

RECENSIONES

CIENCIAS BÍBLICAS

Biblia de Jerusalén, nueva edición revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, 1895 pp., ISBN 84-330-1304-1.

Con ocasión del trigésimo aniversario de la aparición de la Biblia de Jerusalén en castellano, surgió entre dos de los actuales colaboradores la idea de hacer una revisión a fondo de la primera traducción. La idea no nacía en el vacío; se presentaba como fruto de dos necesidades: una formulada y otra sin formular explícitamente, pero sentida.

En *primer lugar*, durante los treinta años de su vida, la Biblia de Jerusalén había recibido numerosas y positivas críticas, tanto por la calidad y fiabilidad de la traducción como por haber llegado en un momento adecuado para llenar un hueco en el mundo de habla castellana. No obstante, y a pesar de convertirse en poco tiempo en la Biblia de referencia obligada entre fieles y estudiosos, hubo no pocas voces que lamentaban el poco cuidado que se había tenido en el uso de la lengua castellana: sintaxis dura, alguna que otra incorrección, reproducción literal de expresiones semitas ininteligibles en castellano, etc.

En *segundo lugar*, cualquier estudioso serio de la Biblia podía sospechar que, durante treinta años, el panorama de las ciencias bíblicas tenía que haber sufrido necesariamente algunos cambios. Habían aparecido en el mercado cientos de comentarios exegéticos a los distintos libros de la Biblia, con novedades a veces llamativas. Los estudiosos del hebreo bíblico (o de otras lenguas semitas afines) habían proporcionado, en el campo de la traducción, un valioso arsenal de datos, muchos de ellos de inevitable aplicación. En el ámbito de la teoría de la traducción, esos treinta años habían sido jalonados por la aparición de varias obras de indudable calidad, tanto por lo que afecta a la traducción en general cuanto a la traducción bíblica. Baste con el botón de muestra de la obra de Nida. ¿Y qué decir de las aportaciones de la historia de Israel, la arqueología, la crítica literaria, la narratología, etc.?

Éstas y otras razones, explícitamente formuladas o simplemente sentidas, constituyeron el argumento fundamental de una decisión: era necesaria una revisión a fondo de la antigua traducción, que permitiera incorporar nuevos datos recabados en el caudal científico de las distintas disciplinas bíblicas.

En primer lugar había que crear un equipo de traductores y especialistas capaces de gestar y dar a luz ese proyecto. El paso del tiempo obligó a que el equipo de traductores de los años sesenta se viese renovado: algunos traductores y colaboradores habían fallecido, otros, debido a que importantes tareas los habían apartado paulatinamente de los estudios bíblicos, declinaron la invitación a participar en el

nuevo proyecto. Así, se incorporaron al trabajo nombres nuevos: José M.^a Abrego (Universidad de Deusto), Rafael Aguirre (Universidad de Deusto), Nuria Calduch (Universidad Gregoriana de Roma), Félix García (Universidad Pontificia de Salamanca), Joaquín Menchén (Ciudad Real), Víctor Morla (Universidad de Deusto), Domingo Muñoz León (CSIC, Madrid) y Julio Trebolle (Universidad Complutense).

Al igual que hace treinta años, la traducción se ha realizado a partir de los textos originales. Bien es verdad que, por motivos contractuales, se ha tenido en cuenta (aunque no con efectos vinculantes) la última edición de la *Bible de Jerusalem*, cuya traducción había sido corregida en algunos casos por los propios biblistas de lengua francesa. En cambio, las introducciones y las notas han sido traducidas de la citada edición francesa: las introducciones han sido reproducidas, con ligeros cambios o complementos, en su integridad, las notas, en un 80 por 100 (algunas, de poca importancia tanto para el lector medio cuanto para el especialista, han sido suprimidas, al tiempo que se han incorporado otras nuevas). El carácter novedoso de algunas introducciones y notas afecta principalmente al Nuevo Testamento. La Carta a los Hebreos, por ejemplo, ofrece ciertas novedades. Aparte de los retoques en la traducción, aparece ahora con introducción propia, y estructurada de forma diferente a como estaba en ediciones anteriores. Idénticos cambios de estructuración de las grandes y pequeñas unidades afectan al evangelio de Juan. Estos dos ejemplos pueden ser paradigmáticos para el Nuevo Testamento. Por lo que respecta al Antiguo Testamento, Cantar de los Cantares, Lamentaciones y Salmos abandonan los lugares que ocupaban anteriormente para integrar un nuevo bloque: *lítica*.

¿Qué novedades pueden destacarse en el ámbito propiamente dicho de la traducción? Habría que distinguir entre narrativa y poesía. Por lo que respecta a la *narrativa*, se ha procurado conservar el estilo que caracterizó en su tiempo a la Biblia de Jerusalén. Sin embargo, se ha tratado de prescindir de una fidelidad a la sintaxis hebrea o a la griega que hacía dura y pesada (en algunas ocasiones poco inteligible) la lectura. En bastantes casos se ha suprimido el estilo directo típico de la narrativa semítica y se ha recurrido al indirecto, que facilita y agiliza la lectura y, por tanto, la comprensión. En algunos libros (p. ej., I-II Reyes) se ha hecho una redistribución de la longitud de las perícopas, e incluso han sido cambiados algunos subtítulos. Pero aquí las novedades no afectan exclusivamente al estilo, pues el propio texto ha sido en ocasiones retraducido, naturalmente cuando lo ha permitido la crítica textual. Esta observación relativa a I-II Reyes puede hacerse extensiva, en mayor o menor grado, al resto de la Biblia.

En lo referente a los *textos poéticos* (observación que, como es obvio, afecta casi exclusivamente al Antiguo Testamento), las novedades han sido más llamativas. En primer lugar, aparte de la incorporación de algunas variantes textuales (que afectan naturalmente a la traducción en cuanto tal), los traductores del corpus poético han prestado atención al ritmo. Este aspecto estaba bastante descuidado en la traducción anterior. Aunque la poesía hebrea no tenía rima, los poetas suplían esta «deficiencia» mediante un extraño pero eficaz sistema de acentos. En esta nueva traducción, los colaboradores se han preocupado por recrear, siempre que lo permitiese la naturaleza del texto traducido, un equilibrio de acentos entre los hemistiquios (4 + 4, 3 + 3, 6 + 6, etc.), que pueda percibir cualquier persona que lea o rece en voz alta los textos poéticos en castellano.

Una última novedad afecta a la onomástica, en concreto a la transliteración de los nombres propios de lugar o de persona. En anteriores ediciones de la Biblia de Jerusalén se aplicó un criterio riguroso, el de la reproducción letra por letra de los nombres hebreos o griegos. En consecuencia, el lector se encontraba ante nombres con una grafía complicada y poco legible. En la nueva edición se ha optado por apli-

car un criterio de transliteración que permita una lectura lo más cercana posible a los principios de la fonética castellana.

Las novedades introducidas respecto a la edición francesa, tanto en la traducción como en las notas, fueron enviadas a su debido tiempo a la editora de la *Bible de Jerusalem*, que no sólo las dio por buenas, sino que incluso agradeció su envío por la utilidad que las novedades de la traducción castellana podía proporcionarles en las futuras revisiones de su propia traducción.

El meticuloso trabajo que el proyecto implicaba ha sido realizado con mimo y paciencia por los mejores especialistas de lengua castellana con que se ha podido contar. El lector, hablando en líneas generales, se encuentra ante una traducción de la Biblia de alta calidad y absoluta fiabilidad. El lector creyente degustará el texto bíblico como no había podido hacerlo antes. Aunque se trata de una traducción científica, principalmente por lo que se refiere a las notas a pie de página, la Nueva Biblia de Jerusalén no sólo se ofrece a la consideración de los especialistas, sino que, como demostró con creces en su versión anterior, podrá seguir siendo «la Biblia» de numerosas comunidades y colectivos cristianos, una Biblia de obligada referencia para el siglo XXI.—VÍCTOR MORLA. Universidad de Deusto (Bilbao).

THOMAS W. GILLESPIE, *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1994, pp. 286.

La obra trata de responder a la cuestión de la naturaleza de la profecía en el cristianismo primitivo. ¿Qué es lo que hacían los profetas cuando profetizaban?

En una sección introductoria (pp. 1-32) el autor indica las tentativas realizadas hasta el presente para responder a esta pregunta. En la parte central de la obra se estudian una serie de textos de las cartas paulinas que pueden iluminar la cuestión. En el apartado 1 (pp. 33-64), con el título «Profecía y evangelio», se examina 1 Tes 5,20 («No despreciéis a los profetas») y Rom 12,6 («conforme a la analogía de la fe»). El apartado 2 (pp. 65-96), con el título «Profecía y Confesión», se centra en 1 Cor 12,1-3 (hablar en el Espíritu y bendecir a Jesús o maldecir a Jesús). En el apartado 3 (pp. 97-128), con el título «Profecía y Espíritu», se analiza 1 Cor 12,4-31 (los diversos dones del Espíritu y la unidad del Cuerpo). En el apartado 4 (pp. 129-164), con el título «Profecía y Lenguas», se contempla 1 Cor 14,1-40. En el apartado 5 (pp. 165-198), con el título «Profecía y Sabiduría», se tiene presente 1 Cor 2,6-16. Finalmente en el apartado 6 (pp. 199-236), con el título «Profecía y Kerigma», se estudia 1 Cor 15,1-51. Una Conclusión (pp. 237-263) sintetiza los principales resultados del estudio.

Como puede verse por el enunciado del contenido, el autor ha centrado su estudio, sobre todo, en los textos de la 1.ª Carta a los Corintios (solamente aparece un texto de 1a Tesalonicenses y otro de Romanos). La distribución del material en diversos capítulos y títulos resulta ingeniosa e incisiva, aunque el tratamiento de 1 Cor 2,6-16, tras haber estudiado los capítulos 12 y 14 de la Carta, no parece demasiado justificado.

Entrando en el núcleo de la cuestión tratada, el estudio resulta esclarecedor y bien fundado. Para Gillespie, los primitivos profetas cristianos serían los primeros teólogos porque sus sermones eran la primera interpretación reflectiva del kerigma cristiano (pp. 240-241 y 263). Un ejemplo de ello sería 1 Cor 15, un discurso de Pa-

blo sobre la resurrección de Jesús. La intervención teológica de estos profetas era obra del Espíritu, pero estaba sujeta a una serie de criterios como la edificación (1 Cor 14,26), la confesión de la Iglesia (1 Cor 12,3), el kerigma (1 Cor 15,3b-8) y las Escrituras (1 Cor 15,25, etc.). Estos criterios están referidos últimamente al Dios de Israel que resucitó a Jesús de entre los muertos (p. 263).

Nuestro autor discute detenidamente a lo largo de la obra la opinión de E. Käsemann de que «la apocalíptica es la matriz de la teología cristiana». Para Gillespie esta afirmación es aceptable solamente si la idea fundamental de la teología apocalíptica se considera como un elemento de la fe de las Escrituras en el Dios de Israel, Creador y Redentor, y que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (pp. 258-262). Más crítico se muestra en relación con las opiniones de Antoinette Clark Wire (pp. 248-251, 257-258, etc.) que, según Gillespie, sería una reconstrucción de la situación de los profetas de Corinto deducida erróneamente de los textos paulinos.

La obra ofrece una información muy rica. Lástima que no se haya tenido presente el substrato judío de la inspiración profética y del tema escatológico reconstruido, por ejemplo, en el Targum (véase Targum Neofiti a Números 11,26). Precisamente en estos casos la profecía es una actualización de la Escritura. Pero, evidentemente, todo no se puede tocar en una monografía.—DOMINGO MUÑOZ LEÓN. Facultad de Teología. UPCo (Madrid).

BRENT KINMAN, *Jesus' Entry into Jerusalem. In the Context of Lukan Theology and the Politics of His Day*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995, pp. 223.

El contenido de la presente obra es resumido por el mismo autor en el capítulo 1 (Introducción) en forma de tesis con estas palabras: «Lucas ha moldeado tanto el contexto como el contenido de sus relatos de la entrada triunfal-purificación del Templo de tal manera que pongan de relieve aquellos elementos por medio de los cuales sus lectores lleguen a comprender la entrada de Jesús como una parusía que ha salido mal y así distanciar a Jesús de los nacionalistas judíos» (p. 4). El desarrollo de esta tesis es el siguiente: en el capítulo 2.º (pp. 12-24) con el título: «Líderes judíos carismáticos y el dilema de Lucas», pasa revista a la Palestina romana desde el 4 (a.C.) hasta el 70 (d.C.) poniendo de relieve la dificultad que Lucas tenía ante sí para presentar a Jesús como «Rey» en un ambiente de tan acentuado nacionalismo. En el capítulo 3.º, con el título: «Entradas triunfales en el mundo greco-romano» (pp. 25-47), se nos ofrece una descripción de las diferentes clases de recibimientos triunfales en el mundo greco-romano, distinguiendo adecuadamente los diferentes ceremoniales. El autor considera esta parte como una de las principales aportaciones de su libro para comprender después el tratamiento que Lucas hace de la entrada de Jesús en Jerusalén. El capítulo 4.º (pp. 48-65), con el título «Precedentes judíos», nos ofrece las ceremonias de celebraciones de entrada, tal y como se encuentran descritas en el Antiguo Testamento y en las tradiciones judías.

En los capítulos siguientes nuestro autor se ocupa ya de la visión de Lucas. En el capítulo 5.º (pp. 66-90), con el título: «El contexto de la entrada», estudia las tres perícopas que preceden el relato de la entrada, a saber: «La curación del ciego» (Lc 18,35-43), destacando la expresión «Hijo de David»; la llamada de Zaqueo (Lc 19,1-10) que significaría la apertura de Jesús a un sector repudiado por el judaísmo oficial; la parábola sobre «El noble que marcha a un país lejano para volver después

de recibir la investidura real» (Lc 19,11-27). El capítulo 6.º (pp. 91-122) lleva como título: «La entrada no triunfal en Lucas.» Es en este capítulo donde el autor precisa las peculiaridades del relato de Lucas sobre la entrada de Jesús comparándolo con los relatos de la entrada de otras figuras descritas en los capítulos 3.º y 4.º y tratando de ver los cambios que Lucas ha realizado en el relato de Marcos movido por una apologética política. El capítulo 7.º (pp. 123-132), con el título: «Escatología lucana y omisión del episodio de la higuera», trata de investigar la razón que pudo llevar a Lucas a separarse de Marcos omitiendo esta escena.

En el capítulo 8.º (pp. 133-144), con el título: «Lamentación de Jesús sobre Jerusalén», el autor destaca la falta de acogida de la ciudad a Jesús examinándolo a la luz del trasfondo de las entradas en el mundo greco-romano y judío. El capítulo 9.º (pp. 145-158), con el título: «Purificación del Templo por Jesús», pone de relieve la conexión fundamental entre la entrada y la purificación del Templo. Finalmente, el capítulo 10.º (pp. 159-172), con el título: «Entrada triunfal de Jesús a la luz de la entrada de Pilato», se ocupa de las dimensiones históricas del relato de la entrada de Jesús.

El capítulo 11.º (pp. 173-180), con el título: «Conclusiones», sintetiza el contenido del libro y ofrece sugerencias para ulteriores investigaciones.

El material de algunos de los capítulos de esta obra había ya aparecido en revistas especializadas, como el autor indica en el «Prefacio». La obra, sin embargo, tiene una profunda unidad y la tesis queda ilustrada con la nueva aportación de materiales acerca de las entradas triunfales en el mundo greco-romano y judío. También las perspectivas del evangelio de Lucas y particularmente la delimitación del final de la sección del camino reciben mucha luz en esta investigación. Es probable que el análisis de las perícopas que preceden al relato de la entrada de Jesús esté condicionado por la tesis que se quiere demostrar. Desde otro punto de vista las peculiaridades del relato en Lucas no tienen como única causa el deseo de evitar problemas con las autoridades del imperio. Alguno de los rasgos típicos de Lucas podrían deberse a un deseo de referirse al Antiguo Testamento para ilustrar el cumplimiento de las Escrituras en Cristo. Esto se encuentra evidentemente en el relato de los cuatro evangelistas. Por ello, más que tildar a Lucas de antisalomónico, como parece sugerir el autor en el Apéndice (pp. 181-183), podría pensarse en la posibilidad de una alusión a Salomón, hijo de David, como figura cuya entronización brinda elementos para la presentación de Jesús en esta escena. Los estudios de N. Fernández Marcos y A. del Agua Pérez pueden resultar interesantes a este respecto.

Sería también oportuno indicar que el tratamiento de Lucas deja intacto el sentido de la escena de la entrada de Jesús en Jerusalén y de la purificación del Templo como gestos mesiánicos. Este sentido central debe ser destacado siempre. De otra manera la historia de la redacción se pierde en lo peculiar de cada evangelista sin atender al elemento fundamental que es común al conjunto de la tradición evangélica.

Terminemos indicando que se trata de una excelente monografía, con una rica información bibliográfica y con una tesis interesante que habrá de ser tenida en cuenta aunque completada con la perspectiva del cumplimiento mesiánico.—DOMINGO MUÑOZ LEÓN.

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA E HISTORIA DE LA IGLESIA

JOAN BUSQUETS I M. MARTINELL, *Fe i Teologia en la Historia. Estudis en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanova*, Facultat de Teologia de Catalunya, Istituto per le Scienze Religiose (Bolonya) i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1997, 763 pp., ISBN 84-7826-878-2.

Sesenta y ocho compañeros, la mayoría teólogos e historiadores de la Iglesia, colegas todos ellos de este buen y sabio benedictino, han prestado su tiempo y su ciencia para homenajear al padre Evangelista Vilanova. Merecido homenaje para quien tanto ha hecho y todavía hace por la teología, por la historia y por todos aquellos que en la medida de nuestras fuerzas y capacidades las seguimos cultivando.

Seis partes vertebran las más de setecientas páginas que componen este grueso y bien cuidado volumen. La primera tiene como objetivo la presentación de la persona y obra del homenajeado (13-67); personas amigas, no exentas del rigor y del humanismo del maestro, nos dan a conocer el talante, la espiritualidad y los trabajos de Vilanova. Jordi Bruguera nos lo presenta pidiendo su ingreso en el lejano 1944 a los buenos monjes de Montserrat; ordenado sacerdote en 1952 fue enviado al Pontificio Colegio de San Anselmo de Roma, donde comenzaría sus estudios de doctorado en teología, que concluiría en 1957 con el título *Regula Pauli et Stephani. Edicio critica i comentari*, que se publicaría en 1959. Desde entonces, 15 libros, 17 introducciones y prólogos y cerca de 500 artículos componen su legado hasta el momento; el padre Mundó, otro benedictino de ley, nos habla de su colaboración con Vilanova; si Bruguera presenta el rastro vital de Vilanova, Mundó nos ofrece su devenir teológico con todas las implicaciones eclesásticas, religiosas y sociales que ha tenido; María Martinell, en unas páginas de un catalán delicioso, nos habla de su entrañable amistad con el monje y con el hombre: más de treinta años dirigiendo y llevando a buen puerto la revista *Qüestions de vida cristiana* lo dicen todo; su contemporáneo Jopep Gil analiza en su colaboración *Història de Teologia i Teologia de la Història* la obra capital de Vilanova: su *Historia de la teología cristiana*; cierran esta primera e interesante parte unas páginas escritas por el traductor de la *Historia de la Teología* al castellano.

La segunda parte: *Fe, espiritualitat i litúrgia* (71-220); trece aportaciones componen esta parte, los autores se ocupan de temas que van de la exégesis y de la teología bíblica, pasando por la historia de la espiritualidad, centrada en temas catalanes, a la espiritualidad; significativos nos parecen entre otras las colaboraciones de Rovira Belloso, que analiza una vez más, tomando como punto de partida la Carta a los Hebreos desde la perspectiva de Tomás de Aquino, la estructura simbólica de la fe; la de Jean-Pierre Jossua que nos ofrece una reflexión sobre el lugar de la belleza en la experiencia espiritual cristiana; la del benedictino Lluís Duch que relaciona temas tan actuales y escurridizos como las relaciones entre mística y cultura, para concluir con Michel de Certeau para quien los escritos de los místicos son el interminable re-

lato de las ausencias del inefable, finalmente, la del difundo Eliseo Tourón del Pie que nos ofrece un largo artículo titulado: «La palabra escatológica de Jesús en la última cena (Mc 14.25par). Aportación de la historia de la exégesis actual a la escatología.»

La tercera, *Filosofía i Teología* (223-262), la más breve de esta miscelánea, cuenta con tan sólo cuatro colaboraciones, entre las que destacamos la de Torres Queiruga, en la que se nos ofrece una *Presentación de Amor Ruibal*. Torres Queiruga se propone, por una parte, reivindicar y evitar el «ninguneo» de este gallego que en frase de Sádaba ha sido de lo poco original que ha dado la filosofía española de este siglo (233), y, por otra, contextualizar, algo de lo que tan crasamente carece nuestra teología y filosofía nacionales; en este doble intento nos ofrece la circunstancia del hombre y de obra de Amor Rubial (1869-1930), hombre alejado geográficamente e intelectualmente de las modas españolas, centrado en la preocupación y en el estudio de las ideas universales al modo que por entonces lo hacían los más señalados pensadores europeos. Amor Rubial explicaba la crisis de la teología en la modernidad por falta de base filosófica, la escolástica no bastaba; coincidía con el modernismo católico y con la teología liberal protestante en las causas de la muerte de la teología, aunque difería de ellas al no destacar ambas, una, por el exceso de subjetivismo y por el historicismo, la otra la «sustancia de la fe y la continuidad honda de la tradición» (240).

La cuarta parte, *La teología en la Historia* (265-542), nos ofrece veintiocho aportaciones, firmadas la mayoría por historiadores o teólogos reconvertidos *ad casum*; destacamos, por su importancia y significación, las páginas escritas por Alberigo, tituladas *Pecati i santedat de l'Església pelegrina. Metànoia de l'Església?* (265-280). Tomando como punto de partida tres relevantes intervenciones del papa Juan Pablo II a lo largo de 1994, Alberigo, se pregunta cómo una iglesia que es ciertamente santa puede vencer el pecado sin la misericordia del Señor. Su respuesta, como es costumbre en él, es histórica y rigurosa; parte de los datos de la Tradición y de la historia de la teología, donde no se han defendido con el mismo ardor la doble naturaleza de la Iglesia: su santidad y su pecanosis, sobre todo, después de Trento hasta las mismas vísperas del Vaticano II. El primero en dar un tímido paso a lo que será la eclesiología del Vaticano II será Charles Journet, quien no tendrá ningún miedo en defender en plenos años treinta al unísono la santidad de la Iglesia y la condición pecadora de sus miembros; discusión y temática, que de la mano de los más importantes teólogos de nuestro reciente pasado, especialmente del padre Congar en su *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise* (1950) permaneció abierta, aunque prefiriese considerar la Iglesia más que como pecadora como una iglesia amenazada por el error y por el mal, con lo que el arrepentimiento y la metanoia, en opinión de Alberigo, intérprete en estas páginas de Congar, quedaban fuera de su horizonte teológico (274). Las cosas cambiaron totalmente con el nombramiento de Juan XXIII y con la apertura del Vaticano II: «el tema, si no la expresión, de pecado de la Iglesia, está presente en el clima del Vaticano» (275) y más en concreto en muchos pasajes de la *Lumen Gentium*, del decreto *Unitatis redintegratio* y de la declaración *Dignitas humanae*; lentamente el concepto y la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios que peregrina en medio de la humanidad, que se mezcla en la historia de los hombres, y que es a la vez capaz de ser sujeto de santidad y sujeto de pecado, se fue imponiendo (276). Con todo, la aportación eclesiológica del Vaticano II es más significativa de lo que pueda parecer: rompe, en parte, con la tradición de la Iglesia de los siglos anteriores, orientándose hacia una prospectiva de koinonía y de conciliaridad; una iglesia que se entiende como pueblo de Dios, itinerante y guiada por un único Pastor bajo la inspiración del Espíritu Santo, que la pone continuamente al día por medio de

un *aggiornamento* orientado por el servicio a los hombres y a la fidelidad al Evangelio, exige, si tal concepto no es una figura literaria sino que expresa la naturaleza de la Iglesia, un cambio, una *metanoia*, que de aquí en adelante le hará repensar parte de sus prioridades, obligándole a reconocer, por una parte, el valor eclesial del *sensus fidei* y de los signos de los tiempos y a ponerlos, por otra, en el lugar por mucho tiempo ocupado por la lógica interna de las instituciones eclesiasísticas.

