el IV Evangelio”) y 5 (“Cristo, pan de vida”) aparecieron en sendos números de la revista *Scripta Theologica* (31, 1999, 13-36; 33, 2001, 13-42). Los caps. 2 (“La Iglesia, Templo de Dios”) y 3 (“Evangelizar según San Juan”) en las actas de dos Simposios Internacionales organizados por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (1996 y 2001). El cap. 4 (“La familia. Perspectivas joánicas”) se publicó en la revista *Scripta de María* (4, 2007, 279-309). El último, ya citado, es una reelaboración de un estudio previo del autor sobre Jn 8,32 (cf. J.L. Illanes, dir., *El cristiano en el mundo*, Pamplona 2003, pp. 113-136). El único texto inédito es el contenido en el cap. 6 (“Contemplación”). Quizás por eso es también el único cap. que ofrece un elenco bibliográfico. En resumen, con la excepción mencionada, todos son trabajos ya editados anteriormente por separado que el autor ha reunido, revisándolos y actualizándolos. Lo que lamentablemente el autor ha olvidado revisar y actualizar correctamente es la presentación del libro. A consecuencia de ello resulta que después de introducir este segundo volumen (p. 13) nos vuelve a presentar el primero (p. 14). Puede ser un inoportuno despiste del editor que a buen seguro se procurará evitar en el último volumen de la trilogía.– R. SALA.

LAM C. QUY, Joseph, *Theologische Verwandtschaft. Augustinus von Hippo und Joseph Ratzinger/Papst Benedict XVI*, Echter Verlag, Regensburg 2009, 22 x 14, 268 pp.

No es ningún secreto la afinidad teológica que existe entre el teólogo J. Ratzinger, hoy Benedicto XVI, y san Agustín, uno de los más grandes teólogos de la Iglesia. El lector de J. Ratzinger no tarda mucho en advertir con cuánta frecuencia cita al gran Padre de la Iglesia; y, si ese lector conoce en alguna medida el pensamiento del santo, tampoco tarda en percibir, aunque falte la cita explícita, el aliento del teólogo africano del s. IV en el de nuestros días. Que J. Ratzinger tuvo en san Agustín un maestro de excepción –él habla de “gran encuentro *personal*”, de “compañero de camino”–, lo ha afirmado él mismo explícita y repetidamente y con diversos matices en diversas circunstancias; una de ellas la visita que, al poco tiempo de haber sido elevado a la cátedra de Pedro, hizo a la ciudad italiana de Pavía para venerar los restos del Padre de la Iglesia, siendo la visita misma tan elocuente o más que las palabras inequívocas que allí pronunció.

Parafraseando al mismo J. Ratzinger que consideró una osadía –y una aventura– el haber escrito su tesis doctoral sobre san Agustín, el autor del presente estudio considera que no es menor osadía emprender una investigación sobre el parentesco teológico entre esas dos importantes figuras de la historia, sobre todo habida cuenta de los 1650 años que separan a los dos teólogos. Las confesiones de J. Ratzinger, recogidas en la introducción, sobre su relación con el obispo de Hipona facilitan la tarea, pero no evitan que siga siendo una osadía.

El estudio se divide en tres partes, dedicadas respectivamente a la eclesiología, la cristología y la escatología, tres aspectos del único misterio cristiano que para Ratzinger, como para san Agustín, son inseparables. Metodológicamente, el autor expone primero el pensamiento de J. Ratzinger en sus principales publicaciones relativas a cada tema, para buscar

luego puntos de encuentro con el pensamiento agustiniano. Como a primer amor que marcó en buena medida su futuro académico, dedica especial atención a su tesis doctoral *Pueblo y casa de Dios* y, en otro orden de cosas, a mostrar quiénes fueron los que le estimularon a estudiar al obispo de Hipona. Aunque pasando por Newman, el influjo de Agustín llegó a J. Ratzinger por medio de G. C. Söhngen, mediador teológico de su enfoque agustiniano. Otro importante punto de referencia teológico, sobre todo en el proceder metodológico, lo halló el teólogo alemán en la obra del jesuita H. de Lubac *Le Catholicisme*. “Agustín le sirvió como ejemplo microscópico para verificar lo que De Lubac había elaborado antes teológicamente”. J. Lam pone el énfasis en cómo J. Ratzinger acertó a introducir determinados temas del obispo de Hipona en el horizonte de la teología hodierna, recuperando así la tradición agustiniana para nuestro tiempo. De ahí que, en algunos momentos, el lector se encuentre con tres niveles teológicos: el agustiniano, el ratzingeriano y el de la modernidad. Por otra parte, el autor no deja de señalar aspectos en que se constata una evolución en el pensamiento de J. Ratzinger.

En la reflexión final el autor ofrece, primero, las ideas principales en las que percibe una comunión teológica entre san Agustín y J. Ratzinger. Al mismo tiempo pone de relieve que Agustín no fue la única fuente para su teología; en ese contexto prefiere hablar no de influjo, sino de parentesco, concepto este que refleja mejor la libertad del teólogo y que, sin negar la gran importancia de Agustín, no excluye otras fuentes. A la pregunta formulada por el conocido agustinólogo Agustino C. P. Mayer de si J. Ratzinger era un *Augustinus redivivus* responde que no, si se quiere ver en ello una aceptación plena y esclavizante del pensamiento agustiniano.

La obra incluye en un anexo las cinco catequesis que sobre san Agustín pronunció el papa Benedicto XVI en las audiencias de los miércoles en los meses de enero y febrero de 2008.– P. de LUIS.

HOGREFE, Arne, *Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten* (Millennium Studien, Band 24), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2009, 24 x 17, 394 pp.

Si se exceptúa la última década, la controversia donatista ocupó al obispo de Hipona durante su largo ministerio pastoral, aunque no siempre con la misma intensidad. En su agotador esfuerzo por convencer de la sin razón del cisma a donatistas, fieles católicos o autoridades políticas, recurrió a argumentos y tácticas diversos. La argumentación histórica a la que el santo asignó gran importancia y de la que, en consecuencia hizo gran uso, constituye la base temática y el objeto de investigación de la presente obra en la que el autor se propone “analizar la disposición retórica de Agustín, comprender y esclarecer el marco de su argumentación y determinar así la importancia, el significado y el contenido informativo de sus afirmaciones históricas”. Como fuentes para la investigación le sirven aquellos escritos antidonatistas agustinianos en los que el santo recurre a la historia del cisma.

De las ocho secciones de que consta el estudio, la primera, con valor de introducción, centra el tema objeto de estudio. La segunda ofrece al lector una introducción histórica sobre la situación del donatismo en la época de Agustín. En las tres siguientes el autor analiza el empleo del argumento histórico en la obra agustiniana contra el gramático Cresconio, en las cartas que aportan datos significativos para el conocimiento de la historia del cisma y de la argumentación histórica del santo, y en la Conferencia de Cartago del año 411, mostrando de qué manera adujeron e interpretaron en la controversia datos y documentos históricos tanto Agustín como los donatistas. La sexta y la séptima sección tratan

respectivamente de la concepción donatista de la historia del cisma y la réplica de Agustín, y de los argumentos históricos sobre la *causa Caecilianii* en relación con el origen del cisma, considerando en su contexto histórico tanto los datos como los documentos históricos. La última sección contiene la síntesis y las conclusiones.

Como se evidencia sobre todo a partir de la correspondencia, en el uso por parte de Agustín de la argumentación histórica se dieron tres etapas: una anterior a la ley antidonatista del 405; otra posterior a esa ley, y otra posterior a la Conferencia de Cartago del año 411. Las cartas a laicos son las que mejor revelan los cambios en los planteamientos argumentativos del santo. Según las circunstancias, el santo recurre a unos datos históricos y pasa por alto otros, modifica la perspectiva desde la que los contempla o cambia los acentos. Sólo como ejemplo, según los contextos toma más o menos relieve la *causa Caecilianii*, la *causa Silvani*, o la *causa Felicis*. La violencia estatal y las nuevas leyes modificaban decisivamente su argumentación; la justificación histórica de las mismas se imponía sobre las diferencias teológicas sobre las que Agustín había mostrado siempre su disponibilidad a dialogar.

A lo largo de la controversia una y otra parte adujeron los documentos de que pudieron disponer. Agustín se mostró más diligente al respecto, sobre todo en los de naturaleza civil. Hecho decisivo, habida cuenta de que la Conferencia del 411 se decidió en función de los documentos históricos. El santo aportó importante información oficial sobre el cierre del caso de Ceciliano ante tribunales eclesiásticos e imperial. Los donatistas, quizá porque les asignaban menor importancia, aportaron menos, y no siempre adecuados. Al autor le sorprende la diferencia entre sus afirmaciones y las pruebas reales aducidas.

El autor examina el desarrollo concreto de los hechos sobre la base de los documentos, sometidos a severa crítica, tratando de distinguir netamente entre el conocimiento de los hechos y su interpretación. Con referencia a Agustín, reconoce que le faltaban datos precisos sobre determinados hechos; en algún caso pone en duda que su versión sobre lo acontecido refleje fielmente la realidad, le acusa de falsear datos referentes al cisma maximitista para poder acusar a los donatistas de incoherencia doctrinal, o considera cuestionables sus ejemplos sobre la violencia de los donatistas.

En cuanto a la argumentación histórica en sí misma, el autor juzga que la tarea más difícil para Agustín consistió en presentar de forma convincente la superioridad moral del uso católico de la violencia (la estatal) frente al uso donatista. Con referencia a la Conferencia de Cartago, niega que los donatistas fueran menos preparados sólo porque no presentaron de entrada ningún documento-base detallado; refuta también la opinión tradicional de que ellos no buscaron otra cosa que entorpecer el desarrollo de la Conferencia con su multiplicar las cuestiones previas, y muestra que su proceder obedecía a una legítima estrategia jurídica; deja bien clara la diferencia en el planteamiento entre donatistas y católicos, en particular respecto a la *causa Caecilianii*: mientras para los donatistas lo central era determinar la culpabilidad de Ceciliano, para Agustín eso era irrelevante. En todo caso, en ambas partes hubo lagunas que el autor reseña, anotando también cómo a la argumentación histórica de ambos partidos subyacían premisas teológicas que la orientaban. De ahí que, por ejemplo, mientras los donatistas sólo tomaban en consideración las decisiones conciliares, Agustín tenía en cuenta también los juicios imperiales. A un nivel más concreto, en más de una ocasión el autor tacha de anacrónicos los argumentos de Agustín o le acusa de ir demasiado lejos en la interpretación de las palabras de Constantino.

La obra, sumamente interesante, rica en información y en matices, incluye un *excursus* sobre la fecha del Concilio de Circa, y un índice de personas y otro de temas y lugares.— P. de LUIS.

MYKHALEYKO, Andriy, "*PER ASPERA AD ASTRA*". *Der Einheitsgedanke im theologischen und pastoralen Werk von Josyf Slipyj (1892-1984)*, Augustinus bei echter, Würzburg 2009, 22 x 15, 452 pp.

En tiempos de ecumenismo, de toda obra sobre el ecumenismo hay que decir, en principio, que es bienvenida. Pero la presente tiene una doble recomendación: la de la personalidad de su protagonista y la de la Iglesia a la que pertenecía.

El protagonista es Josyf Slipyj, miembro de la Iglesia ucraniana greco [de rito]-católica [de fe], quien el 11 de abril de 1945, al poco tiempo de ser elegido Metropolitano de Lemberg, fue hecho prisionero por el régimen soviético y condenado a trabajos forzados. Esa situación se mantuvo hasta el año 1963 en que fue liberado, permitiéndosele emigrar a Roma. En cuanto "confesor de la fe", al poco tiempo fue elevado a la dignidad cardenalicia por el papa Pablo VI. A partir de entonces comenzó a desarrollar una intensa actividad de servicio a su Iglesia en la diáspora, convencido de que era una forma de trabajar por la unidad de las Iglesias.

La Iglesia ucraniana greco-católica, la única de fe católica de las cuatro denominaciones cristianas existentes en la actualidad en la Ucrania postsoviética, ha tenido siempre conciencia de su importancia en relación con el ecumenismo. Esa conciencia ecuménica había marcado notablemente su autoconcepción como Iglesia, particularmente desde inicios del s. XX; conciencia que guarda relación con su posición geográfica, con sus orígenes, con su pasado y con su presente –es, por número de fieles, la mayor iglesia de rito oriental y fe católica–. El régimen soviético la disolvió, integrando a sus fieles en la Iglesia Ortodoxa Rusa. Cuando, tras la caída del muro de Berlín, recuperó su independencia, reclamó a la Iglesia Rusa los bienes que le habían sido confiscados, reclamación que dio origen a no pocos problemas de diversa índole, que afectaron también, y notablemente, al ecumenismo con la Ortodoxia.

El estudio no está centrado en la persona de J. Slipyj en cuanto tal, sino, como reza el subtítulo, en su pensamiento sobre la unidad eclesial, central en su obra teológica y pastoral. De los siete capítulos, el primero ofrece un esbozo biográfico, y los siguientes entran ya directamente en el tema: El concepto unionista de la sede Apostólica desde la segunda mitad del s. XIX y la Iglesia ucraniana greco-católica (2°); Slipyj y el tema de la unión (3°); Saber teológico al servicio del trabajo en pro de la unión (4°); La teología "ecuménica" de Josyf Slipyj (5°); La restauración de la tradición eclesial oriental de la Iglesia ucraniana greco-católica como tarea ecuménica (6°), y Slipyj y el ecumenismo entre las iglesias occidentales y las orientales después del Vaticano II (7°).

El pensamiento ecuménico de J. Slipyj esta en buena medida ligado a su empeño por recuperar las auténticas tradiciones de su Iglesia ucraniana. El capítulo más largo, un tercio casi de la obra, está dedicado a sus esfuerzos por restablecer primero su auténtica tradición litúrgica y monástica y, siendo ya cardenal, su naturaleza sinodal y patriarcal. Estos dos últimos aspectos son los más llamativos porque le llevó a actuar arbitrariamente en claro enfrentamiento con la Curia romana. Para el proceso de reforma tomó inspiración tanto en los documentos de la Unión de Brest del año 1596 como en las decisiones del Vaticano II. La existencia de esas Iglesias particulares y el desarrollo pleno de su autonomía estaban para el cardenal ucraniano inseparablemente unidas a la universalidad de la Iglesia. Las tradiciones orientales en vez de dañar su unidad, la enriquecían en su universalidad. Consideraba de relevancia ecuménica la plena restauración de los derechos autónomos de todas las Iglesias orientales católicas; juzgaba que volver a las relaciones eclesiales del primer milenio podría significar un progreso esencial para el diálogo ecuménico, como base para acercarse a la Ortodoxia.

En el camino del ecumenismo, J. Slipyj tenía sus propias convicciones. La Iglesia católica ucraniana debía pasar de ser objeto a ser sujeto de las relaciones ecuménicas. Mientras Roma veía como un obstáculo al mismo la elevación de la sede metropolitana de Kiew-Halyc a la dignidad de Patriarcado, él lo veía como una solución. De ahí que se otorgara arbitrariamente, como ya se indicó, el título de Patriarca, causa de división en su misma Iglesia. El Patriarcado era, según él, una simple consecuencia del desarrollo histórico eclesial que alcanza allí su cima; nunca una concesión papal o conciliar. De las demás Iglesias no esperaba más que el reconocimiento. Él contraponía el verdadero ecumenismo a otro mal entendido. De ahí que se opusiera al mantenido entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa rusa. A la vez que criticaba duramente la “Ostpolitik” posterior al concilio, acuñaba el concepto del “ecumenismo de la pasión” que trasciende las confesiones mismas; el común martirio por Cristo y su Iglesia es un elemento que las vincula.

“La comprensión de la Iglesia de Slipyj permanece hasta el presente un problema no resuelto del “ecumenismo intracatólico” y oculta en sí el conflicto de dos distintas concepciones eclesiológicas: la *communio* representada por el Oriente y la eclesiología fuertemente estructurada y jerarquizada del Occidente”, comenta el autor del libro.

La lectura de la obra resulta interesante también por algunos otros aspectos. Permite al lector conocer la colonización teológica de la Iglesia latina en el pasado en las Iglesias de rito oriental que se le unían; la fuerte carga negativa que para el ecumenismo ha significado y sigue significando todavía el uniatismo; la evolución de la Iglesia católica romana en su concepción del ecumenismo; cuán entrelazadas están la identidad eclesial y la nacional en las Iglesias cristianas orientales, etc.– P. de LUIS.

IRICINSCHI, Eduard – ZELLENTIN, Holger M., eds., *Heresy and Identity in Late Antiquity* (Texts and Studies in Ancient Judaism 119), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 407 pp.

¿Se puede aplicar el concepto moderno de “identidad” a textos antiguos provenientes del mundo Mediterráneo y del Oriente Próximo? Si con la modernidad hemos asistido a la “universalización de la herejía”, como dicen los sociólogos de la religión (P. Berger), ¿cómo funciona esa categoría cuando la referimos a un contexto tan diverso y distante del nuestro? Los ensayos de este libro ofrecen una amplia gama de respuestas a esas cuestiones a partir del estudio de las fuentes disponibles desde la época del Segundo Templo y la literatura neotestamentaria hasta los escritos tardo-antiguos cristianos y rabínicos. El volumen explora las formas con las que diversos grupos y comunidades definieron su propia idiosincrasia sociopolítica y consolidaron identidades grupales consideradas “herejías” o “heréticas”. Los trabajos aquí reunidos se sirven del instrumental metodológico que proporcionan el actual interés de los estudiosos por la textualidad y los recientes estudios sociológicos sobre heresiología, para una mejor comprensión de los movimientos religiosos de la antigüedad tardía.

El origen de la publicación es un ciclo de conferencias organizado por el Departamento de Religión de la Universidad de Princeton en 2005. Prosigue la serie de encuentros de investigación interdisciplinar sobre la antigüedad tardía, promovidos por el prof. P. Schäfer e iniciados en 2000. La estructura de esta obra refleja sus dos centros de interés. En la primera parte (siete primeros artículos) se aborda la compleja relación entre herejía y ortodoxia a la luz de sus críticos (Bauer y Le Boulluec); la segunda (diez artículos), investiga la cuestión de la identidad desde la perspectiva de los textos y de las tradiciones judías y cristianas. Resulta en conjunto una valiosa contribución al tema debatido. Por la trascen-

dencia histórica de sus aportaciones merecen ser destacados los estudios sobre el *Nomen Manichaeorum* (R. Lim) y sobre la identidad de los primeros cristianos (P. Townsend). Las tesis de los profesores, coinciden en algunos puntos y discrepan en muchos otros. Pero incluso esos desacuerdos ayudan a redefinir las propias posiciones y siempre abren nuevos interrogantes. Los ensayos problematizan ciertas aporías de la historia tanto del judaísmo como del cristianismo, desenmascarando muchos prejuicios ideológicos (falsas “identidades étnicas”, precomprensiones teológicas, antisemitismo, etc.). Asimismo recrean la polifonía de voces que componen el diálogo entre los escritores ortodoxos y heréticos.– R. SALA.

PETERSON, Erik, *Theologie und Theologen. Texte. Ausgewählte Schriften*, Bd. 9/1, Hrsg. von Barbara Nichtweiss, Echter, Würzburg 2009, 23 x 14,5, LXXII + 695 pp.

PETERSON, Erik, *Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen. Ausgewählte Schriften*, Bd. 9/2, Hrsg. von Barbara Nichtweiss, Echter, Würzburg 2009, 23 x 14,5, LXXVIII + 585 pp.

Presentamos los dos tomos del nuevo volumen de la colección de obras escogidas del teólogo alemán Erik Peterson (1890-1960). Se trata de una edición crítica en 12 vols. que viene supervisando la prof. Nichtweiss para la editorial Echter desde 1994. Bajo el título genérico “Teología y Teólogos”, el primero de los tomos recoge los principales ensayos y artículos sobre el tema, mientras que en el segundo se recopila la correspondencia y otro tipo de escritos más breves del autor.

