

tica, si bien reconoce que son necesarias muchas precisiones de orden teórico y práctico. El último capítulo del libro presenta la visión del primado romano de los teólogos ortodoxos: un ministerio de unidad universal querido por Dios, con un profundo significado teológico y existencial para la vida de la Iglesia universal entendida como comunión de Iglesias locales. A lo largo de la historia este ministerio ha sido ejercido de diversas maneras. El Concilio Vaticano II representa una contribución notable para una relectura en clave comunional del primado (p. 353).

En la conclusión general (pp. 356-392) el autor hace un notable esfuerzo de síntesis de los resultados alcanzados y de la evolución de la misma eclesiología ortodoxa, que se ha orientado paulatinamente hacia una eclesiología de comunión, eucarística y universalística. Esta tesis doctoral ayuda a conocer una importante parcela de la teología ortodoxa contemporánea, tanto por los autores que trata, suficientemente representativos de por sí, como por la densidad del tema elegido que goza de renovada actualidad tras la encíclica *Ut unum sint*, en la que Juan Pablo II urgía la reflexión acerca de un nuevo modo de ejercicio del primado del Obispo de Roma. Constituye, asimismo, una buena presentación sintética de la llamada «eclesiología eucarística», que permite profundizar seriamente más allá de los tópicos al uso: la eclesiología ortodoxa refuta el primado, sólo aceptan el primado honorífico, contraponen la sinodalidad al primado. El mérito de este trabajo consiste, por un lado, en mostrar cómo la cuestión de la autoridad en la Iglesia se sitúa en el inmutable cuadro dogmático fijado por los siete primeros concilios ecuménicos, y por otro, en dejar constancia de la evolución positiva y creadora del pensamiento ortodoxo reciente respecto de la cuestión del primado. De ahí se desprende una valiosa contribución de irradiación ecuménica que puede ayudar a determinar las prerrogativas primaciales.—S. MADRIGAL.

SANTIAGO MADRIGAL, *Estudios de Eclesiología ignaciana*, BTC 4, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2002, 399 pp. ISBN: 84-8468-050-9.

Después de haber tratado previamente del tema de la «Romanidad», el 20 de abril de 1955 moría el P. Pedro Leturia dejando inacabado sobre su mesa un artículo que posteriormente el P. Ig. Iparraguirre publicó en *Estudios Ignacianos II*, pp. 175-186 bajo el título: *Problemas históricos en torno a las Reglas para sentir con la Iglesia*. En este último Leturia, ya al final de su vida, esbozaba la hipótesis del parentesco existente entre la gestación de la «Nota de nuestros mayores» del Examen General Ej. [42] con las Reglas para sentir con la Iglesia, sobre la cuestión de las comendaciones de «nuestros Mayores» (p. 148) Ej. [362]. Por su parte, el Padre J. Calveras, años después y a través de su minucioso análisis de las versiones latinas de los Ejercicios, habría de llegar a la misma conclusión: que tanto ese número, como la cuestión de la clarividencia propia de los que contemplan la presencia de Dios en todas las cosas, perteneciente también al Examen General Ej. [39] y a la contemplación para alcanzar amor, así como la segunda mitad de las reglas para sentir con la Iglesia, formaban parte del último estadio genético del libro de los Ejercicios entre 1539 y 1541.

Comienzo aludiendo a estos datos históricos, precisamente porque el libro que ahora pretendo recensionar ha tenido su origen en una intuición en cierto sentido paradójica: que el número [351] —de las «notas para sentir y entender escrúpulos y suasion»—, que trata sobre cómo hablar y obrar en la Iglesia dentro de la inteligencia de nuestros mayores, no fiándose uno de sí, sino que ha de poner toda la confianza en Dios, era a su vez la bisagra y la clave hermenéutica para interpretar una buena parte de las Reglas del final del libro de los Ejercicios [366-370]. Por este motivo, lo que yo a mi vez voy a tratar de hacer, al analizar el contenido de este libro que ahora publica el Prof. Dr. Santiago Madrigal en la Biblioteca Teología Comillas, es ver cuál es la génesis de su interpretación, qué claves lo articulan internamente, qué logros obtiene de su análisis y, si se me permite, cuáles son las cuestiones pendientes en la perspectiva de una eclesiología ignaciana abierta hacia el futuro.