Estas posiciones han sido defendidas pocos años después de concluido el Concilio por Rahner, Murphy-O'Connor y el padre Lyonnet. La Iglesia católica, en consecuencia, si no quiere tirar por la borda su propia renovación teológica y si quiere, en positivo, seguir siendo la sal de la tierra está «necesitada de una conversión que es mucha más exigente y radical que todo proyecto de reforma, con implicaciones institucionales y morales, pero también en su manera de pensar y en sus actitudes hacia las sociedades humanas» (279) y, sobre todo, tiene que tener la valentía para poner en práctica la suerte de una *matanoia* que le exige: vivir evangélica y proféticamente, reconocer sus pecados del pasado y, sobre todo, decirse a sí misma con la ayuda del Espíritu que necesita convertirse. Esta conversión comporta, por una parte, tener una actitud nueva delante del evangelio y de Cristo para de esta manera enteramente transparentarlos y no solamente anunciarlos y, por otra, aceptar ser peregrina en el mundo y en su historia, bajo el signo de la cruz; más todavía, exige un cambio no solamente conceptual, lo cual no sería poco, sino un cambio hacia la buena esperanza, hacia el estado de preñez, un cambio efectivo que logre restañar la unidad de los cristianos. «El pecado de la Iglesia espera un nuevo esfuerzo de conocimiento histórico y de reflexión teológica.»

Siguen a este profético y valiente artículo otros, entre los que destacamos, el de José María Castillo: *El Evangelio como problema para la Iglesia* (281-285), en el que trata de esclarecer cómo y hasta qué punto debe entenderse la posesión del Espíritu de Cristo por parte de los cristianos que conforman la Iglesia. Los padres, como no podía ser menos, no podían faltar en esta miscelánea: J. Rius-Camps ha escrito sobre el evangelista Mateo e Ignacio de Antioquía en confrontación con el docetismo de Siria (287-301); Amengual i Batlle nos ofrece una serie de consideraciones sobre la terminología trinitaria de Consenci (303-9); Josep Vives diserta sobre la reserva teológica de San Basilio (311-24).

La presencia de la historia moderna y contemporánea está más que representada en breves pero certeras aportaciones de profesores tan trabajadores como sagaces: Melquiades Andrés en una reflexión sobre la historia de la teología en los tiempos modernos, titulada: *La teología del Barroco en torno a un nombre y sus problemas* (325-330), además de presentarnos una síntesis de la singularidad y de la anticipación de la Reforma española, que data en sus comienzos en el año 1380, considera que el nombre más apropiado para el arco y el espacio temporal que recubre el siempre in concreto barroco sería el término de *retorno a las fuentes*; Tellechea Idígoras nos ofrece un matiz más del ya muy estudiado Carranza (331-344); S. Janeras diserta sobre la importancia del Espíritu Santo en la Confessio Orthodoxa de Pere Moquila (345-353); Casimir Martí comenta el significado de la reordenación de las fiestas religiosas del año 1867 (361-364); J. Bada, la recepción del Vaticano I en Cataluña (365-382), recorre el episcopado catalán del momento, nos los presenta, acompañados de sus teólogos en el Concilio y reflexiona sobre la recepción del mismo, utilizando, para ello, los Boletines eclesiasísticos de todas las diócesis menos el de Lérida; Laboa se pregunta una vez más si hubo modernismo en España (393-399); este mismo punto es abordado por S. Carrasco i Calvo con un luminoso artículo, titulado: *Restauració i modernitat. Un complicat comitè vers el pluralisme* (401-411), centrado, una vez más, en la obra del padre González Arinterro, exponente de las excelencias

del romanticismo católico europeo de finales del XIX; Carrasco nos presenta el neotomismo de Arintero en clave evolucionista así como su peculiar idea de progreso: lo que Arintero llamara la evolución intermedia, que mantendrá a la Iglesia, a pesar de todos los cambios en las formas, como la única sociedad pública, perfecta, inspiradora de todo lo bueno que existe y pueda existir en las sociedades humanas e inclinada a progresar y seguir siendo ella misma dentro de aquellas formaciones y estados políticos, momento de la tesis arinteniana, que mejor se adapten a sus intereses y naturaleza, talante, que le alejará, en opinión de Carrasco, de la aceptación del pluralismo de los católicos (407), manteniéndola dentro de un integrismo, aunque éste bastante mitigado.

La teología contemporánea no podía quedar fuera de esta miscelánea: J. Maristany nos ofrece una relectura del *Theologie der Mystik* de dom Anselm Stolz (413-433); B. Laurel, director literario de Cerf, reflexiona sobre el talante contemplativo del dominico Chenu (4435-441) y el también dominico J. Bosch sobre Congar, analizando su opción dominicana, al que no duda de calificar con el padre Josua, «icono de Santo Domingo, y en santo Domingo, naturalmente, el icono de lo católico» (448); F. Torralba Roselló compara desde la teología de la angustia a Kierkegaard y Von Balthasar (449-456), finalmente, Tamayo Acosta nos ofrece, bajo el título *Utopía y Esperanza en la oscuridad del presente* (457-461), una diálogo entre Blosch y la Biblia.

La Guerra Civil Española no podía dejar de estar presente en esta miscelánea: F. Vilanova i Vidal-Abadal recupera parte de la correspondencia de Luigi Sturzo (489-497) con correspondientes españoles entre los que destacamos a J. Ruiz Marent, antiguo director de *El Matigü* al siempre polémico Ossorio y Gallardo, J. Martín Velasco, en línea con sus últimas colaboraciones y análisis, reflexiona sobre *Los peligros de la utilización política de la Religión* (499-503); tomando como punto de partida la no hace mucho aparecida obra de Álvarez Bolado: *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, califica el trabajo del jesuita como la «fenomenología de una implicación», que en su opinión ha sabido captar desde la fenomenología «las unidades de sentido en la variedad de los fenómenos o en la sucesión de los acontecimientos» (499), dirigidos magistralmente por la jerarquía de la Iglesia española, que supo leer toda la imagería y toda la simbología que el pueblo al que se dirigía la jerarquía tanto necesitaba y que acabó implicando, para los que siguen defendiendo que la secularización era ya un hecho en la península, para bien y para mal a una gran parte del pueblo español, a todos, añadimos nosotros, pues se movían desde esquemas religiosos, otros contestaban a ellos, lo que en el fondo es prácticamente lo mismo. Aunque lo más significativo del libro que estudia Martín Velasco es que en él, de una manera cierta y evidente, se descubren todos «los peligros de distorsión y manipulación a que está expuesta» (500) la religión y no precisamente, añade el comentarista del libro de Bolado, sino a la manipulación y a los peligros que proceden «desde el interior de la religión, de sus propios representantes y, seguramente, en no pocos casos, de forma inconsciente» (501), en tanto éstos consideran que oponerse a sus propios derechos es oponerse a los derechos de Dios con las consecuencias de absolutización, fanatismo, eclesiastización del cristianismo, totalitarismo divino y exclusión de los llamados sin Dios, que anticiparon los análisis de E. Troeltsch. El padre Hilarí Raguer reflexiona sobre las *Beatificaciones de mártires de la Guerra Civil* (505-518); tomando como punto de partida el todavía inédito, pero necesario, Martirologio de la Iglesia Católica, que más de treinta años de concluido el Concilio no ha aparecido aún, afirma que uno de los criterios de este nuevo y necesario martirologio debe construirse y resultar inatacable desde el punto de vista de la crítica histórica (505), y recordando a una de las autoridades en este tema como fue el Papa Benedicto XIV

con su «martyrem non fácil poena, sed causa», las inteligentes reflexiones del jesuita Alfonso Thio, quien ante lo que estaba sucediendo, el sacrificio cruento y numerosos sacerdotes y religiosos, se pregunta: «Rechazan a los ministros por causa de Jesús, o rechazan a Jesús por causa de sus ministros? La primera hipótesis es muy halagadora, pero la segunda es también posible, y en el rechazarla de plano, ¿no habría nada de fariseísmo?» (507), reflexiona sobre este vidrioso problema eclesial, social y político. Advierte sobre los peligros que una mala y manipulada teología martirial puede causar a los mártires y a los martirizadores. En el caso de los mártires de la Guerra Civil piensa, aduciendo razones históricas y metodológicas, que las bases sobre las que se fundamentan las *positio* son falsas, como falsas e inventadas son el supuesto complot comunista, la Causa General. Se cierra esta parte con un estudio del padre E. Fouilloux, O.P. *Autour de L'histoire des Sources Chrétiennes* (519-535), empresa editorial en la que confluyeron los intereses y las nuevas y revitalizadas propuestas intelectuales y existenciales de los jesuitas junto con el buen hacer editorial de los dominicos franceses. El autor aprovecha la ocasión, dejando a un lado las peripecias empresariales, para analizar la vida interior del catolicismo francés de la primera mitad del siglo xx y para sopesar la presencia de la historia de la teología católica en Francia y en el mundo católico. Para el padre Fouilloux, Sources Chrétiennes fue, en plena resaca antimodernista, un lugar donde los más jóvenes y los más inteligentes intelectuales católicos franceses, la mayoría de ellos, aunque no todos, miembros de distintas familias religiosas, sellados todos ellos con una conciencia ecuménica muy por encima de la media, crearon una nueva teología; teología que, además de amenazar la ortodoxia filosófica y teológica del imperante sistema tomista dentro de las universidades católicas, puso las bases de una nueva manera de pensar la teología de acuerdo con una renovada tradición, olvidada y en parte fustigada por los modernistas.

La quinta parte tiene como centro el Concilio Vaticano II y su recepción. Ocho son las aportaciones que constituyen esta parte. A. Melloni, de la escuela de Bolonia y coautor de la monumental Historia del Concilio Vaticano II, que está editando la prestigiosa editorial Il Mulino, nos ofrece un estudio sobre el itinerario recorrido por Roncalli en la búsqueda de la unidad de las Iglesias (545-555); Roncalli, de una educación y formación seminarística en la que el problema de la unidad no existía, tras su paso por Bulgaria, verdadero noviciado en este asunto, y, sobre todo, por Estambul, fue madurando lentamente hasta superar la llamada cultura del adversario, de los que veían a los ortodoxos como enemigos, hasta llegar por la vía de la misericordia al deseo de fraternidad y unión. Casiano Floristán, discutiendo con Ratzinger, trata de ofrecernos en unas pocas páginas (557-563) el espíritu del Vaticano II; éste debe ser comprendido desde y en el Espíritu Santo, y que para la ocasión ha tomado los siguientes rasgos: la apertura al mundo, la asunción de la causa de los pobres, la recuperación de la libertad en el interior de la Iglesia, la aceptación de la colegialidad. De gran calado teológico nos parece la aportación de G. Ruggieri que con un texto titulado: *L'ermeneutica dalle affermazioni dottrinali nel contesto attuale dei rapporti fra le chiese* (585-595), reflexiona sobre los resultados del diálogo oficial entre las iglesias sobre el valor de las decisiones doctrinales del siglo xvi y el Concilio de Calcedonia y sobre las implicaciones en la forma y contenido de entender hoy, en una época de diálogo y encuentro teológico, la verdad cristiana; para llegar a acuerdos de fondo y de futuro, esta es la tesis del autor, se necesita tomar en consideración los mismos presupuestos hermenéuticos, en el fondo la concepción última de la verdad. González Faus nos ofrece con su típico estilo de teólogo y humanista, un balance desde la teología y la opción por los pobres, de los veinticinco años de teología de la liberación (1971-1996); el resultado de este balance es que la pobreza y los po-

bres ocupan un lugar teológico y que las últimas cuestiones, la cuestión decisiva, debe ser contemplada y estudiada desde de ellos, razón por la cual la teología, dejando su cinicismo y su fariseísmo, puede volver a ser creíble.

En la sexta parte de esta larga e interesante miscelánea, *Hacia el tercer Milenio*, diez colaboraciones tratan de denunciar, por una parte, y de alentar, por otra, los peligros y las manipulaciones en las que la Iglesia puede caer si no es constantemente revitalizada por el Espíritu. J. García Roca, al hilo del milenio, presenta, caracteriza y advierte sobre una nueva figura idólatra de este fin de siglo: la globalización (637-645). En esta misma línea J. Castanyé trata de ligar, en un intento de poner la teología al servicio de la fe, la realidad concreta, nuestras realidades de cada día, con la teología (653-660). E. Salmann ofrece un sugerente ensayo, desde prospectiva teológica, sobre el humor (661-668), finalmente Víctor Codina desde la proximidad del tercer milenio, reflexiona sobre el futuro de la teología de la liberación (677-691) y en línea con las conclusiones que más arriba defendía González Faus, afirma que la teología de la liberación, además de haber convertido a los pobres en categoría y lugar teológico, está a punto de ofrecernos, aquí radica su suerte y futuro, un nuevo paradigma teológico, que se sintetiza perfectamente en la figura de María.

En suma, una buena panorámica de la teología que se hace en nuestro país y en el Mediterráneo que no desmerece en nada de la que se produce en estas latitudes.—A. VERDOY. Facultad de Teología. UPCo (Madrid).

GUILLERMO PONS, JUAN HUGUET CARDONA, *Una vida entregada a Dios*, BAC Popular (130), Madrid 1997, 154 pp., ISBN 84-7914-305-3.

Biografía redactada dentro de un contexto martirial, que en la mente de su redactor une un cristianismo nacido «de la sangre de los mártires» con la carta apostólica *Tertio millenio adveniente* con la situación de nuestros días y que nos ofrece la vida de un joven sacerdote menorquín, martirizado a los treinta y tres días de su ordenación; Huguet contaba con veintitrés años y fue uno de los treinta y nueve sacerdotes diocesanos muertos en la diócesis. A lo largo de 26 cortos capítulos se repasa su nacimiento y primera infancia; sus años de seminario y su desarrollo espiritual, intelectual y humano; se apuntan sus cualidades y sus tribulaciones; se subraya la importancia de la espiritualidad martirial de la época en la que tanta importancia tuvo el martirio del jesuita padre Pro, tal como lo relataban seminaristas mejicanos llegados hasta la isla de Menorca (73-76), a la que se sumó la espiritualidad sacerdotal de la época: la devoción al Sagrado Corazón, al advocación a Cristo, el amor a la Pasión de Cristo, la devoción a San José y a Santa Teresa del Niño Jesús; se presta mucho atención a sus Ejercicios Ignacianos del año 1934 para terminar con el relato de su muerte.

Libro de lectura fácil, pero excesivamente descontextualizado.—A. VERDOY.

R. N. SWANSON, *The Church Retrospective* (Studies in Church History, vol. 33), Boydell and Brewer, Suffolk 1997, 587 pp., ISBN 0-9529733-0-8.

El volumen que presentamos y que forma parte de la imprescindible colección *Studies in Church History*, espacio privilegiado de la The Ecclesiastical History So-

ciety inglesa, recoge las actas y las conferencias que dicha asociación tuvo en el verano de 1995 y en el invierno de 1996. A lo largo de sus más de 500 páginas, precedidas de una corta introducción, firmada por Andrew Martindale y concluida con un atinado y extenso índice (563-587), nos encontramos con 32 artículos en los que se recogen los temas de interés y las investigaciones que a los miembros de esta asociación, la mayoría de ellos profesores de Historia de la Iglesia en las Universidades y en los departamentos civiles de la Universidad inglesa y en los centros eclesiásticos superiores ingleses, preocupan.

Más que analizar los bloques en los que podrían dividirse las actas que edita Swanson, nos contentaremos con presentar los temas y las líneas de investigación que nos parecen más pertinentes para el ámbito español. La historia antigua de la Iglesia, amén de puntos y temas propiamente locales, nos ofrece dos títulos sugestivos: «*The faith of our fathers: the making of the early Christian past*» (5-17), escrito por R. Moriarty, y *Past creeds and present formula at he Council of Chalcedon* (19-29) del profesor de S. G. de la Universidad de St. Andrews. La historia medieval está mucho más representada que la antigua y entre las colaboraciones más destacables reseñamos: el artículo del profesor de Historia Medieval de la Universidad de Exeter, C. Holdsworth: *The past and monastic debate in the time of Bernard of Clairvaux* (91-114), el lúcido escrito de L. Bosworth de la Universidad de Edinburgo: *A thirteenth-century genealogy of heresy* (135-148); los franciscanos y su espiritualidad, tema muy querido para la historiografía anglosajona, no podía faltar y en prueba de ello nos ofrecen dos entregas los profesores F. Andrews y T. Shogimen: «*Principium et origo ordinis: the Humiliati and their origins*» (149-161) y *Ockham's vision of the primitive Church*. La historia moderna o si preferimos la Reforma y la Contrarreforma, cantera inagotable de temas, está representada por una sintética visión de la mano de A. Pettegree del calvinismo europeo: *European Calvinism: history, providence and martyrdom* (227-252), por un sugerente artículo de H. L. Parish sobre el celibato en la Inglaterra reformada: *By this mark you shall know him: clerical celibaty and Antichrist in English Reformation polemic* (253-266) y ,finalmente, por un sintético estudio de P. van Rooden sobre el protestantismo holandés: *Dutch Protestantism and its pasts* (379-392). De los temas de historia contemporánea, tan variados y extensos en esta miscelánea como los de historia moderna, destacamos los escritos por M. Wellings: *The Oxford Movement in late-nineteenth-century retrospect: R. W. Church, J. H. Rigg and W. Walsh* (501-516) y por la profesora W. Wraith: *A pre-modern interpretation of the modern: the English Catholic church and the «social question» in the early twentieth century* (529-545).

Características comunes a todos los artículos compilados en esta miscelánea, amén de constituir una auténtica revisión temática, son: su brevedad, su carácter sintético y su actualización bibliográfica.—ALFREDO VERDOY.

PIERRE MARAVAL, *Le christianisme de Constantine a la conquête arabe*, PUF, París 1997, 461 pp.

Dentro de la colección «Nouvelle Clio» aparece este libro de P. Maraval, en continuación al trabajo realizado hace tiempo por André Benoit y Marcel Simon, *Le judaïsme et le christianisme antique* (trad. cast., *El judaísmo y el cristianismo antiguo: de Antioco Epifanes a Constantino*, Labor, Barcelona 1972), aunque centrándose en la historia del cristianismo.

La periodización que sigue el autor es la típica de algunas escuelas historiográficas para las que la edad Antigua acaba propiamente con la invasión árabe. Es preciso reconocer, por lo que afecta a la historia del cristianismo, que está muy bien señalada, tanto en su inicio como en su final, pues posee una cierta unidad, ya que es el período «donde el cristianismo se implanta profundamente en el territorio donde tuvo su primer desarrollo, el Imperio romano..., aunque también comienza a desbordar sus fronteras. Donde se fijan sus instituciones, marcadas a la vez por una cierta uniformidad de conjunto y una diversidad real según los lugares, diversidad que no entrañaba aún una ruptura de la unidad entre las Iglesias de Oriente y las de Occidente. Es, por último (el período), de las grandes crisis doctrinales, casi todas nacidas en Oriente, sobre los puntos esenciales de la doctrina cristiana» (p. V).

La obra se enmarca dentro de lo que sería una historia del cristianismo, no como un apéndice de la historia general, sino con su propia entidad. El autor muestra, al inicio, sus limitaciones, sobre todo, en lo referente a la falta de un «estudio en profundidad de la vida cotidiana de los cristianos de este tiempo, o las transformaciones que el cristianismo ha podido aportar concretamente a su vida, en particular en materia ética» (pp. V-VI), aunque desea que esta obra ayude a llenar el vacío de cultura en materia religiosa, tanto en los creyentes como en los no creyentes, para así construir una cultura común.

El libro consta de tres partes: una primera, expansión del cristianismo (pp. 5-160); una segunda, sobre el desarrollo de las instituciones cristianas (pp. 161-296), y una tercera sobre este mismo proceso en la doctrina (pp. 297-432); la bibliografía exhaustiva del inicio (VII-LIX), la conclusión, dos anexos (los obispos de las grandes sedes y los emperadores romanos) y el índice final hacen que nos encontremos ante una obra redonda y completa.

El autor, Pierre Maraval, es un especialista en este campo y ha seguido el recorrido conveniente para realizar un trabajo de este calibre. En primer lugar, ha dedicado bastantes años a estudios particulares sobre esta materia: espléndidas son sus ediciones de las *Cartas* y *Vida de santa Macrina*, ambas de Gregorio de Nisa, el *Itinerario de la virgen Egeria*, la *Historia secreta* de Procopio de Cesarea o la *Pasión de Ate-nógenes*. A ellas habría que sumar los *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: Histoire et géographie des origines à la conquête arabe; Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles; los Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV-VII: siècle)*, y la *Petite vie de saint Jérôme*. Desde esta atalaya previa nos ofrece ahora una obra de madurez, pues sus anteriores estudios le han dado el *humus* vital donde crecer, con un manejo de fuentes directas que es difícil encontrar hoy en día.

Dentro de esta obra es digno de resaltar, en la primera parte, el cap. 2: «Los actores y los métodos de expansión cristiana» por la síntesis que realiza de los estudios anteriormente realizados, y los caps. 3 y 4: «Expansión cristiana en Oriente» y «Expansión cristiana en Occidente», en los que aparece de manera pormenorizada cada una de las zonas evangelizadas con el mismo esquema para todas: expansión, disidencias-crisis y escritores cristianos (siglos iv-v, vi-vii), lo que supone un trabajo realmente excepcional y exhaustivo, no sólo por el material que ofrece, sino también por su actualidad, dado que en muchos casos estos datos son difícilmente accesibles al lector medio.

Espléndidos son también los caps. 1-3 de la segunda parte: «Las instituciones de la iglesia local: los hombres y las cosas», «Las instituciones de la Iglesia universal» y «Las instituciones del culto»; lejos de la apologética tradicional en estos campos, desarrolla una historia en la medida de lo posible «neutral», sin confesionalismo de ningún tipo. Junto a esquemas generales, en algunos casos ofrece también los diferentes desarrollos según las zonas, lo que es de agradecer por las generalizaciones o

anacronismos que evita, aunque esto supone un sobreesfuerzo al autor, que no evita las dificultades, sino que les hace frente con soltura.

Concluyendo: nos encontramos ante uno de los mejores manuales de historia de la Iglesia de los siglos IV-VII que han aparecido en los últimos años, si no el mejor. Su contenido es una sabia mezcla de síntesis de los trabajos parciales de otros historiadores y la exhaustividad de los estudios de carácter local que han enriquecido la historia de la Iglesia en estos últimos años.

Es de agradecer la estructura tan dinámica de la obra, que le permite hablar de los mismos acontecimientos desde distintos puntos de vista, sin centrarse de manera exclusiva en la jerarquía (como se hace en otras historias de la Iglesia). La amplitud de los estudios regionales y la ausencia de paráfrasis o comentarios no pertinentes, su ecuanimidad en los juicios así como el manejo tan fluido que tiene de las fuentes, pues van apareciendo casi sin darnos cuenta, no hacen sino completar lo que ya es un trabajo excepcional.