Lo más conocido de la obra de Peterson son sus estudios anteriores a la guerra mundial recopilados en los *Theologische Traktate* (Bd. 1/1994). En ellos aborda de un modo especialmente brillante y fructífero la tensión dialéctica entre la teología y las modernas ciencias humanas. La recuperación de su monumental obra inédita -conservada en Turín y publicada póstumamente- ha hecho patente el considerable influjo que ejercieron sus trabajos en teólogos como Karl Barth, Ernst Käsemann, Heinrich Schlier, Joseph Ratzinger y en la *nouvelle théologie* (Jean Daniélou, Yves Congar etc.). Escritos destacados de Peterson, como su famoso estudio sobre el monoteísmo, siguen siendo periódicamente traducidos a las principales lenguas modernas. Tras desvincularse de la tradición pietista y también de la escuela de historia de las religiones, pronto el pensamiento del teólogo de Hamburgo se enriqueció gracias a sus incursiones en los campos patristico y exegético. Fruto de ello son dos memorables escritos *Was ist Theologie?* (1925) y *Die Kirche* (1928/29). Ambos provocaron una aguda polémica tanto con la teología liberal (A. von Harnack), como con la dialéctica barthiana. En su argumentación Peterson defiende el espacio de la autoridad dogmática y del ámbito público específicamente eclesial, con lo que se aproxima mucho a la concepción católico-romana de la Iglesia. De hecho en 1930 tuvo lugar su conversión a la fe católica. Pero sus escritos se adelantaron a la teología católica de su tiempo por su metodología fenomenológica y la orientación de sus contenidos a la Escatología protocristiana. Especialmente los estudios de Peterson sobre la antigüedad cristiana han dado un importante impulso a la investigación moderna de las corrientes gnósticas, ascéticas y apocalípticas del cristianismo primitivo.

Los dos tomos van encabezados por sendas introducciones de la editora. En el primero hay también una presentación general del volumen a cargo del card. Lehmann. Todos los ensayos del primer tomo son anteriores a 1955 y la mayoría pertenecen al tiempo anterior a la guerra. Están reunidos en cinco apartados temáticos: fundamentos teológicos (históri-

cos, dogmáticos y bíblicos), relación entre teología y mística, historia de la teología protestante, teología contemporánea (Harnack, Barth) y eclesiología protestante. Concluye con un elenco cronológico de conferencias y presentaciones del autor (1920-1960), la bibliografía y un índice onomástico. El segundo tomo contiene la relación epistolar del autor con K. Barth, H. Urs von Balthasar, R. Bultmann, O. Cullmann, C. Schmitt, etc., por citar solamente a aquellos teólogos más renombrados de su época. Las cartas están clasificadas cronológicamente en cinco períodos que cubren un arco temporal de medio siglo. A continuación se ofrecen también fragmentos de diarios, notas, etc., documentos autobiográficos y semblanzas teológicas del autor –“Encuentros con Erik Peterson”– a través de textos de sus estudiantes y memorias de sus colegas. Entre estas últimas encontramos agradecidas evocaciones de eminentes teólogos (Barth, Cullmann), exégetas (Käsemann), patrólogos (P. Siniscalco) e historiadores de la Iglesia (H. Jedin). “Estuve interesado en Peterson desde el primer momento. Yo lo respetaba como erudito. Lo estimaba, incluso. Pero era difícil acercarse a él... Vivió entre nosotros como una especie de solitario”, decía K. Barth en 1963, comparando su marginalidad buscada con la de S. Kierkegaard (9/2, p. 489). Este segundo tomo de la publicación se completa con una cronología biográfica, una selección bibliográfica, un índice de personas y otro de las fotografías reproducidas.– R. SALA.

WEENING, Carolina, *Whose Truth? Which Rationality? John Hick's Pluralist Strategies for the Management of Conflicting Truth Claims among the World Religions*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2008, 21 x 14,9, 224 pp.

Entre los pioneros del pluralismo religioso, propuesto dentro del marco de la teología de las religiones, John Hick ocupa un puesto importante. Su propuesta designada como una hipótesis concibe las religiones como respuestas hacia una realidad última que se actualiza dentro determinadas culturas. La diversidad entre las religiones se explica entonces en referencia a la diversidad de las concepciones de la realidad última que aun correspondiendo a las esperanzas de sus creyentes nunca se revela sin reserva. Mientras la realidad última sigue siendo misteriosa, su manifestación religiosa logra transformar a los creyentes de su egocentrismo al heterocentrismo (es decir, centrado en la realidad misteriosa y última), que equivaldría a la salvación propuesta por las religiones en su vivencia cotidiana. Esta, al parecer sencilla, tesis implica presupuestos filosóficos y teológicos de que este libro – disertación doctoral de la autora– se ocupa en cuatro etapas.

En la primera parte, se aborda, entre otros puntos, la religión como objeto de estudio teológico contemporáneo, mientras en la segunda parte se elabora sobre la tesis de Hick de las religiones. La parte tercera pone en relieve la singularidad de la postura de Hick, en cuanto que no concuerda con la tradicional concepción de la verdad ni de la racionalidad. Su concepción de la verdad como poder eficiente de transformación pone fuera de juego la tradicional fórmula *equitatio mentis ad rem* y se opta por la verdad en praxis. La autora valora esta postura como divorcio de la racionalidad de la verdad, que es la *sine qua non*, opina, de la hipótesis de Hick; y en manera similar indica que, al poner el énfasis en la dimensión estética/emotiva, Hick favorece la elección/opción en contraste con la verdad. Optar por creer que uno tenga acceso a la verdad a través de las creencias es la elección fundamental que conduce a toda creencia/entrega religiosa, sea cristiana, hindú, etc. Y la autora propone que esto es posible sólo a través de una objetivación de su propia fe, un paso científico y empírico que facilitaría la comparación con otras creencias. Aquí está la clave del subjetivismo del Hick, el punto débil de su propuesta. En la cuarta parte, se ocupa del contexto en que surge y se mantiene la hipótesis pluralista. Según la autora este es la

confluencia económica, cultural y política del Occidente. En el epílogo, donde se confronta con la pregunta de si un cristiano puede ser pluralista, la autora afirma que es imposible, pues la postura de Hick rechaza el aspecto específico y definitivo de la encarnación que distingue el cristianismo de otras creencias. Además, Cristo es importante para él sólo como figura salvífica representativa, no constitutiva. Esta postura va en contra de la fe cristiana.

Hay que preguntar si esta interpretación de Hick no es algo forzada, pues la *distinción* entre racionalidad y verdad no implica una separación, y además la fe personal que se expresa en la vivencia, Hick la reconoce como fuerza transformativa, no la reduce a un subjetivismo pues se *comparte* con los creyentes. Tendría que hablar más de intersubjetividad que de subjetivismo. No obstante, este libro ofrece una buena introducción en la perspectiva pluralista representada por John Hick.– P.G. PANDIMAKIL.

GERBER, Uwe, *Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 4), Theologische Verlag, Zürich 2008, 22,4 x 14,9, 298 pp.

En este libro que busca explicar, entender e interpretar el mundo religioso del occidente contemporáneo, U. Gerber, prolífico escritor de cuestiones religiosas, propone una tipología de cinco categorías/modelos: salvación, reconciliación, allanamiento, clarificación y alteridad. Estos modelos que deben cubrir la diversidad y complejidad del universo religioso ayudarían, argumenta el autor, a clasificar los fenómenos religiosos de hoy en provecho de las iglesias, sinagogas etc., y además a orientar la política religiosa nacional o europea. ¿Cómo se conciben, entonces, estas categorías?

El cristianismo europeo occidental se dividió en tres desde el tratado de Westfalia, y continuó imponiéndose según el lema *cuius regio illius religio*. El escenario religioso se cambia desde el siglo XIX y con el avance de la modernidad que pone las religiones clásicas a la par con las nuevas, creando así la situación contemporánea de pluralidad e igualdad religiosa. Es producto del reconocimiento de la autonomía individual que, en consecuencia, facilita el subjetivismo religioso de donde provienen tanto las varias formas religiosas del modernismo como el fundamentalismo. El postmodernismo añade a este escenario la dimensión de la alteridad: la religiosidad que se basa en esta perspectiva reclama el reconocimiento de cada uno como persona única por el otro. Las religiones y religiosidades contemporáneas manifiestan entonces características típicas.

Así, por ejemplo, la religiosidad del tipo salvación propone la imitación como el concepto de vida y la comunicación, mientras la producción pertenece a la religiosidad del tipo reconciliación. En contraste, la simulación sería la característica principal de las demás religiosidades, pero en maneras distintas. Juntando este triple esquema sociológico con los modelos ya mencionados, este libro interpreta el mundo religioso contemporáneo en los capítulos 3-7. En realidad, el argumento es sencillo: las perspectivas religiosas de la Europa occidental contemporánea consisten en la salvación desde este mundo a través de la imitación, la justificación realizada en este mundo por la fe, la realización de sí mismo a través una vida eficiente y fundada en valores humanos, la vivencia como clarificación fundamental y religiosa y, finalmente, el encuentro como sentido completo de la vivencia con los demás. Marcado así, el mundo religioso occidental podría orientarse. El octavo y último capítulo explica además el contexto de la religiosidad profana del tipo alteridad y propone una teología de las religiones que se basa en la alteridad – una perspectiva interesante, todavía cristiana, para bien o para mal. La amplia bibliografía –mayormente alemana– facilitará al lector un ulterior estudio e investigación.– P.G. PANDIMAKIL.

HARTENSTEIN, Friedhelm - RÖSEL, Martin (hg.), *JHWH und die Götter der Völker*. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch, Neukirchener Verlag, Neukirchen 2009, 14,5 x 22, 159 pp.

Con ocasión del 80 aniversario y jubilación definitiva –los eméritos estiran su colaboración con charlas, artículos y direcciones doctorales a requerimiento de sus universidades– del profesor de Antiguo Testamento en la universidad de Hamburgo Klaus Koch, el centro organizó un ciclo de charlas en su honor con profesores de otras universidades pero con la misma especialidad de Antiguo Testamento y religiones orientales, la dedicación del homenajeado. El simposio y las conferencias gustaron, de modo que se pensó en ponerlas por escrito, y tal es el libro presentado. Los artículos giran en torno a los dioses mesopotámicos, egipcios y cananeos, sus conexiones con la tempestad y la fertilidad, y sobre los contactos y disparidades del Dios de Israel, su unicidad y trascendencia. Como es normal, la ponencia primera hace una presentación de la persona y trabajo del jubilado, que llama para que quede claro *Laudatio*, y que glosando su estilo dice que si los americanos comienzan una conferencia contando un chiste, los alemanes describen la metodología. Parece que la ironía también cabe en las cabezas cuadradas, a quienes por otra parte debemos tanto académicamente. Finaliza el libro con una conferencia del mismo Koch, envidia de todos en su estado de lucidez, una especie de esbozo autobiográfico sobre su carrera e intereses profesionales.– T. MARCOS.

TORRELL, Jean-Pierre, *La théologie catholique* (Deuxième édition revue et augmenté d'un post-scriptum), Cerf, Paris 2008, 13,5 x 21, 161 pp.

La filosofía es la madre de las ciencias, como sabe todo el mundo, ella empezó la observación metódica y racional de las cosas para asentar principios y estirarse en deducciones lógicas. Pero entonces la teología sería la abuela, bien que chocha y crédula con tantos dioses y mitos hermenéuticos, pues ella engendró la filosofía y su propensión a entender y narrar con claridad. A qué viene mirarla por encima del hombro, como hacen con suficiencia las ciencias exactas –¡serán creídas!-, y desterrarla de las universidades que precisamente ella ha impulsado y organizado –¡el matar al padre freudiano!-. Dicen que la actualización académica del proceso de Bolonia acabará reintegrándola en su rango de origen: será un elemental acto de justicia, aunque falte la indemnización por daños y perjuicios.

Este libro trata precisamente de hacer lo que llamamos una introducción a la teología, y hay que decir que lo ha conseguido muy bien. Aunque es un libro relativamente antiguo –escrito en 1994 y confeccionado en lecciones anteriores– su frescura se mantiene intacta, y el autor –profesor dominico de teología y experto en santo Tomás– sólo ha actualizado las notas bibliográficas y añadido un *post-scriptum*, como dice él, un epílogo sobre las recientes corrientes teológicas: religiones, feminismo, liberación. Por lo demás el trabajo presenta la división clásica del estudio sobre la teología: naturaleza, método e historia. Sobre la naturaleza, o qué es la teología, va aclarando que siempre se ha sobreentendido y entendido como una reflexión sobre la fe, por tanto que busca atar necesariamente razón y revelación, si prescinde de lo primero se vuelve ridícula superchería y si elimina lo segundo se queda en obtusa filosofía (lo que más nos interesa es lo que no se puede expresar, que dijo Wittgenstein). Aquí incluye someramente los apartados básicos de la teología, esto es la dogmática: sobre la doctrina; la moral: sobre el comportamiento; y la espiritual: sobre la ascética –por aquello de leña al cuerpo– y la mística o experiencia de Dios. La metodología teológica queda decidida por su campo; es decir, por un lado debe ser eclesial: fiel a la reve-

lación, graduada en Escritura, tradición y magisterio; y por otro tiene que ser científica: estrictamente sometida a la razón argumentativa, aceptando y aprendiendo de saberes empíricos –caben del *big bang* a la neurociencia– y humanos –crítica histórico-literaria, análisis semióticos– o filosóficos, pues como es notorio filosofía y teología se odian como buenas hermanas. Finalmente repasa el decurso de la teología y sus mayores nombres, subdividida en las etapas patrística –8 siglos 8–, escolástica –¡12 siglos 12!– y *conciliar* –a saber cómo nos cuadrarán a los del Vaticano II–. Por momentos el escrito es demasiado escueto, pero a fin de cuentas se trataba de elaborar una síntesis introductoria sobre la ciencia teológica.– T. MARCOS.

LINDEN, Ian, *Global Catholicism. Diversity and Change since Vatican II*, Hurst Publishers, Londres 2009, 14 x 21,5, 337 pp.

Este libro presenta una amplia panorámica histórico-teológica de la Iglesia católica durante el siglo XX. El autor es profesor asociado en la universidad de Londres, periodista de información católica en periódicos y revistas, ex director del Instituto Católico de Relaciones Internacionales de su país, lo que significa en otras palabras sesudo analista de la interioridad eclesial, poseedor de un estilo atractivo y accesible a toda clase de gente, conocedor de primera mano de estructuras internacionales políticas y eclesiales. Según él, el catolicismo es una retorcida y cambiante mezcla de dos sustancias fijas: doctrina y justicia, que por su parte atraen, repelen y absorben en distinta cantidad y grado otras sustancias variopintas: poder, riqueza, influencia, arte... El catolicismo del pasado siglo ha sido un apasionado y apasionante debate doctrinal de actualización a los tiempos y acercamiento a las bases, y en ello discurren los primeros capítulos, los esfuerzos modernizadores de la *nouvelle théologie* frente a la coraza oficial antimodernista, batallas siempre perdidas por los renovadores en la primera mitad de siglo hasta ganar por fin la guerra en el Vaticano II, si bien sólo teóricamente. La segunda parte del libro se centra en la concreción política y social de la renovación doctrinal, la “opción preferencial por los pobres” y teología de la liberación en Sudamérica, la deseuropeización eclesial y la defensa católica de la descolonización africana. Los últimos capítulos abordan dos vidriosos y candentes asuntos: las relaciones con el Islam, un duro rival doctrinal al que sin embargo podría ganar para colaborar en mejoras humanitarias y democráticas; y la secularización occidental, el distanciamiento en cuestiones de fe, pero la amistad posible y continuada en las causas de paz, derechos humanos y ecología.– T. MARCOS.

### Moral – Pastoral – Liturgia

MAYER, C., ET ALII (Hrsg.), *Augustinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studentage. «Aspekte der Ethik bei Augustinus» (11. Juni 2005). «Augustinus und die Politik» (24. Juni 2006)* (Cassiacum 39<sub>4</sub>), Augustinus Verlag bei echter, Würzburg 2009, 22,5 x 15,5, 312 pp.

El presente volumen, el cuarto de la serie *Res et signa*, recoge las aportaciones de diversos estudiosos en la tercera y cuarta Jornadas interdisciplinares, organizadas por el “Centro para la investigación sobre san Agustín”, vinculado a la Universidad Julio-Maxi-

miliano de Würzburg, correspondientes a los años 2005 y 2006. La primera se dedicó a la ética, rama de la filosofía que tiene una significativa presencia en los primeros escritos de san Agustín, y la segunda a la política, entendida en sentido amplio, en ningún modo ajena a la actividad del santo como pastor de la Iglesia de Hipona y como escritor. En la primera jornada intervinieron C. Mayer que disertó sobre *Die theocentrische Ethik Augustins*; B. Heinninger, sobre *Metamorphosen der Liebe. Die Ethik Jesu und das Ethos der frühen Christen*; F. Buddensiek, sobre *Augustinus über das Glück*; M. Erler, sobre *Die helfende Hand Gottes. Augustins Gnadenlehre im Kontext des kaiserlichen Platonismus*; N. Fischer, sobre *Der menschliche Wille als «causa prima». Augustins Radikalisierung der Freiheitsproblematik*, y V. H. Dreccoll, sobre *Die Bedeutung der Gnadenlehre Augustins für die Gegenwart*. En la segunda jornada, dedicaron sus intervenciones a determinados aspectos de la postura política de san Agustín M. Erler, que disertó sobre «*Naturae extrema uestigia*» (ciu. 19,12). *Sophistisches und Epikureisches in Augustinus' «terrena ciuitas»*; A. M. Ritter, sobre *Religion und Politik im frühchristlichen Denken bis zu Augustin* y R. Dodaro, sobre *Augustine and the Possibility of Political Conscience*. Los otros dos estudiosos ubicaron su investigación, uno en la época neotestamentaria y otro en el tardío medioevo. El primero, B. Heinninger, disertando sobre «*Politische Theologie in Markusevangelium*». *Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesus ans Kreuz* y el segundo, J. Miethke, sobre *Papalismus und Augustinismus in der politischen Theorie der spätmittelalterlichen Augustiner-Eremiten. Ein Überblick*. Cada una de las contribuciones añade al final una bibliografía selecta.

El volumen concluye con un índice de referencias bíblicas, agustinianas y de otros autores antiguos y medievales, y con otro de nombres, sea bíblicos, antiguos y medievales, sea modernos.— P. de LUIS.

HELLEBRAND, Johannes (Hrsg.), *Augustinus als Richter* (Cassiciacum 395), Augustinus Verlag bei echter, Würzburg 2009, 22,5 x 15,5, 192 pp.

Como a muchos otros obispos de su época, a san Agustín le tocó administrar justicia. Y, a decir de su biógrafo san Posidio, tal actividad le llevó un tiempo considerable, que él habría preferido emplear en otras tareas como el estudio o la oración. Psicológicamente le resultaba pesada, además, porque la rectitud que debía manifestar en cuanto juez parecía combinarse mal con su solicitud paternal en cuanto obispo.

Pero el tema de la función judicial de san Agustín puede enfocarse también desde la perspectiva jurídica, en concreto desde la perspectiva de la historia del derecho romano tardío. En ese contexto, el editor de la obra presenta en su prólogo diversos modos de entender la *audientia episcopalis* y la actividad del obispo Agustín como juez, tal como resulta de la bibliografía especializada de los últimos 80 años; modos a veces muy alejados unos de otros y no siempre congruentes. Asimismo señala que tanto el concepto de *audientia episcopalis* como el de Agustín juez se pueden entender en un sentido amplio o en un sentido más estricto y ajustado a la historia, ambos descritos brevemente. Por otra parte, considera que el tema “Agustín juez” ha quedado, como en tierra de nadie, entre el Derecho romano y la investigación agustiniana, lo que explica que hasta el presente no haya sido suficientemente estudiado y que posiblemente desaliente a los interesados en el tema a ocuparse de él en un futuro próximo.