El libro sale a la luz como respuesta positiva a las cuestiones eclesiológicas de fondo consideradas desde el punto de vista de la historia de la eclesiología, que es la especialidad de este joven profesor. Nace como agrupamiento de cuatro estudios independientes, que posteriormente han sido en parte retocados y unificados sistemáticamente, con el fin de considerar a la Iglesia desde cuatro ángulos diferentes que puedan abarcar casi por completo la perspectiva eclesiológica de S. Ignacio.

a) El primero, que tiene como escenario o marco histórico-teológico la cuestión del Negus o la misión a Etiopía, lo que persigue es tratar del «primado universal» y del poder de jurisdicción (la *potestas clavium*) del sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, no sólo como «garante (principio visible) de la unidad» de la Iglesia, sino también del *poder periférico* del que va investido el patriarca que vive en comunión con Roma en orden a la *plantatio Ecclesiae* (p. 100) en aquel país lejano.

El patriarca es el principio y *fundamento visible de la unidad* de la Iglesia particular y al mismo tiempo de su vinculación (comunión con) a la Iglesia universal. Desempeña la función de *delegado* de la única Cabeza y es a la vez *garante* de la comunión —la delegación del poder o la comunicación de la autoridad que deriva de la Cabeza como e su origen y fuente—. Se trata, por tanto, de un análisis de la eclesiología de la carta al Negus y de una argumentación en favor del primado de jurisdicción de Pedro. Pero a la vez de una eclesiología tanto «jurídico-jerarcológica» como «pneumatológica» de comunión, podríamos añadir «del Espíritu» (pp. 91-93), ya que éste es quien da cohesión al Cuerpo místico de Cristo, vinculando a los miembros con su Cabeza.

El autor concluye diciendo que de lo que trata esta carta es de la doctrina del primado universal y de la infalibilidad, pero en su desarrollo «asimétrico» (pp. 99-165): a la *plenitudo potestatis* del primado papal (conforme al decreto *Laetentur coeli*: el primado del Romano pontífice sobre las iglesias particulares) no le corresponde aún el desarrollo sistemático de la infalibilidad en el terreno de la doctrina de la fe. Ésta infalibilidad, según el autor, como veremos más adelante, pertenece a la *Congregatio fidelium*, como sujeto de la fe verdadera (Vaticano I [DH 3074]; Vaticano II, LG 12: «que al poseer la unción del Santo no puede engañarse en su creencia»).

b) El segundo estudio versa sobre la definición de Iglesia Ej. [353], considerando en ella la prerrogativa de la «romanidad», *quae romana est* (en alusión a *catolicidad* y *apostolicidad*), en la que «subsiste» la Iglesia de Cristo. Para ello analiza «los tex-

tos fundacionales» (el Autógrafo, la P., la V., la Fórmula del Instituto de 1550, etc.) y sus oscilaciones con un único objetivo: (Const VII, 605B: «por no errar in via Domini»). En este estudio el autor pretende en cierto sentido interpretar la Fórmula del Instituto: «soli Domino el Ecclesiae ipsius sponsae sub Romano Pontifice Christi in terris Vicario servire» y la intencionalidad primigenia de la primitiva Compañía, incluido el momento de la elección de los Ejercicios [170^o], así como el voto especial de obediencia al Papa. Form. Inst II «para una mayor devoción a la obediencia a la Sede Apostólica y mayor abnegación de nuestras voluntades y por una más cierta dirección del Espíritu Santo».

El autor llega a la conclusión de que *Ecclesia romana* significa, por una parte, que es «católica y apostólica» (pp. 131, 138, 157, 161, 163-167). Pues tal noción reclama la *universalidad* y la *catolicidad* de la fe. La Iglesia universal, presidida por el primado del Romano Pontífice, es la garantía de la catolicidad y universalidad de la fe creyente. En este sentido, hablar de la Iglesia «romana» es hablar de la Iglesia universal, de la *congregatio fidelium*, en cuanto presidida por el Vicario de Cristo en la tierra, y vinculada a su Cabeza. (No se puede pasar por alto que la eclesiología luterana disociaba conscientemente la universalidad de la Romanidad.) Pues de la comunión con y de la obediencia al Vicario de Cristo emerge el criterio de discernimiento en orden a la misión apostólica (p. 166), para en todo acertar *in via Domini* (pp. 160-161).

c) Para el análisis de la tercera noción de Iglesia, según S. Ignacio, el autor se detiene en la consideración de la noción de «esposa y madre» —a saber, «una y santa»—, títulos que definen el misterio teológico de la misma. Analiza para ello las reglas para sentir con y en la Iglesia del texto de los Ejercicios Espirituales, considerándolas primordialmente desde dos puntos de vista hermenéuticos diferentes: uno, cómo se debe «hablar y obrar» en el marco de la misión —poniendo en juego la clave hermenéutica leída en Ej. [351]—, y otro, esbozando un directorio a partir de la pregunta «quién tiene la palabra en la Iglesia».