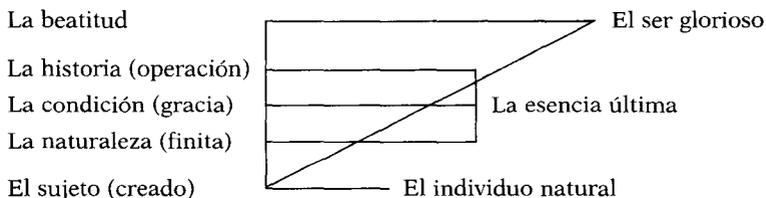
Como es difícil encontrar ausencias destacables en este libro, y se puede llegar a pensar que la limitación que señaló al principio esté más cercana a la *captatio benevolentiae* que a la realidad, sólo serían de desear tres cosas: en primer lugar, a la editorial, que continúe esta colección con alguna historia de la Iglesia de los siglos II-III a la altura de la actual, pues la de A. Benoit y M. Simon se ha quedado algo anticuada y no tiene la calidad que la obra de P. Maraval. En segundo lugar, que alguna editorial española se atreva a publicar esta historia de la Iglesia, dada su notable calidad y la ausencia de estudios de este estilo. Por último, un ruego al autor para que complete este libro con aquellos aspectos que echaba en falta al inicio: la vida cotidiana de los cristianos de este período, así como los influjos en la ética y la política de su tiempo. Conocimiento y méritos no le faltan, y, como decían los antiguos: *finis coronat opus*.—F. RIVAS. Facultad de Teología. UPCo (Madrid).

DOMINIQUE DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, París, *Les Éditions du Cerf* (colec. *Philosophie et Théologie*), 1996, 495 pp., ISBN 2-204-05544-1.

El volumen recoge el Prólogo y la parte final del curso impartido por el difunto Prof. Dominique Dubarle, O.P., en la Facultad de Filosofía del «Institut Catholique» de París, en el año académico 1976-1977, bajo el título «Introduction a l'ontologie théologique de saint Thomas d'Aquin».

A lo largo de la exposición, de estilo denso y muy personal, el autor se propone esclarecer los orígenes de la concepción ontológica tomista, así como sus numerosos aspectos innovadores, que hacen de ella una etapa fundamental en la evolución del pensamiento occidental.

Profundo conocedor de la lógica y de la epistemología de las ciencias, Dubarle utiliza a menudo metodologías de análisis propias de las disciplinas matemáticas —particularmente las de la llamada «geometría proyectiva», que le permiten trazar diagramas conceptuales de gran interés. Por poner un ejemplo, en la presentación de la doctrina de la Gracia (págs. 271-275), la «suprema beatitud» constituye el punto final de la «proyección vertical» del ser creado inteligente a través de la historia, entendida ésta última como el resultado de la acción del sujeto en condición de Gracia sobre la naturaleza originaria:



La conclusión de Dubarle está clara: una ontología como la de Tomás de Aquino puede seguir siendo hoy en día un instrumento idóneo para analizar los mecanismos del conocimiento y de la cultura humana

Tan sólo cabe hacerles una pequeña crítica a los editores: si es verdad que lo esencial de las tres primeras partes del curso, no recogidas en el volumen, se encuentra en los numerosos artículos de Dubarle mencionados en las notas, no cabe duda de que la publicación del trabajo en su integridad habría permitido una comprensión más plena de los complejos orígenes de la antología tomista.—ANGELO VALLANTRO CANALE. Facultad de Teología. UPCo (Madrid).

CHRISTIAN TROTTMANN, *La visión beatífica. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma, École Française, 1995, 899 págs., ISBN 2-7283-0321-5.

La historia de la definición de la doctrina católica acerca de la visión beatífica —desde sus orígenes hasta la promulgación de la Constitución «Benedictus Deus» por parte de Benito XII en 1336— constituye el fascinante argumento de este valioso estudio de Christian Trottmann, especialista de reconocido prestigio internacional.

El volumen se divide en dos partes. En la primera, el autor examina detenidamente las diferentes respuestas dadas por los teólogos a las preguntas «Qué» y «Cómo» verán los bienaventurados después de la muerte. El análisis de Trottmann, partiendo de las concepciones de los padres griegos y latinos para llegar hasta las teorías del conocimiento de comienzos del siglo XIV, se centra particularmente en las condenas parisinas del aristotelismo (1241-1244) y en la «solución intelectual» del *lumen gloriae* propuesta por Alberto el Grande y Tomás de Aquino.

La segunda parte del libro está consagrada al estudio de las polémicas suscitadas por la doctrina de Juan XXII (1316-1334) acerca del «momento» de la visión beatífica: en sus controvertidos sermones de los años 1331-1332, el pontífice defendió la idea —rechazada en el lecho de muerte— de que las almas de los santos no contemplarían la esencia de Dios sino después del Juicio final.

Dichas polémicas desembocaron en la definición de la visión beatífica por parte del teólogo cisterciense francés Jacques Fournier, Papa Benito XII, que decretó, en la Constitución «Benedictus Deus» de 1336 arriba mencionada, que los justos gozarían de la visión de Dios inmediatamente después de la muerte.

Enriquecen el volumen un breve glosario, unas interesantes reproducciones de miniaturas y de páginas manuscritas, y un *corpus* de notas, índices y bibliografía realmente excelente.—ANGELO VALENTINO CANALE.

J. HELMRATH, H. MÜLLER, H. WOLFF (eds.), *Studien zum 15. Jahrhundert I-II*, Festschrift für Erich Meuthen (München: Oldenbourg 1994), 1156 pp., ISBN 3-486-56078-6.

Las más de mil páginas de estos dos volúmenes constituyen una miscelánea en homenaje al Profesor Erich Meuthen, cuyo nombre y obra investigadora ha quedado definitivamente ligada a la Edad Media, y de manera muy especial, al siglo xv y a la figura de Nicolás de Cusa. Desde este horizonte queda clara la distribución temática; así, el primero de los volúmenes consta de estos tres bloques: 1.º, los concilios de Constanza y Basilea y su entorno teológico; 2.º, Nicolás de Cusa; 3.º, Piedad, educación y cultura. Dentro de ese primer ámbito, y completando aspectos parciales de monografías recientes sobre Constanza (de W. Brandmüller) o sobre Basilea (J. Helmrath, H. Müller), aparecen los trabajos de afamados investigadores de las doctrinas políticas, como J. Miethke y A. Black, de la teología como H. J. Sieben, U. Horst y R. Baumer. En esta misma sección se pueden encontrar estudios de Helmrath, Brandmüller y Müller. Quien esté interesado en la historia y en el trasfondo teológico de los concilios «concilianistas» del siglo xv y de su empeño en la reforma de la Iglesia encontrará ricos e interesantes materiales. Hay que notar dos estudios (de Sieben y Laudage) dedicados a Juan de Ragusa O.P., una de las figuras teológicas destacadas en Pavía-Siena y Basilea, preferida hasta ahora por la investigación. R. Haubst, R. Schieffer y H. J. Hallauer son algunos de los buenos conocedores de la obra y del pensamiento del Cusano que han dejado estampada su firma en la segunda sección del primer volumen. El segundo volumen consta igualmente de tres bloques temáticos: 1.º, Renacimiento y humanismo; 2.º, el Imperio y Europa; 3.º, la historia de la ciudad de Colonia. Ahí se encontrarán también trabajos de reconocidos especialistas, como H. A. Oberman y O. Engels, entre otros. En suma: esta obra presenta más de cincuenta estudios que serán de interés para historiadores y teólogos interesados en «el otoño de la Edad Media».—S. MADRIGAL. Facultad de Teología. UPCo (Madrid).

PETER MATHESON, *The Rhetoric of the Reformation*, T&T Clark Ltd, Edinburgh, 1998, 267 pp., ISBN 0-567-08593-7.

El autor de esta obra es profesor del Knox Theological College (Dunedin-Escocia) y tiene en su haber la traducción al inglés de las obras de los reformadores alemanes Thomas Münzer y Argula von Grumbach, figuras que también son tratadas en este libro, que se dedica al análisis de la Reforma como fenómeno literario. Matheson escribe de una manera erudita y amena, muy apropiada para el tema de la retórica. No disimula su entusiasmo por los reformadores como «comunicadores», lo cual podría en un principio suscitar cierta sospecha en cuanto a su objetividad como investigador, pero estas dudas se van desvaneciendo conforme se avanza en la lectura del libro. En su introducción, Matheson argumenta que las diversas «Reformas» del siglo xvi (humanista, católica, protestante y radical) tuvieron a la fuerza que adoptar una postura polémica en su lucha por «la mente y el corazón» no sólo «de los monjes y monjas y el clero secular, sino también de los laicos—maestros, cancilleres, artesanos, aristócratas, mujeres y hombres, mercaderes y literatos, estudiantes y campesinos». En esta coyuntura tan compleja y volátil, todos los partici-

pantes principales —Erasmus, Lutero, Loyola—, así como otros menores, fueron extraordinariamente imaginativos en la creación de nuevos «lenguajes» para comunicar sus ideas. La Reforma fue «una lucha tanto por el poder como por la verdad», con enormes implicaciones sociales y políticas además de religiosas.

Matheson dedica los primeros capítulos de su estudio a la aparición de la opinión pública que se produce gracias a «la coincidencia de la diseminación de las ideas reformistas con la nueva tecnología de la imprenta», y que queda de manifiesto en los numerosos panfletos y diálogos de la época. El objetivo de estos medios de comunicación impresos era provocar una decisión y estimular la acción, aunque Matheson opina que no deben ser considerados simplemente como el equivalente de la propaganda, por lo menos tal y como la conocemos en el siglo xx. El hecho de que fueran redactados en la lengua vulgar suponía una ruptura fundamental con «la visión elitista de la educación, la religión y la Iglesia». Durante el período de la Reforma, los guardianes de los tradicionales valores culturales y religiosos fueron enfrentados por una gran variedad de «voces nuevas», muchas de ellas de personajes carismáticos, y los panfletos y los diálogos se centraban con frecuencia no en cuestiones abstractas, sino en las personalidades, los «héroes y anti-héroes» del creciente conflicto religioso y social. Matheson examina en detalle los panfletos escritos por Andreas Karlstadt, primero partidario y luego adversario radical de Lutero, así como numerosos diálogos (mayormente anónimos), analizando su estructura, lenguaje, temas principales y fuentes de inspiración. En capítulos posteriores, el autor profundiza en el lenguaje de tres escritores reformistas: Martín Lutero, Argula von Grumbach (una aristócrata alemana cuya falta de formación teológica no impidió que interviniese en las controversias religiosas del momento) y el reformador radical Thomas Münzer, poniendo de manifiesto la enorme diversidad de los grandes personajes de la época y de su manera de expresarse.

En los dos capítulos siguientes —dedicados a «La polémica de la Reforma» y «El inconveniente de la polémica»—, Matheson continúa su análisis de obras específicas, particularmente de Lutero, exponiendo entre otros aspectos el tremendo contraste entre algunas frases líricas y conmovedoras y los ataques más feroces y exagerados, que el autor atribuye a «la distancia que percibía Lutero entre la última voluntad y testamento de Cristo y el desarrollo empírico de la Iglesia, entre la fiel exégesis de la Palabra de Dios y la práctica sacramental del momento». Por otra parte, refiriéndose a uno de los ejemplos más dramáticos del poder de la palabra escrita, Matheson pregunta cómo fue posible que algunos reformadores pudieron convencer, prácticamente de la noche al día, a muchas personas a abandonar sus más queridos «iconos de santidad», ya que «¿quién de nosotros, hoy, viendo los restos del arte, de la escultura, las vidrieras, los tapices del bajo medievo, puede resistir su capacidad de conmover? ¿Cómo podemos explicar la capacidad de una nueva visión religiosa de convencer a la gente a desechar, e incluso a destruirlos?». Sólo la habilidad verbal de un Karlstadt y de otros iconoclastas, que basaban sus argumentos en los textos veterotestamentarios y los expresaban con un «lenguaje seductivo» pero también «dualista» (que dividía el mundo entre los verdaderos cristianos y los «idólatras»), pudo lograr tamaño cambio de mentalidad. Esta tendencia de ver «las actividades del demonio como una explicación suficiente de todo» se manifiesta en una de las últimas obras polémicas de Lutero, *El papado de Roma, fundado por el diablo*, que Matheson considera «ofensiva» y clara señal de que «la postura polémica de Lutero, tanto en su aspecto político y apocalíptico, había, poco a poco, disminuido su comprensión de las realidades desordenadas y complicadas de la vida eclesiástica y política». Matheson también dedica un capítulo a la «meditación y la reconciliación», ejemplificadas por los coloquios

religiosos, como alternativa a la polémica y a la polarización confesional, y por obras como *La deseable concordia de la Iglesia* de Erasmo, que ofrecieron la posibilidad de una «tercera vía», no por fracasada menos necesaria o esperanzadora.

Este pequeño libro, cuyo autor insiste que la Reforma fue «primordialmente un cambio de paradigma en la imaginación religiosa, no una reforma estructural, y ni siquiera una reforma doctrinal», es una valiosa aportación a nuestra comprensión de la gran crisis de la historia cristiana moderna, aunque se le podría criticar el hecho de que no incluya el texto completo de al menos algunas de las obras analizadas en profundidad. Matheson es un magnífico escritor, capaz de incorporar intuiciones sacadas de varias disciplinas relacionadas con la suya (historia, antropología, sociología, teoría de las comunicaciones). La que esto escribe opina que esta «primera manifestación de la opinión pública», que Matheson describe de una manera tan clara y convincente, tiene un antecedente (anterior a la imprenta, por cierto) en la creación de una «opinión pública» con respecto al «problema converso» en el Reino de Castilla en el siglo xv. Lo cual no resta mérito alguno a un libro que puede ser leído con provecho tanto por el especialista como por el lector culto con interés por la historia religiosa y social de Europa.—VICTORIA HOWELL. Centro de Estudios Teológicos (Mallorca).

ALISTER McGRATH, *Le radici della spiritualità protestante*, traducción del inglés por Aldo Comba con un Appendice de Comba: *La spiritualità protestante in Italia*, Claudiana, Torino 1997, 272 pp., ISBN 88-7016-251-6.

El autor, profesor de Historia de la Teología de la Universidad de Oxford y profesor visitante de varias universidades norteamericanas, miembro de la redacción de la revista *Christianity Today*, y autor, tanto de obras ya clásicas, tanto dentro de la teología protestante, como *A History of the Christian Doctrine of Justification* (1986), como en el marco de la historia de la Reforma, *Reformation Thought. An Introduction* (1988), se propone en esta obra, claramente militante y apologética, reivindicar urgentemente, primero, la espiritualidad protestante y, segundo, ofrecer una serie de criterios prácticos para que los cristianos de origen reformado sientan la fuerza de la espiritualidad nacida en los albores de la modernidad y no tengan que acudir a ninguna otra fuente espiritual, ni siquiera a la gran tradición cristiana para vivir empuñados en el mundo

El retorno a las fuentes espirituales más originales del protestantismo, pasa por ganar de nuevo las pristinas fuentes de la Sagrada Escritura, de tal manera, afirma el autor en su prefacio introductorio a la segunda edición italiana, que si esto no aconteciese, dentro de poco se tendría que hablar de exprotestantes. El libro que presentamos, se divide en nueve capítulos: los dos primeros de corte más histórico, además de presentarnos, una vez más, las raíces de la Reforma, trata, desde un principio, de especificarnos en qué consiste la espiritualidad protestante, que para el autor, no es otra cosa que vivir plenamente la vida cristiana en todas sus manifestaciones para que todo sea orientado hacia Dios, eso sí de acuerdo y dentro del sistema teológico protestante, donde la cultura moderna nos tiene que devolver a las raíces cristianas de la Santa Cena. Nota específica de esta espiritualidad, tal como se pone de manifiesto el capítulo cuarto (77-99), es la vivencia de la noche oscura de la fe, revivida y reactualizada en la llamada teología de la cruz de Lutero, que le hará, capítulo quinto (101-125), al cristiano luchar contra la duda y las vacilaciones para ganar

la fe. El fortalecimiento de la fe, aún en medio de dudas y quebrantos espirituales, le reanimará de nuevo a enfrentarse al mundo de hoy y al trabajo de nuestros días, capítulos sexto y séptimo (127-167), con la seguridad de la abundancia de la gracia, aumentada en la práctica sacramental, capítulo octavo (169-193), que le asegurará la justificación por la fe y la vida cristiana, que es lo único que sigue salvando.

Sin ánimo de polemizar, nos parece que la actual crisis que padece la espiritualidad protestante no se diferencia en casi nada de la crisis que sufre la Iglesia católica; si esto es así, cosa que casi nadie se atreve a cuestionar, ¿no sería mejor enterrar nuestras diferencias y aunar nuestras escuálidas fuerzas, ayudándonos católicos y reformados en la recreación de la palabra de Dios, la única tarea común de protestantes y no protestantes?—ALFREDO VERDOY.

JOSEPH BERGIN, *The making of French Episcopate (1589-1661)*, Yale University Press, New Haven and London 1996, 761 pp., ISBN 0-300-06751-8.

Bergin especialista en el xvii francés e insigne conocedor de su literatura e historia como ha puesto de manifiesto desde 1985 con la publicación, entre otras obras, de *Cardinal Richelieu. Power and the Pursuit of Wealth* (1985), *Cardinal de la Rochefoucauld* (1987) y *The Rise of Richelieu* (1991), reconstruye en este voluminoso volumen el episcopologio de la Francia de la Restauración Borbónica. Tres partes articulan este libro: la Iglesia francesa y sus obispos, los perfiles del episcopado y la Corona y el Episcopado; en la primera estudia la peculiaridad de la Iglesia francesa y la maquinaria a la hora de nombrar y elegir obispos así como sus riquezas, beneficios y pensiones; en la segunda, amén de introducirnos en los orígenes sociales y políticos de los nuevos obispos nos permite conocer su educación y su distribución diocesana y, finalmente, en la tercera, estudia con distinta suerte la intervención de los obispos en las guerras de religión, la política de Enrique IV de Borbón y los primeros años del gobierno de Mazarino. Cierra el volumen uno interesante, cuidado y extenso apéndice en el que se recogen la prosopografía de los obispos franceses consagrados entre 1589 y 1661. Libro sugerente, interesante y sobre todo útil para la reconstrucción de la recantolización de la Iglesia y de la nación francesa del barroco.—ALFREDO VERDOY.

JOSÉ IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS, *Una historia turbulenta. La fundación de la Compañía de Jesús en San Sebastián (1619-1627)*, Fundación Social y Cultural Kutxa, San Sebastián 1997, 438 pp., ISBN 84-7173-322-6.

Los comienzos de la Compañía de Jesús en la actual capital de Guipúzcoa no fueron nada fáciles; más bien habría que considerarlos hartos difíciles. La historia que presentamos recoge muy por menudo esta turbulenta y aguerrida fundación. Tellechea Idígoras, con su acostumbrada maestría, nos ofrece una larga introducción (15-91), en la que a modo de aperitivo nos convida insistentemente a no perdernos el festín de un suculento almuerzo: la historia del Colegio de la Inmaculada Concepción de San Sebastián. El texto que da verdadero realce a este libro no es el del pa-

dre Luis de Valdivia (1561-1642). Valdivia, granadino de nacimiento y americano de adopción, misionero en tierras del Perú y Chile, y autor de memorias y de gramáticas indígenas, dedicó sus últimas fuerzas en la composición y redacción de una colección de textos bajo el título *Colegios de la Provincia de Castilla*, que el mismo Tellechea publicó en el *Boletín de Estudios Históricos sobre San Sebastián* 23 (1984) 154-324. El texto, repito, al que que se nos invita reiteradamente, es un texto inédito que Carlos Arcauz, amigo de Tellechea, le hizo llegar en 1982 y que lleva por título, aunque no figura autor ninguno, *Historia del Colegio de la Compañía de IHS de la ciudad de San Sebastián. A N. Rmo. P. P.º Loyola Gerónimo de Cordova de la misma Compañía, Predicador de su Magestad*, conservado en el Archivo Provincial de la Provincia de Loyola de la Compañía de Jesús y sin ninguna clase de dudas escrito en San Sebastián por alguno o algunos de los moradores de este colegio.

La edición de esta historia (95-366), perfectamente presentada, es más amplia y rica en detalles que la del padre Valdivia; la historia de la fundación llega hasta 1641, por lo que se incluyen acontecimientos muy determinantes para la historia de San Sebastián y su comarca, especialmente el asedio de los franceses sobre Fuentarribia y la victoria de esta villa sobre el francés, amén de una serie de cartas, trece, de los padres fundadores —Alonso Caño, Cristóbal Escudero, Diego de Sossa, Solarte, Gabriel de Mencos, al general Vitelleschi (367-397), un Memorial emanado de la Villa de San Sebastián para que no se autorice la fundación ni el establecimiento de los jesuitas en esta población (399-404) y un alegato de los jesuitas defendiéndose y exigiendo lo que en justicia les pertenecía (405-422).

La historia, en muy pocas palabras, se reduce al enfrentamiento entre los representantes de las órdenes históricas, franciscanos y dominicos del no hacía mucho inaugurado convento de San Telmo, que por razones de competencia y por temor a perder sus respectivas clientelas, amén de los ingresos e influencias de las personas más adineradas y poderosas de una ciudad abierta al mar y llena de comerciantes extranjeros, calvinistas, anglicanos y reformados, se opusieron con todas sus fuerzas al no muy claro y expeditivo testamento de Domingo de Iturralde. Cada una de las partes, dominicos y franciscanos por este orden, ayuntamiento de la Villa y Compañía de Jesús, con sus correspondientes ayudas, entabló una lucha cerrada y en muchas ocasiones cerril como el famoso motín de 1626, desde 1619 a 1627, con múltiples discusiones y asambleas, con altercados públicos y privados, con censuras y persecuciones más propias de calvinistas contra católicos que de católicos y de familias religiosas, con intervenciones de la Cancillería de Valladolid y de las Salas de Justicia de Madrid, con alborotos e insultos por doquier, que felizmente terminaron en 1627 con la intervención a favor de los jesuitas del Virrey de Navarra, Conde de Castrillo, que puso punto final a una historia impropia de un país cristiano. Si de la veracidad del cuerpo documental, verdadero eje central, de este libro, en palabras del mismo Tellechea, no se puede dudar, los temores de sus competidores se vieron más que confirmados cuando los jesuitas, quienes no tenían ninguna obligación contractual de asistir a los presos de la cárcel de Fuenterrabía mientras sí la tenían las comunidades franciscana y dominica, se lanzaron gratuitamente a visitar y cuidar, aun a costa de la muerte de dos de sus compañeros: padres Escudero y Oro, a tantos presos y apestados como allí estaban encerrados.