Pensando en esas eventuales personas interesadas, la presente obra pone a su disposición algunas contribuciones específicas, artículos aparecidos previamente en otras publicaciones, que les posibilitarán un acceso más profundo al tema. En concreto, son las siguien-

tes: A. Pugliese, *Der Hl. Augustinus als Richter. Ein Beitrag zur Geschichte der "episcopalis audientia"*; C. Mayer, *Legitimation des Rechts bei Augustinus*; K. K. Raikas, *Audientia episcopalis. Problematik zwischen Staat und Kirche bei Augustin*; E. M. Kuhn, *Rechtsprechung durch den Bischofsrichter. Augustin und die Umsetzung der göttlichen Gerechtigkeit in der Praxis*. El volumen termina con un anexo en que se ofrece al lector el texto latino de siete de las cartas descubiertas por J. Divjak de particular interés para el tema (*ep.* 1\*, 7\*, 8\*, 9\*, 10\*, 14\* y 24\*) y las voces *audientia episcopalis* y *iudex* del diccionario *Augustinus-Lexikon*, redactadas por Ch. Mounier y K. K. Kaukas respectivamente. La obra concluye con un índice de referencias agustinianas, de personajes, de lugares y de temas.– P. de LUIS.

AA.VV., *Los nuevos escenarios de los Procesos de Socialización y la Familia*, Ed. Instituto Social León XIII, Fundación Pablo VI, Madrid 2008, 23,5 x 16, 113 pp.

El libro es una recopilación de las distintas ponencias del VII Seminario de Doctrina Social de la Iglesia, celebrado en Mahadahonda (Madrid) en 2008, en torno a “los nuevos escenarios de los procesos de socialización y familia” a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia.

Hay dos partes bien diferenciadas en las que se enmarcan los distintos estudios. Una primera, relacionada con el papel que la escuela y la mujer desempeñan en la familia, y otra segunda, que hace referencia a los cambios socio-culturales y morales en la familia.

En el bloque primero, se analiza con profundidad y detenimiento tanto la institución escolar en tanto agente de socialización, como la cuestión feminista desde la perspectiva histórica, política y religiosa. A partir de estos estudios, se apuesta por una escuela que contribuya y colabore en la socialización primaria que, sin duda, se da en la familia y por un “feminismo de la complementariedad” que, lejos de las perversiones de otros que se han dado a lo largo de los años, reconozca los derechos de la mujer sin entrar en antagonismo con los del hombre, revalorice su ámbito privado y proteja la vida humana, como pilares fundamentales para reforzar la institución familiar.

En el apartado segundo, se aborda el pensamiento cristiano como alternativa a la debilidad de la familia actual. Parece que otros agentes socializadores le han ganado terreno, tales como los medios de comunicación social, el Estado... Y, posiblemente, el origen del problema se halle en la tendencia actual a vivir de espaldas a Dios.

El tema tratado en el Seminario es crucial para entender la complejidad de la sociedad actual que, en muchas ocasiones, por empeñarse en ignorar las raíces cristianas, está dejando mucho sufrimiento a su alrededor, sobre todo porque la familia, iglesia y fuente principal de afecto para las personas, está en crisis.

La actitud de los autores es valiente, pues, sin ignorar ni negar los graves problemas actuales por los que atraviesa hoy día la familia, propone una alternativa claramente cristiana que ayude a fortalecer esta institución básica.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

BERGES, Ulrich - HOPPE, Rudolf, *Arm und reich* (Die Neue Echter Bibel-Themen 10), Echter, Würzburg 2009, 23,5 x 15,5, 136 pp.

La colección de temas bíblicos de la editorial Echter nos está brindando una estupenda información teológico-bíblica en torno a una selección de categorías centrales de la Sagrada Escritura, que recorren tanto el primero como el nuevo testamento. De la mano de dos especialistas, el fascículo que presentamos aborda la cuestión siempre candente, por sus

implicaciones sociales y éticas, de los pobres y los ricos. La continuidad en el tratamiento que la Biblia da a esta problemática está marcada, a la vez, por la discontinuidad proveniente de las diferentes perspectivas que dominan en ambos testamentos. Mientras que en los escritos del primero es teocéntrica, en el nuevo es cristocéntrica. En la primera parte, U. Berges repasa la riqueza conceptual sobre la pobreza y los pobres que ofrecen las fuentes veterotestamentarias. La ley mosaica no se limita a hablar de los pobres, sino que establece todo un sistema contra la pobreza, que es el propio del pueblo liberado de la esclavitud por JHWH, para proteger de la indigencia material y garantizar la justicia en las relaciones sociales. La literatura profética y sapiencial, junto con el salterio, todavía desarrollan más el campo semántico. En la segunda parte del libro, R. Hoppe analiza el NT. Según él, su vocabulario solamente conoce dos conceptos esenciales para el significado “pobre” (*ptochos / tapeinos*) y sólo uno para “rico” (*plousios*). Descubre las resonancias bíblicas y los matices de aquellas nociones en el anuncio del Reino por Jesús (tercera petición del Padrenuestro, cf. Q 11,3), en la tradición sinóptica (en especial el material propio de Lc), en la tradición paulina (y su recepción por las cartas pastorales) y en otros escritos fundamentales sobre el tema (Sant, Ap). Para ambas partes de la Biblia esta cuestión social adquiere una relevancia teológica de primer orden. La identificación personal de Cristo con los pobres se convierte en criterio decisivo de la existencia cristiana. Y este legado de Jesús de Nazaret es también el compromiso temporal al que estamos llamados todos los que nos sentimos interpelados por el Dios de la Biblia. Siguiendo el criterio habitual de la colección, todo el aparato crítico (notas, bibliografía y abreviaturas) está situado al final del libro.– R. SALA.

POISSON, Jean-Frédéric, *Bioética. ¿El hombre contra el hombre?*, Prólogo de Manuel de Santiago, trad. M. Martín, Rialp, Madrid 2009, 20 x 14, 255 pp.

La bioética es una disciplina que apenas alcanza un cuarto de siglo, pero su desarrollo y difusión han sido extraordinarios, especialmente en el mundo occidental. Aunque es una ciencia que tiene diversos perfiles: jurídicista, filosófico, clínica o sanitaria, etc. Además al ser una ética aplicada tiene que responder a los dilemas morales de la vida biológica, que se encuentran al comienzo de la vida y al final de la misma. El libro presenta el debate que se da en las sociedades de las democracias liberales donde el poder del Estado se magnifica y la tecno-ciencia se convierte en aliada del poder, y parece que da una respuesta moral a estos problemas científicos, y por eso se llega a pensar que todo lo que es aprobado por las leyes es válido desde el punto de vista moral. La bioética presenta tres famosos principios: 1) la obligación del médico de buscar la mejor opción curativa para el paciente, 2) el respeto o “autonomía” del enfermo en la gestión de su cuerpo, y 3) un cierto derecho de igualdad de los hombres en la distribución de los bienes sanitarios, en el acceso a los medios para la conservación de la salud. A estos principios, hay que añadir otro llamado de “no maleficencia”, que consiste en procurar el mejor bien médico al enfermo, ciertamente, pero sobre todo de no añadir un daño nuevo al paciente. El discurso del libro se sitúa dentro del humanismo cristiano en diálogo con el de la cultura dominante, no desacredita los argumentos opositores ni a sus agentes, pero debate con ellos las cuestiones más actuales de la bioética: la clonación, la reproducción asistida, los trasplantes de órganos, la selección destructiva de embriones, la eutanasia, etc.– J. ANTOLÍN.

PACIK, Rudolf - REDTENBACHER, Andreas, Hrsg., *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschafts Klosterneuburg*, Bd. 2, Echter, Würzburg 2008, 22,5 x 14, 290 pp.

Estamos ante una nueva publicación de la Asociación Litúrgica de Klosterneuburg. Este segundo volumen de la colección *Protokolle zur Liturgie* reúne otra selección de trabajos de investigación litúrgica editados, como la anterior, bajo la dirección de los profesores Pacik y Redtenbacher. Igualmente los estudios están agrupados en dos secciones dedicadas, respectivamente, a la Teología y a la Pastoral Litúrgicas. Concluye también con el Apéndice informativo que ofrece la reseña de las actividades y efemérides de la Asociación durante el año.

En la sección teológica encontramos ensayos sobre la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (R. Malcherek), la discusión actual en torno al significado del “ars celebrandi” (A. Redtenbacher), el laicado (R. Pacik), la reforma litúrgica carolingia (A. Ehrensperger), los rituales de los ss. XVII y XVIII (M. Probst), la *Passio Perpetuae* (M. Scala) y la historia y actualidad de cálices, custodias y otros objetos litúrgicos (W. Moser). En la segunda parte, otros cuatro trabajos de carácter pastoral tratan temas relacionados con la formación litúrgica (F. Walz y M. Sindelar) o exponen experiencias prácticas concretas de trabajo de campo en las comunidades locales (C. Buda y H. Kasparovsky).— R. SALA.

ANTOINE DE PADOUE, Saint, *Sermons des dimanches et des fêtes IV. Sermons pour les fêtes des saints et Sermons marials*, Introduction, traduction et notes par Valentin Strappazon, Cerf, Paris 2009, 20 x 14, 466 pp.

El volumen que presentamos, dedicado a las fiestas marianas y de los santos, es el cuarto y último de la serie de los comentarios de San Antonio a los textos litúrgicos de los domingos y festivos. Se culmina así el proyecto editorial de colaboración entre Cerf y Messaggero con vistas a la publicación en francés de los escritos del doctor evangélico. Una tarea que tiene como artífice al P. Strappazon, que ha cuidado todo el aparato crítico.

El libro comienza con los comentarios con ocasión de la Navidad, las fiestas de los santos que la siguen (Esteban, Juan, Inocentes) y las que la prolongan en este tiempo litúrgico (Circuncisión, Epifanía). Entre los sermones sobre el santoral, destacan los dedicados a las figuras de Pablo y Pedro, tanto por separado (Conversión y Cátedra) como conjuntamente en la fiesta de los santos apóstoles. Salvo los dedicados a la Asunción, los sermones marianos se concentran en los misterios relacionados con el motivo de la Encarnación. En particular, la Anunciación y la Purificación son las fiestas que más comenta el santo franciscano. La mayoría son sermones alegóricos y morales, aunque hay también algunos anagógicos. En el caso de los sermones marianos, van precedidos de un breve sumario sobre la temática que desarrollan. Como en los volúmenes precedentes, el traductor subtitula entre corchetes los textos para ayudar al lector a identificar su contenido.— R. SALA.

### Filosofía

TRELENBERG, Jörg, *Augustins Schrift De Ordine. Einführung, Kommentar, Ergebnisse* (Beiträge zur historischen Theologie, 144), Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 474 pp.

El *De ordine* es el tercero de los escritos de san Agustín denominados “Diálogos de Casiciaco”, compuestos al poco tiempo de su conversión en el retiro de “Casiciaco”, quinta sita

en las cercanías de Milán y puesta a su disposición por el amigo Verecundo. A los tres diálogos se les otorga una notable importancia relacionada con su autor, con su temática, con el momento en que fueron escritos y con la serie de problemas que suscitan a los investigadores.

La obra se presenta con las tres solitas partes en este tipo de estudios: introducción, comentario y resultados. La introducción presenta en un primer apartado, el marco espiritual agustiniano en que tienen lugar los diálogos; por una parte, la estancia en Casiciaco era para Agustín como el cumplimiento de un viejo sueño, despertado años atrás por el Hortensio de Cicerón; por otra, él deseaba crear las condiciones adecuadas para convertirse finalmente en un sabio. En este contexto hace suyas las preguntas básicas de la filosofía antigua centrada en tres problemas: el epistemológico (*Contra Academicos*), el ético (*De beata uita*) y el cosmológico (*De ordine*). El autor señala la dependencia de los escritos tanto de los diálogos de Cicerón, como del neoplatonismo del "círculo milanés"; al mismo tiempo recuerda que la filosofía tenía sólo la función servil de ayudar a una comprensión de los misterios de la fe cristiana, para concluir con la severa crítica que el santo hace en sus *Retractaciones*.

Los demás apartados están dedicados específicamente al *De Ordine*. El autor traza en primer lugar el curso de las ideas de la obra, que giran en torno al problema de la teodicea. Luego presenta la estructura de la obra en tres partes, con el respectivo proemio y conclusión y, acto seguido, las diferentes fuentes y tradiciones (los clásicos latinos, Pitágoras, Varrón, Cicerón, el neoplatonismo, amén de influjos cristianos), las ediciones, traducciones, comentarios y bibliografía sobre diferentes problemas. Por último, propone una serie de correcciones al texto ofrecido por el *Corpus Christianorum*.

El autor no ofrece traducción en lengua vernácula, remitiendo a la Keselings; tampoco ofrece el texto latino seguido. Pero el lector lo encuentra en el comentario, aunque fraccionado en pequeñas secciones, unidades de sentido de mayor o menor extensión. El comentario versa, según los casos sobre una sola palabra, un sintagma o una frase más o menos larga, y aporta datos filológicos, gramaticales, retóricos, de historia general o de la historia de la literatura y de la filosofía; señala lo que es original, lo que es específico de la obra, lo antes no advertido por otros investigadores, elementos cristianos bajo terminología típicamente neoplatónica, etc.

El análisis meticuloso permite al autor tomar posición respecto de algunos problemas relacionados con la obra. Son los resultados del estudio. El primero se refiere a la historicidad de los diálogos. El comentarista advierte en ellos un conglomerado confuso de elementos tanto real-históricos como literario-ficticios, y juzga que Agustín fue el autor responsable en última instancia y el editor, y que suya fue la tarea de redacción, pero no puede dilucidar si los diálogos fueron informales o si tuvieron lugar en una atmósfera formal y orientada a la didáctica de la escuela retórica. Un segundo se refiere a Agustín como persona: aún admitiendo que la conversión en Milán significó un notable giro en su vida, considera que la ambición siguió impulsando todavía su actuar y niega que tuviera lugar la plena renuncia a la gloria apuntada en las Confesiones. Un tercero se refiere al resultado y unidad del *De Ordine*. Contra el parecer de quienes piensan que Agustín fracasó en la obra, primero a nivel doctrinal, no logrando lo que pretendía, y luego a nivel más formal, al faltarle la unidad temática, el autor considera que ni una ni otra crítica están justificadas, mostrando, respecto de la segunda objeción, la lógica que regula el proceder de Agustín, donde advierte además una aportación original del santo, y luego, respecto de la primera, señalando que los críticos pasan por alto que el *De ordine* trata primariamente del mal cosmológico, no del moral. Un cuarto se refiere a los libros de Plotino que Agustín había leído ya. Según el autor: I 6 (sobre la belleza); III 2 (sobre la providencia 1); III 3 (sobre la providencia 2); VI 9 (sobre el bien o el uno). Por último, se pregunta si en la conversión de Licencio no hay que ver un reflejo de la conversión del mismo Agustín.— P. de LUIS.

*Lettura del De ciuitate Dei. Libri XI-XVI. Lectio Augustini XXI-XXII. Settimana Agostiniana Pavese (2005-2006)* (Studia Ephemeridis Augustinianum 115), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2009, 24 x 16, 202 pp.

La genial obra agustiniana *De ciuitate Dei* se puede dividir, de acuerdo con su autor, en dos partes. La primera la constituyen los diez primeros libros, en los que el santo hace una crítica severa de la cultura antigua, entrando en polémica con ella; la segunda, los doce libros siguientes en los que expone el origen (libros 11-14), el curso (libros 15-18) y el destino (libros 19-22) de las dos ciudades: la terrestre y la “ciudad de Dios”.

El presente volumen ofrece la *lectio* de los libros 11-16 tenida en la Semana agustiniana de Pavía los años 2005 y 2006. La *lectio* fue confiada a estudiosos italianos. S. Isetta “leyó” el libro 11, en que el santo expone el origen y antecedentes de la *ciuitas Dei*, centrándose en la creación de los ángeles y problemas relativos. El libro 12, en el que junto a la creación de los ángeles se contempla ya la creación del hombre, fue “leído” por F. De Capitani en clave filosófica, en línea con el contenido del libro, que afronta diversos problemas de esa naturaleza desde las claves que le ofrecía la cultura del tiempo. La “lectura” del libro 13 corrió a cargo de L. F. Pizzolato. El libro presenta el prólogo de las dos ciudades en el paraíso terrenal; centrándose en el hombre y en el problema de la muerte, pone de relieve el valor del cuerpo, que, junto con el alma, constituye el hombre entero. El libro 14 fue confiado a V. Grossi, especialista en la antropología agustiniana. En efecto, el libro puede considerarse como un tratado sobre las “pasiones”, concepto positivo, distinto de las “perturbaciones”, concepto negativo, en respuesta a diversos interlocutores explícitos o implícitos. De su exposición resaltamos, por lo que puede significar de novedoso para algunos esta afirmación: “La positiva reflexión somatológica que el obispo de Hipona maduró en el *De ciuitate Dei* tenía que esperar, para ser revalorizada, los tiempos modernos posteriores al Vaticano II” (p. 122). El libro 15 fue confiado también a L. F. Pizzolato. El santo analiza en él el recorrido y el desarrollo de las dos ciudades, representadas por Caín, la ciudad terrena, y por Abel, la ciudad celeste, definidas por la naturaleza de su amor y mezcladas a partir de entonces hasta el fin de los tiempos. Por último, a C. Mazzucco se confió la “lectura” del libro 16 en el que la autora explora una etapa más del recorrido de las dos ciudades, la que va desde Noé hasta Abrahán y sus descendientes hasta David.

Obviamente, la confrontación con la cultura clásica de que hablamos en relación con los diez primeros libros, continúa en los siguientes; la novedad de estos respecto de los anteriores está en que la polémica se extiende también ahora a personajes o grupos heréticos como los maniqueos o los pelagianos. Los “lectores” han mostrado su buen hacer sabiendo poner de manifiesto no sólo lo que dice el santo, sino también, cuando es el caso, por qué lo dice y a quiénes tiene en su punto de mira. Sin duda, el lector encontrará en estas *lectiones* una muy válida ayuda para una lectura personal de los textos agustinianos.– P. de LUIS.

*Saint Augustin*. Sous la direction de Maxence Caron (Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie), Les Éditions du Cerf, Paris 2009, 19,5 x 13,5, 660 pp.

