

RECENSIONES

CIENCIAS BÍBLICAS

EPHREM AZAR, *Les Odes de Salomon*, Les Éditions du Cerf («Sagesses Chrétiennes»), París 1996, 258 pp., ISBN 2-204-05351-1.

Éphrem Azar, dominico iraquí perteneciente a la Iglesia Siriaca, nos ofrece una nueva traducción de las *Odas de Salomón*. Uno de los propósitos del autor es mostrar la belleza, la poesía y la frescura de la lengua siríaca de las *Odas*, comparada con la de Afraates, el sabio persa y Efrén (p. 8). Dos motivos eran determinantes: por una parte, el arameo es la lengua materna del autor y por eso «certaines images, certaines métaphores me sont apparues comme éclairées par ce milieu culturel ambiant qui m'est familier, ce qui n'est pas forcément le cas pour un simple syriacisant» (p. 10). Por otra parte, el deseo de conservar el carácter poético propio al texto siríaco. Como fruto, el lector tiene en sus manos una traducción fiel al texto original, fluida y que refleja la belleza poética de la lengua siríaca de las *Odas*.

La cuestión de las posibles relaciones entre las *Odas de Salomón* y el IV Evangelio ha merecido siempre una atención especial. Las sorprendentes semejanzas en el lenguaje (por ejemplo, el uso de palabras como luz, vida, verdad, conocimiento, agua viva, espíritu, etc.) y ciertos motivos (como la preexistencia), al igual que el carácter eminentemente soteriológico de las odas, permiten suponer que ha habido contactos entre sus autores, probablemente porque dependen de un mismo entorno religioso. En su obra, Éphrem Azar dirige su especial atención a la cuestión cristológica.

La obra se divide en dos partes. La primera aborda las cuestiones históricas: el descubrimiento de los manuscritos y sus diferentes publicaciones, la atribución y el origen del texto (judío, cristiano o gnóstico), la fecha, la lengua y el estilo, con especial énfasis en el estilo poético y profético que da un carácter especial al texto. En la segunda parte se nos ofrece la traducción de las 42 odas y el texto original siríaco.

El texto original es un excelente instrumento de trabajo para todos los que se dedican a la riquísima tradición siríaca. Se basa en dos manuscritos: el *codex* siríaco 9 (H) de la biblioteca John Rylands de Birmingham (siglo xv) y el manuscrito (N) proveniente del monasterio de los sirios de Wadi Natrum en Egipto (*Codex nitriensis*, B.L.Ms. Add. 14534). El autor hace notar también las variantes propuestas por J. R. Harris y A. Mingana en su edición.

La obra se enriquece con amplia bibliografía y un índice de términos que aparecen en las odas.

Finalmente, merece la pena notar que el lector español goza de una buena traducción de las *Odas de Salomón* en Díez Macho, A., *Apócrifos del Antiguo Testamen-*

to, vol. III, Ediciones Cristiandad 1982, pp. 61-100.—MAVEK RACZKICLOVICZ. Instituto San Justino.

STANLEY MARROW, *The Gospel of John: A Reading*, New York/Mahwah Paulist Press 1995, XV + 399 pp., 23 × 15 cm., ISBN 0-8091-3550-7.

Stanley Marrow, jesuita de origen iraquí, profesor de Nuevo Testamento en Weston College y anteriormente en Pontificio Instituto Bíblico, nos ofrece en este volumen una lectura espiritual del Evangelio de Juan. No se trata, pues, de un comentario en el estricto sentido de la palabra. Está libre de la materialidad del necesario aparato científico y académico que tantas veces hace difícil el acercamiento a un libro de ese tipo. Pero el autor utiliza el «meollo» de los principales estudios modernos sobre este Evangelio en cuanto ayuda a una mejor comprensión y vivencia del Evangelio de Juan.

La obra está concebida para que pueda ser leída por un público amplio y abigarrado, sin especiales conocimientos bíblicos, pero con interés por una lectura profunda y seria del Cuarto Evangelio que ayuda a la vivencia honda de cuanto en él se dice o insinúa. La finalidad es, pues, explícita y conscientemente «espiritual» en el mejor sentido del término. No implica, ciertamente, lejanía de la realidad presente, sino lo contrario, como aparece repetidamente en cuanto se va diciendo.

Por divisiones de capítulos y de párrafos principales, se ofrece el texto en inglés según la *Revised Standard Version* en términos generales, con pequeñas alteraciones convenientes a juicio de M. A continuación, viene el leve comentario del autor —por llamarlo de alguna forma— que ayuda a la comprensión del texto.

El autor muestra, además de amplios conocimientos exegéticos y de teología bíblica, un notable interés por la actualización del texto, así como independencia de criterio y libertad de espíritu en las aplicaciones del mismo.

Una obra, pues, apreciable, valiosa especialmente para los lectores de habla inglesa.—FEDERICO PASTOR-RAMOS.

R. KENDALL SOULEN, *The God of Israel and Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1996, 195 pp., ISBN 0-8006-2883-7.

El autor, joven profesor de teología sistemática en el «Wesley Theological Seminar» de Washington D.C., tiene la virtud de ofrecernos un ensayo teológico penetrante, claro, breve y nada simplista, sobre un asunto central de la fe cristiana. El tema que Soulen aborda es la relevancia de Israel en la economía salvífica. Más precisamente formulado: si en los últimos años se ha reconocido que la alianza con Israel no fue nunca revocada y que, por tanto, Israel ostenta un significado singular insustituible en la economía de la salvación, entonces habrá que repensar el conjunto de la teología cristiana desde este ángulo y recuperar específicamente la identidad del Dios cristiano como el Dios de Israel. Así, el motivo que preocupa a Soulen es romper con la teología del reemplazo o suplantación (*supersessionism*), según la cual la Iglesia toma el puesto de Israel, mientras que la persistencia de Israel deja de ser teológicamente relevante. El holocausto judío y el modo como se llevó a cabo habría sido últimamente una consecuencia de este modo de pensar.

Después de un breve prefacio, el primer capítulo (1-21) señala el tema, su relevancia y el plan de obra. Soulen introduce con gran acierto el concepto de *canonical narrative*, muy en consonancia con la exégesis dogmática de la patrística¹. Será el marco desde el cual se interpretarán las Escrituras. La narrativa canónica cristiana se forjó en la segunda mitad del siglo segundo y dejó fuera de su núcleo la alianza. Esta narrativa se articula como: creación para la consumación, pecado-caída, encarnación, redención, consumación escatológica. Esto tiene una doble consecuencia. Primero, excepto Gen 1-3 el resto de las Escrituras hebreas carece de relevancia dogmática real. Segundo, demuestra un semignosticismo latente, al concentrarse en aspectos universales, metafísicos y cósmicos, despreciando la concreta elección histórica de Israel y la marcha de Dios con su pueblo. Se admite la naturaleza corporal y material de la economía, pero se menosprecia su sustantividad histórica, concreta y contextualizada, consecuencia inmediata e inexorable de lo anterior.

Una vez puestos en antecedentes, la primera parte (23-106) viene a ser un recorrido histórico confirmando la opción de la dogmática cristiana por esta narrativa canónica y verificando sus consecuencias teológicas. Primero se presenta a Justino e Irineo como los forjadores del esquema que hará fortuna. Después se analiza su presencia en Kant y Schleiermacher, quienes intentan la desaparición expresa del anclaje israelítico de la fe cristiana en favor de la religión racional o de la antropología filosófica. En tercer lugar se estudia lo que Soulen considera un punto de inflexión en nuestro siglo: Barth y Rahner. Ambos habrían pretendido superar el semignosticismo latente en el cristianismo derivado del modelo tradicional. Barth lo intentaría con su teología de la vinculación entre alianza y creación, mientras que Rahner lo formularía con el existencial sobrenatural. Al final, ninguno de ellos conseguiría superar el esquema clásico debido a un centramiento cristológico de corte escotista que termina por ignorar la alianza. En otros términos: no prestaron suficiente atención dogmática a la cuestión del reemplazo de Israel.

La segunda parte de la obra (107-177) está dedicada a la propuesta constructiva de Soulen, que en breve síntesis reza: «los cristianos deberían reconocer que la historia de Dios con Israel y con las naciones es el medio permanente y duradero del trabajo de Dios como consumidor de la creación humana y, por tanto, también es el contexto permanente y duradero acerca del Evangelio de Jesús» (110). Para construir su propuesta recorre las Escrituras Hebreas, examinando primero la más englobante y primigenia economía de la consumación, que resulta una economía de la bendición a través de la diferencia. Luego, analiza en las mismas Escrituras la economía de la redención, que hace frente al pecado y al mal. Y, finalmente, el testimonio apostólico o nuevo testamento. La mayor novedad de su comprensión a este respecto radica en un descentramiento cristológico en favor de la preeminencia del reino de Dios, todavía no consumado, en línea con 1 Cor 15. Y su comprensión de la Iglesia como una comunidad de mesa precisamente entre judíos y gentiles, sin suprimir a los primeros, ni crear una mezcla de ambos, sino conservando cada uno su identidad.

A lo largo del libro, Soulen encuentra inspiración frecuente en Bonhoffer, especialmente en sus escritos desde la cárcel. También parece que descubre más posibilidades en el existencial sobrenatural de Rahner, si éste se preñara de historia, en lugar de reducirse a la intimidad de la conciencia², que en la línea de reflexión barthiana, de suyo más atenta a las narraciones bíblicas.

¹ Véase, por ejemplo, H. J. SIEBEN, «Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase», en C. KANNENGIESER (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, París 1974, pp. 195-214.

² Puede verse una crítica similar a Rahner desde la teología de la liberación: A. GONZÁLEZ, *El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez*, RLAT 6 (1989: 18), pp. 335-364.

En particular, me habría gustado una consideración histórica más detenida de Justino e Ireneo. El asunto que Soulen plantea, en definitiva, es una versión más de la discutida helenización del cristianismo: la opción por categorías abstractas, metafísicas, universales y cósmicas (ej., p. 50) sobre las concretas e históricas. Sin embargo, tanto el judaísmo de la época como el judeocristianismo más primitivo ya eran constructos bastante helenizados³. Por eso, además de los avatares históricos que, finalmente, condujeron a la Iglesia por una línea meramente gentil con exclusión práctica de los judíos, a pesar de que Hch 15 no impone la gentilización de los israelitas, habría sido interesante reflexionar sobre las alternativas posibles dentro de ese marco histórico.

En general, su libro abre perspectivas muy interesantes, no sólo para repensar la dogmática cristiana o abrir pistas para el diálogo con los judíos, sino que se pueden desarrollar desde la teología de la liberación, interesada por la dinámica histórica real, sin remitir la salvación, mejor consumación, a las esencias metafísicas últimas de la naturaleza. Desde aquí, la consideración de los últimos en el mensaje de Jesús (159) y de la dinámica de la bendición por la alteridad (134-5) adquieren posibilidad de nuevos desarrollos.

El libro de Soulen tiene la valentía de atacar uno de los principales temas de la teología cristiana: las relaciones entre AT y NT; un tema que fue central para los Padres y ante el que hoy en día pocos teólogos son capaces de reflexionar con seriedad. Su propuesta es inteligente y coherente. Esperamos con impaciencia la elaboración trinitaria y cristológica insinuada en estas páginas (xi).—G. URIBARRI, S.J. Facultad de Teología. U.P.Co. (Madrid).

J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament (Grundrisse zum Neuen Testament, 10)* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993. 344 pp., ISBN 3-525-51377-1.

A lo largo de doce capítulos el teólogo protestante J. Roloff nos ofrece una lectura del NT en clave eclesiológica, cuyo punto de partida es el cuestionamiento de un cristianismo sin Iglesia y la crisis general de las instituciones. Aunque la reflexión primigenia del NT ha sido de naturaleza cristológica, el tema «Iglesia» se abre camino, sobre todo, en los testimonios de la tercera generación cristiana (entre los años 80-110 d.C.). La intención de Roloff es poner de relieve la idea y vivencia de Iglesia propia de los diversos escritos neotestamentarios. Su obra viene a actualizar los estudios clásicos de R. SCHNACKENBURG (*La Iglesia en el Nuevo Testamento*, original de 1961) o de H. SCHLIER (*Eccelesiológia del NT*, en *Mysterium Salutis IV/1*, de 1972), que ya habían dejado constancia de la riqueza de la concepción neotestamentaria de Iglesia. Esta visión eclesiológica del NT se sirve, asimismo, de los resultados de los trabajos recientes sobre sociología del cristianismo primitivo. Por otro lado, esta indagación exegética y eclesiológica va animada por un interés ecuménico de aproximación de las Iglesias y por una llamada a replantear las discrepancias confesionales.

El libro parte del Jesús pre-pascual y de la pregunta ampliamente debatida de la función de la Iglesia por Jesús de Nazaret. Roloff se sitúa en la perspectiva de la llamada *eclesiológia implícita* que busca en el mensaje y en la acción de Jesús aquellos

³ Véase M. SIMONETTI, *Cristología giudeocristiana: caratteri e limiti*, Aug. 28 (1988), pp. 51-69.

factores e impulsos que conducen a la aparición de la Iglesia. En un segundo capítulo se plantea la idea de Iglesia en el tiempo postpascual, resaltando la continuidad entre la reunificación escatológica de Israel iniciada por Jesús y su persecución en la comunidad de Jerusalén tras la novedosa experiencia de Pascua; cronológicamente, este capítulo indaga la comprensión de Iglesia en los dos decenios transcurridos entre la resurrección de Jesús y las cartas paulinas. Pascua no es la fecha fundacional de la Iglesia, sino la condición de posibilidad para un proceso de reflexión que permite descubrir qué es la Iglesia que brota de la fe en el Resucitado.

Esta reflexión ha quedado recogida en los diversos escritos o grupos de escritos del NT. Roloff pasa revista a las cartas auténticas de Pablo (capítulo III), a los escritos deuteropaulinos (capítulo VII: Colosenses y Efesios; capítulo VIII: cartas pastorales), al Evangelio de Mateo (capítulo IV), a la doble obra lucana (capítulo VI), al libro del Apocalipsis (capítulo V), a la primera carta de Pedro (capítulo IX), a la carta a los Hebreos (capítulo X) y a los escritos joánicos (capítulo XI).

Las cartas paulinas entrañan ya una temática eclesiológica; esto vale ya para las dos cartas a los Corintios y a su misma crisis interna; la carta a los Romanos aborda, en su segunda parte, el problema de una Iglesia de judeo-cristianos y de pagano-cristianos. Roloff resume la idea paulina de Iglesia en esta fórmula: el pueblo de Dios renovado y reunido «en Cristo»; su esfuerzo consiste en explicar cómo se compaginan y articulan estos dos polos que también hoy focalizan la discusión eclesiológica: la idea de pueblo de Dios y la de cuerpo de Cristo. En los capítulos séptimo y octavo se traza la evolución de esta teología de la Iglesia que en las cartas deuteropaulinas alcanza un puesto de excepción; Roloff considera la carta a los Efesios como un auténtico *tratado teológico* sobre la Iglesia que indica el camino que lleva a introducir la Iglesia en el Símbolo de fe. Las cartas pastorales recogen toda una reflexión sobre la organización y los ministerios de la Iglesia, que da pie a revisar el problema del «proto-catolicismo».