Por otra parte, no debe pensarse que el colegio donostiarra de la Compañía de Jesús fuese un colegio al estilo del Imperial de Madrid o a los de las grandes capitales españolas de la época; se trataba, más bien, de una pequeña residencia, con una muy reducida y en un comienzo muy pobre iglesia, unas cuantas aulas y la vivienda, austera y pobre, para cuatro padres y un hermano. La importancia de su misión radicaba en que la Compañía de Jesús en la España de la Contrarreforma, supo con muy

pocos miembros acudir, en el caso de San Sebastián, «a lo mucho que en esta Villa ay que hacer con naturales y strangeros, sanos y enfermos, cárzeles y hostipales, y doctrinas en la plaza y en lo hordinario de fiestas y jubileos. En la quaresma se hizo mucho fructo con los exemplos y sermones y pláticas de las noches al exercicio de la orazion» (p. 87 de la Introducción), o lo que es lo mismo trabajar celosa y abnegadamente por la mayor gloria de Dios. Su estilo de vida supuso para los jesuitas donostiarras, muchos de ellos originarios de la provincia y de otros puntos de España, un continuo esfuerzo para adaptar, como puede comprobarse en el caso de las misiones populares del valle de Oyarzun, sus predicaciones y catequeses de Iglesia y plaza al vascuence, una cuidada y deliberada voluntad por trabajar con toda clase de personas, especialmente con los muchos soldados que bien zarpaban desilusionados y defraudados de los puertos del Cantábrico o bien retornaban enfermos y apestados de Centroeuropa y de Flandes; actitud y esfuerzo que el pueblo premió con la proclamación de San Ignacio a instancias del padre San Román como patrono para siempre de Guipúzcoa (1620) en las juntas generales de verano celebradas este mismo año en Zumaya. Igualmente, el trabajo de estos esforzados jesuitas supuso, en medio de un clima de fuerte confesionalización católica, la atención a toda clase de extranjeros, fuesen o no hijos de la Iglesia de Roma, así como un intento, más que logrado, en la incorporación de los seglares y del pueblo en general a una vida societaria y de piedad desconocida en gran parte en el San Sebastián del primer tercio del siglo xvii.

Recomendamos este libro a todos los amantes de la buena historia; salvados el lenguaje y el estilo del momento, en medio de hechos muy pormenorizadamente narrados, sobresale una historia viva, trepidante y sumamente constructiva: la historia de un grupo de hombres que tan celosa como abnegadamente se afanaron en trabajos en los que nadie quería morir, adaptándose y adaptando la doctrina a los tiempos que les tocó vivir.—ALFREDO VERDOY.

PEDRO RODRÍGUEZ, *El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española. Los problemas de la introducción en España del Concilio de Trento*, Rialp, Madrid 1998, 246 pp., ISBN 84-321-3218-7.

El doctor Pedro Rodríguez, actual jefe de departamento de eclesiología de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y conocido por sus trabajos sobre el Catecismo de Trento con obras como *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto de la redacción* (Pamplona 1982) y *El manuscrito original del Catecismo Romano* (Pamplona 1985), se enfrenta una vez más y en plena madurez investigadora con el tema del Catecismo de Trento. Su investigación, con un exacto dominio de las fuentes y con un autorizado conocimiento de obras de referencia, tiene como norte responder a esta cuestión: ¿por qué el texto original del Catecismo tridentino tardó diez años en publicarse en España y, ante todo, por qué su traducción a la lengua castellana no llegó hasta 1777? Rodríguez, con un estilo demasiado artesano y en exceso pedagógico, nos va metiendo por los vericuetos y entresijos del siempre enrevesado y sutil siglo xvi, mostrándonos página a página cómo a pesar del peso de la autoridad pontificia y de su remarcado valor teológico, cómo a pesar de la fuerza moral y eclesialógica de los acuerdos tomados en los Concilios, los teólogos españoles de la época, los censores de la Inquisición, muy en concreto el jerónimo Villalba y sobre manera el dominico Diego Chaves, abortaron los deseos del Papa Pío V, que en opi-

nión de don Luis de Requesens, a la sazón embajador de la monarquía de los Habsburgo en Roma, quería cuanto antes que su Catecismo se leyese en lengua castellana. Las razones para tal «desobediencia» son presentadas, primero, y analizadas, más adelante con todo lujo de detalles por Rodríguez, siendo éstas las siguientes: la teología del Catecismo Romano, su «cebo» escriturístico, en opinión de Chaves, los proyectos pastorales y la revitalización cristiana nacida de ella, amenazaban los intereses políticos de la nación española y alteraban el orden social, disolviendo la nación y la cultura españolas, según pensaban Chaves y antes que él Melchor Cano, en sectas, rivalidades y enfrentamientos civiles armados. Lo más conveniente para el mantenimiento de lo que Rodríguez llama la cultura de la Inquisición era dejar las cosas como estaban y dar largas, aprovechando la muerte y los cambios de los pontífices, para que una teología, nueva y con mucho fundamento escriturístico, no contaminase ni a los sacerdotes incultos ni fuese utilizada por las mujeres para sus devociones particulares.

Sin embargo, hay otras razones tal como se expone en la segunda parte de este libro. Al poco tiempo de hacerse pública la edición príncipe del Catecismo Romano (1565), nos encontramos con dos traducciones: una más o menos oficial, la que mandara el Inquisidor Diego de Espinosa al doctor Pedro de Fuentidueñas y otra vertida por un consumado latinista y humanista muy conocido en la Roma de la época, el vallisoletano Cristóbal Cabrera. Ambas no recibieron ni el visto bueno de la Suprema ni el del Consejo de Castilla como era preceptivo. Hubo, según defiende Rodríguez, otra razón, intuida en sus días por L. von Pastor y que se resume en lo que sigue: la Inquisición española, que a la sazón (1570-1570) intentaba que Roma ratificase la condena madrileña de Carranza y de su Catecismo, no podía permitir que el Catecismo Romano, dependiente en alto grado y estructurado en no pocos pasajes en el Catecismo de Carranza, no sólo se publicase inmediatamente en España sino que fuese vertido a la lengua castellana. Si el Consejo de Castilla y antes la Inquisición daban los permisos y las bendiciones oportunas para que el Catecismo de Trento se vertiese al castellano, siendo, en consecuencia leído por tenderos y mujeres, por soldados y mozalbetes, amén de ver reconocida la influencia del Catecismo de Carranza en el de Romano, quedaban desautorizados y sin argumentos para continuar su contumacia con Carranza y su obra. Las razones por las que la Inquisición, haciendo suyos los juicios teológicos del dominico Chaves, y los juicios por los que en su día Cano condenó a Carranza, presentadas a doble columna, están de tal manera emparentadas que no puede negarse que los juicios de Chaves dependen del dominico conguense.

Este trabajo, enriquecido con tres apéndices en los que se recoge la documentación aducida por el autor, podría calificarse de modélico si Rodríguez no aprovechase la oportunidad para defender en muchos casos la conveniencia de la Inquisición y el mantenimiento de una espiritualidad clasista, donde únicamente los sacerdotes, los teólogos y los conocedores del latín, podían acceder sin ninguna traba a la auténtica palabra de Dios. Su investigación, impecable en la forma, no nos complace en el fondo y lamentamos, por lo mucho que consideramos su obra, que no haya aprovechado esta oportunidad para romper con un modo de hacer historia, en el que la defensa de la Inquisición y de su cultura: la misión providencial del pueblo español en la modernidad, siguen defendiéndose con los mismos argumentos de siempre. Pensamos que los conocimientos de Rodríguez son más que suficientes, para que en línea de lo que iniciara Alberigo en los primeros años sesenta, nos ofreciese las claves por las que, andando el tiempo, la España del Barroco y por extensión todo la cultura católica de la Contrarreforma perdió el control sobre la teología y por

qué su espiritualidad dejó de estar iluminada e inspirada en la Sagrada Escritura.—
ALFREDO VERDOY.

ANTONIO CESTARO, *Chiesa e società nel Mezzogiorno moderno e contemporaneo*, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Salerno (47), Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles 1995, 605 pp., ISBN 88-8114-117-5.

Antonio Cestaro y Gabriel Rosa, el primero como editor y el segundo como con-
cluyente del encuentro tenido en Salerno, los días 12 y 13 de noviembre de 1993, nos
ofrecen en esta miscelánea sobre el Mezzogiorno una nueva visión de las actividades,
personajes, estructuras, valores, sentires y tópicos que la Iglesia y la sociedad del sur
de Italia han sufrido a lo largo de los últimos cuatro siglos. En esta miscelánea se re-
cogen 25 intervenciones, entre las que destacamos, la de A. de Spirito, *Il tempo del
Sud tra storia e antropologia. A proposito della storiografia di Gabrielle De Rosa*
(285-296), la de Ugo Dovere: *La Chiesa di Napoli nel 1860* (297-382) y la de N. Oddati:
La Chiesa salernitana e la seconda guerra mondiale (431-452). Para Gabriel Rosa,
eminente entre los historiadores italianos de estas últimas décadas, esta miscelánea
deja en claro, entre otras cosas, la aparición de una historia de la Iglesia si no nue-
va, si muy renovada: el estudio, más bien, las relaciones de la Iglesia-Estado, apenas
si interesan; a los historiadores del sur de Italia les atrae más el estudio y análisis de
los vértices de la Iglesia: obispos y otros jerarcas; los sentimientos y los valores que
penetraban y vivían sus fieles; las estructuras parroquiales y el papel concreto de los
sacerdotes en el campo y en las ciudades: la religiosidad de los alejados de la Iglesia
y el temperamento de iniciativas de personas no eclesiásticas vinculadas a la Iglesia;
están convencidos de la riqueza de sus archivos a los que todavía no les han hecho
decir ni han podido estudiar cuanto contienen. Historia, la de los italianos, muy dis-
tinta de la que se hace y no se hace entre nosotros.—ALFREDO VERDOY.

BEATRIZ VITAR, *Guerra y Misiones en la frontera chaqueña del Tucumán
(1700-1767)*, Madrid, CSIC, 1997, 372 pp., ISBN 84-00-07630-7.

Volumen publicado en la Colección Biblioteca de Historia de América, núm. 17.
Se nos dice en el prólogo que este libro es una elaboración y ampliación más o me-
nos profunda de una tesis doctoral del año 1988, con el título de «Tucumán y el Cha-
co en el siglo XVIII: milicias, jesuitas y fronteras», Madrid 1988. El núcleo de esta nue-
va obra lo constituye el indígena del Chaco, tanto si se considera directamente al
indígena, como si indirectamente, a través de sus conquistadores, hacendados, co-
merciantes o misioneros. Todo el estudio se centra en estos cinco puntos: 1.º, *La Go-
bernación del Tucumán*, que, integrada en el espacio virreinal peruano, constituía un
territorio clave desde el punto de vista estratégico y económico, como puente entre
Lima y Buenos Aires; y a su función de abastecedora del mercado minero altope-
ruano. 2.º, *El Chaco*, que constituía un vasto territorio poblado por diversos grupos
indígenas, con su distribución espacial, tal como se presentaba en el siglo XVIII, co-
mo resultado de una particular dinámica interna. 3.º, *La región fronteriza oriental del
Tucumán*, cuya integridad se vió amenazada desde el siglo XVII por la movilidad de

los grupos chaqueños, en una zona de gran importancia económica y estratégica. 4.º, *La labor de los jesuitas* en las Reducciones fronterizas, que condujo al predominio del sector misionero dentro del conjunto de fuerzas que integraban el frente colonizador. 5.º, *La reacción de los grupos del Chaco* ante los intentos colonizadores llevados a cabo desde Tucumán, que presenta algunas variantes, atendiendo a las pautas culturales de los diferentes pueblos, a su localización geográfica dentro del área, y a su situación particular en el marco de las relaciones interétnicas chaqueñas. Se sirve la autora, para todo ello, de diversos archivos, como el General de Indias (Sevilla), la Biblioteca Nacional de Madrid, el Archivo del Museo Naval de Madrid, el Archivo Histórico de Tucumán, y algunos manuscritos. Y luego diversas obras de carácter general, y, en particular, obras de algunos de sus Misioneros.

Distribuye toda la obra en cinco partes: 1.º, *Los territorios en juego* (Tucumán, Chaco, La frontera). 2.º *El frente colonizador* (intereses y conflictos en la conquista del Chaco). 3.º *La conquista de los chaqueños* y la guerra de las fronteras en el siglo XVIII. 4.º *Las misiones fronterizas* de los jesuitas: frontera misionera del Tucumán, Reducciones con los Lules, Vilelas, Gauycurús (apelativo éste general relatio a todos estos pueblos o etnias del Gran Chaco), Mataguagos, etc., y el proyecto de los jesuitas sobre la colonización chaqueña. 5.º *Efectos de la colonización* fronteriza (el mundo indígena ante la colonización fronteriza, y efectos de la conquista chaqueña en el Tucumán). Termina con una bibliografía general y un anexo documental con 20 documentos. Tal es el resumen de esta interesante obra, cuyo objetivo fundamental es ofrecer una visión global del proceso de colonización chaqueña, analizando la interacción de los dos mundos que se enfrentan en las fronteras, con el desarrollo de importantes aspectos que conciernen al proceso de cambio en la sociedad colonizadora y al fenómeno de aculturación entre los chaqueños. Quedan muchos campos vírgenes sobre cada uno de los grupos chaqueños y el estudio misional de los jesuitas con cada uno de esos grupos, que podrán abordarse en futuras investigaciones.

La misma autora publicaba en 1991 un artículo «Las relaciones entre el mundo indígena y la sociedad colonial en un espacio conflictivo: la frontera tucumano-chaqueña en el siglo XVIII», en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, núm. 21, 243-278. Y en 1995, otro artículo «Las fronteras "bárbaras" en los Virreinos de Nueva España y del Perú. Las tierras del norte de México y oriente del Tucumán», en *Revista de Indias*, núm. 203, 33-66). Como podremos apreciar, la mayor parte de este estudio se dedica a la acción político-administrativa colonial y militar en toda la región fronteriza entre la Gobernación de Tucumán y el territorio del Chaco, con algunas *entradas* hacia el interior de toda la región chaqueña, más en plan de exploración que de verdadera conquista y colonización, con el fin de tener aseguradas la fundaciones coloniales de toda aquella región. Tan sólo la Parte Cuarta (pp. 227-278) se dedica a las Reducciones jesuíticas, y no tanto desde el punto de vista propiamente misionero y evangelizador, cuanto de la interacción de Misioneros y autoridades coloniales del Tucumán, para mantener a salvo las mismas Reducciones y ciudades coloniales, frecuentemente atacadas por los diversos grupos chaqueños con muerte de no pocas personas, y robo de ganado, con el que regresaban a sus lugares de origen, ganado vacuno y, sobre todo, caballar.

Toda esta región del Chaco era una región pantanosa, que se extendía por el interior del continente americano meridional y central. Condiciones climáticas extremas, aborígenes belicosos y feroces, que hacían insegura toda penetración hacia el interior, y llegaron a amenazar la misma existencia del dominio español del Tucumán, sobre todo, los Chiriguano y los Guaycurús, término éste general que comprendía las diversas tribus y etnias de toda la zona, como los Tobas, Zamucos, Mocobíes, Lules, Guariacas, Maticos, etc. El vulgo llamaba *Chaco* (palabra chechua) a

estas vastísimas llanuras desde el Oeste del Paraguay hasta las primeras estribaciones de los Andes. Suelen distinguirse tres Chacos distintos: el *Austral*, al Sur; el *Central*, y el *Boreal*, en las regiones situadas entre el Pilcomayo, el Paraguay y el Sur de Bolivia, que, después de largos pleitos, fueron asignados al Paraguay. A este *Chaco Boreal* se refiere, principalmente, la autora en el libro que presentamos. Un conjunto de pueblos y lenguas con una cierta unidad cultural. Agricultura hartamente rudimentaria, y especial dedicación a la caza y a la pesca. Se cubrían tan sólo con pieles, y cazaban con arcos, flechas, lanzas, jabalinas, arpones y mazas. En su contacto con los españoles adoptaron el uso del *caballo*, robado, por cierto, en sus muchas y repetidas incursiones por el territorio reduccional o colonial, como hemos dicho ya, uso que vino a alterar su vida y sus métodos tradicionales. Los *caballos* les permitían luchar contra los mismos españoles, y luego contra los ejércitos de Bolivia, Argentina y Paraguay.

La conquista española del Chaco constituiría toda una epopeya, pues la selva chaqueña, con todo su misterio, fue la aliada fiel de todos los que se refugiaban en ella como último reducto de su resistencia. Era lo que entonces se denominaba como «el Problema del Chaco». Hasta siete expediciones militares en el término de cincuenta años, en el siglo xvi, intentaron abrir una ruta entre el Perú y la Argentina: Ayolas, 1536; Irala, 1542; Alvar Núñez de Vaca, 1543; Irala, 1548; Chaves, 1557; Vergara, 1564; Alonso de Vera y Aragón, 1585, quien pudo ya fundar la Concepción del Bermejo. Así se establecía una ruta semisegura entre Lima, Buenos Aires y Chile. Irían siguiéndose otras muchas expediciones militares, siempre en lucha pertinaz contra estos indígenas salvajes, hasta el 1644. La mayoría de ellas perderían la totalidad de sus hombres en medio de la selva. Nuevas *entradas* militares en el siglo xviii desde las diversas ciudades coloniales argentinas, como Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba, Santa Fe, etc. Es el período que estudia en su obra nuestra autora. Sólo en el 1710 Esteban de Urizar se decidiría a afrontar el difícil problema de la pacificación del Chaco, desde la Asunción, Corrientes, Córdoba y Santa Fe, para reunirse todos ellos, por diversas vías, en el corazón del Chaco Boreal. Muchas de esas entradas no podrían incluso llegar a su destino. Esteban de Urizar iba no tanto como conquistador, cuanto como pacificador. Tan sólo unos diez años después se volvería a las expediciones militares de ocupación o de castigo. No se conseguiría el objetivo pretendido. A partir de 1748 las autoridades coloniales cambiaban de táctica, y solicitaban a los jesuitas la fundación de *Reducciones* en todo aquel territorio fronterizo del Tucumán, con éxito precario, por cierto. Así hasta que llegó el año de su expulsión definitiva en el 1767, con la ruina de todas aquellas incipientes y un tanto florecientes Reducciones. Eran ese año siete en total: San Francisco Javier, San Rafael, San José, San Juan Bautista, La Concepción, San Miguel y San Ignacio, con 15.694 indios reducidos en total. La inmensa superficie del Chaco, cubierta de selvas misteriosas e impenetrables, no era el lugar más apropiado para que las habitara nadie, pues los indios chaqueños preferían escoger para su «habitat», las orillas de los ríos, o las llanuras espléndidas, donde ejercer su libertad, y acudían a la selva como seguro refugio ante el ataque invasor. La selva impenetrable era su mejor lugar de salvación, como guarida forzosa de todos aquellos indios. De ahí la difícil tarea de los españoles en su obra de colonización y de civilización en todas sus *entradas* esporádicas desde Paraguay, y Tucumán, a lo largo de todos esos siglos hasta el siglo xviii, en que pudo obtenerse ya una colonización más efectiva, sobre todo, gracias a las Reducciones jesuíticas.

Ya en los siglos anteriores, en el 1593, después de trabajar con los Lules y Mataras, acometían la empresa de visitar a los Abipones desde Tucumán y Corrientes, los PP. Alonso Barzana y Pedro Añasco. Otro gran misionero lo fue el P. Juan Pastor,

siendo aún Rector del Colegio de Santiago del Estero (1641), con los PP. Juan de Medina y Andrés Luján. Así podríamos hablar de algunas otras expediciones misioneras, siempre desde Tucumán, evangelizando a las tribus Tobas, Mocobíes, Abipones, Vilelas, Lules, Matacos, etc. Hasta que Esteban Urizar decidía en sus expediciones de 1710 y 1711, renunciar a la guerra *ofensiva*, y delimitarse tan sólo a la guerra *defensiva* hasta encargar años después a los jesuitas el ensayo de sus *Reducciones*, con misioneros tan célebres como los PP. Francisco Burgés, Florián Paucek, José Cardil, Martín Dobrozoffer, y tantos más. Así fueron desarrollándose poco a poco todas estas Reducciones, hasta su definitiva expulsión de todo el continente americano en las colonias españolas, en el 1767. En el Chaco fueron sustituidos en parte, y provisionamente por algunos Misioneros Franciscanos.—ÁNGEL SANTOS S.J.

JOSEF GRISAR, S.J., *Il Vescovo di Trento, Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, traducción del latín por Elio Gottardi, Edizioni Dehoniane, Bolonia 1997, 375 pp., ISBN 88-10-40394-0.

El padre Grisar, sobrino del también jesuita H. Grisar, famoso entre nosotros por sus competentes estudios sobre Lutero y sobre la antigüedad cristiana y tan excelente historiador como su tío, fue uno de los fundadores, junto al padre Pedro de Leturia, de la Facultad de Historia de la Iglesia de la Gregoriana y su titular de Historia Moderna hasta la fecha de su jubilación en 1963. Conocedor de los Archivos Vaticanos como pocos y admirador y propagador del nombre y de la obra de María Ward, nos ofrece en el libro que ahora presentamos la situación de la Iglesia de Austria, del Tirol y de Trento durante los años que gobernó la diócesis tridentina, el hoy beato obispo Tschiderer (1834-1860).

El motivo por el que se ha vuelto reeditar, ahora en italiano, su primera edición apareció en latín en 1936, fruto del proceso de beatificación del hoy beato, a expensas y bajo la dirección científica del Instituto de Ciencias Religiosas de Trento, quiere ser un homenaje de los historiadores laicos y de los hombres de cultura a tan memorable obispo (1834-1860).

La obra comprende cinco partes: la primera (3-169), está dedicada al estudio del sistema político religioso austriaco, imperante en el Imperio entre 1782 y 1848, y que comprende comportamientos un tanto diferentes con relación a la Iglesia y que estuvieron representados por personalidades tan diferentes como José II, Francisco I y Fernando I; la segunda, mucho más breve que la anterior (171-224), nos presenta la Iglesia Católica del Tirol desde 1815 hasta el final de su vida, con las intervenciones propiamente eclesiásticas del obispo Tschiderer frente al sistema político-religioso austriaco; la tercera (225-287), nos ofrece las intervenciones del obispo de Trento en la vida política y eclesiástica de su tiempo, así como sus enfrentamientos con el liberalismo y, sobre todo, con los nacionalismos italiano y alemán; la cuarta y quinta (289-301 y 303-311), tratan, la primera, de su participación en la dieta provincial del Tirol, y, la segunda, de sus relaciones con los obispos austriacos. Cierran esta meritoria obra un elenco de 32 documentos, la mayoría de ellos cartas y memoriales, a través de los cuales puede percibirse la vitalidad del obispo y de la diócesis que lo tocó gobernar.—ALFREDO VERDOY.

JOSEFINA BELLO, *Frailes, intendentes y políticos. Los bienes nacionales, 1835-1850*, Taurus Historia, Madrid 1997, 443 pp., ISBN 84-306-0032-9.

El libro de la doctora Bello merece el calificativo, cuando menos, de valiente. Sin ser un libro que aporte especialmente nada nuevo al tema de la desamortización de los bienes eclesiásticos, nos permite seguir el curso y las peripecias de la misma y nos posibilita una senda segura y franca en medio de la selva que la legislación, los planes y las alternativas políticas y administrativas de la primera España liberal exigieron.

Sin estar totalmente de acuerdo con la arquitectura de este libro, en el que se resume la que fuera su tesis doctoral, Bello nos adentra con sencillez y rigor, con equilibrio y proporción, con buen estilo y sentido de la pausa en lo que supuso la desamortización y la incautación de los bienes del clero regular. Cinco partes vertebran la obra que presentamos: las dos primeras no dejan de ser un repaso, en algunos epígrafes, especialmente los que constituyen el primer capítulo, *La desamortización del clero regular* (21-53), muy escolar de una política llena de dificultades y matices; más densa y acorde con lo que se le supone a una tesis doctoral es la segunda parte: *La desamortización de Mendizábal* (55-178). Lo más novedoso de este estudio lo encontramos en los tres restantes capítulos, que tienen como objetivo la administración y el destino de los bienes incautados. Nos parece que en lógica el capítulo quinto, *Dilapidación y ocultación de bienes* (391-430), hubiese ocupado el primer lugar dentro de esta segunda parte; más interesantes, aunque reducidos en demasiadas ocasiones a las circunstancias de la provincia de Madrid, la capital de España en el sentido liberal del término, son los capítulos tercero y cuarto: *La administración de los bienes nacionales y el destino de los bienes muebles* (179-389).