San Agustín ocupa un lugar de privilegio en casi todas las ramas del saber humanístico. La filosofía es una de ellas y no de menor importancia. Desde la admiración en la mayor parte de los casos, pero también desde la detracción, la obra y el pensamiento filosófico del santo continúan suscitando interés y son sometidos a un permanente examen. La presente obra, de naturaleza colectiva, como todas las de la colección, es un ejemplo de ello. La componen 19 artículos de diferentes autores, todos ellos franceses, a excepción de J. Ratzinger

(Benedicto XVI), a los que se añade, como colofón, la traducción francesa de la obra agustiniana *De fide rerum invisibilium*, en cuanto expresión del sentido filosófico de la fe y el sentido de la filosofía por la fe. Para evitar ciertos peligros a que están expuestas numerosas publicaciones sobre el santo, la obra “reúne estudios cuya seriedad no agosta el pensamiento y que, por esa razón, constituyen en su lúcida exigencia, una vía privilegiada de acceso a la filosofía de san Agustín”. Los temas son variados y en algunos casos en roce con la teología. La mayor parte de los artículos son originales, pero a ellos se les añaden otros publicados previamente, algunos ya clásicos y bien conocidos por los estudiosos de san Agustín. Nos referimos a los dos de J. Ratzinger, traducidos del original alemán al francés (*Originalité et tradition dans le concept augustinien de «Confessio»*, y *Origine et signification de la doctrine d'Augustin sur la «civitas»*. *Échange et confrontation avec Wilhelm Kamlah*), al de Jean-Louis Chrétien (*L'Échange des voix. Introduction aux «Enarrationes in Psalmos»*), al de Goulven Madec (*Platonisme et christianisme. Analyse du livre VII des «Confessions»*), al de Anne-Isabelle Bouton-Touboullic (*Le langage du corps chez saint Augustin*), al de Isabelle Bouchet, SFX (*Variations contemporaines sur un teme augustinien: l'énigme du temps*). Son originales los de: Emmanuel Bermon (*Analyse du «De Trinitate» de saint Augustin*); Dominique Doucet (*Enquête pour une étude d'«Idipsum» et de ses enjeux dans le œuvre d'Augustin*); Marie-Anne Vannier (*«Creatio» et «formatio» dans les «Confessions»*); Augustin Pic (*Le temps selon saint Augustin. Lecture du livre XI des «Confessions»*); Kristell Trego (*L'Âme et la volonté chez saint Augustin*); Cyrille Michon (*Le libre arbitre*); Hélène Machefert (*Le poids de l'amour. Une lecture de «Confessions», XIII,9,10*); Patrice Cambonne (*Destin du moi, destin des empires. Un regard de saint Augustin sur le mystère de l'histoire*); Gerard Antoni (*Un cantique de la création: beauté du Verbe et beauté du monde*); Thierry-Dominique Humbrecht, O.P. (*Quand Thomas d'Aquin préfère Augustin ou la voie de son maître*); Natalie Depraz (*Saint Augustin et la méthode de la réduction*); Philippe Sèller (*Augustinisme et littérature classique*); Maxence Caron (*Être, Principe et Trinité*).— P. de LUIS.

BIDESE, Ermenegildo / FIDORA, Alexander / RENNERT, Paul (eds.), *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008, 24,8 x 17,2, 285 pp.

Esta colección de dieciséis ensayos resulta de la conferencia internacional celebrada en la escuela superior filosófico-teológica (*Philosophisch-Theologische Hochschule*) de Brixen por el mes de Julio de 2007, sobre el tema: *Philosophische Gotteslehre heute: Chancen und Probleme im Gespräch mit und zwischen der Religionen*. En las ponencias se abordan cuestiones filosóficas como, por ejemplo, la viabilidad y limitación filosófica sobre Dios en relación con la conciencia religiosa, la necesidad y presunta superioridad del monoteísmo, asuntos políticos, históricos y prácticos de la cuestión de Dios, y las perspectivas filosóficas-teológicas avanzadas por los estudiosos como M. Zambrano, J. Derrida y R. Panikkar. Teodicea, pluralismo y discurso político definen así los argumentos enfrentados por conocidos expertos en la materia.

En su artículo *Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff*, T. Schmidt explica la necesidad de un concepto filosófico de religión, que pueda fundarse en la conciencia religiosa. Y en consecuencia, la experiencia religiosa correspondería a la expresión del momento autónomo de la experiencia general y humana, descartando así la experiencia de la conversión, de la confesión, o de la meditación, etc. como su base. Según T. Rentsch, la teología filosófica sería posible hoy como teología negativa, es decir crítica,

como comprensión de la trascendencia en sentido ontológico-cosmológico, del lenguaje, y en sentido existencial, y finalmente como trascendencia absoluta. Para G. Vattimo es el concepto de Dios como creador, identificado con el orden del universo, como objetividad, racionalidad y fundamento último de toda realidad, el que se debe cambiar. Pues, asociándose a esta concepción la Iglesia pretende no solamente ser poseedora de toda verdad institucional y moral, sino también aplicar la antropología bíblica como criterio únicamente válido para toda sociedad. El significado del cristianismo consiste en la *kenosis* que rompe la identidad entre Dios y el orden del universo; debería introducir entonces el concepto de Dios relativo o dinámico propuesto por Heidegger. En su ponencia sobre *epoché*, A. Fidora resalta la crítica de Panikkar a este concepto, y hace ver su pertenencia a entender al otro y dialogar con otras religiones, una vez que *duda* y *epoché* se conciben en su marco existencial-religioso, que encontraría su lugar en el Husserl tardío.

Estas indicaciones del contenido de las ponencias demuestran la extensión y profundidad de las cuestiones que la teología filosófica afronta hoy. Es un libro que conduce a nuevos impulsos y a ulterior estudio.— P.G. PANDIMAKIL.

FERRERO, Jesús, *Las experiencias del deseo. Eros y misos* (Colección Argumentos 396), Anagrama, Barcelona 2009, 22 x 14, 213 pp.

He aquí un tratado de las pasiones que el autor ha transformado en el título por lo de experiencias del deseo. Utiliza la palabra experiencia para despojar de moralidad la búsqueda, que estaría relacionado con lo inesperado, rompiendo con lo previsible e inaugurando en él un movimiento susceptible de convertirse en obsesivo. El deseo como el eje central de la vida humana y fuente de las pasiones. Un deseo en torno a mi o a los otros, y que a su vez puede ser de relación de amor u odio. He ahí las cuatro categorías con las que trabaja en este libro. De esta manera el amor a uno mismo genera el narcisismo, el egoísmo, la autocomplacencia y el orgullo o la soberbia. El amor al otro: la gula, la codicia, la idolatría, el sexo, el amor a los objetos, la ambición, el amor al saber y el amor a la especie. En el movimiento contrario, el odio a uno mismo la temeridad, el masoquismo, la anorexia, el hastío, la drogadicción, la vergüenza y la culpa, la ansiedad y esa locura negra que es la melancolía y la depresión. El odio a los demás: la misantropía, la envidia, el miedo, los celos, el rencor, la venganza, el sadismo, la pasión por el poder y el asesinato y la guerra.

El autor realiza una excelente y breve descripción de cada una de las pasiones que va tratando. El pathos se enraíza en lo profundo del ser humano. Por eso no conviene ni desatenderlo ni pasar rápidamente por él, sino más bien escrutarlo y aprovechar su tensión. Es precisamente esta humanidad, que el autor prefiere llamar desnudez, la que caracteriza el libro. No en vano una de las fuentes donde bebe son los clásicos. Su exposición de las pasiones deja entrever un caminar tras la virtud.

Un libro bien estructurado, con una fuerte dosis de humanidad y estupendamente escrito; no en vano el autor es conocido como escritor. Recomendamos su lectura. El libro viene avalado por el XXXVII premio Anagrama de Ensayo.— M. A. CADENAS.

FERRY, Luc, *Vencer los miedos. La filosofía como amor por la sabiduría*, EDAF, trad. I. Ganuza, Madrid 2007, 21 x 13, 248 pp.

El título puede parecer pretencioso, como si hubiera una receta filosófica para vencer los miedos; pues en realidad, más que vencer todos los miedos, la filosofía nos ayuda a

domesticarlos, a vivir con y a pesar de los miedos, sin que estos nos atenacen, ni nos impidan vivir una vida buena. El libro se divide en tres partes. La primera es una conferencia en la que el autor amplía los puntos esenciales del libro *Aprender a vivir* y dónde explica lo que es la filosofía. Defiende que las grandes visiones filosóficas del mundo son doctrinas de salvación sin Dios, tentativas de salvarnos de los miedos que nos impiden vivir bien: libres, lúcidos y generosos, capaces de pensar, actuar y amar; pero sin la ayuda de la fe ni el recurso a un Ser supremo. Su explicación es sencilla, la filosofía antigua, siguiendo la tesis de Pierre Hadot era una filosofía del cuidado del alma, de la salvación, como se puede ver en el estoicismo y en el epicureísmo. Estas filosofías fueron sustituidas y superadas por el cristianismo que supo dar mejor respuesta a las necesidades de las personas, pero esta filosofía fue olvidando este sentido del cuidado del alma y se convirtió en escolástica. Después de la revolución científica ha aparecido la filosofía humanista que ha sustituido al cristianismo, donde se presenta una salvación de los miedos y angustias, pero sin fe ni recurso al ser supremo, y es el punto donde nos encontramos hoy. El autor defiende un humanismo post-nietzscheano como principal hilo conductor. En la segunda parte, resume y responde a las objeciones que se le han hecho: Comte-Sponville y a las objeciones de los autores cristianos. Finalmente, en la tercera parte hace un resumen de los momentos cruciales o más significativos de la filosofía occidental, ideas que aconsejaría llevar a una isla desierta: breves exposiciones de algunas ideas de Hegel, Popper, Sartre, Heidegger, e igualmente de Marx, Nietzsche y Freud, sobre lo que es o no es la filosofía. Reflexiona también sobre la ética práctica, abordando las tesis utilitaristas inglesas, junto con las visiones morales de Rousseau y Kant. Concluye con la reflexión de Pascal sobre el amor, que considera un pasaje entre el pensamiento cristiano y la filosofía laica. Lo que amamos en las personas o en nosotros mismos no es la particularidad pura, ni las cualidades abstractas (el universal), sino esa singularidad que lo distingue y hace único, que nos hace decir a la persona: “gracias por existir”.

Aunque la tesis defendida por el autor sea discutible, no deja de ser atractiva, además la aborda con un sentido crítico teniendo en cuenta las objeciones y las rebate sin ningún tipo de acritud, lo cual es una prueba más de que la filosofía sigue viva en el siglo XXI. No en vano, Luc Ferry es uno de los pensadores contemporáneos franceses más sugerentes y renovadores.– J. ANTOLÍN.

BECKER, Patrick, *In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, 23,7 x 16, 277 pp.

El libro presenta la discusión entre la mente y el cerebro en la teología, la filosofía y las ciencias naturales. En el fondo, es una discusión entre la inteligencia y la parte fisiológica que es la base para que exista dicho conocimiento. Debate muy actual, que afecta a todas las ciencias, aunque la pregunta no sea nueva, pues desde siempre nos venimos preguntando por ¿Qué es el hombre? Desde luego que hay un componente físico o biológico, pero también hay otro elemento que podemos llamar mental o espiritual. Y es precisamente la interrelación entre estos dos componentes lo que da lugar a lo que somos. Las diversas épocas de la historia y las diferentes ciencias han intentado responder a esta misma pregunta, aunque no ha habido ni hay una respuesta exacta; y parece que la pregunta, de alguna u otra manera, siempre se seguirá formulando. ¿Es la persona humana, un ser más autónomo y un espíritu libre que asiste al cuerpo, o es más bien, un ser que se caracteriza por una unidad inseparable entre el aspecto mental y fisiológico? Los filósofos se plantea-

ron ya desde el principio esta pregunta, algunos respondieron dando primacía al aspecto racional y considerando el cuerpo como una cárcel o tumba para el alma, otros diciendo, que el hombre es una máquina compleja sin una mente independiente.

En el siglo XX se ha dado un nuevo impulso a este debate, sobre todo debido al desarrollo de las ciencias, la biología, la neurología, etc. Es cierto que las ciencias naturales han avanzado mucho, pero no lo explican todo, no se puede reducir al hombre a los componentes físico-naturales innegables, ya que no podemos eludir el plano filosófico. Una pregunta innegable es si el hombre posee o no libre voluntad, con esta pregunta entramos en el núcleo de todos los problemas. Se puede decir, que el hombre no es más que una especie o una máquina compleja; o más bien, que el hombre es un sujeto libre y autónomo. ¿Se puede conservar la dignidad humana si reducimos al hombre a lo que nos describen las ciencias naturales? ¿Dónde quedaría entonces la libertad y la conciencia? El libro además da un paso más, no se puede reducir el debate a la filosofía y a las ciencias naturales, también hay un cuestionamiento teológico, pues en la presentación cristiana, el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. Lo que mejor define al hombre es la libre voluntad, la conciencia es lo que refleja lo particular e íntimo del hombre; por lo tanto hay de seguir defendiendo la libre voluntad frente a los hechos brutos de las ciencias naturales.– J. ANTOLÍN.

DEUSER, Hermann, *Religionsphilosophie*, Walter De Gruyter, Berlin 2009, 20,5 x 13,5, 557 pp.

La filosofía de la religión como disciplina autónoma es resultado de la ilustración europea (1800); aunque tiene sus raíces en las diversas explicaciones que sobre la religión se han hecho desde la filosofía. Este manual de filosofía de la religión delimita en la introducción el concepto de filosofía de la religión, distingue entre filosofía de la religión racional, existencial y universal; ve la relación entre filosofía y la religión, y al mismo tiempo señala la diferencia entre la filosofía de la religión y la teología. En la primera y segunda parte estudia las aproximaciones que se han hecho a lo largo de la tradición filosófica a la religión. Se adentra en la tradición bíblica y en los filósofos presocráticos, centrándose de una manera especial en Agustín, Tomás de Aquino y Abelardo. Aunque describe también la revolución que supuso la reforma y la aproximación racional a la religión desde Bacon, Kant, Hume, Feuerbach, Nietzsche, etc.

El libro alcanza su cumbre en las partes III, IV y V. Primero estudia lo absoluto de la religión: el sentimiento, el conocimiento y la mística. En la parte IV lo relativo de la religión, es decir, las diferentes explicaciones de la religiosidad: la explicación psicológica, la sociológica y la historia de la religión. Finalmente, presenta la continuidad: la experiencia religiosa como un símbolo personal. En dónde se analizan más en concreto algunos de los argumentos que a lo largo de la historia se han utilizado para hablar de la existencia de Dios. Se analiza la imaginación y el rito como envolturas que utilizamos para hablar de Dios y finalmente se centra en la realidad de Dios. Este manual orienta a los estudiosos por medio de una precisa presentación de diferentes enfoques y profundiza a través de la interpretación de textos ejemplares de la filosofía religiosa clásica: desde los momentos místicos hasta los argumentos sobre Dios. La realidad de Dios no existe sin la evolución del universo de la experiencia que es la garantía de la relación de la posibilidad creativa; pero al mismo tiempo es necesaria la pregunta filosófica por Dios, como el argumento ontológico, documento sobre las posibilidades de la racionalidad sobre Dios. La filosofía de la religión tiene que analizar tanto la experiencia religiosa, la religión vivida y al mismo tiempo tratar

de explicar dicha religión. Aunque siempre haya que distinguir entre la religión que pertenece a la escuela de la vida, y es parte esencial de la vida humana, y la filosofía de la religión, que es simplemente una construcción del pensamiento.– J. ANTOLÍN.

ONFRAY, Michel, *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*, Prólogo de J. A. Marina, trad. I. Ganuza, EDAF, Madrid 2008, 5ª edición, 21,5 x 13,5, 339 pp.

El libro va dedicado a los alumnos de secundaria y bachillerato, y está pensado como un curso de filosofía, pero en realidad se convierte en un estupendo libro para todos los públicos, es decir, para todos los que disfrutan pensando. Pues la filosofía, como el arte de pensar o de comprender la realidad no puede ser una tarea árida, sino que debe ser un quehacer estimulante y alegre. El autor trata los temas fundamentales de un curso de filosofía: la naturaleza, el arte, la técnica, la libertad, el derecho, la historia, etc. Plantea tres preguntas complejas: ¿Qué es el hombre? ¿Cómo vivir juntos? ¿Qué podemos saber? Va respondiendo a estas preguntas generales con preguntas más breves formuladas en un lenguaje cercano a los intereses de los alumnos. Sabemos que no sirve de nada dar respuestas a preguntas que no se plantean, por eso el autor se pone a nivel de sus alumnos y trata de responder a sus preguntas, utilizando su mismo lenguaje. Por eso nos pueden sorprender los títulos provocativos de las diferentes secciones: ¿Hay que comenzar el curso llevando a la hoguera al profesor de filosofía?, ¿Queda en vosotros mucho de chimpancé?, ¿Habéis comido ya carne humana?, ¿Por qué no os masturbáis en el patio del colegio? ¿En qué momento un urinario se puede convertir en una obra de arte?, etc. Aparte del lenguaje directo el libro está muy bien diseñado, con dibujos, gráficos, algunas fotografías a color, comics, chistes, etc. También después de las exposiciones de los temas presenta textos breves en los que recoge el pensamiento de diversos filósofos que a lo largo de la historia de la filosofía han respondido a las preguntas que el autor ha ido tratando. Son textos que no se quedan en sentencias sino pensamientos elaborados pero tampoco muy extensos, es decir, pasajes que se pueden usar para que los alumnos puedan ejercitar también su pensamiento crítico analizándolos y comentándolos.

Se echa en falta una pregunta general que podíamos formular siguiendo a Kant ¿Qué nos cabe esperar?, pues de otro modo no seríamos fieles a la historia de la filosofía, muchos pensadores se han preguntado por la esperanza, la religión, etc. Dicha crítica no quita mérito a todo lo afirmado anteriormente. En definitiva, un libro práctico que es válido para todos aquellos que consideran que la filosofía sigue siendo necesaria en nuestro mundo, pues cada día se hace más ineludible pensar y repensar, por mucho que se empeñen algunos en pensar por nosotros. No podemos por menos que ejercer de lo que somos, seres racionales, y utilizar nuestras capacidades. Prueba de la aceptación y acogida del libro es que presentamos nada menos que la quinta edición.– J. ANTOLÍN.

HADOT, Pierre, *La filosofía como forma de vida*. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson, trad. M. Cucurella, Ed. Alpha Decay, Barcelona 2009, 21 x 13, 266 pp.