Otra visión de la Iglesia ofrecen el Evangelio de Mateo, la doble obra lucana o los escritos joánicos, Mateo ha narrado la historia de Jesús con la intención de poner de relieve una idea de Iglesia de orientación histórico-salvífica que pivota sobre el discipulado pre-pascual y el seguimiento. Roloff resume el mensaje de la doble obra lucana en este lema: el pueblo de Dios en camino a través de la historia. La intención profunda, que recorre el Evangelio de Lucas y el libro de Hechos, consiste en mostrar cómo la Iglesia está en profunda continuidad con la historia de Jesús. Finalmente, Roloff diseña lo que llama la *eclesiología indirecta* del grupo o comunidad joánica; en la perspectiva del cuarto Evangelio la Iglesia es la resultante de la comunión con Jesús de los creyentes individuales; a su juicio, se trata de una eclesiología rudimentaria. Desde otros estudios sobre la comunidad del «discípulo amado» se ha concedido más entidad a la eclesiología joánica (Brown, Gnilkka); es cierto que se podrán criticar puntos concretos o análisis exegéticos de determinados pasajes. Sin embargo, el resultado es un estudio ameno, completo, lleno de matices, sumamente sugerente; estamos ante un precioso compendio de eclesiologías del NT.

La obra se cierra con una reflexión final sobre la pluralidad y la unidad de la idea neotestamentaria de Iglesia que hace una evaluación de los problemas: Jesús, como fundamento de la Iglesia, catolicismo temprano, Israel y la Iglesia, institucionalización promovida por la tercera generación cristiana, relaciones Iglesia-mundo.—S. MADRIGAL. Facultad de Teología U.P.Co. (Madrid).

HISTORIA DE LA TEOLOGIA E HISTORIA DE LA IGLESIA

YVES KRUMENACKER, *Histoire de l'Eglise et Théologie*, Profac, Lyon 1996, 171 pp., ISBN 2-85317-060-8.

En esta breve monografía, el profesor de la Facultad de Teología de Lyon se plantea las relaciones entre dos áreas del saber entre las que ya *a priori* se puede sospechar, al menos, una innegable proximidad: Historia de la Iglesia y Teología. La aproximación entre ambas se da, por de pronto, por la presencia de la Historia de la Iglesia entre las otras disciplinas de un programa académico teológico, pero además y sobre todo por el hecho de que la Iglesia que es historiada no tiene consistencia histórica, sino debido a que es una magnitud netamente teológica; consideración que el historiador no puede dejar al margen en su trabajo. Pero las preocupaciones de Krumenacker van mucho más allá de la banal y siempre repetida cuestión de si hacer Historia de la Iglesia es, en realidad, una actividad teológica o no. Entre los interrogantes que surgen y es ineludible tratar en este contexto están la opción sobre si los hechos de que se ocupa esta historia deben ser analizados desde la visión del teólogo o desde la del historiador neutro; la existencia o no de un doble nivel, el de la historia profana y el de la historia de salvación; la respectiva acción e interacción de los agentes *intra* y supramundanos en los desarrollos históricos; la realidad de una intervención de Dios en la historia y los medios para su posible discernimiento; y, en consecuencia, las posibilidades de una teología de la historia. Por no hablar de problemas de tipo metodológico o criteriológico.

De todo ello da cuenta con solvencia esta monografía, que si en los primeros capítulos adopta un tono preferentemente de revisión de posturas anteriores y parece más atada a un nivel expositivo de las ajenas, a lo largo de sus páginas va perfilando sus propios ángulos de visión, acertadamente recogidos en la conclusión. Destaquemos que el autor rechaza con razón un concepto de historia entendida como simple reconstitución del pasado; critica a quienes quisieran ver en ella con excesiva facilidad una acción directa de Dios; orienta, consiguientemente, el discernimiento de los «signos de los tiempos» no hacia una percepción de los planes divinos que se revelarían en ellos, sino hacia el impulso para una conversión para vivir en Cristo, que implique actitudes éticas en el mundo contemporáneo. En fin, no dudamos en recomendar este librito bien informado y pleno de matizadas sugerencias, cuyas reflexiones podrán resultar enriquecedoras sobre todo para investigadores y profesores de Historia de la Iglesia.—XAVIER QUINZÁ LLEÓ. Facultad de Teología U.P.Co. (Madrid).

NOVACIANO, *La Trinidad*, edición bilingüe preparada por CARMELO GRANADO BELLIDO, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1996, 313 pp., ISBN 84-89651-13-2.

Novaciano, presbítero de la Iglesia de Roma a mediados del siglo III y orgulloso de pertenecer a la comunidad romana (cf. CIPRIANO, Ep. 30,32), fue hombre de per-

sonalidad acusada, de gran talento y erudición. Se formó bien en la filosofía estoica (cf. CIPRIANO, Ep. 55, 24; 60, 3), y era maestro en retórica. Casi todo lo que sabemos de él lo sabemos por sus adversarios.

A la historia pasó como el primer personaje a quien conviene el título de antipapa. Cuando en el 251 fue elegido Papa Cornelio y no el eminente Novaciano, éste se opuso y, tras haber obtenido la consagración episcopal de manos de tres obispos italianos, trató de atraer de su parte a los titulares de otras sedes o crear obispos rivales en ellas, de suerte que se llegó a la creación de una iglesia rival en toda regla. Su comunidad no concedía el perdón de los pecados graves y ni siquiera exhortaba a la penitencia, cosa que nunca había dejado de hacer Tertuliano, incluso durante su período montanista. La iglesia virgen y madre de Novaciano vela sólo para que sus miembros sigan siendo «templos del Señor, miembros de Cristo, habitación del Espíritu Santo, elegidos para la esperanza, consagrados en la fe, destinados a la santidad, hijos de Dios, hermanos de Cristo, consortes del Espíritu Santo» (*Pud.* 2,1). El cisma novaciano aspiraba a crear una iglesia pura y santa, pero esta imagen de la iglesia no era el genuino patrimonio de la primera comunidad cristiana, sino el resultado de la asimilación del rigorismo estoico en la vida cristiana (cf. *Cipriano*, Ep. 55, 16).

Novaciano es, además, el primer teólogo romano que escribe en latín y es, por tanto, uno de los fundadores de la teología romana. Su lenguaje es culto; su estilo, esmerado y muy estudiado, pero siempre claro y sereno. De la amplia lista de sus obras que nos ofrece San Jerónimo (*De vir ill.* 70) sólo se han conservado dos (curiosamente bajo el nombre de Tertuliano) y de ellas la más importante es el tratado *De Trinitate*, escrito entre los años 240 y 250.

Ya el título de la obra llama la atención, puesto que el término *trinitas* no aparece en toda la obra. Novaciano ha concebido su obra casi como un comentario a la Regla de la Verdad. Tomando como base el antiguo símbolo romano, el tratado se presenta en forma de exposición de los tres principales artículos del Credo.

La primera parte (1-8) está dedicada al Padre, creador de todas las cosas y único Dios (contra los gnósticos). La segunda parte, que comprende los capítulos 9-28 y que abarca casi la mitad del *De Trinitate*, es una defensa de las dos naturalezas y de su unión en Cristo. Con argumentos bíblicos, Novaciano muestra la perfecta divinidad de Cristo, Hijo del Dios Creador (contra Marción), verdadero hombre (contra los docetas) y verdadero Dios (contra los adopcionistas) y segunda *persona* después del Padre (contra los sabelianos y modelistas). La tercera parte trata brevemente del Espíritu Santo (c.29), de sus dones a la Esposa de Cristo, la Iglesia, y de su obra en la Iglesia. En los dos últimos capítulos (30-31), Novaciano presenta el tema de la unidad de naturaleza en Dios y trata de probar que la divinidad del Hijo no es un obstáculo a la misma. El último capítulo expone la relación eterna del Hijo con el Padre contra diferentes herejías.

En la exposición de la doctrina trinitaria Novaciano sigue el camino trazado por Justino, Teófilo, Ireneo, Hipólito y, sobre todo, Tertuliano. De la personalidad del Espíritu Santo, trata con brevedad y sin precisión. No describe las relaciones del Espíritu con el Padre y el Hijo, como lo hace de las relaciones entre éstos últimos. El Espíritu es ciertamente para Novaciano algo divino y tercero junto al Padre y el Hijo, pero su teología del Espíritu constituye un retraso respecto de la de Tertuliano. Llama al Hijo *secundam personam post Patrem* (10), pero no se atreve a llamar al Espíritu Santo *tertiam personam*, como lo había hecho Tertuliano (*Adv. Prax.* 11). Cabe pensar que la reticencia de Novaciano se deba a la persistente oposición al montanismo.

Por ser el *De Trinitate* de Novaciano el primer tratado teológico de origen romano escrito en latín, su terminología y sus fórmulas dogmáticas tienen particular interés para la historia de la teología por su influencia en el pensamiento latino. Recibe de Tertuliano algunos términos técnicos como *dispositio*, *substantia*, *persona* y añade otros que no se encuentran en la gran obra del Cartaginense.

La presente edición de la obra de Novaciano se basa en una nueva colación-lectura de las tres primeras ediciones (cf. *Introducción*, pp. 26-33). La principal novedad de esta edición la constituye la incorporación de los datos sacados a la luz en los estudios del P. Petitmengin que afectan sobre todo a los capítulos finales de la obra dedicados al Espíritu santo (c. 29) y a las relaciones Padre-Hijo en el seno de la divinidad (c. 31).

A la traducción, fiel y fluida, le acompañan abundantes notas explicativas que hacen el texto más comprensible al lector moderno.

Amplia bibliografía y varios índices (bíblico, de autores antiguos y modernos, temático) complementan esta obra, fruto de un trabajo minucioso y de gran valor científico, digna de admiración.—MAREK RACZKIEWICZ. Instituto San Justino.

HERMAS, *El Pastor*. Introducción, traducción y notas de J. J. Ayán Calvo. Fuentes Patristicas 6, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1995, 311 pp., ISBN 84-86987-90-3.

Todo investigador de la época prenicena se puede felicitar por la aparición de este volumen de la excelente serie *Fuentes Patristicas*, fruto del trabajo de J. J. Ayán Calvo, infatigable e internacionalmente reconocido patrólogo. El investigador nos ofrece la edición crítica de *El Pastor* de Hermas, una obra enigmática y sugerente que gozó de gran prestigio e influencia en los primeros siglos, hasta el punto de ser considerada libro canónico. Diversos autores recogieron ampliamente la parte moral de la obra.

A raíz de la edición de nuevos testimonios textuales, señala el editor en la *Nota previa*, urge una nueva edición crítica de *El Pastor* de Hermas. Sin haber podido dedicarse plenamente a esta tarea, ha optado «por ofrecer en el aparato crítico, aparte de las lecturas de otros editores, algunas de las variantes de los nuevos testimonios textuales (sobre todo E. Lappa-Zizicas), aún no incorporadas a las ediciones críticas conocidas» (p. 9).

La obra muestra una combinación confusa de tradiciones muy diversas, que el mismo que las utiliza no acaba de comprender. Ya intérpretes del siglo XIX dudaron de la unidad literaria. Se ha llegado incluso a proponer la distribución en tres autores, tres teologías y tres épocas (cf. St. Giet, *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Herimas*, París 1963). Según el mismo J. J. Ayán, no se debe descartar un largo proceso de composición. Sin embargo, el autor sería siempre el mismo Hermas (p. 26).

El núcleo del mensaje de *El Pastor* es el anuncio de una segunda penitencia, ofrecida a los cristianos después del bautismo. Este motivo vuelve constantemente en distintas partes de la obra. La convicción de que no hay más remisión de los pecados después del bautismo estaba unida a la espera del inminente regreso de Cristo. A medida que ésta se debilitaba y, por otra parte, dado que el cristianismo se expandía, resultaba cada vez menos realista atenerse a tal posición. Hermas anhela una comunidad en la cual permanezca el rigor moral (por eso, sus discusiones sobre el

comportamiento de los cristianos, sobre las virtudes y los vicios) pero sin rigorismo, y busca la solución en la posibilidad de una, y sólo una, nueva penitencia para borrar los pecados. La alegoría de la torre (símbolo de la Iglesia) indica que el tiempo consentido para el arrepentimiento no es infinito. La obra termina con la tensión entre el anuncio de una suspensión de la edificación de la torre para dejar el tiempo para el arrepentimiento, y la invitación a darse prisa porque la torre será pronto terminada (*Sin.* X,4,4). En *Vis.* III,8,9 esta tensión se une con el rechazo de revelar cuán cerca está el fin.

Es difícil identificar las fuentes de *El Pastor de Hermas*. La única obra que Hermas cita expresamente (*Vis.* II f 3,4) es un apócrifo perdido, el *Libro de Edad y Modad* (inspirado en Num 11,26). J. J. Ayán Calvo con gran minuciosidad e intuición estudia las fuentes de la obra: Sagrada Escritura, judaísmo y paganismo, ofreciendo los resultados de la crítica moderna (pp. 27-29).

Aunque tradicionalmente se ha recurrido al *Pastor* para ilustrar los orígenes de la penitencia segunda, es decir, la remisión de los pecados posteriores al bautismo, la obra interesa también por su eclesiología (ésta y no la penitencia sería, según la crítica moderna, la llave de la obra de Hermas), sus intentos por expresar la trascendencia y misión del Hijo, su pneumatología y sus enseñanzas morales y espirituales. A cada uno de estos temas, se les dedica una atención especial en la introducción (pp. 30-41).

La traducción es fiel al texto original, fluida y clara, con notas abundantes y de gran erudición que aclaran el texto tan enigmático y a veces muy oscuro.

Abundante bibliografía y varios índices (bíblico, de pasajes de *El Pastor*, de autores y obras antiguos, de autores modernos, temático) complementan y enriquecen mucho la obra.—MAREK RACZKIEWICZ. Instituto San Justino.

THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétique*. Traduction du syriaque de M. Debié, G. Couturier, Th. Matura. Introduction de A. de Lourmel. «Les Peres dans la foi», Migne, Diffusion Brepols, Paris 1996, 322 pp., ISBN 2-908587-24-6.

Historiadores, liturgistas, catequistas, moralistas y todos los interesados tienen en sus manos una publicación accesible, cuidada, preocupada en guiar a su lector para facilitarle la lectura y la comprensión adecuada del texto. Se trata de las famosas *Homilias catequéticas* de Teodoro de Mopsuestia, amigo de Juan Crisóstomo, del siglo IV. Como es sabido, el original griego se ha perdido. Las homilias de Teodoro nos han llegado solamente en una traducción siríaca.

Las dieciséis catequesis se dividen en dos partes: las diez primeras, dirigidas a los catecúmenos, tratan temas trinitarios y cristológicos comentando el símbolo niceno, mientras que las seis restantes explican el Padrenuestro (11), la liturgia del bautismo (12-14) y la Eucaristía (15-16). Las *Homilias* ofrecen una teología trinitaria de tipo tradicional, orientada en sentido antiarriano (la unidad de la substancia divina articulada en tres hipóstasis distintas y de igual dignidad) y, sobre todo, una exposición de la cuestión cristológica que tiene en cuenta las dificultades que la controversia apolinarista había puesto en evidencia. En la introducción (pp. 7-20), A. de Lourmel (autor de *L'Institution catéchétique des Peres grecs du IVe siècle* dedicado a Teodoro de Mopsuestia y publicado en *Etudes Franciscaines*) subraya el carácter pastoral de las *Homilias*, su valor para la historia de la liturgia y la enseñanza moral de Teodoro.

La traducción al francés se ha efectuado a partir de la edición de A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Woodbrooke Studies 5), Cambridge 1932. Id. *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrooke Studies 6), Cambridge 1933. Abundantes notas explicativas, preparadas por M. Debié y A.-G. Hamman, ayudan a la comprensión del texto.