Parte del estudio de la interpretación global de las reglas a la luz del *ministerium verbi*. Según el autor, las reglas están orientadas al ministerio de la Palabra y a la participación «del pueblo de Dios» en la función profética de Cristo. La clave interpretativa de fondo o el principio formal de sistematización desde el que están consideradas la Reglas es, por tanto, la eclesiología de misión: se trata de cómo se debe obrar y hablar en el ejercicio del ministerio de la palabra, así como de la «identidad eclesial» de quien esto hace —concretamente quien predica al pueblo de Dios o da los Ejercicios.

Así pues, en la noción de «esposa y madre» lo que se halla implícitamente contenido y definido es el atributo de la santidad en el sentido de la integridad e inerrancia (orthodoxa) de la fe, cuya garantía es la presencia santificadora del Espíritu en ella. A la fe de la *congregatio fidelium*, bajo el Romano Pontífice (p. 165), la totalidad (o universalidad) de los creyentes que profesan la fe verdadera bajo el Papa —totalidad en la que se halla implícita la noción de *sensus fidelium* (pp. 166.244), ungida o vivificada por el Espíritu y en tensión entre el estado presente y el final, la Iglesia en su dimensión escatológica—, le está garantizado el marchamo de la inerrancia de la fe por obra del Espíritu.

d) Finalmente, el motivo de la Iglesia «jerárquica» (en relación sobre todo con la *communio*) o Iglesia «de las mediaciones» forma parte del contenido nuclear del cuarto estudio. El Primado, la Colegialidad y la Tradición son las «Hierarquías» por medio de las cuales se nos comunica posteriormente y hace accesible la Verdad de Dios. Él se sirve de estas mediaciones Hierárquicas, conforme al doble movimiento difusivo de su amor o «economía» divina Trinitaria —el éxodo: «A Patre, per Spiritum, in Cristo», y el retorno: «Per Christum, in Spiritu, ad Patrem»—, para reconducir toda la creación de nuevo a su Origen.

Para ello el autor rastrea, en el *Corpus Dyonisiacum*, el origen de la fórmula ignaciana, que de alguna manera pervive en la fórmula teológica moderna que habla del sacerdocio ministerial y jerárquico. Y llega a la conclusión de que S. Ignacio se inspira y parte de la comprensión dionisiaca de la expansión del amor: del dinamismo externo (*oikonomía: «exitus-reditus»*, p. 263) que, procediendo de la Unidad divina, se expande posteriormente hacia la pluralidad —y se comunica por medio de las diversas Hierarquías o mediaciones— para acabar por retomar de nuevo, por medio de las mismas, de la pluralidad a la unidad original en Cristo por medio del Espíritu. De ahí que la autocomunicación divina acontezca de manera jerarquizada.

Pero no por ello se trata sin más de la unidad típica de la «Monada» plotiniana, que entiende a la unidad ideal alejada de lo múltiple —considerado esto último (lo plural) en sí mismo como imperfecto—, sino que parte de un concepto de unidad en el que la diferencia y la pluralidad tripersonal son constitutivas esenciales del Ser de la Trinidad, una en el amor. De este modo el motivo de la comunión se convierte en el fundamento ontológico de una eclesiología mística, a imagen de la Trinidad, en la que las mediaciones hierárquicas desempeñan un papel capital. Porque, en virtud del principio de la *reductio*, la Providencia ha establecido que en el proceso de retorno a la Divinidad (la Verdad), las criaturas inferiores han de acceder al Origen por el vínculo de la subordinación —de las inferiores a las mediaciones superiores, incluido en este principio el motivo de la obediencia— hasta llegar a participar en la Luz y la Verdad, del orden y armonía del Ser divino o plena divinización de la Iglesia, por medio de la misma comunión trinitaria (p. 398).