Estas conversaciones con Hadot profundizan sus teorías de que “la filosofía es ante todo una manera de vivir”, una terapéutica para superar nuestro yo “parcial y pasional” e integrarnos en la *koinonía* de la fraternidad humana, con un yo libre abierto al mundo. Así, Hadot, ve que como dice Bergson: “La filosofía no es una construcción de sistema, sino la

resolución tomada una vez de mirar ingenuamente en sí y en torno a sí”: p. 30-1. P. Rabbow había subrayado la presencia de “ejercicios espirituales” en el mundo antiguo como la meditación, el diálogo, el régimen alimenticio o la escucha de un maestro que induce a “progresar espiritualmente” y “transformarse interiormente”. Y, precisamente, con estos temas por tarea investigadora, y apoyado por M. de Foucault, Hadot entra en el Collège de France: Cf. D. NATAL, “La filosofía como terapéutica vital humana”, *Est. Agust.* 44 (2009) 235-275. La filosofía Antigua es diálogo, “una relación viva entre personas” que: “Intenta formar, más que informar”, según la feliz fórmula de V. Goldschmidt. Pero, con el paso del tiempo, este saber se hizo abstracto, y: “Se ha perdido el aspecto personal y comunitario de la filosofía”: 94. Así, se confunde su camino, se olvida su sentido, y se afirma alegremente que: “Aristóteles es incoherente” o “san Agustín compone mal”: 99. Hoy, no es fácil ir “contra corriente” pero es preciso huir del subjetivismo fácil y cómodo que perturba y trastoca el bien común si no “se esfuerza por elevarse a una perspectiva universal”. Pues: “El desprendimiento de sí es una actitud moral que se le debería exigir tanto al político como al sabio”: 109. Entonces, Hadot “definiría el *ejercicio espiritual* como una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación en el individuo, una transformación de sí”: 137-8. Esta expresión, “ejercicios espirituales”, no está bien vista, discutida por S. Laughier y aceptada por L. Brisson y M. Onfray, según Rabbow los “ejercicios espirituales” se enraizarían en los monjes herederos del mundo antiguo y su primer sentido no sería religioso. R. Ruyer habló de “prácticas”, Foucault de “prácticas de sí”, y Hadot repite a Friedmann. Esa expresión, de por sí, no basta, pero: “la filosofía antigua: es ejercicio espiritual porque es un modo de vida, una forma de vida, una elección de vida”: 146. Hadot se ha esforzado por “llevar una vida filosófica”, es decir, una vida “consciente, coherente y racional”, y no siempre lo ha conseguido. Pero, como dice Friedmann, hay que “emprender el vuelo cada día” y “tomar conciencia del misterio de la existencia”: 171. Para Hadot, la paz y la libertad interior, la conciencia cósmica y enfrentarse a la miseria humana, siguen siendo ideales fundamentales del sabio, hoy: 179. Pero ahora, la paz del alma se ha de conquistar entre las tormentas de nuestro mundo (S. Weil) y, el fin de la filosofía, quizá nunca se consiga del todo. En todo caso, el ejemplo a seguir será siempre Sócrates que no escribía ni enseñaba, académicamente, según Merleau-Ponty, pero que “se dirigía a aquellos que se encontraba por la calle y que tuvo dificultades con la opinión pública y el poder”: 183. Montaigne amaba también la sencillez de Sócrates, su confianza en el hombre que daba coraje para vivir y morir a la gente humilde que, sin grandes discursos filosóficos, “vive plena y simplemente una vida humana”: 185. Es más, Montaigne mismo se imagina a alguien que cree que no ha hecho nada en todo el día, y él mismo le responde: “¡Cómo!, ¿no has vivido? Ésta es no sólo la fundamental, sino la más ilustre de tus ocupaciones”: 188-9. Aquí, afirma M., el valor infinito de la vida humana y que es más importante ser que hacer. Por su parte, Jankélévich, siguiendo a Bergson, en el tema de la mirada ingenua y el amor puro, captó muy bien el gran misterio de ese amor que puede expresarse así: “¿cómo pueden los amantes ser egoístas e interesados, mientras que su amor los trasciende y es puro y desinteresado?”: 192. Así, M. Aurelio nos incita a respetar a los otros, ser imparciales y desinteresados, hacer siempre el bien, no atarse al propio egoísmo y aceptar los consejos de los demás. Estas propuestas conservan “su valor aún hoy”. Sócrates se preocupaba por todos, más en lo espiritual, pero los Gracos y M. Escévola “se preocuparon por el bienestar de los hombres y muy especialmente de los pobres”: 253. Hoy en día, la práctica filosófica que permita aminorar el sufrimiento humano, la enfermedad y la miseria, es la verdadera y única política digna de este nombre. Como dice V. Havel: “al fin y al cabo la única política a la que estoy dispuesto a dedicarme, es sencillamente el servicio al prójimo, el servicio a la comunidad”. Así, la filosofía es como volver a mirar el mundo y a vivirlo con esa ingenuidad maravi-

llosa que nos permite ver el “esplendor del mundo, que habitualmente se nos escapa”. Entonces nos quedaríamos estupefactos ante “el milagro inaudito de la existencia del mundo”. Así, J. Wahl traduce al poeta T. Traherne, cuando afirma: “Todo lo que veía se me aparecía como un milagro”. En palabras del *Fausto* de Goethe: “En todo percibo la eterna belleza”: 254. Pero, para los que sufren, la vida no es tan maravillosa. Como dice Schopenhauer, una cosa es idealizar la miseria y otra, muy distinta, sufrirla. La vida filosófica consiste, precisamente, en el valor de asumir conscientemente esa situación. Para Montaigne, algunos seres humanos, muy ‘ordinarios’ y ‘simples’, “tienen este coraje y acceden así”, por esta vía, “a la vida filosófica”: H 255. Epicuro dice: “Ante este espectáculo, una especie de placer divino y un estremecimiento de espanto me sobrecogen”: 256. Ante el enigma de la realidad, según Goethe, “la mejor parte del hombre” experimenta este “estremecimiento sagrado”. Los modernos han descrito, mejor que los antiguos, este esplendor y este terror, que cuando “nos sobrecoge (...) nos da el coraje para afrontar el indecible misterio de la existencia”. Con todo, queremos añadir que s. Agustín lo había expresado, en sus *Confesiones*, cuando afirma: “*et inhorresco et inardesco*”, si bien él lo dice directamente de Dios, de lo santo o sagrado, que debe infundirnos el respeto y el entusiasmo necesario para vivir bien la vida y hacernos algo mejores. Pues, según H. von Hofmannsthal: “*La mayoría de la gente no vive en la vida, sino en un simulacro, en una especie de álgebra donde nada existe y donde todo solamente significa. Querría experimentar profundamente el ser de toda cosa*”: 261. Y, para Rilke: “*Debemos aceptar nuestra existencia en toda la medida en que corresponda: todo, aun lo inaudito, debe ser posible en ella. Esto es en el fondo la única valentía que se nos exige: ser valiente para lo más extraño, asombroso e inexplicable que nos puede ocurrir (...) Pero el miedo a lo inexplicable no sólo ha hecho más pobre la existencia del individuo, sino que también las relaciones de persona a persona están limitadas por él, como si se las hubiera sacado del cauce de las posibilidades infinitas a una orilla baldía, donde nada tiene lugar*”.— D. NATAL.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *Cuatro personalistas en busca de sentido*. Ebner, Guardini, Marcel, Laín, Eds. Rialp, Madrid 2009, 22 x 15, 237 pp.

La investigación realizada en su tesis doctoral permitió al profesor López Quintás un conocimiento fundamental del pensamiento existencial (Heidegger, Jaspers, Marcel) y dialógico (Buber, Guardini, Rosenzweig, Mounier...). Luego realizó estudios en Viena sobre la obra de Ebner. En su libro *El poder del diálogo y el encuentro*, reeditado en BAC 1997, mostró la fecundidad del pensamiento de Ebner en España y otros países. Después estudió la importancia de los ámbitos humanos y sus diversos niveles para sacar el mayor provecho posible de la gran aportación del pensamiento dialógico. Así, estudia la irradiación de este pensamiento en la antropología, en la hermenéutica, en la teología, en la poesía, la sociología, en la vida y las terapias del encuentro interpersonal, abriendo abundantes campos de investigación y aplicación práctica. Luego revisa el pensamiento de Ebner, sobre la palabra y el pensamiento, el amor, el sentido de la vida, el concepto dialógico de persona y el realismo personalista en la actualidad. Para Ebner: “*Hay dos hechos, no más, en la vida espiritual; dos hechos que se dan entre el yo y el tú; la ‘palabra’ y el amor. En ellos radica la salvación del hombre, la liberación de su yo de su auto-reclusión*”: p.77. Para Ebner, el aislamiento interior es la gran enfermedad humana origen de las demás: 173. El estudio de Guardini nos recuerda su lógica de la vida personal, la relación yo-tú y el encuentro, el conocimiento de los demás y la formación de la persona. Para Guardini: “*El hombre no tiene consistencia cuando vive en sí mismo y para sí mismo sino cuando se halla ‘abierto’*,

*cuando se arriesga a salir hacia el otro, sobre todo hacia el otro. (...) El hombre llega a ser él mismo cuando renuncia a sí mismo*": 91. Pero: "cuando el hombre pretende arreglárselas sólo con Dios, dice 'Dios' y está pensando en él mismo": 89. De Marcel nos ofrece algunas claves de interpretación, de los niveles positivos y negativos de la realidad, la experiencia literaria y musical, y la inquietud de ser humano, la relación de presencia, la participación, la vida en la realidad concreta y la reflexión segunda. Y para terminar estudia a nuestro Laín Entralgo sobre la intimidad personal, la relación con los otros y el espacio interhumano, para terminar insistiendo en el valor de la palabra y el sentido, el sentido de la vida, el diálogo y el encuentro y sus más variados frutos en el vitalismo y el personalismo. Una obra que continúa la tarea de gran Maestro que es el Profesor López Quintás.- D. NATAL.

ELDERS, Leo J., *Au coeur de la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Les Presses universitaires de L'IPC, Ed. Parole et Silence, Paris 2009, 23 x 15, 357 pp.

Algunas filosofías, que en los últimos tiempos han tenido mucha influencia en la sociedad actual, han ido perdiendo terreno mientras que el pensamiento de sto. Tomás ha mostrado su gran actualidad frente a los problemas con los que nos confrontamos hoy. En todo el mundo se detecta un interés creciente por el estudio de este pensamiento. Además, con frecuencia, la presentación que se hace de temas fundamentales de su filosofía es bastante divergente. Por eso, siguiendo los propios textos del santo, Leo Elders se pronuncia sobre algunas de estas cuestiones a debate: las relaciones con el platonismo, el sentido de la metafísica, la doctrina del ser, la analogía, importancia de los primeros principios, los trascendentales como la belleza, los fundamentos de la moral, el sentido de la historia, el sentido del trabajo, el bien común y la globalización, la verdad y la libertad o la unidad del ser humano. Estos estudios, escritos en diversos momentos, pueden ayudar mucho a conocer mejor las enseñanzas de sto. Tomás, que con razón, se llama el Doctor común. El autor de esta obra es o ha sido profesor en diversos países como Japón, USA, Francia, Holanda y Alemania.- D. NATAL.

CARAMUEL, Juan de, *Leptotatos. Metalógica* (1681). Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, Pamplona 2008, 24 x 17, 357 pp.

Caramuel fue un pensador cercano a Descartes sin ser Descartes, un tanto parecido a Leibniz sin ser Leibniz, del que se decía que si hubiera desaparecido todo el saber de su época, pero quedando Caramuel, él solo lo habría restablecido. Esta exageración nos indica la grandeza de esta figura española del pensamiento del siglo XVII. Menéndez y Pelayo dijo de él que era "el más erudito y fecundo de los polígrafos del siglo XVII". En lingüística Caramuel exploró la posibilidad de una nueva gramática general y el proyecto de una nueva lengua. En el primer caso se anticipó a Port-Royal, en el segundo a Wilkins, Dalgarno y al mismo Leibniz. En esta obra expone la creación de una nueva lengua para superar la deficiencias de las actuales como que: el verbo ser no distingue la esencia de la existencia, no es capaz de tratar bien las diferencias temporales, no hay una forma lingüística que exprese la forma propia del ser divino frente a las criaturas, y hoy apenas se distingue el ser físico del lógico y el metafísico. Precisamente la terapia de estas dificultades consiste en la construcción de nuevas formas verbales. Este nuevo dialecto metafísico permitiría una verdadera concordancia, según Caramuel, entre santo Tomás y Duns Escoto. Así esta obra, *Leptotatos*, debería ser tenida como una de las más importantes aportaciones de la historia

de la filosofía lingüística a estos problemas. El estudio preliminar es del profesor Lorenzo Velásquez de la Universidad de Valladolid que ya ha editado otras obras clásicas como *Manera de criar a los hijos* de R. Sánchez de Arévalo, en 1999, o la *Gramática audaz* del mismo Caramuel, en el 2000, o *Sobre las naturalezas (Periphyseon)* de J. Escoto Eriúgena en 2007. El traductor Pedro Arias es profesor de filología clásica en Valladolid y colaborador habitual de esta colección de Eunsa que siempre nos ofrece textos interesantes e importantes.– D. NATAL.

### Historia

WOLF, Hubert, *Papst und Teufel. Die Archive des Vatican und das Dritte Reich*, C.H. Beck, München 2008, 22 x 14,5, 360 pp.

Desde la publicación por R. Hochhut de la obra *The Deputy* (1963), donde se acusaba abiertamente a Pío XII de antisemita y colaborador de Hitler, la cuestión de la relación entre el Vaticano y el régimen nazi ha sido objeto de controversia entre los historiadores contemporáneos. Además, durante este tiempo, las tomas de posición de defensores y detractores del papado en ese asunto no han dejado de suministrar una suculenta “car-naza” a los titulares de prensa de todo el mundo. ¿Quién tiene la verdad de su lado? ¿Qué ocurrió realmente? H. Wolf, sacerdote católico, profesor de historia de la Iglesia en la Universidad de Münster y un especialista mundial en los archivos de la Inquisición, ha trabajado en el tema desde el año 2002, cuando la Santa Sede permitió el acceso a la documentación existente en el Archivo Vaticano hasta la elección de Pío XII. Basado, por tanto, en las fuentes ofrece al público el resultado de sus investigaciones. Se trata de un riguroso estudio de las relaciones del Vaticano con el III Reich en el turbulento período entre 1917 y 1939. El libro contiene numerosas fotografías en blanco y negro y facsímiles de algunos documentos.

Según el autor, desde finales de 1933 el Vaticano conocía ya perfectamente la voluntad de Hitler de exterminar a los judíos. Se había recibido correspondencia pidiendo ayuda y ciertas personalidades –entre otras E. Stein (pp. 208-216)– solicitaban de Pío XI un pronunciamiento frente a la persecución de los judíos. Wolf relata los debates internos de la Curia sobre el modo de proceder ante los nazis. Hay mucha información de primera mano sobre la postura del Secretario de Estado, porque Pacelli, además de contestar casi a diario las cartas de los obispos alemanes o de los nuncios, dejaba lacónicas notas de sus entrevistas personales con el Pontífice o con los embajadores de las potencias europeas. Desde su etapa como nuncio en Berlín, el futuro Papa Pío XII consideraba que el nacionalsocialismo era “probablemente la más peligrosa herejía de nuestro tiempo” y a su líder un “notorio agitador político”. Sin embargo, tras la firma del Concordato, el experto diplomático a cargo de la Secretaría de Estado juzgó más prudente, en la medida de lo posible y por el bien de la Iglesia alemana, que cualquier acto público de oposición a Hitler fuera promovido por los propios obispos alemanes y no desde Roma. ¿Un pacto con el diablo? El libro refleja la tensión entre las diversas facciones de la Curia Vaticana que provocaron decisiones controvertidas. Mientras se evitó incluir una obra tan anticristiana como *Mein Kampf* en el Índice por considerar que constituía un acto político –a pesar de haber sido escrita antes del ascenso del Führer–, en cambio, se procedió a la publicación de la encíclica *Mit brennender Sorge* (1937) contra el anti-semitismo del régimen nazi. Una vez terminada la

guerra, Pío XII no dudaría en elevar al cardenalato al obispo Galen de Berlín, una de las pocas voces del episcopado alemán que protestaron públicamente contra los crímenes del nazismo, y contra el silencio de los prelados alemanes y del mismo Pacelli.— R. SALA.

FAZIO, Mariano, *De Benedicto XV a Benedicto XVI. Los Papas contemporáneos y el proceso de secularización*, Ediciones Rialp, Madrid 2009, 24 x 16, 185 pp.

Mariano Fazio estudia en presente trabajo las posiciones que el Magisterio de la Iglesia ha tomado y sigue tomando sobre lo que sucede en el mundo contemporáneo, y la forma como percibe y afronta el proceso de la secularización.

El autor divide la obra en dos partes. En la primera analiza los pontificados de Benedicto XV, Pío XI y Pío XII (1914-1958). El pontificado de Benedicto XV coincide con el inicio de la Primera Guerra Mundial, hecho histórico clave para comprender la cultura de la Modernidad. En el capítulo que el autor dedica a Benedicto XV, analiza, entre otros, los esfuerzos de éste Papa por el diálogo entre las naciones contendientes, a tratar, a buscar puntos de coincidencia que pusieran fin a la lucha. Y a fin de conseguir la paz entre los pueblos, era necesario suprimir o al menos reducir los enormes presupuestos militares, que resultaban ya insoportables para los estados, y acabar de esta manera con las desastrosas guerras modernas. No obstante el fracaso de sus propuestas de paz, el Pontífice, desarrolló un papel humanitario muy importante, que fue reconocido por la opinión pública mundial. Por lo que respecta al pontificado de Pío XI, el autor estudia algunas de sus encíclicas en relación con el laicismo y la Modernidad causas del germen y la discordia, odios y rivalidades entre los pueblos que tanto retardan el restablecimiento de la paz; las codicias desenfundadas, que con frecuencia se esconden bajo la apariencia del bien público. El capítulo tercero está dedicado a Pío XII y la Segunda Guerra Mundial, sus esfuerzos para evitar la tragedia y trabajos llevados a cabo en favor de los judíos; sobre el orden internacional y la democracia; la unificación europea etc.

La segunda parte está dedicada al Concilio Vaticano II y los pontificados de Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI. Por lo que respecta al Vaticano II, se estudia, entre otros puntos, la legítima autonomía de lo temporal en el documento *Gaudium et spes*, y la libertad religiosa en la declaración *Dignitas humanae*. En este texto la libertad religiosa es vista como un derecho de la persona y no como una concesión, como algunos quieren ver, que emana únicamente de la prudencia política de los gobiernos. El pontificado de Pablo VI (1963-1978) se caracteriza como un pontificado por la paz. La situación internacional durante este pontificado está marcada por las tensiones propias de la guerra fría. “La paz es posible” fue quizá el lema que quedó en la memoria de todos después de su discurso en la O.N.U. Siguiendo en este contexto, Pablo VI instituyó las jornadas mundiales de la paz que se celebrarían todos los años el primero de enero y decidió que la Santa Sede se adhiriera al Tratado internacional de no proliferación nuclear en febrero de 1971, tomando también parte a pleno título de la Conferencia para la Seguridad y Cooperación en Europa, derechos humanos, etc. Pablo VI no sólo tuvo que enfrentarse a problemas que tenían un origen externo a la Iglesia, sino al post-concilio: al ambiente de contestación, de disidencia, y de pérdida de fe, que tanto hizo sufrir a este pontífice. El siguiente capítulo trata del pontificado de Juan Pablo II en el contexto mundial, la doctrina social de la Iglesia frente a la ética y capitalismo liberal y la propuesta del pontífice de un nuevo orden mundial. La obra termina con un estudio sobre la Sana Laicidad en el pontificado de Benedicto XVI.

El autor presenta un estudio bien logrado sobre la secularización, libertad religiosa, dignidad de la persona humana, derechos humanos, justicia y paz, etc., y las propuestas y trabajos de los pontífices sobre los mismos.– P. HERNÁNDEZ.

DOMÍNGUEZ SANABRIA, Jesús, OSA, ed. *Saturnino López Novoa, fundador de la Congregación de Hermanitas de los Ancianos Desamparados. CARTAS* (Historia Viva 32), Editorial Agustiniiana, Madrid 2009, 24 x 17, 878 pp.

El objetivo de la presente publicación es dar a conocer las Cartas del fundador de la Congregación de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados. El autor comienza con una introducción a las mismas, seguidas por una hermosa biografía sintética del mismo. Fundaciones de casas de las Hermanitas realizadas durante su vida, un total de 138, la mayoría en España y algunas en Hispanoamérica. Principales escritos de Saturnino López Novoa, y en un quinto capítulo las más de 600 cartas dirigidas a Obispos, seglares y principalmente a las Madres Superiores de la Congregación, con un breve sumario de los temas de las cartas. Cartas que aunque sean fragmentos aislados, interrumpidos, de la larga vida de su autor, en ellas podemos ver, descubrir sus sentimientos, sus inquietudes, sus deseos en ese momento determinado de su vida. En esta correspondencia epistolar se pueden saborear los anhelos de bondad y caridad de un corazón inquieto por amor de Dios y del prójimo, en especial de los más desfavorecidos. Y esto se percibe en su constante e insistente anhelo de acoger, ayudar y servir al mayor número de ancianos desvalidos.

Domínguez Sanabria, que en el año 2000 publicó, *Espiritualidad de las Hermanitas de Ancianos Desamparados. Mensaje de su Fundador*, nos presenta ahora esta hermosa colección de sus cartas, con una buena introducción y notas para su mejor entendimiento. Felicitamos al autor por presentar estas cartas al gran público.– P. HERNÁNDEZ.

MEDIAVILLA MARTÍN, Benito, *Libros de cuentas del Real Monasterio del Escorial. S. XVI-XIX*, Ediciones Escorialenses, El Escorial 2009, 24 x 17, 535 pp.