Conforme a las normas de la colección «Les Pères dans la foi», al final del libro se ofrece una guía temática de las *Homilías* que sigue paso por paso los temas fundamentales. El índice bíblico, un breve léxico y la bibliografía enriquece la obra.—MAVEK RACZKIEWICZ. Instituto San Justino.

SAN AGUSTÍN, *Obras completas de San Agustín XL. Escritos varios* (2.º), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995, 1004 pp., ISBN 84-7914-182-4.

De nuevo la Biblioteca de Autores Cristianos nos regala una obra de S. Agustín en edición bilingüe. Este volumen XL, perfectamente preparado y promovido por la Federación Agustiniiana Española (F.A.E.), una cuidada edición en la que sobresalen las introducciones, versión, índices y notas de Teodoro C. Madrid y la revisión de la traducción de Enrique Garmón.

El volumen se abre con las *Ochenta y tres cuestiones diversas*, guiones que desde los primeros años S. Agustín fue desarrollando a lo largo de toda su vida, dando lugar algunos de ellos a varios de sus libros; en el centro, como alma que todo lo anima, la savia aún viva de *La Regla monástica de San Agustín*, aceptada y seguida aún en sus diversas fundaciones; y se cierra con la gran obra de *Las Retracciones*, donde, al final de su vida, San Agustín hace un repaso riguroso de los 232 libros que escribió. Tres grandes obras que articulan todo el volumen.

Junto a las tres obras que hemos citado tenemos, además: *La adivinación diabólica. Respuesta a ocho preguntas de Dulcicio. La piedad con los difuntos. La utilidad del ayuno. La devastación de Roma. Catálogo de los libros, tratados y cartas de San Agustín editado por San Posidio.*

Estas obras que, como todo el pensamiento de San Agustín, interesan al estudioso y al creyente de todos los tiempos tratan sobre el conocimiento de sí, de la existencia, de la verdad y el amor, de la libertad y el mal, de la felicidad, la justicia y la paz; sobre la cuestión de la adivinación y la humana relación con los difuntos, la bondad y necesidad de los alimentos y su moderación; sobre el porqué de la caída del Imperio Romano, que va a ser la ocasión de la magnífica obra de *La Ciudad de Dios*. Un volumen que contiene hallazgos magníficos y una entrañable lectura, fruto de ese elemento imprescindible de la vida de San Agustín, que fue la amistad leal, como ambiente que hizo posible el círculo familiar de estudiosos que buscaban sinceramente la verdad y la sabiduría.—FERNANDO VALERA SÁNCHEZ, Algezares (Murcia).

LUIS GARCÍA-GUIJARRO, *Papado, cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*, Cátedra, Madrid 1995, 314 pp., ISBN 84-376-1377-9.

El título del presente trabajo del historiador Luis García-Guijarro bien pudiera sorprendernos por su engañoso título. *Papado, cruzadas, órdenes militares, siglos XI-*

XIII, parece remitirnos a una colección de ensayos breves e inconexos sobre distintos aspectos del recién inaugurado segundo milenio. Lejos de ser un *clip-collage* deshilvanado, el libro es una *obra de tesis* que destila un único principio: todos los órdenes de realidad del complejo caleidoscopio medieval que arranca con el siglo XI, tienen como vértice un protagonismo pontificio sin precedentes. El nuevo monacato, el origen de la idea de cruzada, el doble fin religioso y guerrero de las órdenes militares, la lucha sin cuartel contra los cátaros y los albigenses, todo ello no es sino ocasión de la expansión del poder pontificio frente a los infieles de todo tipo. Para su trabajo, el autor es heredero de la tradición investigadora, siempre brillante, del recientemente fallecido Georges Duby. Se percibe en su análisis una misma preocupación en la búsqueda del hecho medieval. Georges Duby había peleado denodadamente con la línea investigadora de los años cuarenta, en la que la economía ocupaba el primer plano de la escena y relegaba al último lugar, como mera comparsa subordinada, a la historia social. Duby denunciaba febrilmente esta superficial impropiedad y proponía, para comprender mejor el comportamiento de los guerreros del siglo XII, acercarse a los testimonios de literatura de entretenimiento, que les cautivaba, a las canciones de gesta y a los libros de caballerías que les proponían modelos de conducta. En esta misma línea, Luis García Guijarro arroja en su prólogo un similar punto de partida. Hablando de las órdenes Militares, comenta: «es del todo imposible entender el funcionamiento de dichas corporaciones, en un nivel local o regional, si no se aborda al mismo tiempo su engarce en el marco de la *sociedad europea* de la Plena Edad Media, cuya expansión desborda el *ámbito económico* con el que tiende a asociarse».

El autor no escatima entusiasmo en aportar datos que nos hablan con elocuencia de la tremenda falla que supuso en el devenir de la historia de la Iglesia la reforma del siglo XI. La llamada reforma gregoriana no fue solamente una pugna frente al concubinato de los clérigos, el famoso nicolaísmo, y frente a las prácticas simoníacas, sino que representó el punto álgido del protagonismo pontificio. Roma se alejaba conscientemente del poder supremo germánico. Por ejemplo, Nicolás II protegió las sucesiones a la sede de Pedro mediante una aclaración de los criterios selectivos, haciendo primar el peso reformador en la figura de los cardenales obispos. El papel del emperador quedaba relegado, por tanto, a una diplomática mención honorífica. Esta trascendental separación fue tomando cuerpo durante el pontificado de Alejandro II. Y lo que es más importante, el proceso reformador impulsado por el papado quebró la identificación del ámbito espiritual con la figura del monarca a través de la idea de secularidad de los gobiernos. En otro orden de cosas, el monacato de Cluny se desligó de cualquier dependencia laica o episcopal y se situó bajo la protección directa de la Santa Sede. También las Cruzadas tuvieron como protagonista exclusivo al papa, ya que, según el autor, los móviles que despertaron la conciencia de cruzada no fueron exclusivamente la ayuda a los cristianos medievales, la meta mítica de Jerusalén o la popularidad de las peregrinaciones, sino una empresa premeditada de expansionismo pontificio.

El libro se vuelve prolijo cuando, una vez destapado el *leitmotiv* del trabajo, el autor nos abrumba con un pormenorizado desarrollo de las órdenes militares. Es comprensible su interés por destacar la novedad de la combinación, hasta entonces antagónica, de la espiritualidad monástica con las actividades armadas, pero fatiga en ocasiones asistir a sus ceremoniales, rituales de entrada, las diferencias entre el Temple y el Hospital, la importancia de los caballeros teutónicos (aquellos *milites* alemanes que pululaban por Prusia y Livonia) en fin, un cúmulo tal de datos que el autor en ningún momento pretende ahorrarnos en sus páginas, y que nos resulta, en último término, un lastimoso apéndice de la obra.—JAVIER ALONSO SANDOICA.

JACQUES VERGER, *La Renaissance du XIIe. siècle*. Serie: Initiations au Moyen Âge. Les Editions du Cerf., París 1996, ISBN 2-204-05454-2.

Es de agradecer que una colección para la divulgación de nivel sobre temas medievales haya dedicado un volumen al Renacimiento del siglo XII. Se hace justicia a una materia importante para la historia general, a veces preterida o incluso olvidada en los programas docentes y manuales de iniciación y síntesis de historia medieval, así como al desarrollo y madurez en el tratamiento del asunto ya desde la obra clásica de Ch. H. Haskins en 1927, *The Renaissance of the Twelfth Century*, donde se tipifica como el «Renacimiento Medieval».

El especialista J. Verger, en poco más de 120 pp. presenta una ordenada visión de conjunto en dos partes y una breve conclusión, complementada con otras 9 pp. de una bibliografía escogida y también dividida en fuentes y estudios.

En la Parte I, dedica el capítulo I a la historia del concepto historiográfico del Renacimiento del siglo XII y a los conceptos próximos de renovación, reforma y restauración, hasta llegar a una visión renovada del tema y de su tratamiento, inscritos en sus contextos político, económico y social y más específicamente en el contexto de la reforma de la Iglesia. El capítulo II trata de las fuentes para el estudio e investigación de la temática así delimitada.

En la Parte II, se centra en la explicitación de los contextos apuntados. El capítulo I presenta los rasgos generales de la economía y de la sociedad, que posibilitaron y favorecieron el auge de la vida intelectual: expansión de la economía agraria, renacimiento urbano, mayor movilidad social y geográfica. El cap. II se dedica al contexto de la reforma eclesiástica y de la evolución de las estructuras políticas. El capítulo III presenta los «hombres del Renacimiento»: las aportaciones de los traductores, los centros escolares y su desarrollo geográfico, institucional y creador de nuevas metodologías y de materias de enseñanza y los focos culturales.

Es muy difícil decir tanto y tan bien en tan poco espacio sobre un asunto que, finalmente, alcanza los honores de la alta divulgación.

Pero hemos de anotar algo, que nos ha parecido mejorable, si bien J. Verger depende objetivamente de la orientación mayoritaria de los investigadores de la temática y escribe para franceses, a pesar del título original en italiano.

Echamos en falta la atención necesaria, que si se prestaba en la obra de Haskins, a los medios de enseñanza (escritura, libros y bibliotecas) y al renacimiento jurídico (que tan gran papel jugó en todos los ámbitos, no sólo en la formación de una metodología, en la ampliación de conocimientos, etc., sino también en la formación de las numerosas y renovadas «élites dirigentes» de la Iglesia y de las instituciones políticas).

Además, parece excesiva, al menos dentro de una síntesis equilibrada, la atención prestada a las órdenes monacales, particularmente a Cluny y el Cister, siendo que la punta de lanza del Renacimiento del siglo XII quedó constituida por las escuelas catedralicias y urbanas. ¿Podría personalizarse en Abelardo y en S. Bernardo la distinta orientación de ambas escuelas, urbana y monacal respectivamente y, en consecuencia, la definición de su futuro? J. Verger, en la Conclusión, trata de presentar ambas figuras de forma complementaria, en lugar de enfrentada, sobre la base de que ambas fueron grandes representantes del descubrimiento de la conciencia individual, generada en el siglo XII. Pero tal presentación psicológica no resuelve el problema de la nueva orientación de la cultura «renacentista» del siglo XII, más patente en las escuelas no monacales. Por lo demás, aceptamos la participación de S. Bernardo en el Renacimiento, aunque por otros motivos.

Finalmente, anotamos que de la cultura hispana sólo se cita la obra de J. Vernet: *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente* en la bibliografía. Si Italia apenas cuenta en esta síntesis del Renacimiento del siglo xii, no podía esperarse mejor suerte para la cultura hispanocristiana. En efecto, trata el papel de los traductores como meramente instrumental y España, en este punto todavía, adquiere un papel secundario.—ILUMINADO SANZ SANCHO. Departamento de Historia Medieval UAM. Madrid.

JACQUES VERGER, *Les universités françaises au Moyen Âge*. Ed. E. J. Brill. Leiden-New York-Köln, 1995. Serie: «Education & Society in the Middle Ages & Renaissance». Vol. 7, 255 pp., ISBN 90-04-10312-0.

A pesar de su título genérico, se reúnen nueve estudios, relativos en su mayoría a la universidad de París, de los cuales ocho ya están publicados. Pero está justificada la presentación conjunta de estos trabajos y su mejor acceso, dada la categoría del autor y la importancia de sus investigaciones, además de que se han realizado los añadidos convenientes y la puesta al día de la bibliografía.

Con excepción del estudio «Les statuts des universités françaises du Moyen Âge: quelques remarques», relativo al conjunto del período medieval, los otros ocho estudios pueden repartirse en dos grupos.

El primero, compuesto por «Le recrutement géographique des universités françaises au début du XVe. siècle d'après les *suppliques* de 1403»; «Les professeurs des universités françaises à la fin du Moyen Âge»; «The University of Paris at the End of the Hundred Years' War»; «Les universités françaises au XVe. siècle: crise et tentatives de réforme», se refieren esencialmente al siglo xv y se publicaron en los años 1970, cuando se cuestionaba la caracterización del final de la Edad Media como una época de declive y de crisis de las universidades. Además, también el siglo xv ofrecía unas fuentes, que permitían el tratamiento cuantitativo, procedimiento que entonces se juzgaba como la base indispensable de la historia social. Junto con ello, también empezaba a abordarse la problemática de una renovada historia política y su presencia en la historia de las universidades.

El segundo, compuesto por «A propos de la naissance de l'université de Paris: contexte social, enjeu politique, portée intellectuelle»; «*Nova et vetera* dans le vocabulaire des premiers statuts et privilèges universitaires français»; «L'université de Paris et ses collègues au temps de Jérôme de Moravie»; «Le chancelier et l'université à Paris à la fin du XIIIe. siècle», se publicó en los años 1980 y se centran en el siglo xiii y en la universidad de París. En ellos se produce una relectura de las fuentes ya publicadas de antiguo, que anteriormente fueron utilizadas de forma casi exclusiva para dilucidar el «falso problema» de los orígenes de la universidad y describir las estructuras y condiciones de funcionamiento de esta institución escolar.

El mismo autor reconoce que en esta selección de estudios quedan algunas lagunas. No se trata el siglo xiv, que es tan importante. Tampoco la temática de los contenidos y métodos de enseñanza en las distintas facultades. Esto quizá podría justificarse por su estrecha relación con disciplinas como la historia de la filosofía o de la teología. No obstante, parece que algo debería decir sobre esto el historiador de la universidad.

Los estudiosos de la temática cultural medieval, así como los futuros investigadores, tienen en esta publicación fácil acceso al magisterio de un gran especialista,

así como ejemplos claros de la utilización depurada de las metodologías más adecuadas a cada tipo de fuente sobre esta amplia materia.—ILUMINADO SANZ SANCHO.

RAMÓN HERNÁNDEZ MARTÍN, O.P., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Biblioteca de Autores Cristianos (554), Madrid 1995, 381 pp., ISBN 84-7914-191-3.

El padre Vitoria, como todos los intelectuales a los que el mundo les debe algo, nunca ha dejado de ser estudiado; buena prueba de ello es el libro que vamos a presentar. Su autor, el padre Hernández Martín, es un conocido estudioso y un constante trabajador de todo cuanto haga referencia a la vida de los dominicos en Salamanca.

Cinco partes estructuran este nuevo estudio sobre el padre Vitoria: en la primera, *Vida de Francisco de Vitoria* (5-153), se nos ofrece una exhaustiva biografía del sabio dominico; en la segunda, *Doctrina Internacionalista de Francisco de Vitoria* (157-208), se nos presenta todo lo referente al origen, residencia y límites del Poder, para en una segunda parte enfrentarse a lo que Hernández llama con cierta exageración la Sociedad de Naciones, la obligatoriedad de las leyes civiles, la guerra justa y sus implicaciones, para terminar con el tema de la colonización-protectorado; en la tercera, *Proyección europea del Internacionalismo vitoriano* (213-267), quizá la más novedosa de la obra, Hernández se esfuerza por relacionar y proyectar el pensamiento de Vitoria en los grandes maestros y padres de las doctrinas políticas; en la cuarta, vuelve Hernández a las aportaciones clásicas de Vitoria, presentándonos su doctrina americanista (273-341) y en la quinta se estudian las relaciones y las dependencias de Bartolomé de las Casa respecto a Vitoria.

Nos encontramos frente a un libro valioso y bien estructurado; cada parte tiene un pequeño prólogo-guía y el índice de nombres es completo y está muy bien cuidado; hubiese faltado, para completar estos particulares, introducir un índice de conceptos. Todo lo que el lector medio quiera saber acerca de este sabio dominico lo encontrará en esta biografía; sin embargo, seguimos echando en falta, en este y en parecidos libros, redactados en centros de estudios regidos por eclesiásticos y editados por editoriales católicas, una excesiva provincialización y una más que deficiente metodología.