La autora, pensamos, cosa que no advertimos en las páginas que prologan su libro, compuestas por su director de tesis Miguel Artola, mantiene un difícil equilibrio y en muy contadas ocasiones justifica las medidas de los primeros gobiernos liberales en contra de la Iglesia. De vez en cuando, posiblemente influenciada por la documentación que aduce y por la bibliografía citada, se inclina y justifica la necesidad de la desamortización, pero la mayor parte de las veces se dedica a notificar, narrar y presentar el curso de los acontecimientos. Nos sorprende, con todo, que en este libro no haya un capítulo conclusivo y que tampoco al final de los capítulos se nos ofrezcan el pensamiento y la opinión neta y nítida de la autora; algo, repito, muy distinto de la política y de las pretensiones del prologuista.

El título del libro, siempre una asunto discutible y no pocas veces al albur de las editoriales, nos parece que no responde del todo a su contenido. Si es analizado desde el punto de vista de la cronología y desde el protagonismo humano de sus actores, los frailes, la fraillada, fue la que se llevó la palma en cuanto al sufrimiento y al despojo; si lo analizamos social y políticamente, es decir, desde la ejecución y puesta en marcha de la desamortización, fueron los intendentes, quienes, con sus aciertos y yerros, siempre a instancias de una filosofía política individualista y centralista, se constituyeron en los verdaderos protagonistas de esta historia, que por mucha ira que siga levantando, constituye una pieza inseparable del ser histórico y religioso de España.—ALFREDO VERDOY.

JOSÉ LUIS SÁENZ RUIZ-OLALDE, OAR, *Los Agustinos Recoletos y la Revolución Hispano-Filipina*, Boletín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino, Marcilla (Navarra) 1998, 333 pp.

El centenario del 98 ha suscitado numerosas publicaciones de estudios históricos sobre aquel acontecimiento, pero entre ellos se echan de menos los referidos a la Iglesia. Por eso resulta muy oportuno este libro, en el que se nos cuentan las vicisitudes de los agustinos recoletos de la Provincia de San Nicolás de Tolentino durante los años de la insurrección filipina y la guerra hispanoamericana. El relato se basa en fuentes archivísticas de primera mano, formadas principalmente por los informes de los provinciales (Andrés Ferrero, Francisco Arraya y Tomás Roldán) y de las cartas de los misioneros. La Provincia tenía al comenzar la insurrección 540 religiosos, de los que 343 residían en Filipinas, ocupados en 235 pueblos, donde asistían a 1.303.940 fieles. Es fácil comprender el impacto que la revolución y la guerra produjo en tantos misioneros, y el valor de las noticias y comentarios de los mismos ante unos hechos que vivieron y padecieron en la brecha.

En vísperas de la revolución filipina el provincial Ferrero enviaba interesantes informes, sobre el estado de las misiones entre los visayas y los tagalos, las últimas bastante alarmantes, donde los insurrectos procuraban minar la fe de los feligreses y sembrar el odio a España, representada por los misioneros. Las noticias alarmantes que el provincial daba en 1895 contrastaban con los informes del general Blanco, que no sentía entonces motivos de alarma. Pero la revolución tagala estalló en julio de 1896, y tuvo unas consecuencias muy penosas para los misioneros. El provincial decía que la inercia de las autoridades españolas y la actividad soterrada de masones y katipuneros no presagiaban nada bueno. Sus pronósticos se confirmaron: «vivimos sobre un volcán en ignición y sólo Dios está con nosotros para salvarnos». La anarquía cundió en muchos pueblos, hubo saqueo de haciendas y conventos, y algunos religiosos fueron asesinados. El aislamiento en que vivían era peligrosísimo, y por eso se procuró reunirlos en las cabeceras. La llegada de las tropas de España hizo renacer algo la tranquilidad, especialmente desde la llegada de Polavieja; que, sin embargo, según Ferrero, volvió a España llevándose una mala opinión de los frailes, a los que nunca visitó ni consultó. Tampoco la paz de Biac-Na-Bató entre Primo de Rivera y los insurrectos, entusiasmó al provincial, pues la consideró «pan para hoy y hambre para mañana». El rebrote de la revolución en marzo de 1898 y el acoso norteamericano agravaron la situación de los misioneros: algunos fueron asesinados, otros quedaron prisioneros, la mayor parte tuvieron que retirarse de sus puestos para salvar la vida, hasta reunirse en Manila. La situación religiosa creada por la derrota de España explica el nombramiento de un delegado apostólico para Filipinas (Chapelle en 1900, Guidi en 1902), que confiaban en los religiosos y recelaban del clero filipino. El Papa, entre tanto, procuró reorganizar el clero y la Iglesia con la constitución apostólica «Quae mare sinico», en la que se promovía al clero secular filipino al frente de las parroquias, sin excluir por ello a los religiosos de otras naciones, lo que permitía el retorno de los frailes españoles.

Expuesto el marco general del conflicto, el autor dedica un largo capítulo a la suerte de los ministerios recoletos en provincias y distritos. Se ofrece una acumulación de datos ordenados geográficamente, siguiendo lo sucedido en 13 provincias y 48 distritos. Las noticias proceden de las cartas e informes de los respectivos misioneros en los años 1896 y 1897. Aunque la suerte de unos y otros fue diferente, el con-

junto ofrece un muestrario de sucesos propios de la agitación del momento: huidas de indígenas, movimientos de tropas, detenciones de insurrectos o de frailes, propaganda revolucionaria, traslados y sustituciones de párrocos, fuga de presos políticos, bombardeos, huidas de frailes disfrazados, etc. Hubo en algunos lugares respeto de los insurrectos a los lugares religiosos (como en Antipolo), pero en otros, como en la isla de Negros, hubo saqueos y atropellos instigados por la masonería Otro capítulo está dedicado a los prisioneros recoletos, que fueron detenidos no tanto por ser religiosos, sino por ser españoles, y, por tanto, enemigos de los independentistas Hubo varias clases de prisioneros, solos o en grupos, trasladados a veces en circunstancias penosas hasta su liberación. En general los americanos exigían a los filipinos la liberación de los religiosos; pero Aguinaldo respondía que mantenía presos a los frailes por tres motivos: por haber creado grandes haciendas con engaños, por los daños causados al clero filipino, y por haber desencadenado con sus abusos la revolución. Además, intentó utilizar a los frailes prisioneros como rehenes, para forzar al Papa a que nombrara obispos a algunos clérigos adictos a la revolución.

El último capítulo, «la reconquista espiritual», narra el retorno de algunos misioneros a sus puestos a partir de 1901. Se oponían los caciques filipinos del Partido Federal, que disponían a su antojo de los bienes eclesiásticos, y los sacerdotes del cisma de Aglipay. Sin embargo, los misioneros fueron en general muy bien recibidos por el pueblo, que deseaba mantener su religión como en tiempos pasados. El informe del provincial Roldán en 1906 concluía con interesantes observaciones. Decía que los religiosos eran tratados con cierta consideración por las autoridades norteamericanas y eran recibidos favorablemente por el pueblo filipino; pero indicaba que tenían los mayores enemigos en el clero indígena, no por temor a que les quitaran las parroquias, sino porque la conducta ejemplar de los frailes era un reproche contra el mal proceder de los curas.

El libro concluye con unas conclusiones «a modo de recapitulación». Son dos páginas muy densas, en las que se hace un balance muy acertado, pero, a nuestro juicio, demasiado breve para una investigación tan rica en datos como la que se nos ofrece en el libro. Se alude en esas conclusiones a los grandes sacrificios de la Provincia recoleta: 25 frailes asesinados y 91 prisioneros. Los misioneros se equivocaron al principio al confiar demasiado en los indígenas. En las insurrecciones de 1896 y 1898 no pudieron tomar otro partido que unirse a las tropas españolas en defensa de la patria y de su propia vida. La revolución filipina fue un quebranto grave para la Iglesia, pues de momento quedó desmantelada, mientras se aprovechaban los protestantes y aglipayanos. Las órdenes religiosas sufrieron el mayor quebranto de su historia, pero el retorno de los frailes, con sus escuelas y actos de culto, supuso la renovación de la fe del pueblo filipino, sólidamente arraigada.—
M. REVUELTA GONZÁLEZ, S.J.

TEOLOGÍA DOGMÁTICA

SIMON LÉGASSE, *El Proceso de Jesús. La Historia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, pp. 9X.

SIMÓN LÉGASSE, *El Proceso a Jesús. La Pasión en los Cuatro Evangelios*, DDB, Bilbao 1997, pp. 57X.

En la presente obra, Simon Légasse, ofm., profesor de exégesis del Nuevo Testamento y de lenguas semíticas en el Instituto Católico de Tolouse, aborda la Pasión de Jesús de Nazaret bajo las perspectivas histórica y exegetica. Como el propio autor indica, la novedad no se encuentra en el tema sino en el modo de abordarlo. Se separan las dos perspectivas para facilitar una mayor comprensión de ambos estudios, si bien no niega las conexiones existentes entre ambos. Con esta separación el autor ya deja entrever a qué tipo de lector se está dirigiendo: la obra pretende alcanzar a un público más amplio que el compuesto por intelectuales, especialistas y eruditos en la materia.

En el primer volumen, el autor, antes de abordar la historicidad del relato, procede a un estudio de los textos, resaltando las tradiciones que han intervenido hasta la redacción definitiva de los mismos. Esta labor no es gratuita ya que la atención a una tradición u otra comporta una u otra evaluación de sus cualidades históricas. Una vez realizado el estudio de los textos, reconstruye la historia y procede al análisis detallado de la Pasión de Jesús. Así, por ejemplo, en capítulo VII se analiza el suplicio padecido por Jesús en sus distintas manifestaciones: la flagelación, la coronación de espinas, el camino hacia el Gólgota... Y en cada manifestación el autor realiza su valoración histórica; siguiendo el anterior ejemplo, el autor afirma que la escena de la coronación de espinas puede ser histórica, pero completada con sucesos paralelos de la época. Con este estudio Simon Légasse pretende transparentar la consistencia histórica del relato pero sin disimular las cuestiones no resueltas. Si bien es verdad que el autor no alberga pretensiones de llegar a conclusiones definitivas, sí quiere evitar caer en dos trampas: por una parte, el dominio de una perspectiva piadosa cuyos prejuicios impidan el acceso a la consistencia histórica del relato de la Pasión; por la otra, el dominio de una perspectiva jurídica judía y romana que monopolizara todo intento de interpretación histórica bajo la búsqueda de una responsabilidad judía o romana en el proceso incoado a Jesús de Nazaret. Légasse apuesta por una colaboración estrecha entre el exégeta y el historiador del derecho.

En el segundo volumen, partiendo del evangelio en su estado definitivo, Légasse analiza literariamente el texto. Pretende con dicho análisis penetrar en la huella impresa de cada uno de los autores de los relatos de la Pasión, intentando llegar así a su interpretación de los hechos, y respondiendo con esa interpretación a las preocupaciones pastorales y doctrinales de la Comunidad a la que se dirigen. Con cada uno de los evangelios, Légasse, tras una introducción a la obra del evangelista, establece primero un posible plan de la obra de éste (desde el arresto hasta la sepultura). Por poner dos ejemplos, en el caso de Marcos, el autor fija el siguiente plan: Arresto (14,43-52); Jesús ante el Sanedrín (14,53-65); Pedro reniega de su Maestro

(14,66-72); Jesús ante Pilato (15,1-15); Burla de los soldados (15, 16-20a); en torno a la muerte de Jesús (15, 20b-41), y la sepultura (15,42-47) (en el caso de Mateo, los epígrafes son idénticos). En cuanto al plan de la obra joánica, los epígrafes que la constituyen serían: Arresto (18,111); Jesús ante Anás y Caifás (18,12-27); Jesús, Pilato y los judíos (18,28-19,16a); en torno a la muerte de Jesús (19,16b-42). A continuación analiza el género narrativo. Para ello procede a la exposición del texto evangélico seguido del comentario exegético. En dicho comentario Légasse dialoga con los exégetas más representativos que han intervenido en el esclarecimiento de los correspondientes textos. Finaliza con una síntesis que pretende recoger la intencionalidad de cada autor en la narración de la Pasión. La obra comprende no sólo la bibliografía utilizada, sino un índice de temas tratados, de autores y de materias.—IGNACIO CERVERA, S.J.

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid 1998, 341 pp., ISBN 84-8164-211-8.

Nadie duda de la capacidad de trabajo, de la facilidad de palabra y de pluma de González Faus. Nadie duda de su honestidad y coraje para abrir nuevos caminos en teología. Múltiples artículos, publicados recientemente en diversos medios, han sido compilados bajo el sugerente título de este libro. Son variaciones sobre el mismo tema. ¿Qué tenemos que hacer ante la historia los creyentes? Cuando han caído, y han sido sepultadas las utopías, cuando vuelve una religiosidad desvaída, se afirma claramente la vocación transformadora de la realidad inherente al Evangelio.

En la primera parte de la obra, se ofrece una antología de textos (Jean Paul, Nietzsche, Tierno Galván, Bendetti, etc.) que son comentados en el primer capítulo para desvelar el corrimiento de posición desde el ateísmo tradicional, teórico, hasta la incredencia postmoderna. Con gran libertad y audacia, característica de todos sus escritos, en el segundo capítulo se desgana «el fin del imaginario católico» porque ya nada es ni será como fue. En la segunda parte del libro, se ofrece una síntesis de la posición creyente cristiana sobre la Historia. Fe, fe y pasión por el hombre, cristología y lucha por la justicia son los títulos de los capítulos tercero, cuarto y quinto. En el sexto se reflexiona sobre la *divinidad de Jesús* en una carta a un amigo musulmán y también se confronta la fe cristiana con un poema maya, el *Popol Vuh* (capítulo séptimo) Ya en la tercera parte se repasan las cuestiones fundamentales de la teología de la historia con un lenguaje actual y con problemas reales y concretos. Se confronta la utopía con la radicalidad del dolor (capítulo octavo), se desvela la faz apocalíptica de la liberación (capítulo noveno) y en un muy sugerente *intermezzo* (capítulo décimo) se recrean los filmes *Grita Libertad* y *El festín de Babette* como expresión secular del misterio del pecado estructural y de la gracia. Se desmitifica con acierto el mercado integrador en el capítulo undécimo. El capítulo que le sigue es el más antiguo —publicado originariamente en 1981— y, quizá, el más denso: ¿desde las víctimas se puede leer la historia con un sentido humano y cristiano? La cuarta parte de la obra reflexiona sobre la misión de la Iglesia ante la historia y el papel del pueblo cristiano (capítulo trece y catorce). El libro concluye con el segmento que conduce desde la historia hasta Dios. Los dilemas clásicos mística-política y gracia/justicia se analizan en el capítulo quince y desde el horizonte de la *muerte del hombre* se dice la última palabra.

Como siempre lo mejor y lo peor de una obra dependen de lo mismo. El valor de esta obra es su claridad, su concreción, su estilo fresco y directo. Es un libro de alta divulgación, quizá, fragmentario. La diversa procedencia y contexto de algunos de sus capítulos la hacen tan sencilla que se producen repeticiones, en alguna ocasión o se tratan los temas con cierta parcialidad. Como introducción a esta problemática y como aguijón de un cristianismo cada vez más *ligero* es más que recomendable.—FERNANDO VALERA SÁNCHEZ.

E. BUENO, *Eclesiología* (Sapientia fidei. Serie Manuales de Teología, núm. 18), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998, 334 pp., ISBN 84-7914-373-8.

La primera dificultad a la hora de hacer una elaboración sistemática de la Teología de la Iglesia radica en la búsqueda de un principio organizativo que permita exponer los distintos problemas y cuestiones que han de ser tratados. Este manual de Eclesiología ha tomado como punto de partida el artículo del Símbolo de fe referido a la Iglesia: *creo en la Iglesia una, santa, católica y apostólica*. Es el criterio vertebrador empleado ya por los primeros tratados separados sobre la Iglesia a finales de la Edad Media (Jacobo de Viterbo, Juan de Ragusa, Juan de Torquemada), antes de que se fraguara el sistema apologético de las «notae Ecclesiae» frente a la Eclesiología de la Reforma. Desde este presupuesto Eloy Bueno distribuye su obra en cuatro grandes secciones correspondientes a cada una de esas propiedades; estas cuatro partes van precedidas por una sección que tematiza el «nosotros» de la fe («creo en la Iglesia») y por un capítulo inicial que está dedicado a la historia de la Eclesiología. Es un buen comienzo dado el carácter esencialmente histórico de la Iglesia y de la Eclesiología misma. Este capítulo primero, que recoge los datos fundamentales de las grandes síntesis de las ideas eclesiológicas (Congar, Antón, Tihon), concluye con el análisis del Concilio Vaticano II y de la situación posconciliar.

La primera parte declara que el sentido de la confesión «creo en la Iglesia» es el reconocimiento de que la Iglesia brota de la acción salvífica del Dios trino en la historia. Tal es el sentido bíblico profundo del *misterio de la Iglesia*. De ahí que los capítulos 2.º, 3.º y 4.º desplieguen sucesivamente los tres grandes títulos que hacen de la Iglesia una epifanía de la Trinidad: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Recurriendo a la Escritura y a la tradición teológica, Bueno describe el contenido de estas imágenes o nociones de Iglesia con los problemas correspondientes: el destino de la categoría Pueblo de Dios, la fundación de la Iglesia por el Jesús histórico, la perspectiva pneumatológica y cristológica en Eclesiología. Esta primera parte concluye (cap. 5) con la reflexión sobre las ideas que sintetizan la innovación del Vaticano II: el redescubrimiento de la Iglesia como comunión y la sacramentalidad de la Iglesia.

«Creo en la Iglesia una» es el rótulo bajo el que se albergan los capítulos 6.º, 7.º y 8.º. El atributo de la unidad hay que plantearlo en la perspectiva de que la Iglesia surge como *comunión de Iglesias*; por ello, la primera figura eclesial es la Iglesia local y es necesario elaborar una teología de la Iglesia particular o local a partir de sus elementos constitutivos (el grupo humano, el Espíritu de Dios, el *kerygma*, la eucaristía, el obispo). La comunión de las Iglesias adquiere su expresión fundamental en la conciliaridad, esto es, en la práctica conciliar o sinodal, desde los concilios provinciales a los concilios ecuménicos, pasando por las conferencias episcopales. El

capítulo séptimo atiende a otras realizaciones de la Iglesia, esto es, a otras formas de vivir la eclesialidad de modo más concreto: la parroquia, la Iglesia doméstica, las comunidades de base y los movimientos eclesiales. El capítulo octavo, tercero de esta serie dedicada al atributo de la unidad, plantea el tema del ecumenismo.

En aras de una mayor claridad expositiva y de una sistematización más adecuada, Bueno altera el orden de los atributos profesados en el Credo y pasa a tratar seguidamente de la apostolicidad. Así, los capítulos 9.º a 13.º obedecen a la explicación del «Creo en la Iglesia apostólica». Apostolicidad dice relación a la edificación de la Iglesia sobre el fundamento de los Apóstoles y a la salvaguarda y transmisión de la enseñanza de los Apóstoles merced a la sucesión de su ministerio pastoral. Son cinco los temas que dichos capítulos van a plantear sucesivamente: la edificación de la comunidad (cap. 9.º), las diversas formas de existencia eclesial: laicado, vida consagrada, ministerio ordenado (cap. 10.º), el episcopado (cap. 11.º), el ministerio petrino y el primado papal (cap. 12.º), la infalibilidad (cap. 13.º). La comunidad de bautizados y el sacerdocio común constituyen el presupuesto para plantear la variedad de carismas y ministerios en la Iglesia. Brotan de ahí las diversas formas de existencia eclesial, que dan pie a presentar una teología del laicado, de la vida consagrada y del ministerio ordenado. En este contexto se abordan los problemas de la oposición clérigo-laico y de la «sacerdotalización» del ministerio ordenado o la clericalización de la vida eclesial. El capítulo 11.º está dedicado a examinar el estatuto eclesiológico del ministerio episcopal probando la tesis católica de que los obispos ejercen el ministerio de los apóstoles por institución divina, con la cuestión central de la «sucesión apostólica» (LG 20); atiende también, aunque brevemente, al presbiterado y diaconado. La doctrina de la colegialidad episcopal se continúa en el tratamiento del ministerio petrino conforme a las dos prerrogativas formuladas por el Vaticano I: el primado de jurisdicción (cap. 12.º) y la infalibilidad (cap. 13.º) papales. En este último se trata de situar la prerrogativa del Magisterio del papa y del colegio episcopal en la Iglesia, por relación al *sensus fidelium*, o infalibilidad *in credendo*, y al proceso de «recepción».

Desde la propiedad de la catolicidad se aborda el dinamismo misionero de la Iglesia y la temática de la evangelización (cap. 14.º), la relación Iglesia-mundo (cap. 15.º) y se replantea el adagio «fuera de la Iglesia no hay salvación», es decir, se examina la pretensión de la universalidad de la salvación mediada por la Iglesia a la luz del pluralismo de las religiones (cap. 16.º). La quinta y última parte del libro dedica sólo un capítulo (17.º) al atributo que primeramente se añadió al término Iglesia, «Creo en la Iglesia santa». Se trata de reflexionar sobre la impronta escatológica de la Iglesia, teniendo por trasfondo las secciones VII y VIII de *Lumen gentium*, situando la santidad de la Iglesia en una perspectiva escatológica y por relación a María como tipo de la Iglesia ya realizada.

El conjunto de la obra representa ciertamente una exposición de las cuestiones eclesiológicas más importantes tal y como las percibimos en el presente posconciliar. Constituye una buena aproximación primera y servirá de manual de iniciación a los alumnos o personas interesadas en este terreno teológico. Entre el caudal de temas tratados merece la pena destacar la atención prestada a la sinodalidad o conciliaridad (diocesana y ecuménica), aspecto desatendido generalmente en los manuales. Se podría haber prolongado en una teología del concilio. Son muchos los temas que necesariamente sólo han podido quedar incoados (laicado, magisterio, recepción, infalibilidad *in credendo*, ecumenismo, diálogo interreligioso, etc). La opción metodológica de sistematizar la teología de la Iglesia a partir de los cuatro atributos del Credo es perfectamente válida. Sin embargo, los grandes títulos eclesiológicos (de la primera parte) apenas tienen que ver con el tratamiento sistemático posterior, así de-

saparece prácticamente la idea de Iglesia-sacramento. Parece haberse optado por la eclesiología de comunión como idea directriz; así, las cinco secciones de la obra se comportan entre sí como compartimentos estancos. Cada una de éstas va introducida por una buena selección bibliográfica orientadora.—S. MADRIGAL.

J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis* (Freiburg-Basel-Wien 1994), 440 pp., ISBN 3-451-23493-9.

J. WERBICK, *La Chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi* (Biblioteca di teologia contemporanea, 103), Editrice Queriniana (Brescia 1998), 530 pp., ISBN 88-399-0403-4.