El autor presenta al público y estudiosos del Real Monasterio una serie de libros de cuentas desde el momento en que se hicieron cargo los Jerónimos hasta su expulsión del Real Monasterio. Son 213 libros de cuentas de todas las áreas de producción y consumo: real fábrica, procuración, dehesas, oficinas, etc. En estos libros de contabilidad se puede ver como los Jerónimos tenían ya centralizada su economía, pues la revisión y aprobación de las cuentas de todas las administraciones y dependencias se realizaba por una comisión, con sede en el Monasterio.

Pero estos libros de cuentas no son una fría contabilidad de entradas y gastos, pues en ellos podemos ver algo sobre la historia y vida del Escorial, v. gr. libros que tratan sobre estudios y matriculas del Real Colegio, sobre las obras de reparación y mejoras del edificio, de sus oficinas y casas que dependían o pertenecían al Real Monasterio y de sus jardines; reedificación de parte del inmueble como consecuencia de los varios incendios, en especial el ocurrido en 1671; ingresos o fondos destinados a la adquisición de libros para la Real Biblioteca; nombres de los criados o dependientes y salario que recibían, etc.

El autor divide el libro en 16 capítulos y por temas agrupados por orden alfabético para una mejor comprensión de las cuentas. El trabajo termina con un índice onomástico y otro de los PP. Jerónimos que vivieron en el Monasterio.– P. HERNÁNDEZ.

MARÍN DE SAN MARTÍN, Luis, *Los Agustinos. Orígenes y Espiritualidad*, Institutum Historicum Augustinianum, Roma 2009, 24 x 17, 311 pp.

Aquí se nos presenta la historia de los Agustinos, en una exposición clara y moderna, con el origen histórico de los mismos y de su espiritualidad. Dejando a un lado polémicas, no resueltas, se asumen las raíces espirituales de las fundaciones hechas por san Agustín. Los momentos históricos descritos suponen una abundante documentación y una reflexión serena que lleva a una visión integradora de la vida agustiniana en sus diversos aspectos. Desde el análisis histórico, se mira al presente y al futuro con una aproximación a la espiritualidad agustiniana que resulta muy útil para nuestro tiempo. Así se consigue que este ensayo se convierta en una síntesis razonada y documentada del patrimonio histórico espiritual de la vida agustiniana, que el Espíritu divino ofrece hoy a la Iglesia, sobre la base de la interioridad, la comunión de vida, el apostolado y la pobreza, tal como Agustín las vivió y las han seguido los herederos de esta admirable herencia agustiniana. Esta obra nos ofrece también la Regla de s. Agustín, los Capítulos Generales de la Orden, sus Piores Generales y Vicarios, los Cardenales Protectores, los Cardenales Agustinos y los Santos y Beatos de la familia Agustiniana. Estamos ante un escrito que nos trasmite una espiritualidad que es capaz de ofrecer nuevas propuestas con vistas al tercer milenio del cristianismo que aún estamos casi estrenando. El autor de esta obra es doctor en Teología y Licenciado en Espiritualidad. Es un experto en la figura del Papa Juan XXIII. Archivero General de la O. S. A., profesor de la Facultad de Teología de Burgos y miembro de Instituto Histórico Agustiniano.– D. NATAL.

### **Espiritualidad**

BORRAZ GIRONA, Francisco, *Teología de la oración según la doctrina de San Juan de Ávila*, Zaragoza 2007, 23,5 x 17, 252 pp.

El Maestro Ávila es, valga la redundancia, maestro de los maestros de la espiritualidad del siglo de Oro. Y esto es especialmente cierto respecto al tema del que se ocupa el libro que presentamos. El influjo de la enseñanza avilista sobre la oración, en particular la contenida en su *Audi Filia*, está presente, directa o indirectamente, en muchos de los escritos de los grandes místicos españoles: desde su amigo y biógrafo Fray Luis de Granada hasta la misma Teresa de Jesús. F. Borraz, Penitenciario de la Basílica del Pilar, a partir de las fuentes sanjuanistas, ofrece un estudio sistemático de su doctrina en seis capítulos. Es otro fruto maduro de la semilla plantada por los profesores L. Sala Balust y F. Martín Hernández. Los fundamentos, naturaleza y condiciones de la oración, los tipos y grados de la misma, así como su proyección en los autores espirituales de su tiempo, son los principales temas desarrollados. San Juan de Ávila considera la oración tan esencial para el ministerio sacerdotal que no comprende “con qué conciencia puede tomar este oficio quien no tiene el don de la oración”, llegando a exigir de los obispos que como maestros y guías desengañen al que, sin tener ese don, quiere ser ordenado. Y explica por qué: “El sacerdote que no ora no ha aprendido sus ceremonias, y si no ora, darme ha por consejo de Dios, consejo suyo; por respuesta divina, respuesta de hombre (pp. 178-179). Sabias palabras del santo patrono del clero diocesano, cuyo pensamiento este libro contribuye a divulgar, resultando una lectura muy aconsejable para este “año sacerdotal”. A propósito: es una pena que

desde Roma hayan preferido proponer otro modelo de espiritualidad sacerdotal mucho menos actual, aunque sea la de un santo más popular y cercano en el tiempo que el maestro Avila.– R. SALA.

ÉLISABETH DE JESÚS, *La pureza de corazón*, trad. M. Martín (Patmos. Libros de Espiritualidad 241), Rialp, Madrid 2009, 19 x 12,5, 85 pp.

Jesús proclama felices a los limpios de corazón (Mt 5,8). ¿A qué se refería con esa expresión? Cuando oímos hablar de la pureza podemos pensar inmediatamente en la inocencia de los niños o en la integridad de las vírgenes, todavía incontaminadas por el mundo de los adultos. Sor Élisabeth, que pertenece a la comunidad de las Bienaventuranzas, nos explica en este libro que se trata de una virtud que concierne a todos y que es el fruto de un camino de purificación. La pureza es un don de Dios, no una conquista humana. Es Jesucristo quien nos hace puros. A lo largo de la historia de la Iglesia no han faltado interpretaciones deformadas de la pureza. Refiriéndose a las monjas de la abadía de Port-Royal, B. Pascal decía que eran “puras como ángeles y orgullosas como demonios”. No se trata, pues, de la pureza exterior, sino de la interior, “de corazón”, porque el corazón representa al hombre interior y es también el lugar donde habita El que es más íntimo que nuestra intimidad.– R. SALA.

MORALES, José, *Los santos y santas de Dios*, Rialp, Madrid 2009, 19 x 12, 213 pp.

La descripción que hace el autor de la santidad, como el descubrimiento precisamente en lo ordinario del lugar de lo extraordinario, resulta plausible y hay que compartirla plenamente. También es muy acertado definir a los santos como los “amigos de Dios en sentido ontológico y axiológico”. Pero, a mi modo de ver, la visión del libro sobre el tema resulta estrecha. El título puede llevar a engaño porque no trata de todos los santos y santas *de Dios*, sino solamente de algunos. Me explico. El autor se refiere sólo a los del pasado, sólo a los proclamados oficialmente como tales y sólo a los *de la Iglesia*. ¿No hay santos vivientes también hoy? ¿No hay más santos que los elevados a los altares? ¿Fuera de la Iglesia no hay santidad? En el cap. 2, “La Iglesia y los santos”, falta un epígrafe sobre los “santos anónimos”. Y el epígrafe “La variedad de los santos” del cap. 3 –que habla de los mártires, los ascetas, los monjes, los papas, los obispos, los laicos...– habría que completarlo con los santos y santas de otras confesiones cristianas o de otras religiones. No basta con aludir de pasada a la conmemoración ecuménica promovida por Juan Pablo II con motivo del Año Santo (pp. 99-100). El siglo pasado se ha llamado el siglo de los mártires, unos canonizados como Maximiliano Kolbe o Edith Stein; otros, como Mons. Romero o el Hermano Roger, todavía no. Ciertamente Madre Teresa y Pío de Pietrelcina figuran entre los grandes santos del s. XX; pero Mahatma Gandhi y Martin Luther King, también.– R. SALA.

VARO PINEDA, Francisco, *Alegres con esperanza. Textos de San Pablo meditados por San Josemaría*, Ed. Rialp, Madrid 2009, 24 x 16, 253 pp.

Francisco Varo, profesor de Sagrada Escritura en la Universidad de Navarra, bajo el título que evoca una cita paulina, de *Romanos* 12,12, nos presenta un texto en el que aparecen las meditaciones que el fundador del *Opus Dei* realizó acerca de treinta y siete tex-

tos del apóstol, incluidos en otro documento más extenso que recoge ciento doce pasajes del Nuevo Testamento, elaborado a partir de un retiro espiritual en el que sintió fuertemente la vocación de ser llamado a evangelizar y a formar en el Evangelio.

El libro comienza con el recuerdo personal del “Damasco” personal que vivió Josemaría, ese encuentro con Dios en el que recibió la misión de crear el *Opus Dei*. Más adelante, se ofrecen unas pinceladas biográficas sobre San Pablo, para continuar con los comentarios a los textos que configuran el *corpus paulino* del documento elaborado sobre el Nuevo Testamento. Todos ellos, de un marcado carácter formativo tanto para sus seguidores más próximos como para todos quienes se quieran aproximar a San Pablo y vivir como él un proceso de conversión, en el que vivirán una invitación personal hecha por Dios para colaborar con Cristo en su plan salvífico. La importancia de esta experiencia radica en que no es un proyecto diseñado por la persona para su propia vida, sino que tiene su origen en el Padre. En esta llamada, Cristo nos indica el camino de la filiación divina de todos y nos llama a ser también apóstoles.

La obra es de plena actualidad, pues en una sociedad secularizada como la nuestra, Dios sigue llamando y el Espíritu sopla, empuja y siguen produciéndose, de manera inexplicable, conversiones. También, el libro es un acicate para la conversión que todos necesitamos, como cristianos y miembros de la Iglesia.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

PHILIPPE, Marie-Dominique, *Les béatitudes évangéliques*. Una lumière chrétienne sur l’athéisme contemporain, Ed. Parole et Silence, Paris 2009, 21 x 14, 206 pp.

Las Bienaventuranzas evangélicas son un espléndido retrato de Jesús. Por eso, siguiendo a los Padres de la Iglesia y a sto. Tomás de Aquino, el autor de esta obra, en las bienaventuranzas evangélicas, nos descubre al Jesús de la Cruz, la sabiduría de su amor y al Jesús de la gloria que conforman una gran avenida que nos introducen poco a poco en el Misterio de Cristo y en el misterio del corazón humano que llena lo más íntimo de nuestro corazón y nuestro ser. También nos muestra el P. Philippe cada una de las bienaventuranzas como frutos del Espíritu Santo, en la vida humana, y a los ateísmos contemporáneos como una caricatura, de las bienaventuranzas, en su sed de justicia, de felicidad, de redescubrir al hombre y liberarle plenamente. Esto nos hace entender el valor y la profundidad del cristianismo en su comprensión del hombre. Cristo es la fuente de la verdadera felicidad en nuestro mundo porque los ateísmos contemporáneos se han mostrado, con frecuencia, como malaventuranzas. El autor de este escrito es una de las grandes figuras espirituales de nuestro tiempo. Profesor, muchos años, de la Universidad de Friburgo, ha predicado a los más diversos públicos, y ha enseñado filosofía y teología a los hermanos y hermanas de la comunidad de Saint-Jean de la que es fundador.– D. NATAL.

### **Educación–Varios**

AGUSTÍN, SAN, *La ciudad de Dios* - POSIDIO, San, *Vida de San Agustín* (BAC Seleccion 1), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009, 20,5 x 13,5, 1108 pp.

La Biblioteca de Autores Cristianos comienza, con este volumen, una nueva colección bajo el título *Bac-Selecciones*. De entre los más de mil seiscientos títulos que componen su

fondo editorial selecciona aquellos de mayor relevancia y especial significación, y que tienen mayor éxito entre sus lectores.

Este primer volumen contiene dos obras: *La Ciudad de Dios* de San Agustín y la *Vida de San Agustín*, escrita por su compañero y amigo San Posidio. *La Ciudad de Dios* (pp. 11-1068) es la obra más orgánica y trascendental de la inmensa producción agustiniana y por ella San Agustín es reconocido como el padre y fundador de la filosofía de la historia. La *Vida de San Agustín escrita por Posidio* (pp. 1073-1108) es no sólo la primera biografía del Santo de Hipona, sino también una verdadera joya de la literatura hagiográfica.– P. RUBIO.

PRADA RAMÍREZ, José Rafael, *Psicologia e formazione. Principi psicologici utilizzati nella formazione per il Sacerdozio e la Vita consacrata* (Quaestiones Morales 15), trad. S. Padelli, Editiones Academiae Alfonsianae, Roma 2009, 23 x 16, 303 pp.

En la tarea formativa la psicología no tiene todas las respuestas ni resuelve los problemas. Comenzar reconociendo ese presupuesto, como hace el autor de este libro –que es redentorista y doctor en psicología–, es un honesto punto de partida y una magnífica carta de presentación que invita a la lectura de esta obra. Porque la ciencia psicológica ofrece herramientas muy útiles para orientar el acompañamiento personal de los candidatos en proceso de formación. El autor nos presenta el perfil de aquéllos en un capítulo preliminar de corte sociológico. Son muy distintos de sus formadores. Han disfrutado de una dieta más rica y equilibrada, han crecido en el ambiente del ordenador, de los móviles, de la televisión digital, han tenido mayor acceso a la educación y a las actividades deportivas, han dispuesto de más amplias posibilidades de consumo, pueden expresar más libremente sus opiniones, la mayoría ha tenido una formación religiosa superficial, tienen unas altas expectativas de gozar y pasarlo bien... La tarea no es fácil. El prof. Prada observa acertadamente que la formación afectivo-sexual de los candidatos, tan a menudo descuidada –si no omitida–, es hoy una urgencia de primer orden. La mayoría de los formadores conocemos y asumimos los principios psicológicos, las etapas de la inteligencia de Piaget, del desarrollo psico-social de Erikson y del desarrollo moral de Kohlbert, pero obviamos o nos resistimos a aceptar las etapas psico-sexuales. Quizás podemos incluso aceptarlas, pero no las trabajamos, creyendo que el “autocontrol” se explica solamente con la fuerza de voluntad y la oración. No hay otro camino que lleve a una sexualidad integrada y a una castidad bien llevada que la humildad del clérigo o religioso que reconoce y acepta sus propias inclinaciones, pone límites a sus propias relaciones y conduce la propia sexualidad y afectividad hacia el amor a Dios y el servicio al prójimo (p. 106).

Algunos textos similares sobre esta temática tienen el defecto de depender en demasía de la impronta propia de la escuela o corriente psicológica en la que se alinean sus respectivos autores. A lo largo de trece capítulos el autor de este libro, en cambio, ha sabido entresacar de las diversas teorías psicológicas (psico-dinámicas, comportamentales, humanistas, cognitivas, psico-sociales, neuro-psicológicas, etc.) un completísimo cuadro de elementos aplicables a la formación sacerdotal y religiosa. De lo más aprovechable para los profanos resulta el rico material que brinda la serie de breves anexos (*Allegati*). Presentados sobre un fondo de página oscuro, tratan de las cuestiones prácticas que se nos plantean con más frecuencia a los formadores (criterios de madurez psicológica para la admisión a la ordenación o los votos, elaboración del proyecto personal y comunitario, uso formativo de la evaluación psicológica del especialista, etc.). El autor proporciona, además, una excelente y actualizada bibliografía sobre la materia. No conozco un compendio tan

completo en un solo volumen. Fue redactado originalmente en español. Ignoramos los motivos por los que los editores han decidido publicarlo en italiano. De todos modos esperamos ver pronto no sólo la versión española, sino también su traducción a otras lenguas. Estamos ante un auténtico “vademécum de psicología para formadores”, una obra de consulta imprescindible para quienes desempeñamos –con mejor o peor preparación para ello– esa delicada y apasionante tarea que es la formación. Pero también muy indicada para Obispos y Superiores Mayores porque, en definitiva, son los responsables de la formación y de la selección de los formadores (cf. cap. 12).– R. SALA.

LIPOVETSKY, Gilles y SERROY, Jean, *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna* (Colección Argumentos 395), trad. A.–P. Moya, Anagrama, Barcelona 2009, 22 x 14, 352 pp.

Hemos pasado de la era del vacío a la era de la saturación y el exceso. La velocidad de los planos y el espectáculo de la profusión son dos de estas características del exceso y las nuevas tecnologías su posibilidad. En la modernidad individualista las conductas más excesivas se muestran en pantalla ya no desde el punto de vista moral, sino para poseer carta de ciudadanía desde la ultraviolencia a la x de sexo. Este s. XXI nos depara nuevas posibilidades. Con un número muy alto de países independientes se disparan las filmografías nacionales: aunque Africa posee infraestructuras muy precarias y América Latina depende excesivamente de USA. Este cine nacional tiene un carácter transnacional a través de las migraciones. Así se producen 800 películas anuales en la India que ya no son vistas únicamente en su país. Esto provoca una diversificación étnico-cultural que genera una desregulación estética. Lo secundario del relato simplex se ha vuelto tan importante como lo principal en el relato de la multiplejidad. La imagen-intelección da paso a la imagen-sensación. Cada edad de la vida merece atención por parte del cine actual, ya no solo los que están en edad productiva. Se desregularizan los papeles: ser hombre o ser mujer se complejiza. La belleza no será cosa únicamente de mujeres, ni el humor solo de hombres. La identidad sexual también se complejiza. Películas de series y remakes proliferan por todas partes. Se trata de hacer guiños y alusiones invitando al mismo espectador a guardar distancia de lo visto.

La segunda parte se ocupa del auge del documental que aparece en un mundo sin macroideologías donde las “pequeñas” historias adquieren mayor peso y dignidad. Responde a la necesidad del individuo de sentirse libre, pensante y crítico en un sistema que lo empuja a consumir todo. El riesgo es que la denuncia del engaño sea un engaño. Se produce un sentido más abierto que en la ficción, no controlamos todo, y menos orientado por la trama narrativa. El cine de la memoria nos propone una mirada desde el presente. Ya no se trata únicamente de reconstruir una época, sino de honrar los recuerdos perdidos contra las mentiras del Estado, reconstruir una identidad, o fundar la memoria colectiva sobre la propias convicciones. La tecnociencia, el mercado, la democracia y el individuo son las 4 categorías que utilizan para pensar Cinépolis.

En la tercera parte, todas las pantallas del mundo, se pasa de la pantalla del cine a la pequeña pantalla: donde las películas adquieren un lugar secundario frente al telefilme y las series. Tradicionalmente era el cine el que fabricaba estrellas, hoy es la televisión con los Gran hermano, Operación Triunfo y demás. El deporte se ha convertido en un espectáculo de grandes dimensiones. Un partido de fútbol, nos dice estos días TVE, tiene 22 cámaras desde todos los ángulos y posiciones, con cámaras lentas y todo tipo de estrategias visuales. Pero son los videojuegos, tan espectaculares y con mayores beneficios económicos incluso que el cine, y la publicidad quienes han incorporado las pantallas en todos los sectores de

la vida. La proliferación de cámaras nos invade: desde el tráfico, las calles de algunas ciudades, las maternidades... Videovigilancia que no está más que en sus comienzos.

En la conclusión se ocupan del relato y el mundo como cinevisión. El libro se cierra con una lista de las películas citadas.- M. A. CADENAS.

VERDÚ, Vicente, *El capitalismo funeral. La crisis o la Tercera Guerra Mundial*, Anagrama (Colección Argumentos 398), Barcelona 2009, 22 x 14, 194 pp.