Me explicaré: nadie puede dudar del valor de este libro, pero nadie que no sea simpatizante y esté próximo a nuestros círculos podrá comulgar con esta nueva hagiografía, siempre gloriosa y autoprotectora de nuestros maestros; me atrevo a decir que hasta se le puede caer de las manos. Nuestros maestros, y Vitoria lo es, no necesitan de nadie para seguir influyendo y fecundando nuestro presente; sus ideas, sus pensamientos y sus intuiciones están por encima de nuestros pequeños esfuerzos, que aunque puedan parecer necesarios, siempre aparecen como interesados y las más de las veces se muestran estériles. Dejemos en paz a nuestros maestros y hagamos todo lo posible para que la humanidad entera les tenga como suyos, los estudie, los considere, los valore y les dé el tratamiento que merezcan.

Si esto es grave más serio me parece el olvido o la ignorancia metodológica con la que nuestro autor y tantos otros hagiógrafos se enfrentan a autores y temas tan ricos y versátiles. En el campo de las doctrinas políticas, temática a la que está dedicada la mayor parte de este libro, desde la segunda mitad de los años cincuenta y primeros sesenta se ha ido produciendo de la mano de estudiosos tan cotizados como Peacock,

Skinner y en cierta medida Koselleck una auténtica revolución metodológica que en el área anglosajona ha producido frutos más que maduros, poniendo en cuestión la manera tradicional de hacer y tratar las ideas políticas¹. Entre nosotros muy pocos son los que han utilizado esta nueva metodología, que además de contextualizar y despolitizar las ideas y las doctrinas, nos ofrece la posibilidad de aunar la biografía del autor con su pensamiento; al fin y al cabo ambas cosas son interdependientes y están más relacionadas de lo que parece, aspecto que en esta y en otras presentaciones de nuestra literatura política y religiosa brillan por ausencia.—A. VERDOY.

S. J. D. GREEN, *Religion in the Age of Decline: Organisation and Experience in Industrial Yorkshire 1870-1920*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 426 pp., ISBN 0521-56153-1.

El autor, profesor adjunto de Historia Moderna en la Universidad de Leeds y miembro del All Souls College de Oxford, nos ofrece un acabado estudio, fruto de sus años de investigación en Oxford y basado en su tesis doctoral allí defendida.

En la *Introducción*, Green no se contenta con precisar el objeto de su trabajo, que define como «el estudio de algunas formas características de organización eclesial, práctica litúrgica y creencias sobrenaturales que se daban en las tres ciudades industriales vecinas de Halifax, Keighley y Denholme, en la parte oeste de Yorkshire» (p. 1), sino que presenta el gran problema de fondo: la decadencia de la práctica religiosa a finales del siglo pasado y su interpretación por sociólogos y filósofos de la religión. En este sentido, es de agradecer su análisis y discusión con las distintas teorías que se manejan para explicar el fenómeno de la secularización y la interpretación que hay que darle. Anuncia así el autor, que no va a ceñirse a esquemas preestablecidos; más bien quiere iluminar el complejo problema con datos de la vida religiosa de tres ciudades, cuya única semejanza, aparte de la cercanía geográfica, es la de padecer los cambios que sufrieron las ciudades industrializadas. La generalización de estos datos a todo Inglaterra o, más aún, al Occidente industrializado, queda fuera del objeto del libro.

El libro se estructura en tres partes, que contienen capítulos de carácter analítico y no cronológico. La primera, está dedicada a la explicación tanto de la situación de las ciudades cuanto a la búsqueda de medios para evangelizar en el nuevo contexto; la segunda, nos ofrece los intentos realizados para asegurar y promover una mayor práctica religiosa, mientras que la tercera evalúa los resultados de las acciones emprendidas. La obra se cierra con una conclusión y una amplia bibliografía sobre la cuestión.

La *primera* parte de este libro se abre con un capítulo que nos ofrece una panorámica, considerada imprescindible por el Autor, de la geografía social y económica de las tres ciudades analizadas. El retrato es particularmente interesante, pues se trata de la descripción de una época de grandes cambios: explosión demográfica, diversificación industrial, estratificación de la sociedad en clases... El texto se enriquece, además, con abundantes tablas de datos estadísticos.

¹ Entre nosotros uno de los máximos cultivadores y propadores de esta nueva manera de tratar las doctrinas políticas es Fernando Vallestín. Prueba de lo que decimos es su estudio sobre Hobbes en el segundo volumen de su *Historia de teoría política*, tomo segundo, Alianza Editorial, Madrid 1990, pp. 254-309.

A esta nueva situación de crecimiento y diversificación es a la que habrá de responder la Iglesia, como bien sabían los pastores de la época. Para ello, lo primero será dotarse de los medios materiales necesarios y, de modo especial, de edificios suficientes en unas ciudades de rápido crecimiento. El objeto del capítulo segundo será, pues, la construcción de iglesias. Los motivos de esta construcción, realmente asombrosa por la cantidad y calidad artística, no serán sólo de expansión demográfica: de hecho, la proporción entre «plazas de iglesia» y habitante crece en esta época. Se juntan la rivalidad entre las distintas confesiones que quieren mostrar el fin de la preeminencia absoluta del Anglicanismo, con la estratificación social y la proliferación de distintos niveles de autoridad, que ejercen su patronazgo construyendo templos. Merecen también destacarse las «iglesias de misión», signo del esfuerzo evangelizador de las distintas confesiones así como del sentido teológico-simbólico que los lugares de culto tenían para el clero.

Junto a los nuevos edificios, y de cara a responder a las nuevas necesidades, las distintas confesiones necesitaban disponer de medios económicos: el modo en que se cubrían estas necesidades es el objeto del tercer capítulo. En él se traza un amplio recorrido por los distintos medios de adquisición de dinero así como la evolución de éstos a lo largo del período. Especial énfasis se pone en la corrección del tópico sobre la situación ventajosa de la Iglesia anglicana respecto las otras por la ayuda del Estado. El autor considera que este dato no es relevante.

La *segunda parte*, como hemos dicho, está dedicada a los esfuerzos por aumentar el nivel de práctica religiosa por parte de las distintas confesiones. En este contexto, el capítulo cuarto está dedicado al fenómeno asociativo, como instrumento de evangelización y penetración en los grupos religiosamente indiferentes. Este tipo de asociaciones, en efecto, exigían un compromiso individual alto y cubrían con sus acción los grandes fines, también sociales, de sus respectivas iglesias. Sin embargo, el autor señala la gran cantidad de indiferentes que, a pesar de todo, había. El análisis que hace de la cercanía a la religión institucionalizada en cualquiera de las distintas confesiones, en razón de la clase social, sexo o edad nos parecen de gran interés.

A la promoción de asociaciones añade la cuestión de la enseñanza de la religión, de importancia capital para toda confesión. Al análisis de las vicisitudes del principal órgano pedagógico y escolar de todas ellas —la escuela dominical— se dedica el capítulo quinto. Los distintos intentos de dotarla de una mayor efectividad —todos pasaban por ellas, casi ninguno se vinculaba claramente a una confesión—, y el fracaso de todos ellos muestran el aspecto dramático de toda tentativa evangelizadora así como el avance del proceso secularizador en las ciudades estudiadas.

Esta parte se cierra con un capítulo dedicado a los otros tipos de acción pastoral que se realizaron a lo largo de estos años, que tuvieron como finalidad última la conversión personal, traducida en un mayor compromiso con la comunidad. Los problemas con que se encuentran las distintas confesiones propician un nuevo clima en las relaciones entre ellas: la rivalidad dará paso a la colaboración, considerando esto el autor como prolegómeno de la sensibilidad ecuménica de este siglo. En el desarrollo del capítulo se presentan los distintos métodos: desde la búsqueda personalizada de conversiones a las misiones en talleres y fábricas, todo en un marco diacrónico que permite captar la evolución hasta bien entrado el siglo xx.

La *tercera parte* del libro está dedicada a las consecuencias para las iglesias de estos años. La primera que se analiza —en el capítulo séptimo— es el cambio de acentos que se opera en todas las confesiones. En efecto, se pasa de una religiosidad muy centrada en el problema personal de la salvación y en lo que hoy llamaríamos as-

pectos experienciales, a una espiritualidad centrada en las celebraciones litúrgicas y en la noción de pertenencia a la confesión. La importancia de la construcción de iglesias en esta evolución es brillantemente puesta de relieve. Fruto de este cambio es la distinción ya neta entre masas increyentes y «bolsas» de creyentes practicantes, perfilándose perfectamente los límites de acción de las iglesias.

En el capítulo octavo se terminan de sacar las consecuencias de esta acentuación de la vida litúrgica, principalmente la preocupación de los pastores por recuperar el sentido del domingo. Junto a esto, el calendario cristiano anual se vio enriquecido por celebraciones de otro origen que pronto tuvieron un correlato litúrgico. Esto indica la influencia de la sociedad en una religión incapaz de informar con sus fiestas propias toda la vida social. Otro lugar en el que se manifiesta esta impotencia es en la celebración de los ritos de tránsito, donde mandan más los deseos del pueblo que la teología sacramental. Finalmente, el capítulo noveno presenta la situación de las iglesias en los comienzos del siglo xx, que se puede resumir en el fracaso de todos los programas planteados: hay más iglesias que nunca, pero la práctica religiosa decrece de modo alarmante. La práctica dominical se reduce y la instrucción religiosa no da los frutos adecuados. Por otra parte, la influencia de las doctrinas socialistas y del espíritu de la modernidad parecen estar en la raíz de esta crisis. El libro se cierra con una conclusión que sintetiza lo expuesto, completando así el cuadro del proceso.

Nos encontramos, pues, con una obra de indudable valor, tanto por su rigor metodológico, como por lo apasionante del tema. No da la solución a los problemas pastorales surgidos con el inicio de la secularización en las ciudades industriales, pero sí los muestra en toda su crudeza, siempre unidos a la percepción que de ellos tuvieron los pastores de las distintas confesiones y a sus intentos de solución. La secularización, en efecto, plantea unos interrogantes a la misión evangelizadora de la Iglesia que todavía hoy, y quizás hoy más que nunca, nos suscita grandes perplejidades. Que nos ayuden a mirar al pasado de manera tan rigurosa y con análisis tan claudicantes, merece nuestra sincera felicitación y agradecimiento.—NICOLÁS ALVARO DE LAS A. BOHORQUES.

TIMOTHY YATES, *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Great Britain 1995, 275 pp., ISBN 0-521-56507-3.

Circula hoy en el ambiente eclesial preocupación acerca de la teoría y de la práctica de la misión por estar ésta llamada a «indigenizarse» en contextos de nueva Evangelización. El libro de Timothy Yates retraza la historia y la actualidad de esa misión ante la pregunta de saber que relación conviene mantener entre el cristianismo y las otras creencias para que de ella salgan igualmente beneficiadas tanto la iglesia evangelizadora como las culturas acogedoras del evangelio. Es un estudio sesudo, clásico, equilibrado, accesible y atractivo que recorre la historia y el desarrollo de la misión cristiana desde 1900 hasta hoy. Parte del trabajo de grandes misionólogos del pasado tales como Gustav Warneck, Josef Schmidlin, Karl Barth, Nicolai, Stephen Neill, Karl Hastenstein, Hendrik Kraemer, etc., pioneros que fundaron grandes escuelas de misionología en las universidades de Alemania, Holanda, Escandinavia, América del Norte y África del Sur. Con este libro el autor se propone, por tanto, realizar un sustancial aporte en la laguna que existe dentro de las faculta-

des y en los seminarios de Gran Bretaña con respecto a esa teoría y práctica de la misión cristiana.

La misionología tiene tradicionalmente como preocupación primordial el «envío», esto es, un necesario «cruzar las fronteras». Estas son fundamentalmente las religiones no cristianas. La tarea de la misionología, en este caso, es la de afrontar hábilmente las cuestiones planteadas por estas religiones y la de apoyarse sobre el resultado de la interacción entre sus compromisos y el mensaje cristiano. En la primera parte del manual, se descubre a la misión como expansión (1900-1910), como iglesia del pueblo (1910-1920), y donde se trata del aprecio de la misión (1920-1940). Realizado este recorrido, ya no debería sorprender que, en las dos décadas siguientes a la primera guerra mundial, la labor misionera, junto con otros aspectos de la cultura occidental, hayan pasado a ser sujetos de una «extrema y escrupulosa investigación» por parte tanto de los nuevos brotes de las iglesias locales como de las mismas iglesias históricas y evangelizadoras. En efecto, es obvio, como diría Neill, que la problemática de la misión no debe abordarse *in abstracto*, sin una clara definición de lo que es la iglesia. Esta es también y siempre la expresión de la cultura que la lleva. A pesar de la resistencia de algunos misioneros a reconocerlo, el mensaje evangélico llevado a la India, a Japón, a China y a África en los siglos XVIII, XIX y XX era también las formas occidentales de la cultura, los modos católicos, protestantes y ortodoxos, los modos latinos, germánicos u orientales de entender el evangelio. Las tierras de nueva evangelización recibirán, por tanto, un testimonio cristiano ya inicialmente *revestido* y profundamente dividido, situación que planteará el imperativo de unidad entre las jóvenes iglesias. Se dará, sin embargo, una situación paradójica que, por una parte, tenderá a favorecer esa unidad y, por otra, desembocará en una insospechada multiplicidad y diversidad.

Junto con esta situación, surge un insólito desarrollo de la cristiandad en el continente africano. La post-guerra (1945), que representó para el continente la liberación de la opresión colonial mantuvo también la esperanza, entre los *cristianos indígenas*, de una gran unión representada por los movimientos de la «iglesia etíope» y del «sionismo». Lo que no pudo preverse, sin embargo, fue la explosión de los movimientos de *las iglesias independientes*, de entre las cuales pueden mencionarse el kimbanguismo (Zaire) y la iglesia de los Kerubines (Nigeria), que cuentan hoy con más de tres millones y de 300.000 feligreses, respectivamente. Este análisis constituye la segunda parte del libro, donde se trata de la misión como presencia y diálogo (1950-1960), como proclamación, diálogo y liberación (1960-1970), como proclamación y crecimiento de la iglesia (1970-1980), y como pluralismo e ilustración (1980-1990). Con todo, una nueva visión de la eclesiología ofrecida por el Vaticano II y la revisión de la comprensión estática de la jerarquía, con miras a dinamizar ésta bajo la visión de «la iglesia pueblo de Dios», la surtirá de nuevas energías, expresadas entonces y todavía hoy en manifestaciones como las «comunidades eclesiales de base», fruto de los trabajos de la Teología de la Liberación (Latinoamérica) y de la Teología de la Inculturación (África).

Comprometido, por tanto, a dar cuenta de la historia y del desarrollo de una realidad cristiana de importancia como es la misionología, el libro de Yates se inscribe, sin duda alguna, entre los manuales que deberían leer tanto los profesores como los alumnos de misionología.—JEAN DE DIEU MADANGI.

ALFONSO ALVAREZ BOLADO, *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y Guerra Civil: (1936-1939)*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1995, 716 pp., ISBN 84-87840-79-5.

El epígrafe *belum quaeritur ut pax adquiratur*, bien puede ser la antesala que permite al lector adentrarse en un trabajo-borrador fundado sobre la base de un laborioso estudio de teología política. Su autor, Alfonso Alvarez Bolado, lo acomete descubriendo y describiendo a la Iglesia Católica como sujeto irremediablemente involucrado en un proceso bélico nacional, definido y localizado en la España de los años treinta: la Guerra Civil.