En resumen, la tesis que defiende el autor es que en la eclesiología ignaciana nos hallamos ante un recorrido dogmático que procede de lo más exterior, la misión, hacia el misterio mismo de la Iglesia, y desde éste a la contemplación de la comunión trinitaria. Un bello itinerario que, siguiendo el hilo conductor de las diversas facetas más íntimas de la Iglesia, llega a la conclusión de que propiamente la eclesiología ignaciana es una eclesiología de misión, inspirada en el modelo apostólico, que ha de «hablar y obrar» en servicio de la evangelización. Pero que, «en términos generales, puede afirmarse que cada movimiento religioso o eclesial, que irrumpe en la historia de la Iglesia, vehicula una concepción eclesiológica, que es reflejo de su propia autocomprensión institucional y teológica» (p. 101).

Al mismo tiempo afirma que a donde le conduce su investigación es a que, en la eclesiología propiamente ignaciana, no se verifica aquella identificación que establecieron los teólogos curialistas de la primera mitad del siglo xiv, los cuales llegaron a afirmar que «Papa, qui potest dici Ecclesia» (p. 102), sino que la definición de la Iglesia, según S. Ignacio, aún —con mucho tacto y vigor teológico— el aspecto místico de la Iglesia esposa de Cristo y su configuración histórica de «Congregación

de creyentes» bajo el obispo de Roma. La propia experiencia «de los misterios divinos y de la Iglesia» adquiere una impronta mística, siguiendo las huellas de Dionisio el pseudoareopagita. En la que uno de los principios fundamentales sería el motivo de la *reductio ad Deum* (basado en el paralelismo existente entre la Jerusalén celeste y la terrestre), a través y de manera inmediata por la persona del Vicario de Cristo, o a la reunificación de las demás iglesias con la de Roma. Conforme al «principio de la *reductio*», la atracción a la unidad quedaría así fundamentada en la cercanía y comunión que la mediación (Jerarquía) posee con la Divinidad. Según esto, la noción de «Jerárquica» parte de la experiencia de la participación de esta mediación en el dinamismo del misterio de la autocomunicación divina, así como de la comunicación de la autoridad que se deriva de la Cabeza, como de su fuente y origen.

Ahora bien, el autor nos recuerda que no podemos olvidar que esta *Ecclesia*, es la esposa y cuerpo de Cristo, vivificada por el Espíritu. *Santa* (p. 140) precisamente por estar ungiada al Espíritu de la Verdad que, al incorporarnos al misterio de Cristo, y en comunión con Él, somos introducidos poco a poco en el ámbito de la misión, así como en el misterio mismo de Dios.

Nos hallamos, por tanto, ante un fino y minucioso análisis de alguien que conociendo bien la historia de la eclesiología, tanto patristica como medieval, y su variada problemática trata de actualizar y poner de relieve la dimensión cristológica y pneumatológica, en definitiva trinitaria, de algo que pertenece por esencia a la espiritualidad ignaciana.

Debemos, por tanto, agradecer sinceramente la aportación de este joven investigador y le deseamos de corazón que continúe esta obra prometedora, siguiendo la estela de aquellos grandes maestros (Leturia, Iparraguirre, Calveras, Dalmases y tantos otros...) que han aportado su vida al servicio de Iglesia y han engrandecido, desde el punto de vista ignaciano, la gran tradición de la Asistencia de la Compañía de Jesús en España.—SANTIAGO ARZUBIALDE, S.J.

MAKSIMILIJAN ŽITNIK, *Sacramenta. Bibliographia internationalis. Continuatio* (vols. V-VII), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, XI+1796+350 pp. ISBN: 88-7652-641-2.

Hace ahora ocho años salía a la luz un trabajo bibliográfico enorme que se ha convertido desde entonces en un instrumento imprescindible para todo aquel que quiera hacer una investigación sobre cualquier aspecto de la teología sacramental en nuestro tiempo. Se trataba de los cuatro primeros volúmenes de *Sacramenta-Bibliographia Internationalis*, de M. Žitnik, editado por la *Pontificia Università Gregoriana* de Roma. Pues bien, acaban de salir a la luz tres nuevos volúmenes de esta obra magna a la que podemos considerar —creo sin exageración— uno de los trabajos bibliográficos más importantes de los últimos tiempos en el campo de la teología dogmática.

Conviene señalar de principio que *Sacramenta* no es una obra dirigida al gran público, sino un instrumento de trabajo un tanto especializado. Los cuatro primeros volúmenes aparecidos en 1992 (que abarcaban el período comprendido entre la convocatoria del Concilio Vaticano II y junio de 1991) seguían el siguiente orden: en los