Todas las crisis del capitalismo están atravesadas por las siguientes fases: euforia y estabilidad social, acusadas desigualdades de rentas, consumo desequilibrado y desprestigio moral de la época. Pero esta no es una crisis únicamente económica y menos financiera. Sino una crisis de época con aristas tan complicadas como el empantanamiento de la educación, la justicia, la política, el camelo del arte o la destrucción del planeta, entre otros. Los planteamientos economicistas o quienes acuden rápidamente a la religión para enfrentar la crisis le parecen al autor fuera de foco. El funeral del capitalismo es el fin de una época, el final del orden conocido. Pero este funeral del capitalismo no es para regresar a épocas pasadas, sino para entrever lo nuevo que ya está presente, aunque no sea lo mayoritario. El autor ve en las relaciones horizontales, en la nueva política donde no se trata únicamente de votar cada 4 años sino de buscar una transformación, en la colaboración entre equipos... las nuevas posibilidades de una nueva época. Hace referencia a algunos comienzos de centurias donde se han producido grandes descubrimientos y se han escrito grandes obras. La de este comienzo de milenio está aún sin escribir, puede que la crisis agudice las inteligencias para que se produzca. Dice el autor que las guerras han dejado de causar muertes de soldados para ser una sangría de civiles. Verdú sostiene que la presente crisis es una tercera guerra mundial con el reguero interminable de parados (muertos vivientes).

Estamos de acuerdo que no se puede acudir a la religión únicamente por la crisis y menos para que la solución, pero también es cierto que son muchos los creyentes que con una vida sencilla y entrega generosa están al lado de quienes pagan los platos rotos de esta crisis: parados... Son muchos los creyentes que ponen no solo consuelo, sino también inteligencia y entusiasmo en medio de este mundo gris. Invitamos a un paseo por las Cáritas parroquiales o por la Comunidad de San Egidio, como dos de los muchos ejemplos que se pudieran sugerir.

Un libro que describe la crisis y atisba nuevas posibilidades. En definitiva un libro bien escrito, con planteamientos serios y argumentos suficientes. Un libro que se lee con agrado.- M. A. CADENAS.

AMIS, Martin, *El segundo avión. 11 Septiembre. 2001-2007* (Argumentos 399), trad. E. Munroe, Anagrama, Barcelona 2009, 22 x 14, 233 pp.

*El segundo avión* es una colección de catorce piezas –relatos, ensayos, reseñas de libros y películas, y artículos– publicadas ya en diferentes periódicos, ordenados cronológicamente, desde el 2001 hasta el 2007, y donde el autor trata de desentrañar y comprender el significado del 11 de Septiembre. Esta fecha es muy significativa, para muchos con el 11 de septiembre de 2001 da comienzo el siglo XXI y el tercer milenio. Para nuestro autor el segundo avión que impactó contra las torres gemelas es el fin de todo. El autor habla de la caída en el horror, del “horrorismo”. En un ensayo central más largo titulado, *Terror y aburrimiento: la mente dependiente*; hace un análisis despiadado del fundamentalismo isla-

mista, y la confusa respuesta de Occidente. Se nos anticipa que nos acostumbraremos a vivir en el terror, que el terror acabará aburriéndonos, pero el “aburrimiento” es algo que el enemigo no siente porque el fanatismo fundamentalista no cree en esas cosas. En dos relatos sobrecogedores sigue con el género de la ficción, incluso del humor negro: *Los últimos días de Mohammed Atta* y *En el Palacio del Fin*. Y como nos dice en la introducción, no es que él sea islamófobo, sino que más bien es un islamismófobo, o mejor, anti islamista porque una fobia es un miedo irracional, y no es irracional temer a alguien que dice que quiere matarte. Se condena al islamismo yihadista como una variante particularmente siniestra, gente seducida y capturada por el culto a la muerte, que abrazan el nihilismo y comercian con la moneda del suicidio y los asesinatos masivos.– J. ANTOLÍN.

FALUDI, Susan, *La pesadilla terrorista. Miedo y fantasía en Estados Unidos después del 11-S* (Argumentos 401), trad. A.–P. Moya, Anagrama, Barcelona 2009, 22 x 14, 445 pp.

Nunca había ocurrido nada igual a lo del 11-S, por eso los norteamericanos no sabían cómo encajar esa experiencia. Durante las semanas que siguieron hurgaron en el pasado para encontrar sentido al desastre, como si el trauma del 11-S hubiera removido algún recuerdo lejano. Los norteamericanos al no reconocer los fallos reales que condujeron al 11-S y por negarse a escuchar a quienes querían llamar la atención sobre ellos, no tienen una imagen clara de los errores garrafales que permitieron la catástrofe, tampoco ninguna seguridad real de que ahora estén mejor preparados para impedir o repeler otro ataque terrorista. La pregunta sigue en pie. ¿Y si hubiera aprovechado el ataque para “afrontar la verdad”? Se habrían encontrado muchas verdades que afrontar, desde las radios estropeadas hasta la ineptitud del contraespionaje, pasando por las censurables falsedades del gobierno. Los atentados del 11-S rompieron los cerrojos del mito protector, la ilusión de que eran dueños de su seguridad, de que su poderío les volvía inexpugnables, el mito de la invencibilidad. Susan Faludi analiza la base mítica de la respuesta a los atentados del 11-S. La reacción a los atentados disparó reflejos ocultos. Los impulsos que afloraron a raíz del 11-S –menosprecio de las mujeres competentes, exaltación de los hombres viriles, fomento de la vida doméstica, búsqueda y glorificación de chicas indefensas- podrían parecer expresiones causales de algún trastorno cultural profundo. Faludi dice que no entender la base mítica de esa respuesta al 11-S es, básicamente, no entendernos a nosotros mismos, desconocer nuestra forma de vivir, nuestros papeles culturales, hasta tal punto que nos quedamos atónitos y aturridos cuando nos encontramos en situaciones que exigen conciencia plena de lo que ocurre. Si no comprendemos el origen histórico de nuestra reacción, no seremos capaces de expresar lo que nos ha sucedido. Por lo tanto éste es un libro sobre lo que el 11-S permitió a los americanos saber sobre ellos mismos y, en ese sentido, sobre las ocasiones que aquella tragedia les dio para meditar sobre su presente y su futuro.– J. ANTOLÍN.

ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *La Navidad: Arte, religiosidad y tradiciones populares*, Actas del Simposium 4/7-IX-2009, EDES, San Lorenzo de El Escorial, Madrid 2009, 24 x 17, 853 pp.

La publicación recoge las Actas del nuevo Simposium organizado por el Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas en el Real Colegio Universitario María Cristina de San Lorenzo de El Escorial. En esta ocasión se estudiaban expresiones

artísticas, religiosas y manifestaciones populares relacionadas con la celebración de la Navidad. Las ponencias presentadas están reunidas en torno a seis núcleos temáticos: “literatura espiritual y poesía”, “monasterios y conventos”, “arte e iconografía”, “música”, “Latinoamérica” e “historia y vida cotidiana”. En total 45 estudios, entre los que predominan ampliamente los trabajos sobre la imaginería navideña (diecinueve). En esa sección, a su vez, es la pintura la forma artística que recibe mayor atención y en particular los motivos pictóricos belenísticos. Destacamos entre otros, los estudios sobre la *Epifanía* de Leonardo da Vinci (D. Suárez), la *Adoración de los reyes magos* de Gentile da Fabriano y Tommaso Masaccio (M.J. García), las miniaturas de las *Cantigas* de Alfonso X (M.R. Fernández), y los cantorales (J. Paredes) y el *Gabinete de Estampas* de la Biblioteca Real (F.J. Campos) del Monasterio de El Escorial.

Como es habitual el volumen está ilustrado con numerosas fotografías en blanco y negro. Volvemos a insistir desde estas páginas en que este tipo de publicaciones ganan mucho con un pequeño prólogo o introducción y una sucinta presentación de los autores de los textos. De nuevo, felicitamos sinceramente a las Ediciones Escorialenses por brindarnos otra magnífica fuente de información.— R. SALA.

HERNÁNDEZ, Luis, *Pasado el Puerto*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 2009, 21,5 x 11, 101 pp.

En la intimidad y en la vida ordinaria surgió la inspiración del poeta. Su primer libro de poesías fue *Nudos del viento* en 1990 y su segundo libro *Es Navidad* en el año 2000. *Las alas de tu viento*: “Voy contigo, Señor,/ quiero ser camino hacia tu hermano”. En el *brase-rillo* recuerda las tardes del otoño, de su infancia. *Padre nuestro en la tierra*: “Danos, Señor, tu pan todos los días,/ el pan de la verdad; no estés ausente.../ La libertad del hijo que Dios quiere,/ la paz y la justicia donde fuere,/ el amor infinito que nos salva”. *Canción de otoño*: “La lluvia del otoño ha sido llanto/ sobre la flor ausente, sobre el río/ que nace en la floresta, desafío/ de rojo atardecer”. *Canto de siempre*: “Del naranjo al alhelí, / cantaba la niña”. *Ofertorio*: “Y surgieron, Señor, / este pan y este vino, / cuidados por el hombre, / nacidos por tu fuerza. / Te lo damos, Señor, para que mueran/ y sólo quedes Tú, / nuestro hermano, / nuestra vida”. *Tarde azul*: “Pero en la arena queda, junto al azul del mar,/ el paisaje más bello,/ la luz que nunca acaba, jardín que no cultivo pero amo”. *Canción de cuna*: “Duérmete ya, mi niño,/ que las estrellas te mecen/ en una cuna de plata/ entre sus brillos de nieve”. *Alta mar*: “Mi alma quedó sobre el azul/ y atónica encontró sobre las olas/ la paz dormida”. *Del mar sólo me llega*: “Un horizonte de luces/ con tierra en lontananza/ y el humo gris de una cerilla/ que acaba de apagarse”. *Cantos de amanecida*: “Levanta ya,/ que una flor está naciendo para ti,/ primavera tú, mi dulce primavera”. *De oficio, despreciador*: “Sabemos con el ángel/ donde la luz es rayo,/ y las puertas se abren con estrépito”. *Exaltación*: “el rayo que me tumba/ lleva un coro de ángeles,/ esa mano de Dios/ que no me deja”. *Pasado el puerto*: “Pasado el puerto/ las brumas difuminan,/ las verdes copas de los pinos,/ las pequeñas cascadas del arroyo.../ Nuevas generaciones me empujan hacia el muro/ donde cualquier lamentación/ es inútil sufragio.../ Después de rodar entre las rocas/ como un inmenso sol de claridades”. *Doble visión*: “Es día de los Santos por la noche./ Una nube gris se va corriendo/ en mi doble visión,/ en la agonía de ser hoja caída, no árbol ya,/ llevada por el viento”. *Interiorismo*: “Su más hondo sentir de primaveras,/ caídas sin cesar en la explanada/ del alma, en la vida que nos crece”. *La voz se queda muda*: “Callamos, que atardece”. Son poesías expresivas y obras de gran profundidad.— J. VEGA.

GREGOROVIVUS, Ferdinand, *Atenais*, trad. J.A. Molina, Herder, Barcelona 2009, 22 x 15, 228 pp.

José Antonio Molina Gómez ha realizado para Herder una magnífica edición de esta obra de Ferdinand Gregorovius, cuyo original alemán data de 1881. La reconstrucción de la vida de la emperatriz Eudocia, nacida Atenais, y la traducción del fragmento de su poema, *Cipriano y Justina*, en el que el mismo Gregorovius creyó ver un precedente de *Fausto*, se acompaña de una extensa serie de notas, así como de mapas, cuadros genealógicos, tablas cronológicas, índice onomástico, y un estudio sobre el autor. Es, en suma, el libro una de esas pequeñas joyas que a todos nos gusta tener en nuestra biblioteca.

Con todo, es muy posible que su lectura nos enseñe más sobre el romanticismo alemán que sobre aquellos años terminales de la Antigüedad a los que Gregorovius pretendió aproximarse, por medio de la figura de esta singular mujer. La causa estriba en que, como ocurre en el caso de su contemporánea Hipatia, ahora inesperadamente de moda gracias al cine, es muy poco lo que realmente podemos afirmar de ella con certeza. Hija de un filósofo pagano, del que recibió una esmerada educación –algo que, como observa Gregorovius la aproxima a la erudita alejandrina– a la muerte de su padre viaja a Constantinopla para reclamar una parte en una herencia, cuya totalidad ha sido atribuida a sus hermanos. Allí consigue llamar la atención de Pulqueria, hermana de Teodosio II, quien piensa que, una vez bautizada, será la esposa adecuada para el joven emperador. Luego, durante años, apenas nada. La emperatriz da a luz a una hija y parece ser que estimula la creación intelectual. Peregrina a Jerusalén y, tras el regreso, víctima de oscuras acusaciones, que traslucen la sombra del adulterio, pero que tal vez sean solo el reflejo oficial de un enfrentamiento con Pulqueria, es desterrada, y elige como retiro la ya visitada Ciudad Santa. A partir de mimbres tan escasos, Gregorovius teje lo que pudiéramos calificar de biografía novelada, para lo cual exprime las fuentes más allá de lo que autoriza la prudencia.– F. J. BERNAD MORALES.

# ÍNDICE GENERAL

Volumen XLIV, 2009

## ARTÍCULOS

ANDRÉS PUENTE, Heliodoro, *Sorprendente*, 115-130.

ASENGA, Kosmas, *The impossibility of the pluralistic hypothesis of John Hick as a ground for the christian relationship with the non-christians*, 439-503.

BERJÓN MARTÍNEZ, Manuel - Miguel Ángel CADENAS CARDO, *La inquietud "se hizo carne..." y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara*, 425-437.

BOTERO, J. Silvio, *Posible fundamentación de una "Teología del fracaso conyugal"*, 181-198.

GARCÍA SÁNCHEZ, Joaquín, *La Amazonía, riqueza del Perú*, 87-113.

GARCÍA SÁNCHEZ, Joaquín, *Nuevos lenguajes teológicos centrados en la Creación. Novedad y continuidad*, 199-209.

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo Octavo (IV)*, 349-374.

MARCOS, Tomás, *Teología popular. Refranero, poesía y fe*, 211-233.

MONTES PERAL, Luis Ángel, *Hablar hoy de Dios y testimoniarlo*, 5-33.

MORÁN, José, *Colaborando a una Bibliografía de san Agustín (II)*, 277-303.

NATAL, Domingo, *La Filosofía como terapéutica vital humana (I)*, 235-275.

PANDIMAKIL, Peter, *The Life and Work of Raimon Panikkar - an Ambassador of Culture and Civilization of India*, 61-86.

RESINES LLORENTE, Luis, *El Catecismo Jesús es el Señor*, 35-60.

RESINES LLORENTE, Luis, *Dos versiones castellanas del catecismo de Calvino*, 375-423.

**LIBROS****Sagrada Escritura**

- ALEXEEV, Antatoly A. – Christos Karakolis – Ulrich Luz – Karl-Wilhelm Niebuhr (Hgs.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg 24.-31. August 2005*, 316.
- APARICIO, Angel, *Salmos 105-150* (Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén 13 D), 310.
- BAR-EFRAT, Shimon, *Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. Aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 181), 308.
- BAUKS, Michaela / NIHAH, Christophe (Dir.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible, 61), 305.
- BAUMERT, Norbert, *Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes*, 131.
- BETZ, Hans Dieter, *Paulinische Theologie und Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze V*, 510.
- BILIC, Niko, *Jerusalem an jenem Tag. Text und Botschaft von Sach 12-14* (Forschung zur Bibel 117), 307.
- BLANCO WISSMANN, Felipe, "Er tat das Rechte...". *Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1Kön 12-2Kön 25*. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 93), 309.
- BROOKE, George J. - RÖMER, Thomas (Edit.), *Ancient and Modern Scriptural Historiography= L'Historiographie biblique, Ancien et Moderne* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 207), 306.
- CASTRO SÁNCHEZ, Secundino, *Evangelio de Juan. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 3ª*, 512.
- CAZEAUX, Jacques, *Les Actes des Apôtres. L'Église entre le martyre d'Étienne et la mission de Paul. Essai* (Lectio Divina 224), 312.
- CHESTER, Andrew, *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 207), 137.
- CLAUSSEN, Carsten – FREY, Jörg (Hg.), *Jesus und die Archäologie Galiläas. Mit Beiträgen von Mordechai Aviam, James H. Charlesworth, Carsten Clausen, Roland Deines, Sean Freyne, Morten Horning Jensen, Heinz-Wolfgang Kuhn, Karl-Heinrich Ostmeyer, Jens Schröter, Michael Tilly und Jürgen Zangenberg* (Biblich-Theologische Studien 87), 132.
- DAVIS, Philip R., *Memories of Ancient Israel. An Introduction to Biblical History-Ancient and Modern*, 310.
- DETTWILER, Andreas – MARGUERAT, Daniel (éd.), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme* (Le monde de la Bible 62), 134.

- ECKEY, Wilfried, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*. 2., vollständig neubearbeitete und erweiterte Auflage 2008, 135.
- ELMER, Ian J., *Paul, Jerusalem and the Judaizers. The Galatian Crisis in Its Broadest Historical Context*, 314.
- FREY, Jörg – Michael Becker (Hg.), *Apokalytik und Qumran* (Einblicke 10), 313.
- FREY, Jörg – POPKES, Enno Edgard – SCHRÖTER, Jens (Hgs.), *Das Thomas-evangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie* (BZNW 157), 133.
- GARCÍA-MORENO, Antonio, *La Biblia, encuentro con Dios. Evangelio de Juan*, 311.
- GOURGUES, Michel, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite* (Commentaire biblique : Nouveau Testament 14), 313.
- HAHN, Horst, *Tradition und Neuinterpretation im ersten Johannesbrief*, 513.
- HOLTZ, Traugott, *Die Offenbarung des Johannes*. (Hrgs. Von Karl-Wilhelm Niebuhr) (NTD 11), 131.
- HOPPE, Rudolf – Kristell KÖHLER (Hrsg.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, 511.
- KLOPPENBORG, John S., *The Earliest Gospel. An Introduction to the original stories and sayings of Jesus*, 509.
- KNAUF, Ernst Axel, *Josua* (Zürcher Bibelkommentare 6), 306.
- KRUCK, Günter (Hrsg.), *Der Johannesprolog*, 512.
- LA BIBLE D'ALEXANDRIE. 8. *Ruth*. Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et annotations par Isabelle Assan-Dhôte et Jacqueline Mottifine, 508.
- LÉMONON, Jean-Pierre, *L'épître aux Galates* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 9), 135.
- LISEWSKI, Krzysztof Dariusz, *Studien zu Motiven und Themen zur Josefsgeschichte der Genesis* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, 881), 507.
- METZNER, Rainer, *Die Prominenten im Neuen Testament. Ein prosopographischer Kommentar* (NTOA 66), 136.
- MIQUEL PERICÁS, Esther, *Jesús y los Espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús* (BEB minor 13), 317.
- MORLA, Víctor, *Nahúm, Habacuc, Sofonías* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 24), 505.
- NEYREY, Jerome H. – Eric C. Stewart (eds.), *The Social World of the New Testament. Insights and Models*, 312.
- OCHSENMEIER, Edwin, *Mal, souffrance et justice de Dieu selon Romains 1-3. Étude exégétique et théologique* (BZNW 155), 315.
- RÖMER, Thomas- MACCHI, Jean-Daniel - NIHAN, Christophe (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento* (Biblioteca Manual Desclée, 61), 508.
- TABET, Miguel Ángel / MARCONCINI, Benito / BOGGIO, Giovanni., *Introducción al Antiguo Testamento. II. Libros Proféticos*, 505.
- VENARD, Oliver-Thomas, O.P. (ed.), *Le sens littéral des Écritures. Lectio divina*, 509.