Este hilo conductor estará asistido, en todo momento, por una particular visión hermenéutica, que le va a permitir dotar al factor tiempo de un doble valor dimensional: histórico-real y cronológico-litúrgico. De tal forma que cada capítulo no sólo se estructura siguiendo una medida temporal determinada —entendida como curso natural de los acontecimientos—, sino que se desenvuelve adaptándose a una percepción religiosa de la realidad.

En el contexto de la obra, dos elementos se entrelazan constantemente. De un lado, el Ejército sublevado al sistema político y a las autoridades de la II República; y de otro, la Iglesia Católica que por su condición, ha quedado atrapada entre dos facciones rivales que mantienen hacia ella distintos puntos de vista. Alvarez Bolado —afirma— que la Iglesia mantuvo una actitud pasiva y después activa en el conflicto, siendo el elemento de cambio la comunicación oficial realizada por el Papa Pío XI el 14 de septiembre de 1936, a favor de Franco. Sin embargo, no parece que el dictamen papal hubiese sido la nota necesaria para atravesar el estrecho puente que separaba lo pasivo de lo activo: todo lo más de obligada obediencia; pero no olvidemos que ya en entre abril y junio de 1931 la Iglesia, ante los ataques sufridos, resuelve tomar algunas iniciativas por sí misma y frente a la República. Ahora, en septiembre 1936, Pío XI ya tiene datos suficientes como para pensar que la victoria tiene todos los síntomas de inclinarse hacia el bando franquista. Quizá, hacerlo antes, hubiese supuesto un gravísimo error que pudiera haberle costado la ruptura total de relaciones con una España republicana —hipotéticamente— fortalecida por su capacidad de aislar y destruir, posibles insurrecciones militares.

Sin embargo, la afloración de un elemento de fuerza, como es la confrontación armada entre las distintas facciones, abre paso al nacimiento de una —llamémosle— simbiosis circunstancial entre el Ejército de Franco y la Iglesia Católica. Ahora bien, ambas se necesitaban mutuamente.

Las fuerzas armadas rebeldes tienen que cubrirse de un abrigado manto espiritual-tradicional, sólo alcanzable a través de una plena aceptación y justificación eclesial: en la medida en que la Iglesia, ha quedado como depositaria de los valores tradicionales en una sociedad que los ha puesto por momentos en tela de juicio. Las tropas de Africa en su avance sur-norte por el territorio español, tienen órdenes de respetar todo símbolo cristiano, e incluso utilizarlos como una de las mayores garantías hacia quienes los portan: *personas de orden*. La fe se convierte en una aliada necesaria, permitiendo inflamar el valor que los soldados ponen en su empresa, la salvación de España de las ordas marxistas.

La Iglesia —como vimos— lo apoyará, asistirá y sacralizará con dos objetivos principales: por ser el elemento capaz de sentar el orden civil desde el que emprender la tan necesitada y ansiada renovación espiritual; y en otro término, porque es muy consciente que del árbol de la Cruzada está pendiendo un fruto que tarde o temprano acabará por caer en el lado de su «huerto»: un mayor control jurídico-espiritual en

la concepción del nuevo Estado. También puede dar un impulso histórico a su influencia social, que con el paso de la II República ha quedado bastante deteriorada.

En este «abrazo», un aspecto muy señalado parece centrarse en torno a la aparición de la llamada Carta Colectiva; significativo, en cuanto a que la Iglesia Católica española recibe de la comunidad católica internacional su primer *benedicite* —el segundo lo recibirá del XXXIV Congreso Eucarístico de Budapest—. Esta aceptación de salida de los ámbitos claustrales, viene determinada por el planteamiento global que de la Guerra Civil hace, desde los términos de una recristianización y freno a la extensión del comunismo mundial, causante de los males morales que ha sufrido la sociedad española desde la llegada al poder de la II República.

De lo general a lo particular, nos parece interesante la anotaciones en torno a la vida del p. Joaquín Salaverri, S.J. como redactor del mensaje del Papa Pío XII, 16 de abril de 1939, de final de la Guerra. Y, por último, es laudable la magnífica disposición del autor para recoger y publicar, bajo Marquetería, todo un significativo volumen de documentos de siete archidiócesis y dos arzobispados, que esperamos en un futuro inmediato sirvan de utilidad a cuantos investigadores abordan el estudio del conflicto desde la universalidad de la Iglesia Católica.

Lo demás, posibles lapsus o reiteraciones que bien pueden ser atribuidas a un exceso de celo, son siempre sustancialmente lo de menos.—MIGUEL ANGEL GONZÁLEZ RODGERS. Universidad Autónoma de Madrid.

F. VERDERA, *Conflictos entre la Iglesia y el Estado en España. La Revista Ecclesia entre 1941 y 1945*, Pamplona, Eunsa, 1995, 272 pp., ISBN 84-7914-226-X.

Ecclesia nació en 1940, recién terminada la guerra civil, como *Boletín Oficial de la Acción Católica*, que los obispos españoles, sobre todo el cardenal Gomá, querían revitalizar. Comenzó siendo quincenal y en 1942 pasó a ser semanal. Gradualmente se fue transformando en portavoz oficioso del episcopado español y en una publicación distinta a las demás. ¿Cómo se produjo esta transformación? En el prólogo a esta tesis doctoral, D. Jesús Iribarren, ligado a la revista desde 1941 y su director desde 1942 hasta 1954, lo explica con tres razones complementarias, dependientes todas del carácter autoritario del régimen, que vigilaba y amordazaba a la prensa. Por un lado, *Ecclesia* desmentía o completaba la información que ofrecían los demás MCS. Esto aumentaba el número de sus lectores en España y en el extranjero. A la vez, las publicaciones extranjeras acudían a *Ecclesia* para estar bien informadas sobre la realidad española y, a su vez, transmitían a España ecos de la vida eclesial de más allá de los Pirineos. Siendo esto, sin duda verdad, parece evidente que hay que añadir, entre las causas, la personalidad de quienes se fueron responsabilizando de la publicación. Fundamentalmente el propio D. Jesús Iribarren y Mons. Enrique Plá y Déniel, Arzobispo de Toledo tras la muerte de Gomá.

Tras un primer capítulo sobre el origen y las características de *Ecclesia*, se estudian los números correspondientes a sus primeros años, de 1941 a 1945. Se interrumpe aquí el análisis del contenido de la revista sin dar más razón para ello que el cambio que supuso la exención de la censura previa y se esbozan los hitos principales de la historia de la revista hasta que dimite como director de ella D. Jesús

Iribarren, en 1954. Las fuentes utilizadas y un apéndice documental completan el libro.

Lógicamente la revista fue altavoz del magisterio de Pío XII. Aunque *Ecclesia* no trataba directamente cuestiones políticas, la enseñanza del Papa marcaba distancias con las tendencias al totalitarismo. Habitualmente se cree que la revista estaba exenta de censura previa. Esto sólo fue verdad a partir de 1945, tras la entrada en el gobierno de Alberto Martín Artajo. Es cierto que los censores no se atrevían a censurar la enseñanza pontificia. Y lo es también que los redactores de *Ecclesia* fueron maestros en el arte de escribir entre líneas. Lo que entonces era mérito hoy hace difícil comprender el sentido de lo escrito a quienes no vivieron en aquel contexto. Pese a estas habilidades, alguna vez *Ecclesia* vio censuradas sus galeradas. Al recordarlo hoy le cabe el honor de saber que el censor de algún editorial que no pudo publicarse porque fue enviado diligentemente a niveles superiores era el futuro Premio Nobel Camilo José Cela, entonces ocupado en estos menesteres. ¿Quién no ha tenido pecados de juventud cometidos por necesidad?

La revista evitó hacerse eco de acontecimientos políticos. Como mucho los incluyó en reseñas de efemérides que tuvieron distintos títulos. Pero no quiso habitualmente comentarlos. Lo hizo, excepcionalmente, con dos Leyes Fundamentales de estos años—el Fuero del Trabajo (1938) y el Fuero de los Españoles (1945)—de los que glosó los aspectos en los que entroncaban con la Doctrina Social de la Iglesia. No se refirió, en cambio, a la otra Ley Fundamental, la que creaba las Cortes Españolas. En algunos aspectos, el órgano de Acción Católica coincidía con las realizaciones del régimen de Franco, aunque no cayó en excesos adulatorios —y en esto se separaba de la prensa controlada— ni mucho menos alabó a Hitler o a Mussolini. Y ciertamente existieron puntos de vista episcopales, basados en la doctrina social de la Iglesia, que chocaron abiertamente con la política del régimen. Por ejemplo las pastorales de Monseñor García y García de Castro y de Monseñor Pildáin sobre la situación de pobreza de sus diócesis. Algunos artículos de Gregorio Rodríguez de Yurre o del propio Iribarren crearon tensiones con el gobierno: se referían a la libertad sindical, o a la de prensa, entre otros temas.

Junto a los temas más directamente políticos, la revista recoge otras polémicas de aquellos años: la que mantuvo Laín Entralgo desde *Arriba* con el P. Félix García a propósito de la generación del 98 o la controversia con el también falangista *La Voz de España*. Y conflictos intraeclesiales entre la Acción Católica y las Congregaciones Marianas de los jesuitas.

El libro es una buena recopilación de datos. Al centrarse en los primeros años de *Ecclesia* se asoma a un mirador muy exacto de lo que fue la vida de la Iglesia en la España de los primeros años posteriores a la guerra. Ayuda a precisar una situación compleja, que no puede sintetizarse adecuadamente con el manido tópico de «nacionalcatolicismo». El autor ha contado, además, con los *Papeles y Memorias* de D. Jesús Iribarren, que prologa el libro y pone una nota de calor y vida en el necesariamente frío análisis de unos textos irremediabilmente viejos. Pero que son historia de la Iglesia española reciente.—RAFAEL M.^a SANZ DE DIEGO, S.J. Facultad de Teología. U.P.Co. (Madrid).

G. SÁNCHEZ RECIO, *De Las Dos Ciudades a la Resurrección de España. Magisterio Pastoral y Pensamiento Político de Enrique Plá y Daniel*, Ambito, Valladolid, 1994, 173 pp., ISBN 84-86770-98-X

El autor, profesor titular de Historia Contemporánea en la Universidad de Alicante, se ha dedicado desde hace algunos años a estudiar los años de la guerra civil del franquismo. Es natural que le haya interesado la figura de «Su Menudencia» —como se llamaba cariñosamente al Cardenal Primado por su exigua estatura— de indudable influjo en esos años y carente todavía de una biografía adecuada, en contraste con otros purpurados de su época: Gomá y Vidal i Barraquer.

El título de este estudio no es fácil de entender para quien no esté previamente al tanto de la producción del cardenal. Ensambla dos de sus Pastorales más conocidas. «Las dos Ciudades» tiene como fecha el 30 de septiembre de 1936. Era la víspera del nombramiento de Franco como Jefe del Estado, a los pocos días de su triunfo moral, la liberación del Alcázar de Toledo. Se trata del primer escrito de un obispo que fundamenta y justifica la sublevación. Sin duda, es el más documentado de los que se escribieron acerca de esto. Se concibe la guerra como el enfrentamiento entre las agustinianas ciudad del bien y del mal. «El triunfo de la ciudad de Dios y la resurrección de España» es el título de otra Pastoral publicada al finalizar la guerra, el 21 de mayo de 1939. Pero el subtítulo de la obra promete más de lo que de hecho va a ofrecer. Pues, aunque se adentra en los primeros años del franquismo, de ninguna manera estudia todo el magisterio político y social del Primado.

En realidad se acerca, principalmente, a la primera de las dos Pastorales y alude a la segunda en los dos capítulos centrales, el segundo y el tercero. Antes ha esbozado la historia previa de Plá: estudios en la Gregoriana, labor pastoral y social en Barcelona a partir de su ordenación en 1900, pontificados de Avila (1918) y Salamanca (1935), antes de su traslado a la sede primada toledana a la muerte de Gomá (1941) y de su inclusión en el Colegio de Cardenales en 1946. En el capítulo IV, aunque de nuevo promete un estudio sobre la Jerarquía Eclesiástica y el régimen de Franco, se limita a una comparación no muy profunda entre algunos escritos de Plá y otros de Gomá. El libro finaliza con unas conclusiones ciertamente insuficientes.

Las razones de esta insuficiencia están en los capítulos previos. El autor, que conoce bien el período en lo que respecta a la historia de España, ha querido introducirse meritoriamente en la historia de la Iglesia y en la Doctrina Social. Pese a su esfuerzo son campos que conoce poco. Lo hacen ver sus citas bibliográficas esparcidas en las notas: a veces se hace eco de muchas obras —sin que dé muestras de haberlas utilizado a fondo— y en otras ocasiones cita sólo una obra entre una bibliografía abundantísima, por ejemplo, a propósito de las desamortizaciones del siglo XIX (p. 40). En algún momento une en una nota, sin advertencia al lector, obras de muy diferente valor (p. 17). Algo semejante, de más importancia, ocurre cuando se aventura en el campo de la Doctrina Social de la Iglesia. Por no conocerla ni estar al tanto de sus orígenes coloca al mismo nivel, como maestros clásicos de la Escolástica a Santo Tomás de Aquino, Suárez, Vitoria y Fray Luis de León (!) (pp. 47-48). O asegura, como doctrina de la Iglesia, que «la sociedad sólo puede constituirse por la autoridad» (p. 46), afirmación que fundamenta en la visión pesimista del hombre propia del pecado original, cuando lo que dice la escuela de Salamanca y repite la Doctrina de la Iglesia después es que la sociedad se basa en el carácter social del

hombre y la autoridad es necesaria por las distintas opiniones que legítimamente pueden tenerse. Quiero creer que es errata de imprenta la opinión de que para Plá «era necesario que los ministros de la Iglesia intervinieran directamente en los asuntos políticos» (p. 47), ya que poco después afirma que la Iglesia reconoce la autonomía de la sociedad.

A estas carencias se añade la limitación cronológica: nada se dice de la actuación de Plá en los años posteriores a 1947: fue uno de los cinco presidentes de la primera sesión del Concilio Vaticano II, propició la primera salida del Vaticano de Pablo VI recién elegido Papa, que fue a visitarle por encontrarse enfermo y, sobre todo, fue el defensor decidido de los militantes de Acción Católica, llegando en 1961 a mantener una tensa polémica —con la amenaza de excomunión al fondo— con el ministro Solís. Incluso en los años estudiados se ignora la acción de Plá como Presidente de la Junta de Metropolitanos y como último responsable de *Ecclesia*. Con tantas limitaciones, el estudio sobre la figura del Cardenal Plá y Deniel ha sido sólo desbrozado y queda aún pendiente.—RAFAEL M.^º SANZ DE DIEGO, S.J.

DIETMAR MIETH, EDWARD SCHILLEBEECKX, HADEWYCH SNIJDEWIND (eds.), *Cammino e visione. Universalità e regionalità della teologia nel XX secolo* (Omm. Rosino Gibellini; Biblioteca di Teologia Contemporanea 88), Queriniana, Brescia 1996, 320 pp., ISBN 88-399-0388-7.

Pocos homenajes más justificados que éste, ofrecido a Rosino Gibellini en su setenta cumpleaños. La *Editrice Queriniana*, conocida por estar siempre alerta respecto de la actualidad teológica, refleja adecuadamente en esta característica una cualidad llamativa de su activísimo director literario, presentador de Moltmann y Pannenberg, estudioso de la teología de la liberación y de la teología feminista, introductor en el ámbito lingüístico italiano de lo más selecto de la teología protestante contemporánea, presente en cuantos foros relevantes se trata del hoy del pensamiento teológico cristiano y de su capacidad de encontrar espacios de resonancia en el mundo y la sociedad contemporáneos.