En los últimos años han comenzado a proliferar manuales, ensayos y estudios eclesiológicos de diversa envergadura y orientación (baste con remitir a los trabajos más significativos de Garijo-Guembe, Kehl, Wiedenhofer, Tillard, Dianich, Meyer zu Schlochtern, Schillebeeckx). Por eso no resulta extraño que J. Werbick, profesor de Teología Fundamental en Münster, presente su eclesiología con la ironía que transforma el «De Maria numquam satis» en un «De Ecclesia nunc iam satis». Lo primero que hay que conceder al estudio de Werbick es la originalidad en el planteamiento, que encara la elaboración sistemática de la eclesiología revisando y profundizando las metáforas eclesiales acuñadas a lo largo de la tradición. En estas metáforas se han ido sedimentando tensiones que una eclesiología no puede ni ignorar ni pasar por alto, ya que señalan las tensiones fundamentales inscritas en el misterio mismo de la Iglesia. Esta opción metodológica se ve acompañada por la voluntad de introducir la doctrina de los sacramentos en una fenomenología teológica del ser eclesial, lo que aproxima la eclesiología a la praxis.

Sobre estos presupuestos la estructura de la obra es diáfana: después de un capítulo que sirve de introducción a toda la obra (pp. 17-43, según la versión original alemana), se despliegan otros ocho capítulos que pivotan sobre otras tantas metáforas o imágenes eclesiales. Como ya señalara aquel precursor del Vaticano II que fue J. González Arintero, las imágenes o metáforas eclesiales empleadas por la Escritura y recreadas por la Patrística se pueden agrupar en estos tipos: 1.º, el arquitectónico; 2.º, el sociológico; 3.º, el sacramental; 4.º, el agricológico; 5.º, el orgánico-antropológico, en este mismo esquema —con pequeñas variantes— se pueden situar las metáforas que estudia Werbick: los capítulos segundo (pp. 45-94), tercero (pp. 95-134) y cuarto (pp. 135-181) se mueven en el marco sociológico diseñado por la metáfora de «pueblo de Dios», el capítulo quinto (pp. 183-222) adopta como imagen nuclear la de «templo del Espíritu Santo» y, situándose en el orden arquitectónico, atenderá a las imágenes de «iglesia-casa». El capítulo sexto (pp. 223-276) se mueve en el ámbito de las imágenes relacionadas con la simbólica de «lo femenino» y con los esponsales: «casta meretrix», «esposa y virgen», «madre de los creyentes». El capítulo séptimo (pp. 277-315) se centra en la imagen fundamental de orden orgánico-antropológico, esto es, la metáfora del «cuerpo de Cristo». En el capítulo octavo (pp. 317-405) se estudia una imagen de orden societario como es la de «comunión de los santos», puesta en relación con la noción de jerarquía. El capítulo noveno y último (pp. 407-430) adopta el motivo de la Iglesia como «sacramento». Para completar esta presentación es necesario adentrarse

un poco en la amplísima problemática, de indole tanto eclesiológica como sacramental, que se concita en torno a la estructura formal o esqueleto de la obra.

A juicio de Werbick, nuestra época ha sobrepasado el *slogan* lanzado por Guardini («la Iglesia despierta en las almas»), pues vivimos un momento caracterizado por la crisis de la Iglesia como motivo de credibilidad. Su punto de partida es la cuestión teológica de la invisibilidad de Dios, de modo que el problema fundamental de la Eclesiología es la falta de credibilidad de la Iglesia, para que ésta —como «creatura Spiritus Sancti» en el horizonte del tercer artículo del Credo— sea *medium* de la visibilidad de Dios. Ello constituye a la Iglesia en realidad «simbólica», a la que se puede aplicar la teoría moderna de la metáfora. La metáfora traza una predicación o atribución de un predicado a un sujeto; a pesar de la inadecuación entre sujeto-predicado, la metáfora sólo resulta comprensible si se aclara la relación y pertenencia del predicado a ese sujeto, por encima de la inadecuación. Otro tanto vale para las «metáforas» eclesiales que, en este sentido explicado, se convierten en «metáforas de la salvación». Sobre esta base expuesta en el capítulo primero, Werbick aborda las diversas metáforas antes reseñadas.

Los capítulos segundo, tercero y cuarto constituyen una trilogía que gira en torno a la idea de «pueblo de Dios», esbozada sucesivamente como señorío o reinado de Dios, ciudad de Dios y pueblo en marcha. El autor expone, en primer lugar, el origen bíblico y la gestación de la metáfora «pueblo de Dios», así como su recuperación por el Vaticano II en el capítulo segundo de la constitución *Lumen gentium*. La predicación de Jesús sobre la llegada inminente del señorío y reinado de Dios y la institución de la Cena dan pie para plantear la cuestión de la fundación de la Iglesia por Jesús de Nazaret. La fundación de la Iglesia se interpreta en la línea marcada por Lohfink Schüssler Fiorenza y Verweyen, de una «congregación y purificación del pueblo de Dios». En un segundo momento se presenta la evolución, marcada por el giro constantiniano, que conduce históricamente a la reinterpretación de la idea de «pueblo de Dios» en términos de «ciudad de Dios», cristiandad, *Volkskirche*. Ahí se analiza la unilateral recepción de la doctrina agustiniana de la *civitas Dei*, que lleva a identificar el ser eclesial con una determinada realidad histórica y política, expresada en la idea de «cristiandad» o «*populus christianus*», equiparado en la práctica con el reino de Dios sobre esta tierra. Tras la reacción de la Eclesiología católica frente a la Reforma se dará paso a una comprensión de la Iglesia como «*societas perfecta*». Este sistema espiritual de la *civitas o societas Dei* entraña una división radical entre clérigos y laicos. El redescubrimiento de la categoría bíblica de pueblo de Dios por el Vaticano II viene a recuperar la unidad radical de los miembros de la Iglesia. En este momento Werbick se adentra en la eclesiología de la teología de la liberación, iglesia del pueblo, iglesia de los pobres. Plantea, asimismo, la cuestión de la democratización en la Iglesia implicada en una eclesiología del pueblo de Dios. Por otro lado, la distinción entre la iglesia y el reino de Dios, es decir, la condición peregrinante de la Iglesia como pueblo de Dios en marcha, relanza el problema de la reforma permanente de la Iglesia. Esta condición de la Iglesia como pueblo del nuevo Éxodo se visibiliza y actualiza en la vida sacramental.

El capítulo quinto comienza estableciendo los fundamentos bíblicos de la Iglesia como «templo»: se trata de la simbólica de tipo arquitectónico que considera a los creyentes (1 Cor 6,19) y a la Iglesia «templo del Espíritu Santo» (1 Pe 2,5), construida «sobre el fundamento de los Apóstoles y Profetas» y cuya piedra angular es Cristo (Ef 2,20-22). En este escenario emerge la problemática de los carismas y la institucionalización de la Iglesia, pues la metáfora de la «casa» alberga en sí la cuestión de la administración de la comunidad ahí reunida. Werbick aborda el proceso institucionalizador del movimiento de Jesús en la perspectiva weberiana de los procesos

de tradición, racionalización y rutinización del carisma. Desde el último tercio del siglo I se habría producido un deslizamiento de la simbólica más pneumatológica del «templo» hacia una acentuación de la comprensión de la comunidad como «casa» de Dios, como resultado de la recepción de la ideología de la «oikos» griega. Esta nueva comprensión organizativa encuentra su expresión en la «oikonomía» que reflejan textos como Ef 5,21-6,9 ó 1 Pe 2,13-3,7. Ahí se anuncia, igualmente, el fenómeno de exclusión de la mujer en las funciones directivas de la comunidad. Este es el contexto para plantear la temática del diaconado y presbiterado de la mujer.

En el capítulo sexto se aborda la simbólica de «lo femenino», asociada al motivo de la alianza matrimonial. En primer lugar, la tipología de la novia infiel, que se prostituye, traza el marco para asumir la tensión entre la santidad de la Iglesia y su pecado. La tipología de la segunda Eva hace de los creyentes hijos de la «Iglesia madre», según la expresión presente en Gál 4,21-31. Esta metáfora, reelaborada por la Patrística, llevará a considerar a la Iglesia como «mater et magistra». La dimensión de la autoridad doctrinal de la Iglesia se plantea en la dialéctica obediencia-disenso, entre Teología y Magisterio. Finalmente, la aproximación del campo simbólico «madre Iglesia» a las metáforas de «nave» o «arca de la salvación», propicia la ocasión para examinar el adagio «extra ecclesiam nulla salus».

En el capítulo séptimo le llega el turno a la metáfora que ha sido predominante, la imagen del cuerpo (místico) de Cristo. Para recuperar su valor genuino que le libere de prejuicios antiecuménicos y jerarcológicos, hay que mirar a sus orígenes, a su gestación bíblica en las cartas paulinas y deuteropaulinas, a su despliegue teológico que culmina en la encíclica *Mystici corporis*. La aplicación del dogma cristológico de Calcedonia al misterio de la Iglesia tiene sus límites señalados en LG 8, y ha de evitar una fundamentación exclusiva y unilateralmente cristológica de la eclesiología. La utilización de esta metáfora resulta sumamente válida para la exposición de la doctrina eucarística. En la relación miembros-cabeza del cuerpo queda incoada una problemática que resume el capítulo octavo, centrado en la discusión actual acerca de la eclesiología de la *communio*. La comunión eclesial queda enraizada en el mismo misterio de comunión de la Trinidad (LG 4). La eclesiología de la comunión debe correlacionar y perfilar varios polos en tensión: el aspecto colegial y la dimensión jerárquica, la participación de todos los miembros del pueblo de Dios y la dirección del magisterio doctrinal y disciplinar, las iglesias locales y el centro, la corresponsabilidad de los laicos y la autoridad ministerial. Tras rastrear los orígenes bíblicos de la «koinonía» y el despliegue de la «communio sanctorum» característica de la Iglesia del primer milenio, Werbick aborda la tensión entre comunión y poder, entre comunión e institución, adoptando la propuesta de M. Kehl. Todo ello da paso al examen de las cuestiones del ministerio eclesial, del papado y servicio del sucesor de Pedro en la discusión ecuménica, las definiciones del primado y de la infalibilidad del Vaticano I, la comunión de las Iglesias.

El último capítulo y más breve del libro está dedicado a la Iglesia como «sacramento». Se comienza recabando esta perspectiva en los pasajes fundamentales del Vaticano II, para elaborar —en la línea de Rahner— una teología de la sacramentalidad que presenta a la Iglesia como símbolo real de la gracia, *verbum visibile*, signo sacramental e instrumento de la acción de Dios en el mundo.

Este recorrido sumario por la obra de Werbick da cuenta de la amplitud de miras y de la profundidad de tratamiento de los problemas eclesiológicos del presente. Su planteamiento atiende a la Escritura, a la Patrística y a la evolución histórica de las cuestiones. El resultado de este esfuerzo por pensar la Iglesia desde sus metáforas valida la opción metodológica empleada.—S. MADRIGAL.

J. MOLTMANN, *La fonte della vita. Lo Spirituo Santo e la teologia della vita*, Queriniana, Brescia 1998, 182 pp., ISBN 88-399-0754-8.

Con lenguaje claro y sencillo expone Moltmann, en esta obra, las líneas de fondo de su pneumatología, que ya publicó en un valioso estudio sistemático sobre el Espíritu Santo (*Lo Spirito della Vita*, Queriniana, 1991). Aquí se recogen distintas conferencias del autor sobre la acción santificadora del Espíritu. Con un estilo ágil, y sin la servidumbre de las referencias propias de una obra académica, se presenta al Espíritu Santo como «fuente de vida». Es en el Espíritu donde fundamos la experiencia de la presencia de Dios, de la comunión entre los humanos, y de los humanos con todos los vivientes de esta tierra y con la creación entera. El descubrimiento de la dimensión cósmica del Espíritu de Dios conduce al respeto de la dignidad de todas las criaturas, en las que Dios se halla presente por medio de su Espíritu.

La espiritualidad cristiana es presentada como la fuerza de la nueva vida que da el Espíritu Santo, el ámbito donde la unidad del ser humano es comunión con el Padre. Es una vida abierta a horizontes de esperanza y reconciliación. Vida que está llamada a una experiencia de la presencia de Dios en la persona y en toda la creación.

Esta pequeña obra, que desarrolla una pneumatología trinitaria desde la experiencia y la teología del Espíritu Santo, refleja la solidez de pensamiento de nuestro autor, pero también la fe y la esperanza de un creyente que comunica su propia experiencia del Espíritu y la reflexión de la acción del Espíritu entre los hombres de hoy.—FERNANDO VALERA SÁNCHEZ.

LLUIS OVIEDO TORRO, *Altruismo y caridad. Ensayo de antropología en clave interdisciplinar* (Bibliotheca Pontificii Athenei Antoniani, 35), Pontificium Atheneum Antonianum, Roma 1998, 376 pp., ISBN 88-7257-034-4.

El joven y prometedor profesor del Antonianum romano ha elaborado una monografía centrada en el tema del altruismo. Ha escogido este término desde la constatación de que de él se ocupan, con la teología, otras muchas ciencias humanas, lo que permite asegurar para su estudio un carácter dialogal e interdisciplinar. El diálogo que el autor desea entablar parte de una plataforma teológica, pero aspira a una iluminación y fecundación recíprocas entre el significado que podríamos llamar «profano» del concepto y su acepción cristiana donde tal valor es conocido preferentemente como «caridad».

Para llevarlo a cabo recorre un largo trecho, primero en el campo de las ciencias humanas (antropología, ciencias sociales, fenomenología, sociobiología, psicología, ética...) y luego en el ámbito cristiano, recogiendo datos desde el Nuevo Testamento hasta representantes de la teología contemporánea católica y protestante. En ambos sectores, su búsqueda es muy selectiva: escoge algunos nombres que considera fructíferos para alcanzar su objetivo, y dentro de cada uno de ellos con frecuencia sólo aquellas obras o aun fragmentos de ellas que resultan expresivas a tal fin. La convergencia de los dos caminos tiene lugar en el último apartado, donde se anuncia como convicción conclusiva del autor la no exclusividad de la caridad cristiana, reivindicando más bien la concreción y precisión de que ésta se beneficiaría si el mandato cristiano del amor se plasmara en las experiencias empíricas que respaldan

las ciencias profanas. Sin embargo, esta conclusión armonizadora, sugerida por anticipado parece quedar desmentida, al menos parcialmente, cuando páginas más adelante (338s), sin negar algún elemento de aproximación en la praxis, se establece «a nivel hermenéutico y semántico» una diferencia esencial entre ambos campos. Oviedo busca confirmar su punto de vista sobre la relación entre los dos amores estudiándola en lo que equívocamente llama algunos «lugares (más bien sectores, áreas) teológicos»: el cristológico, el antropológico-teológico, la escatología y la teología práctica. Y en sus últimas líneas presenta acertadamente para la relectura cristiana del altruismo, que es su tesis, el carácter de misterio indisociablemente anexo, precisamente, a su comprensión teológica.

Hay que señalar como notas positivas de este estudio el afán interdisciplinar y la vastedad de la investigación emprendida en cada uno de los campos que se desea poner en conexión a través de épocas, autores y saberes diversos. Por otra parte, nos resulta dudoso que el ensayo pueda ser designado como una antropología, en el sentido usual de esta materia y de sus componentes teológicos. Nos causa extrañeza que las muchas obras de autores ya traducidas al castellano no sean citadas en esta lengua, con lo que se ampliaría el círculo de quienes se beneficiarían de su consulta. Pero entre los reparos metodológicos señalamos dos que nos parecen más importantes. Uno que no puede dejar de afectar al propósito mismo del trabajo es la falta de diferenciación semántica por la que se utilizan indistintamente términos como altruismo, caridad, benevolencia, *compassio*, bondad natural, ayuda desinteresada, misericordia, amor... El autor asume conscientemente (7, 327...; a nuestro juicio demasiado alegremente) esta nivelación, quizá sin caer en la cuenta de todas sus consecuencias, supuesto que cada uno de esos conceptos posee cargas semánticas absolutamente distintas, que piden ser reconocidas. La segunda observación se refiere al tratamiento que reciben los muchos autores consultados en general, pero quizá más particularmente los teólogos contemporáneos. Se ha buscado en ellos únicamente su tratamiento de alguno de los conceptos en juego, pero sin situar adecuadamente las obras analizadas en el contexto biográfico y en el proceso intelectual de sus autores, ni los fragmentos analizados en el marco concreto y la intención de las obras de donde se extractan. Esto confiere al conjunto un cierto carácter enciclopédico, con la ventaja de la cantidad de materiales recogidos y ofrecidos, pero también con la insuficiencia aneja a tal método.

El interés del tema queda en pie de todas formas, así como el mérito de su afrontamiento. Creemos que ganaría si fuera posible tener en cuenta las indicaciones que acabamos de efectuar, y de cualquier modo no dudamos en recomendar su difusión en cursos y congresos, tarea en la que auguramos a su autor un brillante cometido.—XAVIER QUINZA LLEÓ. Facultad de Teología. UPCo.

TEOLOGÍA PRÁCTICA

DUMITRU STANILOAË, *Oración de Jesús y experiencia del Espíritu Santo*, traducción del francés de Alejandra González Bonilla, Editorial Narcea, Madrid 1997, 124 pp., ISBN 84-277-1211-1.

El padre Dumitru, como cariñosamente le llama en el prólogo Olivier Clément, nacido en las montañas de la Transilvania en 1903, iniciado a la teología en los años veinte de este siglo, especializado en teología ortodoxa en las mejores universidades de Grecia y Alemania, padre de familia, profesor de la Facultad de Teología de Bucarest hasta su jubilación en 1978, cautivo del comunismo y preso entre 1958 y 1964, compilador de cinco volúmenes de una gran Filocolia rumana, es autor, además de la *Vida y enseñanza de San Gregorio Palamas*, de una relevante *Dogmática* en tres volúmenes y de un *Curso de teología ascética y mística*, ocupando, en consecuencia, uno de los primeros lugares en el mundo de la ortodoxia cristiana. El libro que presentamos nos permite asomarnos tanto a su personalidad de creyente en el Espíritu como a su sapiencia teológica, dogmática y espiritual.

Tres bloques vertebran la *Oración de Jesús y experiencia del Espíritu Santo*: en el primero, *la vía hesicasta* (21-74), se tratan con distinta extensión temas de teología espiritual propiamente dichos: el santo como el ser que ha alcanzado gracias a la fuerza del Espíritu la transparencia del Señor, gracia que le hace vivir con una especial ternura ante sus iguales y con una fuerza irreductible frente a los que quieren destruir el reino de Dios en la tierra; la oración del corazón y sus métodos que indudablemente conducen al orante a la libertad y al perdón; la relación entre oración y libertad, que llevan al orante, al ser alimentado por la Libertad y Bondad infinitas, a sentir la verdadera libertad; la libertad como garantía de una vida sin los complejos y rencores que enferman y hacen odiosa la vida del hombre sobre la tierra; la necesidad del perdón en la vida de la Iglesia. En el segundo, *El Espíritu Santo en la teología y en la vida de la Iglesia ortodoxa* (75-94), comenta sapiencialmente cómo el Espíritu Santo continúa trabajando y representándose en el Hijo para que éste sea más conocido entre los hombres y para que su Revelación sea eficiente y efectiva en la vida de la humanidad. En el tercero, *El Espíritu Santo en la vida de la Iglesia* (95-121), nos ofrece una visión de la Iglesia y del culto cristiano, en éste además de la Eucaristía, es la oración comunitaria, oración en la que la fuerza del Espíritu se traduce, entre otras cosas, en la responsabilidad del orante ante Dios por la salvación de todos los hombres así como en la transparencia de un culto que pertenece a lo más profundo del hombre y a lo más hondo de la tradición cristiana esencial; tres figuras carismáticas de la iglesia ortodoxa rumana, caracterizadas por un acendrado ascetismo, por una constante oración y por una opción de vida testimonial en medio del mundo, finalmente, cierran este parte.

Amén de la mucha y buena teología que hay a la vuelta de cada página, lo más atractivo y sugerente de este libro es el espíritu con el que ha sido escrito: la frescura y la ternura del hombre enamorado de Dios, la convicción de la acción del Espíritu en la vida de cada hombre y en la vida de la Iglesia, la radicalidad del perdón, la vida nueva del orante. Todo ello hace de este libro, entre otras cosas, una preciada

joya, que recomendamos muy vivamente a los que mantengan en pie el aforismo de Evagrio Póntico: «Si eres teólogo, rezas de verdad, y si rezas de verdad, eres teólogo».—ALFREDO VERDOY.

MANUEL BELDA Y JAVIER SESÉ, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, EUNSA, Pamplona 1998, 368 pp., ISBN 84-313-1614-4.

Muchas son las lecturas que de todo libro se pueden esperar, muchísimas son las lecturas que de la obra que presentamos deben hacerse. Si nos limitamos a la formalidad del estudio que presentan los profesores Belda y Sesé, docentes, respectivamente en el Pontificio Ateneo de la Santa Cruz de Roma y en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, tendremos que decir que nos encontramos, para los que lean rápido, con una obra meritoria, relativamente anotada —aunque nunca salen de los textos y autores que nos presentan—, dándonos a entender muchas veces, por no decir hurtándonos, que presentar otros asuntos no tan directamente relacionados con los autores que se estudian es algo que nos les pertenece, como si no fuera necesario, en el caso del estudio de la espiritualidad del matrimonio Maritain y de su cuñada Vera, ofrecernos el clima intelectual francés de comienzos de siglo y presentar, aunque resulte difícil, la obra del maestro de ambos, Bergson (334-335); algo parecido, aunque este aspecto está mejor tratado que en el caso de los Maritain, pasa con la espiritualidad y la doctrina espiritual del abate Auguste Sauré (1859-1946).

Más graves, desde el punto de vista metodológico, clave en esta obra, nos parecen las presentaciones, todas ellas demasiado encorsetadas, literales y, a veces, carentes de las suficientes claves interpretativas, que de los diversos autores se hacen; pensamos que no es válido presentar un texto que por su trascendencia e importancia tuvo tantas repercusiones y consecuencias sin más datos y referencias que una relativa nota bio-bibliográfica del autor. Esta deficiencia, propia de neófitos, hace que la lectura, amén de alguna falta de ortografía grave en la página 126, resulte tediosa y repetitiva y que la inspiración temática del libro sea fatigosa y nada evolutiva.

Resulta sorprendente el capítulo octavo: *Valoración, conclusiones y perspectivas* (351-359); capítulo en el que nos encontramos con el meollo y el objetivo, medianamente confesado en la introducción y muy disperso a lo largo de las más de trescientas páginas que componen esta obra: la llamada a la santidad universal de todos los fieles. Pareciera como si los autores hubiesen concebido el cuerpo del libro para mostrarnos que lo único importante y válido es la defensa de su tesis: la llamada a la santidad universal de todos los fieles, interpretando, mientras tanto, la historia de la espiritualidad cristiana como una lacerante y estúpida guerra civil entre las distintas familias religiosas y algunos sacerdotes y laicos de relieve. La historia de la espiritualidad católica sigue un esquema histórico en el que nos son presentados con distinta suerte los representantes de las diversas espiritualidades y corrientes espirituales del momento: la espiritualidad del sacerdote secular, representada por el canónigo de Angers, Auguste Sauré (33-88); la dominicana y tomística, defendida por los padres González Arintero (116-144), R. Garrigou-Lagrange (146-174), A. Gardeil (247-279); la carmelitana, matizada y explicada por los padres Eugenio de San José (135-138), Crisógono de Jesús Sacramentado (282-295) y Gabriel de Santa María Magdalena de Pazzi (296-311); la monástica, más concretamente la benedictina.

tina, expuesta por el benedictino inglés Cuthber Burtler (311-317), o la jesuítica, aunque no ha sido expuesta sistemáticamente y siempre de la mano de autores franceses, padres A. F. Poulain (1836-1919), René de Maumigny (1837-1918), J. V. Bainvel, José Guibert (1877-1942), M. de la Taille (1872-1933) y José Marechal (1878-1944), sin ofrecernos un desarrollo de lo que tiene de más esencial esta espiritualidad la práctica de la contemplación en la acción. Sorprendente, igualmente, resulta que nuestros autores no hayan concedido más espacio y más páginas a la espiritualidad de los por ellos considerados modélicos cristianos en el mundo de nuestros días: la espiritualidad del matrimonio Maritain y que no hayan desarrollado lo que Raïssa Oumançoff (+1960), llamaba «la contemplación en los caminos» (348-349).