- WAGNER, Thomas- VIEWEGER, Dieter – ERLEMANN, Kurt, *Kontexte. Biographische und forschungsgeschichtliche Schnittpunkte der alttestamentliche Wissenschaft. Festschrift für Hans Jochen Boecker zum 80. Geburtstag*, 308.
- WITTE, Markus / DIEHL, Johannes F. (Hrsg.), *Israeliten und Phönizer. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt* (Orbis Biblicus et Orientalis 235), 506.
- WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), 137.

### Teología

- ACKLIN ZIMMERMANN, Béatrice – ANNEN, Franz, Hrsg., *Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank*, 324.
- ARENS, Edmund, *Gottes-verständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, 144.
- BARTH, Hans-Martin, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, 320.
- CANET VAYÁ, Domingo, ed., *San Pablo en San Agustín. XII Jornadas Agustianas*, CTSA, 143.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El protréptico* (Fuentes Patrísticas 21). Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez, 139.
- FISCHER, Helmut, *Schöpfung und Urknall. Klärendes für das Gespräch zwischen Glaube und Naturwissenschaft*, 325.
- GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo, *La teología del siglo XXI. Hacia una teología en diálogo*, 327.
- GARCÍA-MORENO, Antonio, *Temas teológicos del Evangelio de San Juan. II. Verdad y Libertad*, 515.
- GERBER, Uwe, *Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 4), 522.
- GOLTZ, Rainer, *Das Werden der Gewissheit. Eine Untersuchung zum protestantischen Verständnis von Offenbarung als Grund des Glaubens im Anschluss an die Theologien von Barth, Ebeling und Herms*, 322.
- GUEVARA, Juan de, *La fe, la esperanza y la caridad. Comentarios teológicos salmantinos (1569-1572)*. Texto castellano. Transcripción, traducción, exposición y notas de I. Jericó Bermejo (Pensamiento 11), 324.
- GUEVARA, Juan de, *La fe, la esperanza y la caridad. Comentarios teológicos salmantinos (1569-1572)*. Texto latino. Transcripción, traducción, exposición y notas de I. Jericó Bermejo (Pensamiento 12), 324.
- HAHN, Scott, *La fe es razonable. Cómo comprender, explicar y defender la fe católica*, trd. J.E. Carlier, 147.
- HARTENSTEIN, Friedhelm – RÖSEL, Martin (hg.), *JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*, 523.

- HOGREFE, Arne, *Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten* (Millennium Studien, Band 24), 516.
- HÖHN, Hans-Joachim, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, 145.
- IRICINSCHI, Eduard – ZELLENTIN, Holger M., eds., *Heresy and Identity in Late Antiquity* (Texts and Studies in Ancient Judaism 119), 519.
- IZQUIERDO URBINA, César. *Creo, creemos ¿qué es la fe?*, 146.
- JOSSUA, Jean-Pierre, *¿Es posible hablar de Dios?* (Sauce 160), 319.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre la carta a los hebreos*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez (Biblioteca de Patrística 75), 140.
- KÜLLING, Heinz, *Ehe und Ehelosigkeit bei Paulus. Eine Auslegung zu 1. Korinther 6,12 – 7,40*, 327.
- KÜNG, Hans, *Música y religión*, 318.
- LAM C. QUY, Joseph, *Theologische Verwandtschaft. Augustinus von Hippo und Joseph Ratzinger/Papst Benedict XVI*, 515.
- LEÓN, Fray Luis de, *Opera XI. Comentario sobre el Génesis (Expositio in Genesim)*, bilingüe, transcripción, versión, introducción y notas de Hipólito Navarro Rodríguez, 514.
- LINDEN, Ian, *Global Catholicism. Diversity and Change since Vatican II*, 524.
- LUHUMBU SHODU, Emmanuel, *La Mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr* (Paradosis 50), 142.
- MALDAMÉ, Jean-Michel, *Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique* (Cogitatio Fidei 262), 146.
- MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 10. Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares*. Obra preparada por J. Robert Weight, 138.
- MYKHALEYKO, Andriy, “*PER ASPERA AD ASTRA*”. *Der Einheitsgedanke im theologischen und pastoralen Werk von Josyf Slipyj (1892-1984)*, 518.
- PETERSON, Erik, *Theologie und Theologen. Texte. Ausgewählte Schriften*, Bd. 9/1, Hrsg. von Barbara Nichtweiss, 520.
- PETERSON, Erik, *Briefveschel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen. Ausgewählte Schriften*, Bd. 9/2, Hrsg. von Barbara Nichtweiss, 520.
- PÖGGELER, Otto, *Philosophie und Hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, 321.
- PSEUDO-MACARIO, *Nuevas Homilias* (Colección III). Introducción, traducción y notas de Pablo Argárate (Biblioteca de Patrística 74), 141.
- SÖDING, Thomas / HELD, Klaus (Hg.), *Phänomenologie und Theologie*, (Quaestiones Disputatae 227), 326.
- TERRACCIANO, Antonio, a cura di, *Attese e figure di salvezza oggi* (Biblioteca Teologica Napolitana 29), 323.
- TORRELL, Jean-Pierre, *La théologie catholique* (Deuxième édition revue et augmenté d'un post-scriptum), 523.

- VÁCLAV POSPÍŠIL, Ctirad, *María, el rostro materno del Inefable*, trd. J.R. Pérez, 147.
- VANNIER, Marie-Anne (dir.), *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, 326.
- VERWEYEN, Hansjürgen, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, 143.
- WEENING, Carolina, *Whose Truth? Which Rationality? John Hick's Pluralist Strategies for the Management of Conflicting Truth Claims among the World Religions*, 521.

### Moral – Pastoral – Liturgia

- AA.VV, *El arte de bien morir* (Cuadernos Phase 179), 151.
- AA.VV., *Los nuevos escenarios de los Procesos de Socialización y la Familia*, 526.
- ANDREU CELMA, José M<sup>a</sup>, *Baltasar Gracián o la ética cristiana* (BAC 679), 328.
- ANTOINE DE PADOUE, Saint, *Sermons des dimanches et des fêtes III. Du dix-septième dimanche après la Pentecôte au troisième dimanche après l'octave de l'Épiphanie*, Introduction, traduction et notes par Valentin Strappazon, 330.
- ANTOINE DE PADOUE, Saint, *Sermons des dimanches et des fêtes IV. Sermons pour les fêtes des saints et Sermons marials*, Introduction, traduction et notes par Valentin Strappazon, 528.
- BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a san Agustín*, 148.
- BERGES, Ulrich – HOPPE, Rudolf, *Arm und reich* (Die Neue Echter Bibel-Themen 10), 526.
- FOUILLOUX, Etienne, *Les chretiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, 150.
- HELLEBRAND, Johannes (Hrsg.), *Augustinus als Richter* (Cassiciacum 39<sub>5</sub>), 525.
- Las Constituciones apostólicas* (Cuadernos Phase 181), 151.
- LÓPEZ LAGUNA, Gerardo, *El juramento de Dios, el misterio de Israel y el antisemitismo* (Pastoral 112), 149.
- MAYER, C., ET ALII (Hrsg.), *Augustinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studentage. «Aspekte der Ethik bei Augustinus» (11. Juni 2005). «Augustinus und die Politik» (24. Juni 2006)* (Cassiciacum 39<sub>4</sub>), 524.
- MORROW, T. G. *Noviazgo cristiano en un mundo supersexualizado*, 329.
- NIN, Manuel, *Las liturgias orientales* (Biblioteca litúrgica 35), 152.
- PACIK, Rudolf - REDTENBACHER, Andreas, Hrsg., *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschafts Klosterneuburg*, Bd. 2, 528.
- PARÉS, Francesc Xavier, *Las exequias cristianas* (Biblioteca Litúrgica 34), 150.
- PARSCH, Pius, *Das Jahr des Heiles. Neu eingeleitet von Harald Buchinger* (Pius Parsch Studien 7), 152.

- POISSON, Jean-Frédéric, *Bioética. ¿El hombre contra el hombre?*, Prólogo de Manuel de Santiago, trad. M. Martín, 527.
- POULAT, Émile, *France chrétienne, France laïque*. Entretiens avec Danièle Masson, 149.
- POUSSEUR, Robert, *Les cultures contemporaines, demeures de Dieu*, 148.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, Enrique, *Ya en el principio. Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana*, 329.

## Filosofía

- BECKER, Patrick, *In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*, 533.
- BERGER, Klaus – HERHOLZ, Harald – NIEMANN, J. Ulrich., *Wer verantwortet das Böse in der Welt? Naturphilosophie, Theologie und Medizin im Gespräch*, 154.
- BIDESE, Ermenegildo / FIDORA, Alexander / RENNER, Paul (eds.), *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, 531.
- BUSKES, Chris, *Evolutionär denken. Darwins Einfluss auf unser Weltbild*, 157.
- CABADA CASTRO, Manuel, *Recuperar la Infinitud*. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad, 160.
- CARAMUEL, Juan de, *Leptotatos. Metalógica* (1681). Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 538.
- CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael, *Filosofía del trabajo*, 330.
- DENNEBAUM, Tonke, *Urknall Evolution Schöpfung. Glaube contra Wissenschaft?*, 158.
- DEUSER, Hermann, *Religionsphilosophie*, 534.
- ELDERS, Leo J., *Au coeur de la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 538.
- FERRERO, Jesús, *Las experiencias del deseo. Eros y misos* (Colección Argumentos 396), 532.
- FERRY, Luc, *Vencer los miedos. La filosofía como amor por la sabiduría*, EDAF, trad. I. Ganuza, 532.
- FISCHER, P. Klaus, *Schicksal in Theologie und Philosophie*, 156.
- FLASH, Kurt, *Kampfplätze der Philosophie. Grosse Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, 158.
- HADOT, Pierre, *La filosofía como forma de vida*. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson, trad. M. Cucurella, 535.
- HILTSCHER, Reinhard, *Gottesbeweise*, 153.
- Lettura del De ciuitate Dei. Libri XI-XVI. Lectio Augustini XXI-XXII. Settimana Agostiniana Pavese (2005-2006)* (Studia Ephemeridis Augustinianum 115), 530.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *Cuatro personalistas en busca de sentido*. Ebner, Gardini, Marcel, Lafn, 537.

- MARQUET, Jean-François, *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*, 331.
- MELENDO, Tomás - Jimena LEIZAOLA (colaboradora), *Metafísica de lo concreto*, 333.
- MÉNAGE, Gilles, *Historia de las mujeres filósofas*, introducción y notas de Rosa Rius Gatell, trad. Mercé Otero, 334.
- ONFRAY, Michel, *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*, Prólogo de J. A. Marina, trad. I. Ganuza, 535.
- PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la Antropología*, 332.
- REDER, Michael, *Globalisierung und Philosophie. Eine Einführung*, 332.
- ROMERA, Luis, *El hombre ante el misterio de Dios. Curso de teología natural* (Albatros 14), 154.
- Saint Augustin*. Sous la direction de Maxence Caron (Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie), 530.
- SCHINDLER-WUNDERLICH, Thomas, *Kritik der neuzeitlichen Wunderkritik. Eine religionsphilosophische Studie* (Berner Reihe philosophischer Studien 37), 155.
- TRELENBERG, Jörg, *Augustins Schrift De Ordine. Einführung, Kommentar, Ergebnisse* (Beiträge zur historischen Theologie, 144), 528.
- UREÑA PASTOR, Manuel, *Ernst Bloch. ¿Un futuro sin Dios?*, 159.

## Historia

- ALBUJA MATEUS, Augusto E., *Doctrinas y parroquias de Quito en la segunda mitad del siglo XVI*, 337.
- BELLINI, Pietro OSA, *Kintsuba. Il samurai della spada con l'elsa d'oro* (Beato Tommaso di S. Agostino), 163.
- BULTMANN, Rudolf - HEIDEGGER, Martin, *Briefwechsel 1925-1975*, Andreas Grossmann und Christof Landmesser, hrsg., Geleitwort von Eberhard Jüngel, 338.
- CAPUCCI, Flavio, *Josemaría Escrivá, santo. El itinerario de la causa de canonización*, trad. J. R. Pérez, 335.
- CARMONA MORENO, Félix: *Agustinos en Guayaquil. Desde 1588, evangelización, parroquia y colegio*, 165.
- DOMÍNGUEZ SANABRIA, Jesús, OSA, ed. *Saturnino López Novoa, fundador de la Congregación de Hermanitas de los Ancianos Desamparados. CARTAS* (Historia Viva 32), 541.
- FAZIO, Mariano, *La América ingenua. Breve historia del descubrimiento, conquista y evangelización*, 336.
- FAZIO, Mariano, *De Benedicto XV a Benedicto XVI. Los Papas contemporáneos y el proceso de secularización*, 540.

- FERRER, Urbano (ed.), *Para comprender a Edith Stein*, 339.
- GONZÁLEZ VELASCO, Modesto. *Dos mártires bercianos agustinos: Bto. Benito Garnelo - Bto. Manuel Álvarez Tego de Seves*, 164.
- LAZCANO, Rafael, *Biografía de Martín Lutero (1483-1546)* (Historia Viva 31), 161.
- MARÍN DE SAN MARTÍN, Luis, *Los Agustinos. Orígenes y Espiritualidad*, 542.
- MASAKI IMADA, Thomas OSA, *Father Thomas "Kintsuba" Jihyoe. A Story of the First Japanese Augustinian Priest*, 163.
- MEDIAVILLA MARTÍN, Benito, *Libros de cuentas del Real Monasterio del Escorial. S. XVI-XIX*, 541.
- PÉREZ MIGUEL, Aurora, *El Indígena americano y el medio ambiente: Choque de culturas*, 163.
- REQUENA, Federico M., *Católicos, devociones y sociedad durante la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República. La Obra del Amor Misericordioso en España (1922-1936)*, 162.
- RHEIN, Stefan – WARTENBERG, Günther, Hrsg., *Reformatoren im Mansfelder Land. Erasmus Sarcerius und Cyriakus Spangenberg* (Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 4), 160.
- SALLES, Catherine, *Saint Augustin, un destin africain*, 334.
- VALPUESTA, Nazario, *El clero secular en la América hispana del siglo XVI* (Estudios y Ensayos. Historia 118), 337.
- VÁZQUEZ DE PRADA, Mercedes. *Historia de la familia contemporánea. Principales cambios en los siglos XIX y XX*, 339.
- WOLF, Hubert, *Papst und Teufel. Die Archive des Vatican und das Dritte Reich*, 539.

### **Espiritualidad**

- AGUILÓ, Alfonso, *La llamada de Dios. Anécdotas, relatos y reflexiones sobre la vocación*, 170.
- BETETA, Pedro, *Mirarán al que traspasaron*, 343.
- BORRAZ GIRONA, Francisco, *Teología de la oración según la doctrina de San Juan de Ávila*, 542.
- DEVASAHAYAM, A. *El poder del silencio interior*, trd. J.M. Lozano-Gotor, 168.
- EGUÍBAR GALARZA, Mercedes, *Orar con el salmo II*, 169.
- ÉLISABETH DE JESÚS, *La pureza de corazón*, trad. M. Martín (Patmos. Libros de Espiritualidad 241), 543.
- FERLISI, Gabriele, *Gli Agostiniani Scalzi. Costituzioni e carisma*, 167.
- FERNÁNDEZ PACHECO, Javier, *La alegría interior* (Patmos Espiritualidad 239), 343.
- GÓMEZ MOLLEDA, M.<sup>a</sup> Dolores, *Cristianos en la sociedad laica. Una lectura de los escritos espirituales de Pedro Poveda*, 168.
- JULIÁ, Ernesto, *La belleza de ser cristiano*, 341.

- LOUF, André. *Escuela de contemplación. Vivir según el "sentir" de Cristo*, trd. P. Maicas y P. Varea, 169.
- MGANI, Erastus, *Mtakatifu Agustino Mpenda Ukweli*, 166.
- MORALES, José, *Los santos y santas de Dios*, 543.
- PAGANO, Giuseppe, *La vita monastica in sant'Agostino. Commento al Salmo 132* (In pluribus unitas. Collana di spiritualità agustiniana 2), 166.
- PHILIPPE, Marie-Dominique, *Les béatitudes évangéliques. Une lumière chrétienne sur l'athéisme contemporain*, 544.
- RANCAN, Ferdinando, *Yo también vivía en esa casa*, trad. J.R. Pérez Aragüena, 343.
- RANCAN, Ferdinando, *Yo estuve siempre a su lado*, trad. J.R. Pérez Aragüena, 343.
- RODRÍGUEZ, Pedro, *Evangelio y oración. Lectio divina* (Patmos. Libros de espiritualidad 237), 170.
- SAMMARTANO, Nino. *Nosotros somos testigos. Itinerario espiritual para los laicos de nuestro tiempo*, trad. C. Ballester, 341.
- SÖLLE, Dorothee, *Mística de la muerte* (Caminos 91), 342.
- VANHOYE, Cardenal Albert, SJ, *Lecturas bíblicas de los domingos y fiestas. Ciclo B*, 171.
- VARO PINEDA, Francisco, *Alegres con esperanza. Textos de San Pablo meditados por San Josemaría*, 543.
- VÁZQUEZ, Antonio, *Vida de Jesucristo. (1) Dios y hombre*, 342.

### **Educación – Otros**

- AGUSTÍN, SAN, *La ciudad de Dios* – POSIDIO, San, *Vida de San Agustín* (BAC Selecciones 1), 544.
- AMIS, Martin, *El segundo avión. 11 Septiembre. 2001-2007* (Argumentos 399), trad. E. Munroe, 547.
- BARRIO, José María, *El balcón de Sócrates*, 344.
- CHECA Y OLMOS, Francisco (ed.), *La inmigración sale a la calle*, 171.
- ÉSPARZA ENCINA, Michel, *Amor y autoestima*, 344.
- ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *La Navidad: Arte, religiosidad y tradiciones populares*, Actas del Simposium 4/7-IX-2009, 548.
- FALUDI, Susan, *La pesadilla terrorista. Miedo y fantasía en Estados Unidos después del 11-S* (Argumentos 401), trad. A.-P. Moya, 548.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *Una locura bastante razonable*, 177.
- GONZÁLEZ CALVO, Gerardo, *África: la tercera colonización*, 173.
- GREGOROVIVUS, Ferdinand, *Atenais*, trad. J.A. Molina, 550.
- HORSLEY, Richard A, ed., *In the Shadow of Empire*, 345.
- HERNÁNDEZ, Luis, *Pasado el Puerto*, 549.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *Descubrir la grandeza de la vida. Una vía de ascenso a la madurez personal*, 345.

- LIPOVETSKY, Gilles y SERROY, Jean, *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna* (Colección Argumentos 395), trad. A.-P. Moya, 546.
- MARCOS ARÉVALO, Javier, *Objetos, sujetos e ideas. Bienes etnológicos y memoria social*, 175.
- MOLLET, Damien, *África sin Deuda*, trad. G.P. Delledonne, 173.
- OFILADA MINA, Macario, *Filosofía, Lenguaje, Mística: desde las entrañas del espíritu*, 176.
- PEARCE, Joseph, *Shakespeare*, trad. G. Esteban, 175.
- PRADA RAMÍREZ, José Rafael, *Psicologia e formazione. Principi psicologici utilizzati nella formazione per il Sacerdozio e la Vita consacrata* (Quaestiones Morales 15), trad. S. Padelli, 545.
- RODRIGUEZ SOTO, José Carlos, *Hierba Alta: Historia de Paz y Sufrimiento en el Norte de Uganda*, 172.
- VERDÚ, Vicente, *El capitalismo funeral. La crisis o la Tercera Guerra Mundial*, Anagrama (Colección Argumentos 398), 547.
- ZAPATA-BARRERO, Ricard, *La inmigración en naciones minoritarias. Flandes, Quebec y Cataluña en Perspectiva*, 174.

## 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. M<sup>a</sup>, *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. (I. 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 Villarroel... 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.
- ORCASTAS, 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.