El homenaje se realiza en el marco de la revista *Concilium*, de la que Gibellini fue uno de los fundadores. Interviene en él un muy selecto elenco de nombres, de entre los más consagrados de la teología del momento en Europa y América (A. Pieris es el único que proviene de otra ubicación geográfica), y pertenecientes al equipo directivo de la citada revista. Se ha deseado centrar los temas tratados sobre dos polaridades del debate teológico en este fin de siglo: globalización y regionalización. Lo universal y lo particular de las problemáticas teológicas se confronta así complementando sus respectivos enfoques y permitiendo entrever la necesidad de ambos puntos de vista. Bajo este techo común, las contribuciones se agrupan en cuatro partes. La primera lanza una mirada retrospectiva sobre los caminos conciliares y los impulsos surgidos de ellos. La segunda establece una confrontación más directa entre globalización y regionalización mediante la presentación de algunas perspectivas teológicas procedentes de la «periferia» (Gutiérrez, Boff, Elizondo, Pieris). En la tercera se cuentan «historias del futuro de la fe». Y en la cuarta se reúnen monografías varias bajo el concepto genérico de «visiones». El que, como suele ser usual en este tipo de misceláneas, no todas las aportaciones se dejen subsumir cómodamente bajo los epígrafes escogidos para las distintas partes, o bajo la orientación general del volumen, no resta interés a los contenidos de esta recopilación.

ción y a las miradas teológicas que facilita sobre pasado, presente y futuro.—XAVIER QUINZÁ LLEÓ.

GIUSEPPE ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II. Volume 1: «Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione.»* Volume 2: «La formazione della coscienza conciliare: ottobre 1962-settembre 1963», il Mulino, Bologna 1995 y 1996, 549 y 664 pp., ISBN 88-15-05146-5 y 88-15-05654-8.

Con estos volúmenes se ofrecen a un cuantioso público interesado los primeros frutos de una iniciativa de vasto alcance, indudable significación e imaginable complejidad. Los pasos que habían de conducir a los resultados que se nos ponen ahora en las manos se iniciaron ya en 1988, cuando un equipo internacional de historiadores y otros especialistas comenzó a plantearse la viabilidad real de elaborar una historia del Concilio Vaticano II. Se trataba, como es lógico, de ir más allá de las muchas crónicas contemporáneas o poco posteriores al desarrollo del Concilio, de los incontables estudios monográficos sobre documentos conciliares, puntos doctrinales, personas o episodios de la asamblea o su inmediato entorno. Pero, al mismo tiempo, era deseable utilizar lo mejor de todo este material en una nueva síntesis orgánica que enriqueciera la comprensión conjunta del acontecimiento conciliar y permitiera una mejor valoración de su lugar en la vida de la Iglesia católica reciente, y más allá de ella.

Por otra parte, en estos años se había hecho posible el acceso a nuevos fondos documentales, sobre todo decenas de archivos privados de Padres o peritos conciliares, de los que procedían datos poco o nada conocidos en relación con el transcurso de la magna reunión, que daban base incluso a rectificar algunas convicciones difundidas como sólidas. Precisamente, apelando a esta nueva riqueza documental, pensaban los editores poder responder afirmativamente a la cuestión de si era factible acometer responsablemente una tarea histórica respecto de un acontecimiento todavía tan cercano en el tiempo.

Ha sido, pues, un prolongado período de investigación, cuyos resultados se conferirían en encuentros semestrales de los especialistas implicados, bajo la competente dirección de un historiador tan reconocido internacionalmente como lo es Giuseppe Alberigo. De la coordinación general de todo este trabajo surgen estos dos volúmenes, a los que seguirán otros tres.

Como el subtítulo lo pone de manifiesto, el primero de ellos ostenta un carácter más bien genérico-introductorio. Refiriéndose a aspectos pre-conciliares, se detiene en el umbral de la celebración misma de la asamblea vaticana. Cuatro especialistas acompañan al director en su elaboración: E. Fouilloux (Lyon), J. Komonchak (Washington), J. Oscar Beozzo (S. Paulo) y K. Wittstadt (Würzburg). Por cierto, que de su colaboración nos enteramos sólo por el índice: ni al comienzo ni al final de los capítulos que redactan aparecen sus nombres, lo cual, aunque sea un mínimo detalle, contribuye, sin nivelar las indudables diferencias de estilo y enfoque, a hacer patente el carácter unitario del conjunto.

Los temas estudiados son: el anuncio del concilio (reacciones, intentos de caracterización, el papel de Juan XXIII...); la fase ante-preparatoria (consultas romanas, trabajo de la comisión...); tensiones y determinaciones durante la preparación (opción doctrinal vs. opción pastoral, organización de las tareas preparatorias, regla-

mento y agenda, planteamientos ecuménicos...); el clima externo (el concilio ante los medios, preparación en las iglesias locales...) y los hechos en las inmediatas vísperas de la inauguración del concilio (elementos logísticos, nombramiento de peritos, instalación del aula conciliar, vivencias del Papa...). Este rápido elenco permite ya vislumbrar, aun sin poder dar una idea completa del extenso panorama, la riqueza e interés de los contenidos abordados.

Con el segundo volumen se comienza la serie de cuatro, consagrados respectivamente a cada una de las sesiones del Concilio. Firman, en este caso, los capítulos con el director, G. Fogarty (Charlottesville), J. Grootaers y M. Lamberigts (Leuven), H. Ragner (Montserrat), A. Riccardi (Roma) y G. Ruggieri (Catania). También aquí el subtítulo es expresivo: la conciencia conciliar no estaba formada de antemano. Tuvo que luchar, hasta considerarse constituida, con las incertidumbres sobre el enfoque de la asamblea, con demandas de grupos de obispos que abrigaban expectativas temáticas o ideológicas en disonancia con la intuición de Juan XXIII, con la heterogeneidad en la procedencia de los Padres, en su preparación teológica y en la problemática que aportaban, con la inexperiencia respecto del funcionamiento de una reunión de tal magnitud y complejidad, con fuertes deficiencias organizativas en los comienzos.

De todo ello se da cuenta al presentar el desarrollo de la primera sesión conciliar, también con buen apoyo documental, aunque de nuevo al curioso lector le hubiera gustado más detenimiento en la exposición de algunos de los puntos, resueltos en ocasiones con afirmaciones demasiado genéricas o síntesis demasiado rápidas y carentes de detalle. Los diez capítulos se ocupan de la tumultuosa apertura de los trabajos (con los actos celebrados, formación de las comisiones y órganos de dirección, la expectativa mundial, las vivencias de los participantes), la puesta en marcha de la asamblea (primeros contactos de los obispos entre sí y con los teólogos, incidencias de la salud del Papa), el debate sobre la Liturgia, la fisonomía inicial de la asamblea (tipología de los participantes, formación de grupos informales, tácticas de información), el primer conflicto doctrinal en el examen del esquema *De fontibus*, la labor de los medios de comunicación social acompañantes, los inicios del estudio del esquema sobre la Iglesia, las incertidumbres y tareas en el periodo intersesional con el tránsito entre los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI, fenómenos paralelos pero influyentes como el movimiento ecuménico y la nueva política hacia el Este, y una valoración general del rodaje de la experiencia conciliar, de las metas alcanzadas y de las lagunas subsistentes. Cierran el volumen un plano de la basílica de S. Pedro, con las instalaciones conciliares, y otro de la «Roma del Concilio», que marca el emplazamiento de las principales instituciones académicas eclesiásticas, organismos vaticanos y lugares de alojamiento y reunión.

A la riqueza e interés aludidos más arriba, valores todavía algo extrínsecos, se suman los precedentes del tratamiento de que son objeto los contenidos. Aquí hay que hablar, hasta donde ello sea posible entre historiadores, de una objetividad que no embellece ni endulcora hechos incluso poco edificantes, ni pasa por alto tensiones y maniobras partidistas hasta en los más altos niveles de la administración eclesiástica o del entorno teológico; de una apertura que se adscribe claramente al enfoque teológico surgido del Concilio, sin por eso denostar ni cargar con epítetos condenatorios a otras orientaciones ideológicas o doctrinales divergentes; de una visión que no abdica de su empeño, laborioso y de gran exigencia intelectual, en poner de relieve las incontables, complejas y delicadas actuaciones, estrategias, iniciativas, movimientos, impulsos, parones, sudores, cooperaciones, afanes y dedicaciones de todos los protagonistas primarios y secundarios, que en definitiva

hicieron realidad el Vaticano II. Pero una objetividad que, sin decirlo expresamente, es igualmente consciente de que, al levantar acta de esta historia, no puede ignorar la parte que en ella tiene otro factor no historiable: el Señor que preside y conduce los hechos humanos, a cuyo servicio, en definitiva, piensa estar y orientarse toda esta ingente operatividad.

Los tomos no poseen un índice bibliográfico conjunto (sí que lo hay onomástico y temático); quizá se reserve para la culminación de la serie, quizá asusten sus previsibles dimensiones. Pues ya el recorrido de las notas a pie de página permite verificar la amplitud y variedad de las fuentes utilizadas: documentos pontificios y de las comisiones, actas pre y conciliares, estudios monográficos, memorias y biografías de personajes, reportajes de prensa... La forma como los datos que surgen de estos materiales están integrados en la redacción del texto, que combina en acertado equilibrio lo narrativo y lo doctrinal, hace de estas páginas una lectura verdaderamente grata y apasionante, incluso allí donde la referencia de los complicados meandros por donde discurrió la elaboración de los documentos conciliares correría peligro de resultar tediosa, con la inevitable mención de enmiendas, nuevas propuestas apoyadas por personas o grupos, pugna entre determinadas tendencias teológicas y otros detalles, aparentemente de escaso relieve para la evangelización del mundo y la presencia salvífica de la Iglesia en él.

A propósito de las fuentes, sea permitida una observación a quien no es un historiador profesional. A mi juicio, la expectativa de exploración en nuevos fondos documentales y archivos personales, hasta el momento no accesibles, queda algo defraudada en el primer volumen. Al menos, no adquiere las proporciones que hubiéramos esperado, cosa que sin embargo ya sucede en el segundo, y que quizá se hará más visible en los tomos posteriores. La excelente síntesis se apoya, pues, muy preferentemente, en material ya publicado, de acceso más o menos fácil, a veces algo disperso o menos conocido, pero otras obviamente frecuentado hace tiempo por especialistas o interesados, aunque ciertamente su manejo y aprovechamiento sucede con la amplitud y buen hacer general que quedan elogiados.

Una última indicación sobre un aspecto, sin duda secundario. El punto del volumen 1, capítulo 5 que trata de los preparativos logísticos del Concilio (aula, instalaciones de todo tipo, seguridad, previsiones y criterios de alojamiento, financiación...) se lee con la curiosidad de quien hasta ahora no había encontrado estos datos presentados con tal minucia siendo, sin embargo, tan obvios en la realización de una asamblea de tales dimensiones. En ese sentido, es de agradecer que se hayan contemplado. Con todo, y precisamente en atención a esa misma curiosidad, creo que hubiera habido en este mismo marco aspectos más interesantes que referir, y menos conocidos por ser más de puertas adentro, que detenerse en la reiterada y detallada información sobre los itinerarios, fechas y aun horas de la llegada individual o grupal de no pocos padres conciliares a Roma y sobre los respectivos hospedajes que iban ocupando...

No hay que decir que esperamos con impaciencia la continuación y culminación de esta ambiciosa obra, entre tanto traducida a cuatro idiomas y en preparación en otros dos, a cuyos autores ya desde ahora no regateamos felicitación y agradecimiento.—JOSÉ J. ALEMANY.

TEOLOGIA DOGMATICA

Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán, ed. por JUAN-JOSÉ TAMAYO, Trotta, Madrid 1996, 304 pp., ISBN 84-8164-128-6.

Muy conocido es Casiano Floristán dentro y fuera de España, dentro y fuera de su especialidad de Teología Pastoral. Su irradiación durante casi medio siglo ha sido múltiple y fructífera en cursos y publicaciones, en la dirección del Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca y en el equipo fundador y directivo de *Conciliium*, en la Asociación de Teólogos Juan XXIII y en la Asociación Europea de Teólogos Católicos, entre tantos otros foros y escenarios de larga enumeración. Y como con toda justicia lo hace notar el editor, esta tarea la ha llevado a cabo «con lucidez y sentido crítico, desde y en la frontera, entre la comunión y la resistencia, entre la fe y la libertad».

Muy merecido es, pues, el homenaje que ahora se le dedica, no por supuesto con la intención de colocar un punto final sobre su tarea, sino con la de expresar afecto y reconocimiento. Estos sentimientos se exteriorizan por gentes que, por haber estado y estar próximas a su quehacer, son especialmente representativas; en torno a temas cercanos a su universo de inquietudes, y buscando que su manifestación no quede únicamente en el nivel de lo emotivo, sino que sea vehículo de selecta creación teológica. Nada, sin duda, podría complacer más al homenajeado que constatar hasta qué punto su figura y su obra concitan esfuerzos intelectuales respecto de lo que ha constituido el eje siempre activo de su dedicación: repensar las exigencias de la fe cristiana en función de situaciones humanas, demandas sociales y tiempos cambiantes.

En tres amplias partes se agrupan las diecisiete colaboraciones. La primera, «El cristianismo en el diálogo intercultural e interreligioso», busca la superación de los mojones demasiado tiempo solidificados para lanzar la mirada o bien más allá de las fronteras del cristianismo (Metz, Kung, Jossua, Elizondo), o bien más allá de las plataformas metodológicas y temáticas usuales que encerrarían la elaboración teológica en límites convencionales ya insostenibles (Duquoc, Calvo, Pintos). La segunda parte, «Iglesia y *praxis* de liberación» se mantiene dentro del horizonte cristiano, pero para explorar su profundización en aspectos de una exigencia inspirada por él como las estructuras de democratización, la práctica de la justicia, la asunción de compromisos o el valor de la liturgia (Castillo, Aquino, Lois, Maldonado, Comunidad de la Resurrección). En la tercera, «El cristianismo en sus manifestaciones históricas», resuenan acentos no sólo respecto de la vivencia y problemática de la fe en el pasado (en el contexto paulino o en el siglo xvi), sino también en el hoy más actual (sociedad posmoderna o realizaciones fundamentalistas; González Ruiz, Vilanova, G. Gutiérrez, Díez Alegría, Martín Velasco).

Esta sucinta relación da ya alguna idea de lo que exigiría mucho más espacio para poder ser convenientemente comentado: la competencia de los autores y el interés de sus colaboraciones. No pudiendo dedicárselo, quede al menos constancia de nuestro agradecimiento a ellos y al editor y editorial por el esfuerzo realizado para

poner en nuestras manos este abanico de trabajos de muy alta calidad, que a la intención gratulatoria que lo anima suma por añadidura la realidad de beneficiar y enriquecer a todo lector que se introduzca en sus páginas.—JOSÉ J. ALEMANY

JOSÉ M.^o ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología (Sapientia Dei 14)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, XXII + 359 pp., ISBN 84-7914-222-7.