Insultantes y hasta provocadoras, por lo sorprendente que resultan, nos han parecido las páginas conclusivas, es decir, todo el capítulo octavo. A un lector como el que escribe no se le pueden hurtar las conclusiones de los autores; si se le hurtan, no nos valen las excusas de la página 351, donde se afirma que todo lo dicho anteriormente es un mero pretexto, todo lo historiográfico y científico que se quiera, para escamotear lo que de evolutivo, universal, propio e histórico presentaron los autores anteriormente citados: todos ellos, de una manera u otra, deseaban para toda la cristiandad, para todos los fieles, lo mismo que quisieron antes los autores ilustrados y mucho antes los celosos misioneros de la Contrarreforma y los autores de la mística de la Baja Edad Media, que además de ser y sentirse cristianos pudiesen ser también místicos y así gozar de las bondad de Cristo y de la luz divina. Más insultante, provocador e iluminador de las intenciones de los autores nos parece el segundo hurto, lo segundo que nuestros autores nos han querido evitar: «... desarrollar nuestra opinión personal sobre las cuestiones aquí abordadas, que por otra parte no es exactamente la misma en los dos que firmanes estas páginas» (351). Pero donde ya llega la sangre al río y donde sentimos que literalmente se nos ha tomado el pelo es, cuando leemos páginas más adelante, que su estudio apenas tiene importancia, porque, entre otras cosas, aspecto que ha faltado en la obra que presentamos, no se sabe el alcance concreto dentro del pueblo de Dios de las obras estudiadas, por lo que es menor ocuparse «particularmente los santos y autores a que hicimos referencia en la introducción, y muy especialmente, a nuestro entender, Santa Teresa del Niño Jesús, con las perspectivas de intimidad y cercanía con Dios que abre con sencillez a cualquier cristiano y el Beato Jose María Escrivá de Balaguer, con su enseñanza sobre la contemplación en medio del mundo» (355).

Sin ánimo de zaherir, pienso, sería conveniente, para no repetir los efectos del pasado, que nuestros dos autores leyesen y estudiaran los esfuerzos que en este mismo sentido llevaron a cabo todas las órdenes religiosas a lo largo del xvii para tratar de buscar y fundamentar su propia espiritualidad, concluyendo con ellos que nada nuevo hay bajo el cielo, tal como escribiera hace tiempo el carmelita descalzo padre Eulogio de la Virgen del Carmen en el tomo II de la Historia de la Espiritualidad, Barcelona 1969, pp. 289-90. Comprendan estos autores, como decía el experimentado jesuita Alfonso Rodríguez (1526-1616), que «al fin la oración extraordinaria, no es cosa que podamos nosotros enseñar; y así son reprendidos y aun prohibidos algunos autores por haber querido enseñar lo que no se puede aprender ni enseñar, y poner en arte lo que es sobre todo arte, como si infaliblemente hubiera de sacar a uno contemplativo» (Eulogio de la V. del Carmen, 331).

Esta última conclusión nos obliga a denunciar un doble hecho: por una parte, un modo de escribir la espiritualidad, en este caso la contemporánea, sin tener en cuenta, absolutamente para nada, ni los contextos espirituales que acompañaron el nacimiento de las obras analizadas, desconectándolos del pensamiento y obra del autor que se analiza, tal como puede verse en el caso del padre Guibert, en el que no se tie-

ne en cuenta su obra *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús. Bosquejo histórico* (1956), además de una carencia y una falta de valoración de datos positivos como el número de ediciones, geografía de las mismas, lectores, comentarios, recensiones y juicios. Los autores se podían haber inspirado para la espiritualidad francesa en la monumental obra de Claude Savart, *Les catholiques en France au XIX siècle. Le témoignage du livre religieux*, Beauchesne, París 1985, 718 pp., para la italiana en el artículo de Lucia Ceci, *La Santa Sede e Il libro religioso dopo l'abolizione dell'Index*, publicado en la revista *Studi Storici*: (1997) pp. 1163-1178, y para una valoración del fenómeno místico en el libro del padre André Ravier (pongo ahora la traducción italiana *La mística e le mistiche*, 1996); además no deberían haberse olvidado de la incidencia de la secularización y de la democracia, aspectos vitales de la vida del hombre que como reconociera hace mucho tiempo B. Croce no pueden estar ausentes de estudios de esta naturaleza, ni tampoco de algo que los primeros autores marxistas de *Annales* como Lefevre hicieran en los años veinte y treinta cuando estudiaron las causas de la Reforma protestante. Muchísimo más grave nos parece y esta sería nuestra segunda denuncia: no pueden elevarse, sin más ni más, a la categoría de caminos espirituales para el hombre y la mujer de nuestros días, los laicos del siglo XX, vías espirituales, consideradas como originales, cuando una, la proveniente de Santa Teresa del Niño Jesús es una manifestación, en el mejor de los casos tal como demostrara J.-F. Six de la espiritualidad carmelitana en la que desde niña fue imbuida esta santa y cuando la otra, la incipiente espiritualidad de el Beato Jose María Escrivá de Balaguer, no deja de ser la espiritualidad de un sacerdote diocesano de los años veinte y treinta de nuestro siglo, que, como tantos otros en su tiempo y como tantos otros muchos antes que él, quiso unir en una sana espiritualidad la contemplación y la acción, algo que aprendió de sus mentores espirituales de entonces, los padres jesuitas de la residencia de la Calle de la Flor; algo, repetimos, que los dominicos venían predicando desde hacia muchos siglos, algo que los franciscanos habían hecho arte y vida, algo que los jesuitas habían tratado de sistematizar y divulgar por medio de los Ejercicios Espirituales y de las reglas de discreción de espíritus; algo, finalmente, que los carmelitas, hombres y mujeres, hicieron carne de su carne e hicieron posible que lo pudieran vivir los cristianos de pie.—A. VERDOY.

VVAA., *El seguimiento de Cristo*, UPCO-PPC, Madrid 1997, 445 pp., ISBN 84-288-1416-3.

Fruto del seminario en torno al «Seguimiento de Cristo» que, durante 1995-1996, ha tenido un grupo de profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, es la reflexión que se presenta en esta obra.

Su primer gran valor es el de ser un trabajo en equipo e interdisciplinar, donde las distintas visiones teológicas y las diversas áreas del conocimiento teológico se unen en un objetivo común: fundamentar el «Seguimiento de Cristo», como elemento nuclear del anuncio de la Iglesia, de su espiritualidad y su moral, en sólidas raíces bíblicas y teológicas.

La reflexión se desarrolla en catorce ponencias: «El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general», *Senén Vidal* (13-31); «La llamada y el seguimiento de Jesucristo», *Manuel Gesteira* (33-72); «Configuración (Rom 8,29) y vida en Cristo», *Santiago Arzubialde* (73-129); «El seguimiento de Cristo, clave de la "Veritatis Splendor"», *Juan A. Martínez Camino* (131-149); «El seguimiento de Jesús en la

teología moral católica», *Marciano Vidal* (151-179); «Ejercicios ignacianos y seguimiento de Cristo», *Jesús Corella* (181-203); «El seguimiento de Cristo en la teología y espiritualidad monásticas», *Pedro Navarrete* (205-231); «Figuras cristianas de mediación del deseo: seguimiento y fe en Jesús», *Xavier Quinzá Lleó* (233-251); «El seguimiento de Jesucristo como vocación: dimensiones psicológicas», *José A. García Monge* (253-296); «Seguir a Jesús en su descenso a los infiernos», *Dolores Aleixandre* (297-330); «Seguimiento de Jesucristo e inculturación», *Andrés Tornos* (331-356); «"Nachfolge": el seguimiento de Cristo según Dietrich Bonhoeffer», *J. J. Alemany* (357-379); «Consideraciones acerca del "seguimiento de Jesús" en el diálogo interreligioso», *Eusebio Gil* (381-407); «Seguimiento de Cristo y comunión trinitaria», *José R. García-Murga* (409-435).

Las tres primeras ponencias tienen carácter bíblico-sistemático: *Senén Vidal* se adentra en una visión general del tema en el Nuevo Testamento donde el seguimiento prepascual será vivido después de la Pascua como comunión, participación e imitación de Jesús resucitado. *Gesteira*, hace un análisis minucioso del lenguaje del seguimiento y subraya que este seguimiento es decisión personal que se hace vivencia entrañada. La llamada es iniciativa de Jesús y vincula estrechamente a su persona en el trabajo por el Reino, dando también origen a la fraternidad apostólica e incorporando al seguidor al misterio de la muerte y resurrección del Señor. *Arzubialde*, por su parte, se adentra con profundidad en la experiencia de Dios como fundamento de toda la realidad y de cada persona en particular. Hay un tránsito gradual del «seguimiento» a la «configuración» con Cristo.

García-Murga aborda en la reflexión teológica del «Seguimiento de Cristo», que se realiza con la Trinidad. Ponencia conclusiva del seminario, pero que es el eje desde donde la reflexión bíblica se puede hacer «praxis»: «El seguimiento de Cristo después de la Pascua prolonga su trabajo por transformar este mundo en Reino, y se realiza en la Iglesia, pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La proclamación de Jesús como Señor no se hace sino en el Espíritu de Aquel (el Padre) que resucitó a Jesús de entre los muertos.» Es el amor del Espíritu Santo el que incorpora a los seguidores a la comunión del Padre y del Hijo para la construcción de una Nueva Creación. Por otra parte, *Dolores Aleixandre* estudia la dimensión escatológica de la vida. El «descenso a los infiernos» de Jesús es una llamada esperanzadora para toda la humanidad; no hay situación humana, por catastrófica y cerrada que pueda parecer, que no haya sido afectada por la resurrección de Cristo. Su perdón inunda a todos con la gracia de Jesús. «La muerte y cualquier lugar infernal han perdido su calidad de encerramiento y definitividad». A partir de aquí, la teología del seguimiento se abre al diálogo: la inculturación como la necesidad de escuchar otros lenguajes que pongan en comunicación la teología y la cultura de hoy, que desarrolla *Andrés Tornos*. O, también, el diálogo interreligioso que subraya el rasgo de generosidad y confianza en el otro que tiene Jesús, y que presenta admirablemente *Eusebio Gil*. E incluso el diálogo con el cristianismo protestante, a través de Bonhoeffer, donde el «seguimiento libera, mueve a la creatividad, se halla marcado por la cruz, es algo nuevo, extraordinario, pero vivido en lo cotidiano y habitual», es lo que desarrolla con rigor y clarividencia *J. J. Alemany*. Finalmente, dentro de esta sección de profundización teológica, *Xavier Quinzá* expone, de forma muy sugerente y creativa, la importancia del deseo en la vida del hombre, que es fuente de aspiración y de identificación personal: «desear según el corazón de Dios» es el fruto del seguimiento.

La reflexión bíblico-teológica lleva a realizar en la vida el proyecto del seguimiento de Jesús: moral y espiritualidad van en un mismo camino de identificación del creyente con Cristo. El hombre maduro, con una psicología capaz de hacer del

hombre un ser «habitado» por un misterio que le supera, hace que aquel viva su vida cristiana como un proyecto vocacional: el encuentro, el diálogo, la escucha y la respuesta se hacen «clave» de relación con Dios. Reflexión que realiza *García-Monge*, con una serie de indicaciones prácticas de la calidad de un proyecto determinado de seguimiento. Así, la vida interior, que se descubre en la dinámica de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, se convierte en invitación al seguimiento como disposición para el servicio y la entrega, aspecto que estudia y profundiza *Jesús Coirella*. Este seguimiento se hace también camino concreto en la vida monástica, donde la «vida del monje es cristología en acción», como indica *Álvarez Navarrete*.

Al encuentro, la llamada y la decisión de seguir al Señor de la vida le sigue una determinada moral. Dos ponentes reflexionan sobre este tema. Por un lado, *Martínez Camino* subraya la capacidad integradora que tiene el vivir en Cristo. «Quien vive en seguimiento de Cristo alcanza la madurez de su libertad, porque su existencia se desarrolla de acuerdo con la ley propia del hombre, que es a la vez participación de la sabiduría divina, y que alcanza su máxima expresión humana en Jesús de Nazaret.» La encíclica «*Veritatis Splendor*» resuelve la clásica aporía autonomía/heteronomía, ya planteada desde de la ilustración, con una respuesta clara: el vivir en Cristo, en el más puro sentido místico, se convierte en la guía que esclarece y realiza al hombre. En el mismo sentido, *Marciano Vidal* insiste en el elemento cristológico y en el seguimiento de la persona de Jesús como la categoría moral por excelencia. Ser discípulo es compartir la vida y el destino de Cristo y configurarse con él. «No resulta fácil, en cambio, emplear la categoría del seguimiento como único principio sistematizador de toda la teología moral incluso en sus aplicaciones concretas.»

En definitiva, hay que agradecer a los profesores de la Universidad Pontificia Comillas el esfuerzo de diálogo y reflexión que hacen en torno al tema del «seguimiento de Cristo» y que presentan en este volumen. Obra que se convierte en un instrumento importante de actualización de la propia visión del seguimiento hoy. Y, sobre todo, un volumen que expresa la riqueza de un trabajo interdisciplinar signo de la comunión eclesial y del quehacer teológico.—FERNANDO VALERA SÁNCHEZ.

KARL LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1998, 404 pp., ISBN 84-254-1997-2.

Karl Löwith (1897-1973), discípulo de Heidegger, es un autor menor dentro del panorama filosófico del siglo xx, pero no por ello carece de relevancia e interés. Löwith estudió con Husserl y con Heidegger, ha sido uno de los mejores comentaristas de la obra de Nietzsche; fue un conocedor profundo de la filosofía alemana de los siglos xix y xx; profesor de filosofía en Japón y Estados Unidos y finalmente catedrático de filosofía en Heidelberg (Alemania), donde le sorprendió la muerte en 1973.

El hombre en el centro de la historia es una recopilación de artículos que el autor fue publicando a lo largo de su vida intelectual y que a principios de la década de los noventa han sido reunidos y publicados por orden cronológico estricto. Al estar ordenados de este modo, el lector se siente invitado (casi impelido) a pensar que las ideas del autor han ido evolucionando conforme ha ido pasando el tiempo y, en este sentido, pensamos que el orden elegido puede confundir. Las ideas del autor son bastante claras desde el primer artículo y todos los demás son desarrollos de esas ideas con excepción de aquellos en los que Löwith dialoga con la tradición filosófica oriental. De este modo, la reiteración de las mismas ideas, incluso de las mismas

construcciones, configura una de las características fundamentales del libro, llegando en algún momento a cansar al lector, leer siempre las mismas palabras cuando se refieren a Aristóteles o los mismos ejemplos cuando nos introduce en el fascinante y sugerente mundo oriental y japonés. Hubiera resultado más claro seleccionar aquellos artículos más definitivos y que ofrecieran mayor contraste respecto a otros modos de pensamiento. Los demás, a nuestro entender, resultan innecesarios.

El modo de editar el libro y la lectura cansina que provoca no nos sustraen de valorar muchas de las intuiciones y sugerencias del discípulo de Heidegger. Löwith defiende a lo largo de todo el libro la recuperación de la idea de la naturaleza (o mundo; Löwith utiliza con el mismo significado naturaleza y mundo) al modo griego; un *κόσμος* eterno e inmutable donde el hombre está inserto y donde el hombre se comprende a sí mismo. Mundo, naturaleza que puede existir sin el hombre, pero sin el cual el hombre no podría ser. Esta defensa del antiquísimo concepto de naturaleza o mundo la va a sostener sobre dos pilares. El primero de ellos es la confrontación directa con las concepciones filosóficas historicistas. La fundamentación de un modo original de filosofar constituirá su segundo pilar. Vayamos con el primero.

El primer pilar lo podemos dividir en dos líneas de fuerza. La primera línea queda recogida en la crítica a aquellos filósofos que reducen la filosofía a historia, que hacen de lo más relativo, la historia, lo más absolutamente relevante. Le parece a Löwith que estos filósofos hacen depender el mundo y la naturaleza de la existencia humana sin caer en la cuenta que más bien parece que es el hombre el que no puede ser sin mundo en el cual y por el cual existe. Tales pensadores son Marx y los marxistas, Heidegger, Dilthey, los posthegelianos, Kierkegaard. No se reduce a ellos, pero es a los que confiere mayor relevancia. La segunda línea de fuerza, Löwith critica a aquellos que buscan en la historia un *para-qué* de ella, una teleología que suponga caminar hacia formas mejores de existencia humana. En esta segunda línea, Löwith recoge toda la filosofía de la historia de Hegel y la tradición judeocristiana. De esta confrontación con los pensadores que Löwith considera historicistas extraemos dos conclusiones: Löwith no niega la historia sino la reducción del hombre, del pensamiento, de la libertad, de la verdad y del mundo a pura historia. Y, en segundo lugar, la historia tal y como la comprende Löwith no es más que el acontecer político y público en el tiempo; es decir, la sucesión del poder. Y, por tanto, lo que fue podía haber sido de cualquier otra manera.

¿Cómo superar esta dicotomía entre mundo, naturaleza, pensamiento, verdad y libertad e historia? ¿Cómo recuperar el mundo, la naturaleza? A través de un modo de filosofar concreto. Esta sugerencia será la línea fundamental de fuerza sobre la que se sustentará su segundo pilar. Este nuevo modo de filosofar trata de recuperar un estilo de pensamiento que se ocupe de lo que de verdad puede saberse y no del conjunto de opiniones que a lo largo de la historia se han dado. Y para ocuparse de ello la filosofía necesita seguir dialogando con las Ciencias de la Naturaleza. Vemos cómo el concepto que Löwith maneja de naturaleza o mundo posee dos rasgos distintivos: aquello que *siempre-es-asi-y-no-de-otra-manera* y, además, tiene prioridad sobre el hombre y, más aún, sobre la misma historia. Esta caracterización del concepto de naturaleza o mundo lo consideramos muy problemático. Por un lado, la reducción de la historia a naturaleza no resuelve directamente la dicotomía, sino que la profundiza y la conduce a una aporía. El hombre existe en el cosmos, sin él no es nada, pero este cosmos de la física moderna ya no es fijo, casi no ofrece lugares donde no nos sintamos desasidos y necesitados de poner orden y encontrar fines. Por tanto, el hombre sigue siendo un animal hermenéutico que necesita interpretar su ser en el mundo. Por otro lado, la naturaleza, en las Ciencias que se ocupan de ella,

es un concepto que contradice directamente a uno de los rasgos distintivos del concepto que defiende Löwith: lo que *siempre-es-así-y-no-de-otra-manera*. Si las Ciencias se asombran de lo conocido por su devenir y de lo desconocido por su capacidad de esconderse al saber humano, ¿cómo podemos defender una idea de mundo tan fija?

Estos son los problemas fundamentales de la obra que aquí hemos comentado. El filósofo y el teólogo, sin entrar directamente en el problema de naturaleza e historia, pueden acceder a esta obra por dos puertas que acaban llevando al punto central. La puerta de la historia de la filosofía en el siglo xx y sus grandes autores (Nietzsche, Heidegger) puede abrir boca a los filósofos y la puerta del modo de entender la historia que el judeocristianismo tiene puede ser un buen punto de arranque para el teólogo.

Finalmente, reconocemos en la obra de Löwith tres méritos: un intento válido por superar una de las grandes aporías de la filosofía moderna: la antropologización del mundo; el estilo escrito tan natural, espontáneo y accesible, siendo al mismo tiempo riguroso y preciso; y el estímulo que supone para el pensamiento filosófico y teológico. Esto es lo fundamental de cualquier obra filosófica: no querer decirlo todo, sino estimular a seguir pensando sobre lo que de verdad puede saberse.—JORGE ÚBEDA GÓMEZ.

MIGLIAVACCA, A., *La «confessione frequente di devozione». Studio teologico-giuridico sul periodo fra i Codici del 1917 e del 1983*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, pp. 329, ISBN 88-7652-748-6.

¿Cómo valorar el hecho de que en el sacramento de la reconciliación se confiesen pecados veniales o pecados graves ya absueltos con anterioridad? Esto es lo que caracteriza la llamada «confesión frecuente de devoción», pero es claro que se trata de la inmensa mayoría de las confesiones que se practican en la vida de la Iglesia. Así, lo que a primera vista parece el mismo género viene tratado en esta obra como un tipo o especie. El autor nunca pierde de vista la realidad socio-ecclesial de estar tratando del tipo habitual de confesión, pero nos muestra cómo, a veces, las precisiones y hasta los preciosismos técnicos clarifican y enriquecen lo que, de por sí, es una vivencia espiritual, ecclesial y de fe.

En el conjunto de la obra se deja ver una temática articulada en dos núcleos, si bien el autor no lo presenta explícitamente así. Por un lado, el tipo de pecados que se confiesan en el sacramento. En torno a este núcleo se debaten cuestiones más «técnicas» como si hay o no materia suficiente en el caso de pecados veniales y ya absueltos, la obligatoriedad o no de esta confesión, el valor de otros medios de reconciliación, la relación con la eucaristía, etc. Por otro lado, la frecuencia con que se acuda al sacramento. Aquí hay consideraciones más vivenciales que se mueven en el terreno del encuentro personal con Cristo, la vida entendida como camino de conversión, el pecado como realidad honda y difusa (más allá de los actos concretos), el acompañamiento espiritual, etc. Entre un núcleo y otro, el interés por lo que tiene de específico esta confesión (el «*proprium*») resulta un nexo que da consistencia a las dos dimensiones. También hay a lo largo del trabajo una interesante reflexión sobre lo acertado del mismo término «confesión frecuente de devoción» que queda más bien puesto en entredicho a la luz de las aportaciones del autor.

Estamos ante una nueva tesis doctoral incluida en la colección «Tesi Gregoriana» en su serie de Derecho Canónico. El autor opta por un trabajo netamente expositivo basado en una vastísima bibliografía tanto en el campo del magisterio como de la teología. Como es propio en este tipo de contribuciones, la especulación y la aportación personal ceden ante la intención de dar cuenta, de manera competente y minuciosa, del material trabajado. En este contexto, el autor resuelve con cierto oficio las limitaciones y riesgos de una investigación de estas características, a base de una redacción sencilla y fluida y con algún mérito en la estructura dada a los contenidos del tema. *También es verdad que en algunos pasajes (especialmente en el capítulo dedicado al Magisterio papal, el menos brillante) se acusa cierta inflación de rutinarias notas a pie de página, que se limitan a reproducir textualmente y con mucha amplitud los pasos referidos en la redacción principal. Eso no quita para que en otros casos las citas contribuyan con solvencia a los méritos de la tesis.*

En algunos puntos principales el itinerario lógico se deja sentir por entre la acumulación de citas. Así se ve, por ejemplo, en lo que toca a la discusión (argumentos a favor y en contra) de los pasos de la secuencia obligatoriedad-valor específico-legitimidad-conveniencia de la «confesión frecuente de devoción», quizá la aportación más lograda e interesante de toda la obra, muy bien presentada en la conclusión octava. El material investigado se presenta siempre en clave de evolución histórica, lo cual enriquece la comprensión del estado actual de las cosas, tanto en lo teológico como en el Magisterio, marcado por una visión histórica y salvífica, más existencial que antaño, de una Iglesia en camino de redención e Iglesia penitente. En ese marco, la «confesión frecuente de devoción» viene presentada con todo sentido y de una manera atractiva. El autor sabe destacar los hitos teológicos (Rahner, Ruffini, se echa en falta algo más a Schillebeeckx), magisteriales (Sínodo del 83, la *Mystici Corporis* de Pío XII, la *Reconciliatio et paenitentia* de Juan Pablo II), y jurídicos que considera más importantes. Los presupuestos jurídicos están bien presentados (no deja de reflejar una cierta opción de escuela) justificando el largo recorrido por la teología y el magisterio en la búsqueda de la «ratio legis». También esto justifica y pide una incursión en la praxis concreta de la comunidad pero aquí, más que investigación, hay referencias y alusiones a la situación de crisis, a los retos pastorales, etc. En todo caso, el criterio férreamente cronológico que sigue en cada capítulo y sección conlleva una inevitable fragmentación de los temas, los cuales vemos aparecer y reaparecer sucesivamente. Con ello se pierden las posibilidades de una sistemática más atrevida (más difícil, sin duda) que podría haber dado más luz en temas como la distinción entre pecado grave y pecado venial o haber tratado más a fondo problemáticas específicamente jurídicas que al final sólo quedan apuntadas. Hubiera sido una buena ocasión para abundar en el valor y el sentido de la ley eclesiástica, más concretamente de los conocidos como «mandamientos de la Iglesia» entre los cuales se encuentra precisamente nuestro tema.