José M.^o Rovira Beloso, bien conocido por sus numerosas y cualificadas publicaciones e intervenciones en diferentes campos teológicos, ofrece esta *Introducción a la teología* desde la cumbre de una doble experiencia: la de largos años de reflexión, investigación y afanes en su dedicación a la tarea teológica que ahora, al borde ya de la jubilación, llegan ya oficialmente a su fin; y en concreto, la acumulada en tres lustros de docencia de esta asignatura y, por tanto, de penetración en sus contenidos y en sus exigencias metodológicas, así como de verificación de las necesidades de sus alumnos. Bienvenida sea esta obra de madurez, destinada, una vez que su autor abandone las aulas por lamentable imperativo de la edad y la legislación, a guiar a otros muchos en este apasionante camino.

Diez capítulos la componen. El primero, «Revelación, fe y teología», es más bien insólito en este tipo de introducciones, ya que adelanta puntos propios de un tratamiento formal teológico fundamental del tema. Rovira lo justifica en cuanto que «la Teología no puede ser otra cosa que ciencia de la Revelación», si bien la explicitación de la relación causal entre tal afirmación y su consecuencia no pasa de esta frase. En su doble apartado se intenta responder a la pregunta de qué es la revelación de Dios y de cómo la historia de esta revelación se concreta en Cristo; aquí se concede extensa atención al papel y comprensión actual de la resurrección. El capítulo II, «Teología y teologías», entra ya directamente en el concepto de teología y en un ligero esbozo del desarrollo de esta actividad a lo largo de los siglos y de las tendencias, hasta la actualidad. Respecto de lo primero, nos felicitamos de que el autor haya insertado, en el tránsito del «acontecimiento» a la «doctrina», una alusión (demasiado escueta y rápida, por cierto) a las «narraciones» que median inexcusablemente entre uno y otra. En cuanto a lo segundo, ayuda al estudiante a tomar conciencia de la legitimidad de las diversas teologías como expresión de una misma fe. Esta parte nos suscita, con todo, algunas observaciones. En primer lugar, es extraño que la breve referencia a la *Nouvelle Théologie* no contenga ninguna mención del frenazo que para la apertura designada bajo este nombre significó la encíclica *Humani Generis*. En segundo lugar, preferiríamos un verbo menos contundente a la hora de definir el cometido de la teología fundamental que el de «garantizar la credibilidad de la fe» (70). En cuanto a la teología narrativa, no serán pocos los que piensen que esta orientación no se limita a ser «un primer estadio», «prólogo», «gradación hacia» la sistemática (74-79), sino que intenta, bajo una organización distinta, dar cuenta de los mismos contenidos que ésta. Por último, si se enumeran como «Teologías diversas por su finalidad», no queda claro por qué la relación se limita a las teologías fundamental, positiva y sistemática, y no se extiende también, por ejemplo, a la espiritual, bíblica, moral, pastoral y otros subgéneros que conviene sean presentados a los incipientes teólogos.

El capítulo III se ocupa extensamente de un tema tan controvertido como es el de «La teología como ciencia». Algo sorprendente resulta que para dilucidar si

lo es se conceda una atención tan detenida a las posturas de Tomás de Aquino y Enrique de Gante, en vez de dar la palabra en favor o en contra a autores contemporáneos; el único contemplado, T. S. Kuhn (ya que las páginas sobre Panenberg son un *excursus*) aparece como un islote no integrado en el discurso. El capítulo IV, «Las fuentes de la Teología», presenta como tales los «lugares teológicos», primordialmente los de M. Cano. Sobre ellos ofrece buena información y comentario. Pero, quizá, se echa de menos, en un libro que quiere laudablemente «fomentar en los lectores el amor a un método riguroso y consecuente» (XVII), una explicación sistemática de cómo «funcionan» estos lugares para llegar a ser fuente de conocimiento teológico. Por lo demás, Rovira no es partidario de ampliar su lista, indicando algo cuestionable: que otros lugares propuestos recientemente son reducibles a los de Cano. En cambio, cita sin comentario valorativo los señalados por J. Wicks: liturgia, vidas de santos y experiencias de las iglesias locales (141). Pero, sin justificación alguna de esta restricción, desarrolla solamente el primero de ellos. «Las mediaciones de la teología» se exponen en el capítulo V. Son éstas la histórica, la hermenéutica, la racional-filosófica, la socio-analítica y la psicoanalítica. Muy acertada y adecuada es esta presentación para poner ante los ojos de los estudiantes qué apoyos tiene el trabajo teológico, cómo no es algo cerrado en sí mismo o referido únicamente a una especie de iluminación sobrenatural. Los tres capítulos siguientes entran en cuestiones que de nuevo parecen y son propias de una Teología Fundamental: Escritura, Tradición y Magisterio. Contienen, en efecto, elementos de ésta, y el primero de ellos, de una Introducción a la Sagrada Escritura, pero se han buscado también inflexiones acomodadas a este contexto: la aportación de los estudios escriturísticos a la teología sistemática, el peso y valor teológico de los símbolos de fe y de los concilios, los distintos niveles de actuaciones magisteriales y sus grados de vinculariedad, el *sensus fidelium* y las relaciones teólogos-Magisterio. Relativamente novedoso en este género de introducciones es el tratamiento de «El lenguaje de la teología» (cap. IX), por lo que nos felicitamos de que el autor lo haya contemplado, particularmente por lo que toca a dos puntos de importancia: la narración y el símbolo. No agotan éstos cuanto se podría decir sobre estructuras y peculiaridades del lenguaje teológico, sobre aspectos semiológicos o sobre su aproximación y diferenciación respecto de los lenguajes «profanos», pero es ya muy positivo que el estudiante sea iniciado en estos conocimientos. Por último, el capítulo X se refiere a otro tema de gran actualidad, como es el de la «Inculturación». Celebramos que Rovira parta de una definición complexiva de cultura como pórtico de su desarrollo de la función de la teología en el proceso de inculturación y de la modernidad como ámbito de la misma.

Nos encontramos, pues, ante una obra de envergadura teológica, seriamente construida y que será provechosamente utilizada por docentes y estudiantes; el autor merece felicitación y gratitud por ella. Y concluimos con lo que nos parece ser la ausencia más llamativa dentro de la temática tratada. Por ninguna parte aparecen referencias al pensamiento ecuménico, y sólo una ligera alusión (calificada además de «una pausa») al valor de las otras religiones. Pensamos que las incitaciones y problemática que proceden de estas áreas en la actualidad, la atención que les consagra la teología y la evolución que se puede prever para los próximos tiempos, merecerían que se ofreciera a los estudiantes un instrumental informativo y valorativo que les permitiera adoptar ante ellas las posturas adecuadas.—XAVIER QUINZÁ LLEÓ.

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES, *Fundamentación de la Fe*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994, 623 pp., ISBN 84-88643-14-4.

La obra de Teología Fundamental del profesor González Montes (G. M.) responde a la necesidad de cubrir el hueco que en esta disciplina tenemos en la teología española contemporánea. Son escasas las obras en nuestro país, que con una pretensión sistemática, han abordado los problemas de fundamentación y metodología del discurso teológico. El trabajo de G. M. es ambicioso, quizá excede de las posibilidades de un único teólogo, pero el reto de ganar en sistematización y coherencia lo hacen quizás más ineludible. Además, esta obra se puede calificar ya como obra madura, fruto del estudio, la investigación y la docencia de largos años.

El libro que comentamos no es de fácil lectura ni comprensión. En ese sentido, no es un tratado escolar de Teología Fundamental, lo supera con creces. Aunque, por otra parte, su aportación es rica en apuntar y desarrollar todas las grandes preguntas y posturas que se han dado y se dan alrededor de la materia desarrollada. El autor muestra su erudición y capacidad especulativa combinando la historia de la teología y el dogma con las cuestiones filosóficas y la teología bíblica.

La preocupación principal de G. M. consiste en la tarea de recuperar la mundanización e historización del objeto de la teología, que desde tiempos de Kant había quedado fuera de nuestras coordenadas mundanas e históricas. En dicho sentido, sigue el autor la línea del proyecto teológico de K. Rahner. La fe, si no quiere ser un producto del sujeto creyente, ha de estar racionalmente fundamentada.

G. M. estructura su obra en cuatro partes. En la primera recorre los fundamentos históricos de la teología, desarrollando en la segunda la pérdida del objeto teológico en la modernidad y los intentos de su recuperación. En la tercera parte, siendo coherente con la cientificidad del discurso teológico, aborda la problemática de la experiencia del objeto en teología, esta parte es la que más contribuirá al discurso teológico actual pero también, por ello, es quizá la más polémica. Por último, concluye el autor con una cuarta parte en que se aborda la interpretación y transmisión del acontecimiento de la fe.

El libro comienza constatando las diferencias entre la teología cristiana con otros discursos religiosos, y concluye abordando la problemática y los criterios con que se ha de tratar en la actualidad el diálogo interreligioso. Pero sería engañoso deducir, que la temática de la relación entre las diferentes religiones, es la línea eje de la obra. Esta cuestión queda relegada al primer capítulo y a un simple apartado del último capítulo. El tratado de G. M. dialoga, principalmente, con el pensamiento filosófico de la modernidad y con las diversas confesiones de la Reforma luterana. Es obligado hacer notar el profundo conocimiento que el autor muestra de la historia de la teología de la Reforma, no en vano, es uno de los escasos especialistas del diálogo ecuménico en nuestro país.

La dificultad de articular la razón humana en el misterio de la Revelación divina ha sido un quebradero de cabeza a lo largo de la historia de la teología. El autor muestra, que ya desde sus inicios, no es posible concebir una teología cristiana sin una participación adecuada de la razón, bajo la guía de la fe, en el misterio de Dios. Será «su aparición en la carne» del misterio divino la que legitima la aplicación de la razón filosófica y la práctica de la analogía. Así es como se entiende la teología como ciencia de la fe, que hace de la razón un momento interno del conocimiento del objeto teológico, el misterio de Dios ofrecido al hombre en la Revelación. El lenguaje teológico es así un discurso sobre Dios en Cristo, Logos encarnado del Padre. Por

ello la teología supone un reflexión crítica con sus presupuestos y axiomas y una reflexión sistemática, practicada con el rigor del método del conocimiento científico.

El autor encuentra, en su rastreo por los inicios de la reflexión de la fe, a Orígenes como el primer pensador que elabora una síntesis científica del cristianismo de naturaleza teológica, incorporando la filosofía a su discurso. Delimita a la teología frente a la oikonomía, es decir, frente a la exposición fundamentalmente narrativa del designio salvífico de Dios para el hombre en Cristo. San Agustín será el primero en formular la articulación de la fe y la razón como principios constitutivos de la teología. Pero no será hasta el medievo cuando se llega a los prolegómenos de la fe, es decir, un ejercicio racional interno de la fe. La pretensión de alcanzar el objeto, sirviéndose de la razón filosófica como medio de penetración en la revelación, es la que caracteriza el camino abierto por la teología monástica occidental.

Con Tomás de Aquino nos encontramos con la dificultad de engranar una ciencia, que es siempre de lo universal, con los hechos particulares de que trata la historia de salvación. La teología de Tomás esquivaba la cuestión afirmando que la teología sólo trata de lo particular por vía de ejemplo, pero ello dará lugar a las reacciones de Escoto y Ockham, para éste último la teología no puede ser ciencia. Kant señala la misma dificultad, la imposibilidad de universalizar científicamente algo particular, de ahí la desmundanización del objeto de la teología. Rahner querrá solventar dicha dificultad recuperando la mundanidad de dicho objeto.

En Kant encontramos la clave de la consideración actual de la amundanidad del objeto de la teología. Es imposible considerar dicho objeto dentro de los fenómenos que determina categorialmente la naturaleza. Pero Kant ya tenía el precedente de la escisión luterana entre la fe y la razón. Y con el tiempo, el neopositivismo llegará a la imposibilidad de conceder un estatuto epistemológico a la teología. Pero el mismo empirismo sufre las críticas dentro de la Teoría de la Ciencia de caer en un subjetivismo irrellejo y de sustraer el ejercicio del pensamiento a su propia condición temporal.

Se inicia un primer intento de recuperar de forma existencial el objeto de la teología con el proyecto teológico de Bultmann, acogiendo el problema del sujeto y de la temporalidad, pero lo reduce a una experiencia subjetiva de la predicación cristiana. Frente a la ahistoricidad que supone la racionalidad griega, se produce el movimiento contrario del modernismo que corre el riesgo de poner en peligro la gratuitidad de la revelación. Bultmann se debate entre su ortodoxia luterana y su adaptación al pensamiento kantiano. Tanto Bultmann, como Barth y Kant, llegan a la misma conclusión de la imposibilidad de la razón de acceder a la revelación. Pero si no se afirma la exterioridad de la revelación se cae en el peligro de que la fe cree su propio objeto.

Rahner intentará solventar la dificultad apuntada por Kant por medio de la recuperación histórica de la salvación. Para ello, nos muestra las condiciones de posibilidad que la historicidad del ser finito proporciona en orden al conocimiento de la infinitud, de la cual sólo podemos alcanzar un cierto «saber atemático». Rahner, siguiendo a Marechal, se centra en el conocimiento y su mediación sensible, utilizando a Aristóteles con la estructura del ser y el principio metafísico que sustenta la realidad de los seres. Rahner se empeña en una reconversión de la teología en antropología teológica que le va a permitir fundamentar el hecho religioso.

G. M. repasa la evolución histórica que recorre la legitimación racional del cristianismo, desde la apologética clásica en su confrontación con la reforma, el deísmo y el fideísmo y su final cristalización en las proposiciones del Concilio Vaticano I. Juntamente con una apologética objetiva, surge una apologética de la inmanencia.

Ello dará lugar a una Teología Fundamental que integre a la apologética, desde la apologética objetiva y el método de la inmanencia.

Inicia luego el autor un intento de sistematización de la experiencia del objeto en teología. De nuevo se sirve de la propuesta de Rahner de distinguir entre una teología formal y una teología fundamental. La teología formal se coloca en los preámbulos de la fe, de investigar las situaciones aprióricas en que se encuentra el ser humano, que para Rahner supone una investigación del estatuto teológico del ser humano en la que él fia la recuperación de la fe como actitud humana de total legitimidad. A la teología formal corresponderían los análisis de las condiciones de posibilidad de la Revelación como acontecer histórico y también del acto de fe, resultado siempre de un proceso cognitivo y personal.

Aborda, posteriormente, la articulación del conocimiento con la historia. Apuesta, para ello, por una imbricación de la razón práctica y teórica. En el sujeto creyente convergen la aprehensión objetiva y la experiencia interna. Ello se debe a que la historicidad del conocer se introduce en la ontología del conocimiento finito. Así es como convergen las dos dimensiones de la experiencia, la teología natural y la teología revelada.

Con respecto al acceso del lenguaje a dicha experiencia, mantiene G. M. que el acceso a la verdad es intersubjetivo, pero no la verdad misma. Para el autor, el creyente no crea su objeto, sino que se le impone en la experiencia, como contenido de su propia conciencia, que de esta suerte se torna conciencia creyente. Ello no se impone como acontecer necesario del mundo, sino que en el creyente, la fe se hace interpretación del acontecer del mundo. Por ello observamos un paralelismo entre deducción trascendental y deducción experiencial del objeto revelado.

Ya dentro de la teología revelada hay que interpretar el acontecimiento de la fe, acudiendo al origen de dicho acontecer. Insiste G. M. en desideologizar los supuestos hermenéuticos de la exégesis crítica, para ello señala las deficiencias de una postura como la de Bultmann desde la visión de «la sola fe» y, por otra, delimita el alcance de un análisis semiótico, que no puede ser una proyección ilimitada hacia adelante, ya que el texto no es independiente, está atado a un comienzo de significación en sí objetivo. Es necesario acudir a una cristología fundamental que incluya una fundamentación trascendental y a la vez elementos de la investigación histórica. Analiza luego cómo la tradición se va constituyendo no únicamente desde la tradición apostólica, sino también con la eclesial. De ahí la legitimación de la función magisterial.