En cualquier caso se debe destacar la obra de Migliavacca como un trabajo muy interesante, de agradable lectura y estimulante. Destacaría dos valores: la claridad y la seguridad. El lector capacitado para este tipo de lecturas debe quedar muy satisfecho de haberse puesto al tanto de lo que concierne a la «confesión frecuente de devoción» y, por extensión, de otros muchos aspectos del sacramento de la reconciliación en general. Para el confesor hay una gran cantidad de aportaciones que le ayudarán a estimar más su ministerio y a prestar mejor ayuda. El estudioso encontrará una base sólida de la que partir y una referencia segura para animarse a profundizar las cuestiones que quedan apuntadas, sobre todo, de corte pastoral.—JOSE LUIS SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDE, S.J. Roma.

LUCE LÓPEZ-BARALT, LORENZO PIERA, *La experiencia mística: tradición y actualidad*, Trotta, Madrid 1996, 268 pp., ISBN 84-8164-114-6.

LUCE LÓPEZ-BARALT, *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Trotta, Madrid 1998, 278 pp., ISBN 84-8164-158-8.

La hispanista portorriqueña Luce López Barralt ha centrado sus investigaciones y publicaciones en la mística, especialmente la española; y se ha hecho un nombre acreditado en ese terreno. Respaldados por su prestigio aparecen estos dos libros, parcialmente coincidentes en la temática pero con especificidades que conviene poner de relieve.

El primero de ellos lo coedita con el director del Centro Internacional de Estudios Místicos de Ávila, creado en 1990. Contiene en su parte más central los trabajos del Seminario Internacional de Mística comparada organizado por esta institución en septiembre de 1993. Es, por tanto, una obra en colaboración, que recoge una veintena de ponencias y comunicaciones, éstas más bien complementarias, porque se añadieron después de aquellas jornadas. Como es habitual en estos casos, y dentro del común denominador, el conjunto está afectado por una visible heterogeneidad por lo que toca al género literario (desde ensayos eruditos y básicos hasta lecturas de poesías y entrevistas), al nivel de aproximación al tema (desde lo más panorámico hasta lo más extremadamente puntual y monográfico) y a la elaboración de los originales (desde textos ya totalmente redactados hasta transcripciones de traducciones simultáneas). Los editores han debido realizar, pues, un considerable esfuerzo, al que se suma la necesidad de enfrentarse con las diversas lenguas orientales y occidentales empleadas en los manuscritos o en pasajes citados, y de verterlas a un castellano unificador.

A la vista de los resultados, el lector agradece esa dura labor, pues gracias a ella cuenta con un repertorio de atractivas contribuciones sobre la experiencia mística. Si bien puede considerarse algo exagerado lo que la contraportada del libro afirma: que nos encontramos ante un tratado de mística comparada, para lo cual, pensamos, se requeriría mucha más sistematicidad que la que aquí se da, no es menos cierto que estas contribuciones, aun parciales, iluminan aspectos de interés en la historia presente y contemporánea de la mística. En ese sentido, son valiosas las apreciaciones que la relacionan, por ejemplo, con el psicoanálisis o con el feminismo. Pero nos parece que es todavía más incitante que lo que predomina no es una exposición teórica sobre la experiencia mística; más bien, por el contrario, se echa de menos un trabajo que definiera conceptual y tipológicamente qué es lo que se designa bajo tal nombre, a fin de ponerse de acuerdo previamente sobre su alcance. Sino que lo que recibe el mayor relieve es la experiencia en cuanto *vivida*, porque incorporada en personas concretas; lo cual patentiza la *realidad* y la *posibilidad* de su existencia, y, por tanto, su *reiterabilidad*. En algunos casos, los expertos se inclinan sobre testimonios que en un pasado más o menos lejano han dado cuenta de ella y disertan sobre los mismos: así fijan su atención en tipos tan variados como Miguel de Molinos, Jorge Luis Borges o Muhammad Iqbal. Pero cuando Ernesto Cardenal da lectura, con pudor y reparos, enlazando y situando sus fragmentos, a su poemario místico, el testimonio de la vivencia ya no remite a la historia, sino que se hace presencia concreta y conmovedora en su persona.

El segundo libro se debe en exclusiva a la autoría de Luce López-Baralt. Consiste en un comentario, por separado, de los grandes poemas de San Juan de la Cruz:

el «Cántico espiritual», la «Noche oscura» y la «Llama de amor viva». En él, López-Baralt muestra, por supuesto, la competencia de una especialista de primera fila, poseedora de todos los conocimientos filológicos necesarios, como también de todas las claves procedentes del campo de la literatura y de la mística. Más allá de esta preparación que la capacita, ostenta una extraordinaria sintonía con el singular contenido del texto que está analizando: una experiencia mística, caracterizada en principio por su indecibilidad, pero, a pesar de ella, transmitida en baluceos, metáforas e imágenes no muy diferentes de las que en otros casos conocemos como puestas al servicio de la expresión del amor humano.

Teniendo en cuenta tanto la incomunicabilidad de la mística como la confluencia en su comunicación de la doble configuración del amor, resulta importante que la autora nos recuerde dos cosas: que los destinatarios primeros de las obras no eran ajenos a tal experiencia, sino que la compartían con el poeta, y, por tanto, estaban en situación de compenetrarse con la profundidad elusiva de sus manifestaciones. Y, en segundo lugar, que es descaminada la vieja polémica sobre si el místico carmelita es poeta del amor divino o del amor humano. Para López-Baralt está claro que ese reformador «que ha cantado a las criaturas con una pasión y una sinceridad insólitas en el contexto del Siglo de Oro español» es «poeta del amor profano y, a la vez, poeta del amor divina», y que fue precisamente su condición de poeta la que le permitió «armonizar aquello que era, lamentablemente, improbable de hacer cónsonos en su tradición teológica cristiana: el amor carnal y el amor trascendente a Dios». El estudio está dotado de una insuperable densidad, no sólo en su desarrollo central, sino también en las muy amplias notas, que constituyen casi un texto paralelo.

Para concluir, sólo elogios merece la cuidadísima edición de ambos libros por Trotta, en sus características tipográficas.—XAVIER QUINZÁ LLEÓ.

P. RODRÍGUEZ, *Mentiras fundamentales de la Iglesia Católica*, Barcelona, Ediciones B, 1997, 447 pp., ISBN 84-406-7262-4.

A la hora de redactar esta breve reseña se han vendido unos 90.000 ejemplares del libro de Pepe Rodríguez, en ocho reimpressiones (la 1.ª edición es de febrero del 97). Es éste un motivo más que suficiente e importante para que el libro no pase desapercibido y se entable ante sus ideas un diálogo sereno en el que primen los argumentos sobre las descalificaciones al adversario. Me parece una tarea importante de la teología del siglo xx, gracias al aumento de las posibilidades de difusión de los libros y noticias, dedicarse a la divulgación de los hallazgos teológicos y no encerrarse sólo en el aspecto técnico de una discusión entre eruditos. La difusión de las conclusiones a las que puedan llegar las partes en conflicto interesa a más gente de lo que algunos creen.

Es necesario también que el lector creyente, o simplemente interesado, sepa prescindir de adjetivos o adverbios con connotaciones negativas que el ardor de una polémica hace aparecer, a veces inconscientemente en las obras de los denostadores de una fe secular (a la que, por otra parte aprecian en ciertos casos como vehículos de cultura). Se hace necesario ir a los argumentos desnudos, a las razones y reflexiones, prescindiendo del adorno externo y superficial con un lenguaje que, a veces, puede resultar molesto para sensibilidades a flor de piel.

Vamos a dejar de lado también en el libro de P. Rodríguez algunos temas comunes a la antiapologética como la tesis de que «nacer de una virgen fertilizada por

Dios fue un mito pagano habitual en todo el mundo antiguo anterior a Jesús» (pp. 117-123) o algunos errores de su obra..., que los tiene evidentes, tanto en la interpretación filológica de algunos textos como en comentarios y observaciones. Tampoco es el caso de negar la validez general a un libro por ciertas interpretaciones un tanto apresuradas y contundentes de problemas histórico-exegéticos que son, a todas luces, mucho más complejos de lo expuesto, y que exigen un tratamiento más amplio que el dedicado a ellos por este volumen —por ejemplo, la discusión sobre los relatos de la institución de la Eucaristía (que han dado origen a una imponente y seria literatura y que revelan diversos estratos en estos textos) no son «despachables» en muy pocas páginas; o el tema si el Antiguo Testamento es o no el resultado de la megalomanía genial de un pueblo, el hebreo, gracias a la cual ha podido sobrevivir, tampoco es tratable brevemente.

El libro de P. Rodríguez, sin embargo, tiene una serie de análisis, observaciones, argumentos y aclaraciones de textos neotestamentarios que deben ser tenidas en cuenta. Sin pretender confeccionar una lista exhaustiva de los apartados y temas de este volumen que son dignos de señalarse, he aquí algunas dificultades principales apuntadas por el autor de las que el teólogo y exegeta católico ha de dar cuenta: la contradicción entre el texto claro de la Biblia y la tradición católica es en muchos casos innegable (ejemplos: el pretendido universalismo de Jesús y sus declaraciones como profeta judío sólo interesado en la salvación de las «ovejas de Israel»; o los problemas relacionados con las diferencias entre el «Jesús de la historia y el Cristo de la fe»); la fidelidad de la Iglesia al texto bíblico parece caprichosa: en unos casos se sigue al pie de la letra; en otros se ignora simplemente el contenido de sentencias claras; la mayor del NT es pseudoepigráfico, aunque se presente en realidad como auténtico; la tradición sobre la personalidad de los evangelistas, viva en el la Iglesia desde el 150, es fundamentalmente errónea; el Evangelio de Juan presenta una imagen de Jesús que de ningún modo puede conciliarse con la de los evangelistas sinópticos; la inerrancia de la Biblia, aun en temas morales, es insostenible; los cambios introducidos por Pablo en el mensaje de Jesús son claros y antagónicos con la ideología de éste último; la incoherencia de los relatos de los evangelios de la infancia o de los textos sobre la resurrección de Jesús; la institución del sacerdocio, tal como se entiende en el catolicismo, es una realidad extraneotestamentaria; el credo, tal como se nos ofrece en los Symbola niceno y constantinopolitano, representa una realidad teológica difícilmente aceptable por el judío Jesús, etc.

El libro de P. Rodríguez tiene el mérito de volver a señalar una observación conclusiva del excelente trabajo de G. Vermes, *La religión de Jesús, el judío* (Anaya & Mario Muchnik, 1996): «La fuente principal de fe neotestamentaria del cristiano creyente se apoya, más que en Marcos, Mateo y Lucas y su Jesús aún bastante terrenal, en los siglos de especulación de la iglesia respecto al evangelio teológico de Juan con su Verbo eterno hecho carne, y puede que aún más en las cartas de Pablo, con su drama de muerte, expiación y resurrección. El Cristo de Pablo y Juan, camino de la deificación, eclipsa y oscurece al hombre de Galilea» (p. 249). El cristianismo de hoy no debe adoptar la actitud de la avestruz temerosa, sino que ha de plantearse entre otros, en el ocaso del siglo xx y en los comienzos de otro milenio, épocas de gran difusión de ideas, el enorme reto de responder con claridad y precisión a los argumentos de quienes señalan ciertas debilidades del sistema teológico que es la base de la Iglesia cristiana.—ANTONIO PIÑERO. Universidad Complutense. Madrid.

P.-M. DELFIEUX, *Nuestras madres en la fe*, Narcea, S.A., de Ediciones, Madrid, 1998, 172 pp., ISBN 84-277-1255-3.

F. QUÉRÉ, *Las mujeres del Evangelio* (Mensajero), Bilbao, 1997, 240 pp., ISBN 84-271-2127-X.

Dos interesantes obras de carácter divulgativo cuyo punto en común está en el intento de revitalizar y sacar del anonimato a las figuras femeninas de la Biblia. Resulta grato comprobar que ninguna de las dos se sitúa en un feminismo militante que para reafirmarse tuviera necesidad de achicar al hombre, sino que su objetivo común es dejar que brillen con luz propia esas mujeres que igual que los hombres participaron activamente en la historia de la salvación y son fuente de inspiración para el creyente de hoy.

A pesar de tener un estilo diferente, ambas obras se complementan, ya que la primera hace un recorrido por las mujeres más significativas del Antiguo Testamento, mientras que la segunda se detiene en el análisis de los encuentros de Jesús con mujeres que aparecen en los Evangelios.

Pierre-Marie Delfieux y el resto de los autores que firman los capítulos son miembros de las Fraternidades Monásticas de Jerusalén que, fundadas en 1975, viven de la oración, el trabajo y el silencio en medio de la ciudad. El libro no nace de un análisis exegético de los textos, sino de la meditación y la oración. Esa es su riqueza y su limitación, ya que a veces adolece de una falta de sistematicidad y del riesgo de la repetición, debido a la variedad de autores. Sin embargo, se nota el esfuerzo por hacer, en primer lugar, un recorrido cronológico por las que consideran nuestras madres en la fe (Eva, las mujeres de los patriarcas, Judit, Rut...) y, en segundo lugar, por resaltar rasgos comunes que se van repitiendo en algunas de ellas, como la esterilidad-maternidad, la ternura, el cántico, el ser extranjeras y el padecimiento de la violencia, para acabar exaltando la figura de María, considerada la discípula perfecta de Cristo por haber escuchado su palabra, haberla puesto en práctica y haber cumplido la voluntad del Padre a lo largo de toda su vida.

Françoise Quéré, teóloga protestante y miembro del comité nacional (francés) de Ética, realiza un estudio más detallado y comparativo de los distintos textos evangélicos en los que aparecen encuentros de Jesús con mujeres. El plan del libro obedece a un intento de ir en progresión, en función de la intensidad del testimonio. Así, estudia a las mujeres agrupándolas en cuatro categorías. En la primera, analiza los relatos en los que la mujer desempeña un papel pasivo y polémico, destinado a dar una prueba de la misericordia divina. La segunda categoría describe a las mujeres que ponen en juego su fidelidad a Jesús; la tercera manifiesta el nivel superior de la fe personal y, por último, en la cuarta categoría llegan a una verdadera confesión en Cristo. El punto de inflexión en estas cuatro categorías lo realiza María a quien dedica un capítulo entero, destacando su papel fundamental en la fe. A partir de ahí, se abre la segunda parte del libro, en la que, tras un análisis detallado de los relatos y los personajes, intenta sacar conclusiones en puntos de actualidad, la más importante de las cuales es afirmar que la dignidad de la mujer no está en poseer una virtud propia; a Jesús las supuestas diferencias innatas entre los sexos no le interesan. Esas mujeres, verdaderas interlocutoras de Cristo, escaparon a la rigidez de los convencionalismos sociales por estar excluidas del poder por lo que fueron más libres para reconocer la verdadera naturaleza de Jesucristo y proclamar la Buena Noticia.—DOLORES LÓPEZ GUZMÁN.

MICHAEL AMALADOSS, S.J., *Life in Freedom. Liberation Theologies from Asia*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1997, 256 pp.

Magnífica obra de introducción a un tema de vibrante y fecunda actualidad. El autor no sólo ofrece un panorama de las diversas teologías de la liberación surgidas en Asia, sino que lo hace en continuo diálogo con las culturas y las situaciones sociales en que se desarrollan. Quizá sea esta confluencia de lo cultural, lo interreligioso y lo sociopolítico en la reflexión teológica que brota de la opción por los pobres la principal aportación, ya madura, de la teología asiática. Y pocas personas más capacitadas para ello que el jesuita indio M. Amaladoss, que recoge en este libro un curso dictado en Bélgica. Teología asiática con perspectiva universal, por tanto.

La primera parte está dedicada a presentar, en cinco capítulos, otros tantos movimientos de liberación en los que están involucrados los cristianos: la teología *Minjung* («masa popular») en Corea, la teología de la lucha en Filipinas, la teología *Dalit* en la India, y los movimientos feminista y ecologista. Buen arranque para una teología contextual. La segunda parte desarrolla en seis capítulos la aportación de las distintas religiones a la liberación; en cuatro casos, el autor selecciona y presenta los autores más significativos de cada tradición religiosa, mientras que la presentación del confucianismo y de las religiones cósmicas es más sistemática. Sobre el hinduismo presenta tres posiciones: la liberación integral no-violenta de Gandhi, el socialismo védico de S. Agnivesh, y la teología negativa secular de Periyar; el budismo aparece representado por el movimiento comunal Sarvodaya Sramadana, por el socialismo *dhammadico* (natural) del tailandés Buddhadasa y por el vietmanita Naht Hanh. En el capítulo dedicado al cristianismo aparecen cuatro autores: el jesuita de Sri Lanka Aloysius Pieris (más conocido entre nosotros), el exegeta indio G. Soares-Prabhu, S. Kapen con su enfoque contracultural, y M. M. Thomas, centrado en la afirmación de lo humano y secular, desde Cristo. Tres son los autores seleccionados para presentar el Islam y la liberación: la «teodemocracia» del pakistaní Mawdudi, el iraní Shariati con el humanismo que se deriva del Dios de los oprimidos, y Asghar Engineer, más directamente centrado en el Corán. La tercera parte del libro consiste en un único capítulo conclusivo, en el que el autor reflexiona sobre la liberación integral como un proyecto necesariamente interreligioso, sobre la necesidad de un análisis adecuado a la complejidad (que tenga en cuenta tres ejes: economía-política, persona-sociedad, cultura-religión), sobre Jesús, el Reino y la Iglesia, sobre la revolución no-violenta, sobre el mismo título del libro. Incluye unas veinticinco páginas de valiosa bibliografía, con casi 400 títulos.—DANIEL IZUZQUIZA, S.J.

N. ASLANBEIGUI, S. PRESSMAN, G. SUMMERFIELD, *Mujeres en tiempos de transformaciones económicas. Impacto en el género de las reformas en países post-socialistas y en vías de desarrollo*, Madrid, Narcea, S.A., de Ediciones, 1998, 262 pp., ISBN 84-277-1144-1.

Las transformaciones económicas ocurridas en los antiguos países del Este y en los llamados países subdesarrollados, han provocado una gran alteración en sus economías. Este libro, dividido en dos partes, dedica la primera al estudio de la Alemania unificada, Polonia, Rumania y Rusia, mientras la segunda aborda los casos de

África subsahariana, Zambia, China, Singapur, Corea del Sur, Chile y Nicaragua. Cada capítulo cuenta con una introducción y conclusión para desarrollar un análisis individualizado de cada país, aportando datos y gráficas que demuestran las conclusiones obtenidas. El grupo de autores —hombres y mujeres— parte de un presupuesto inicial: es necesario hacer caer la venda que oculta la realidad a los países más desarrollados y mostrarles la verdad de una situación que está provocando carencias aún mayores de las existentes.

Esos cambios que podrían haber sido positivos, demuestran que, cuando menos, han provocado un aumento de las desigualdades de género. La caída de los planes colectivos de algunos países y la inserción en la economía de mercado ha supuesto un aumento de la injusticia social que, inevitablemente, se ha cobrado la mayoría de sus víctimas en el ámbito de las mujeres. Ellas han sido las claras perdedoras en esas reformas económicas porque, dependiendo del país, se les ha cargado con más trabajo doméstico, han sufrido más hambre y maltratos que antes de las transformaciones y han seguido conviviendo con la discriminación de ocupar puestos de trabajo de nivel inferior y un salario diferencial a la baja.

Los países analizados en primer lugar, han sido testigos de la falacia ejercida por sus gobernantes cuando hablaban de la igualdad de sexos y en algunos de ellos, al hilo de las transformaciones, ha llegado a afirmarse que hay trabajos que requieren destrezas masculinas, o que el lugar de las mujeres estaba en las casas. En el caso de los países que ocupan la segunda parte, las reformas han reavivado las tradiciones culturales de discriminación y han mantenido la escasez de poderes de representación y de poder política que ya sufrían, por lo que la conclusión final es que estas sociedades han recuperado el tradicionalismo y el sexismo en contra de las mujeres.—ÁNGELES HUJANO. Universidad Autónoma de Madrid.

SANDRA ACKER, *Género y educación. Reflexiones sociológicas sobre mujeres, enseñanza y feminismo*, Madrid, Narcesa, S.A., de Ediciones, 1998, 213 pp., ISBN 84-277-1143-3.

Desde una perspectiva feminista, Sandra Acker nos presenta un estudio sobre la educación, las distintas teorías feministas, el papel de las mujeres en las escuelas y en la Universidad, así como las estrategias para progresar en estos ámbitos. El trabajo, muy bien apoyado en una serie de encuestas a maestras/profesoras y en una rica bibliografía, dedica a cada capítulo una introducción para explicar sus contenidos, un desarrollo y unas conclusiones. Esta metodología, tan didáctica para el lector/a, sirve para no perderse en la complejidad del tema y poder seguir al detalle los objetivos pretendidos, así como para demostrar el alto nivel de conocimiento en la práctica docente de su autora. Hacia la mitad del libro, se autodefine de forma muy clarificadora, señalando que es una «socióloga que trabaja en formas de género dentro de la educación». Desde esa base, su pretensión no es convertir a sus lectores/as en feministas, sino informarles de la discriminación sufrida por el colectivo de mujeres dedicadas a los estudios de género, consideradas por su propio entorno como personas de escasa habilidad intelectual —que obtienen sus mejores resultados más por dedicación que por talento—, o excéntricas. La marginación de las mujeres se aprecia en todos los ámbitos profesionales, incluido el académico, donde se utiliza un lenguaje sexista o hay escasez de reconocimiento por parte de los compañeros. En ese sentido, las mujeres profesionales de la educación, tanto en la escuela

como en la Universidad, caen en la autocrítica y en la baja autoestima porque creen no estar desarrollando bien su tarea. La realidad visible, obliga a la autora a lanzar cargas de profundidad contra las instituciones, los gobiernos y hasta contra las formas de elaborar los «curricula» de ascenso que siempre deben hacerse desde el entendimiento de «lo masculino como la norma».

Su conclusión indica que el estudio del género, sigue sin ser una materia aceptable en la sociología de la Educación, admitido solo por las feministas. No obstante, su alegato final podría centrarse en que los cambios vienen siempre muy lentamente, no se debe perder la perseverancia y hay que seguir manteniendo firme el ánimo para acabar con la universidad patriarcal.—ÁNGELES HIJANO.