El autor construye su obra de forma sistemática y con una consistencia racional y reflexiva. G. M. muestra la necesidad, no sólo apologética, de dar cuenta de nuestra fe, sino que nos muestra de forma convincente la ligazón interna de la razón en el interior de la experiencia de la fe. Más polémica resulta la opción por una ontoteología. El autor muestra la problematicidad que supone el desterrar a la metafísica del discurso teológico. Señala la necesidad de articular la razón teórica con la razón práctica, pero ello no se puede reducir a una relación del conocimiento con la historia en que converjan la aprehensión objetiva y la experiencia interna. Sino que la misma experiencia trascendental del objeto se ve afectada, no únicamente por su experimentación objetiva e interna, sino por su desarrollo histórico y temporal. Es decir, falta una mayor presencia del desarrollo prático de la fe, en el posible discurso de su fundamentación. Pues la fe no posee únicamente una dimensión praxica, sino que acontece y se desarrolla en la praxis, con su correspondiente correlato epistemológico.

La tesis central del libro, la recuperación de la experiencia del objeto de la teología, está más anunciada que desarrollada. Quizá ello se deba a la precaución por abandonar una concepción de la razón excesivamente solipsista, mediada por la re-

lación sujeto-objeto, y no atravesarse a discurrir por los senderos resbaladizos de la racionalidad intersubjetiva. Las notas críticas del autor hacia estos riesgos muestran dicho temor. Es legítima la aspiración del autor por encontrar una fundamentación última de la experiencia creyente, pero como el mismo G. M. indica, la fe en el creyente se hace una interpretación de la experiencia objetiva, lo que dificulta los procesos de fundamentación última. Por ello, es también legítimo caminar por unas sendas de una hermenéutica reconstructiva de la experiencia, como otros teólogos realizan. En el debate sobre la posibilidad de una fundamentación última, que articule la reflexión trascendental con la experimentación del objeto revelado, las posiciones no están cerradas, y los caminos de posible solución a dicha cuestión están todavía abiertos.

La obra en su conjunto es elogiable, y supone una importante contribución a la Teología Fundamental de nuestro país. Quizá el lenguaje excesivamente barroco dificulta su lectura. Pero más criticable es quizá un cierto solipsismo teológico en el que se cae, aunque el autor no lo pretenda. El diálogo con la modernidad está bien planteado, incluso es pedagógico en ir presentando los diversos riesgos en que ha ido cayendo la reflexión acerca de la epistemología de la fe. Ahora bien, echamos en falta un mayor diálogo con otros saberes que de forma más o menos directa afectan a la experiencia de fe. Nos referimos a un mayor desarrollo de las vertientes más psicológicas, así como la ausencia de una reflexión de las concreciones y desarrollos sociológicos, políticos y culturales en que la fe siempre acontece. La historia de la teología ya ha tomado nota del peligro de elaborar discursos universales, pretendidamente válidos para todos los contextos.

Una última anotación de estilo. No tenemos nada en contra de castellanizar los nombres de autores extranjeros, pero no entendemos el criterio que se sigue para aplicarlo a unos y no a otros.—MANUEL REUS CANALS, S.J. Facultad Teología. U.P.Co.

J. A. GALINDO, *Dios no ha muerto. La existencia y la bondad de Dios frente al enigma del mal*, San Pablo, Madrid 1996, 303 pp., ISBN 84-285-1920-X.

El libro de J. A. Galindo, profesor de Teodicea en la Facultad de Teología de Valencia, pretende ser un estudio sobre Dios desde la razón natural. El hecho de que, en los momentos cruciales del texto, se salte al ámbito de la razón teológica no quita nada al propósito inicial, aunque no es de extrañar en un autor que, ya desde las primeras páginas, toma claramente posición beligerante frente al ateísmo y el agnosticismo, esto es, cuya motivación fundamental es inconfundiblemente apologética. Afirmar, como hace el autor apenas iniciada su andadura (p. 26), que las pruebas de la existencia de Dios no pueden ser evidentes ni *deben* serlo es situarse de rondón en el plano de las intenciones divinas, y eso no es teodicea. Con esto queda señalado un primer escollo: la indefinición de campos en que se mueve el estudio.

Son dos las cuestiones abordadas por el autor: la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios, cuestión a la que consagra catorce capítulos de los dieciséis de que consta el libro, y el problema de la existencia del mal. Con respecto a la primera, se presentan por extenso seis argumentos, basados, respectivamente, en la existencia del orden, la contingencia, la tendencia natural del hombre a la verdad y al bien, el imperativo moral, el misterio de la persona humana y el testimonio

de los santos y los conversos. Como se ve, una buena amalgama, compuesta de elementos totalmente descompensados en su *intensidad* filosófica, y todos ellos de capacidad probatoria más que discutible.

Dejando a un lado el problema de la conveniencia o no de insistir, para algunas pruebas, en una línea demostrativa cuya inelicidad es hoy generalmente reconocida —y, a mi parecer, de fundamentación gnoseológica muy dudosa—, señalemos que la tesis del autor es que la razón natural no puede, en efecto, demostrar la existencia de Dios de una manera evidente, pero sí convincentemente. Lo curioso es que esa falta de evidencia no se hace recaer en las pruebas mismas, que para el autor son totalmente seguras (¿incluso la basada en el testimonio de los santos y los conversos?), sino en la naturaleza misma del objeto a que se refieren. Y como esta inevidencia de Dios es insalvable, lo razonable, se viene a decir, es cerrar los ojos, aceptarlas como válidas y... ¡creer! Se supone que algún riesgo habrá que correr en el campo del pensamiento, sobre todo en problema tan importante. Pero no se queda ahí: remediando a San Agustín —J. A. Galindo es agustino—, llega a afirmar que, dada la seguridad que ofrecen, no someterse a ellas sólo puede ser fruto de la irracionalidad o de la presencia, más o menos consciente, en el sujeto de ciertos factores espúreos más relacionados con la voluntad o con el equilibrio afectivo que con la razón. «Considere el agnóstico —interpela el autor con una sorprendente candidez— que si Dios existe, ¿qué pensará o cómo juzgará su postura?» (p. 53).

Por lo que respecta a la existencia del mal, aquí sí que el planteamiento puramente teológico parece insoslayable, dado el carácter inevitablemente religioso del problema. Con todo, algún breve *excursus* filosófico sobre su evolución teórica no habría quizá sobrado. Por lo demás, el tratamiento que hace el autor está totalmente en línea con las consideraciones clásicas sobre el mal concebido como privación de bien, sin matizaciones notables.

Digamos que se trata de un libro que se lee con relativa facilidad, destinado a gente convencida, pero a la que se desea afirmar aún más en sus convicciones. Este propósito, sin embargo, no excusa la carencia de rigor lógico de muchos de sus discursos: deducir, por ejemplo, de la condición misteriosa de la persona humana la existencia de un ser supremamente misterioso que sea causa de ese misterio, o del hecho de que haya teorías «bastante bien pensadas» sobre la realidad, lo bien pensado que debe estar la realidad misma, para inferir de ello la existencia de un ser sumamente inteligente que la haya pensado, no parece muy de recibo. Tampoco justifica la desvirtuación de ciertos datos científicos: es evidente, por ejemplo, que lo que explica el *big-bang* es el origen del universo, no de la realidad. Asimismo, habría sido deseable una mayor moderación en su actitud descalificatoria de quienes no coincidan con sus apreciaciones. A este respecto, creo que un capítulo como el noveno, en el que se hace una «comparación ética entre el teísmo y el ateísmo», y se hacen afirmaciones como la de que el ateísmo «no favorece ni sintoniza positivamente» con el bien, o de que la bondad del ateo, si es que se da, «será probablemente externa, de cara a los demás, pero no interna e integral», considero, repito, que nunca debió escribirse.

En cuanto al problema del mal, no parece que la exoneración de Dios respecto al origen del mal, implicada en la concepción agustiniana, deba llevar *necesariamente* a una responsabilización del hombre. Conviene distinguir entre origen e imputación de responsabilidad. Y no siempre es el abuso de la libertad, como se afirma en el texto, la causa del mal: podemos ser causa involuntaria de males. González de Cardedal ha hablado del riesgo de lo que él llama la «hipertrofia de la culpabilidad». Por otra parte, tal y como está el mundo de hoy, tampoco parece muy acertado presentar el mal como un elemento enriquecedor. Como dice W. Post (*Concilium*, 56, 1970,

p. 424, n. 2), la clásica y leibniziana idea de que Dios permite el mal para que resplandezca el bien puede ser, después de Auschwitz (o del Zaire, o de Albania, añadimos), o ingenua o cínica. Dada la buena fe desde la que este libro está escrito y la candorosa ingenuidad con la que con frecuencia se expresan y admiten determinadas conclusiones, está claro cuál de los dos calificativos anteriores hay, sin lugar a dudas, que aplicar a nuestro autor.—AGUSTÍN RODRÍGUEZ. Málaga.

MARÍA DEL CARMEN APARICIO VALLS, *La plenitud del Ser en Cristo. La revelación en «Gaudium et Spes»*, Gregorianum University Press, Roma 1996, ISBN 88-7652-734-6.

A varias décadas de distancia del Concilio Vaticano II es interesante entregarse a estudios básicos como el de esta tesis doctoral de la profesora María del Carmen Aparicio Valls. En ella se recoge minuciosamente la trayectoria histórica de los impulsos originarios y de las ideas que condujeron a la formulación final de uno de los documentos más determinantes del Concilio: la *Gaudium et Spes*, que pretende explicar y dinamizar el sentido de la presencia del cristianismo en la historia y en el mundo. Pocas veces ha alcanzado la Iglesia un grado tan alto de sensibilidad, apertura y optimismo radical. Es sorprendente descubrir, por ejemplo, cómo la *Gaudium et Spes* ni siquiera estaba prevista como proyecto en las primeras deliberaciones de la Asamblea. Pero pronto se dieron cuenta los Padres Conciliares de que, precisamente, este documento era la razón fundamental de la convocatoria del Concilio.

La redacción fue una carrera de obstáculos. Todo se describe con interés en la tesis. Existía el riesgo, siempre presente, del escolasticismo, el peligro de llegar a planteamientos puramente sociológicos o de basarse en las leyes de la antropología cultural. Todo se resolvió poniendo como fundamento del documento la *Revelación*. El concepto de Revelación de la «Constitución dogmática sobre la divina revelación (DV)» se aplicó entonces a la antropología, cristología y diálogo con el mundo.

Es evidente que en los amplios horizontes de múltiples relaciones que se abren en el moderno concepto, dinámico e histórico, de Revelación surgen peligros y dificultades cuya solución técnica es imposible encontrar en el documento. ¿Cómo se relacionan las experiencias individuales con las comunitarias? ¿Cómo resolver el espinoso problema de la investigación teológica en relación con el magisterio? La *Gaudium et Spes* no es, a pesar de su grandeza, un recetario jurídico de soluciones. Es un impulso que viene de Dios para que todos nos abramos y nos dejemos guiar por el Espíritu.—JEAN DE DIEU MADANGI.

LOUIS PANIER, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, Cerf, París 1966, 147 pp.

Una lectura de algunos documentos de la tradición teológica (*Credo* de Pablo VI, *Gaudium et Spes* del Vaticano II, decreto de Trento, Agustín, *Génesis* 1 y 2, *Romanos* 5), hecha sin prejuicios dogmáticos y centrándose en el punto de vista semiótico, conduce a hipótesis antropológicas que acaban por proyectar nueva luz teológica sobre la cuestión del pecado original. El método consiste en releer los textos de la tradición, no tanto para buscar equivalentes actuales, cuanto para tratar de com-

prender lo que dicen de la semiótica a la antropología y de ésta a la teología, avanza el autor descubriendo que en estos textos se nos dice algo acerca de la humanidad de los seres humanos y acerca de la singularidad de cada uno de ellos.

La doctrina del pecado original no debe tomarse como un discurso teórico sobre los orígenes de la humanidad. Más bien apunta a algo que está siempre presente, pero que sólo se descubre cuando se nos revela en el don gratuito de Cristo que, arrancando el pecado, quiere la salvación para todos. El pecado original nos remite a la experiencia humana de haber nacido cada uno de nosotros como un ser esencialmente relacionado con Dios. La salvación en Cristo es algo que concierne a cada ser humano en la estructura misma de su humanidad.

La gracia no es, sin más, simétrica con relación al pecado original, ni es la cara positiva que suple una supuesta carencia. Es un don. No se trata de una lógica de compensación o de una contabilidad por partida doble, sino de sobreabundancia. El pecado original, arrancado por Cristo, es un efecto que da testimonio del don de la gracia. Hablar del pecado original es hablar de algo que ha sido arrancado por ese don. Del pecado original no sabemos nada en directo, sino en oblicuo. Queda siempre como tema de revelación a partir de la gracia de Cristo y de la vida recibida como don. Más que una mancha que haya que limpiar o un vacío a llenar, el pecado original es, por el contrario, una obstrucción extirpada para que el sujeto humano, respondiendo a la Palabra que le interpela, encuentre su sitio en la humanidad. No hablaremos de él, por tanto, en términos de falta. Rearticularemos la relación Adán-Cristo. Adán no es una imagen de Cristo. Cristo revela la realidad del ser humano y, a partir de ahí, es posible hablar de Adán como de figura. La humanidad, en Cristo, está referida al Hijo, releída la doctrina del pecado original a la luz de este misterio de filiación divina de la humanidad, ya no es una enseñanza negativa y pesimista, sino la buena noticia de que nacemos como hijos en el Hijo por la gracia.

Esta lectura, que pivota sobre la tensión entre Adán y Cristo, ilumina así el enigma del nacimiento humano. Los textos sobre el pecado original se convierten en puntos de referencia para descubrir la gracia original: el secreto que hace nacer la humanidad de cada sujeto en la conjunción de un cuerpo viviente y una palabra gratuitamente vivificadora. Es un ejemplo de lo fecundo que puede ser un tratamiento semiótico-antropológico en teología.—JUAN MASIA, S.J. Facultad de Teología. U.P.Co. (Madrid).

ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Questioni sul peccato originale*, Edizioni Messaggero, Padova 1996, 264 pp., ISBN 88-250-0687-X.

Se publican en este volumen las Actas del 5.º Curso de Renovación Teológica celebrado en Roma del 2 al 4 de enero de 1995. El curso estaba dirigido a profesores de Teología Dogmática.

El tema no podía ser ni más actual ni más problemático. Sobre todo en la segunda mitad del siglo xx los teólogos y los exegetas han vuelto una y otra vez sobre este problema. Considero que es un acierto de los directores del curso la elección del tema por su complicidad y su actualidad.

El libro puede dividirse en dos partes muy distintas entre sí. Ocupan la primera las ponencias del curso y la segunda recoge las intervenciones de la mesa redonda. Los títulos de la primera parte son: «El pecado original. La existencia del hombre y la aporía del mal» (Sergio Ubbiali), «Cuál es el fundamento bíblico del pecado original. Un balance hermenéutico: el Antiguo Testamento» (Luca Mazzinghi), «Cuál es el fundamento bíblico del pecado original. Un balance hermenéutico: el Nuevo Tes-

tamento» (Antonio Pita), «Dogma y Teología del pecado original. El Concilio de Carthago del 418: Agustín de Hipona» (Vittorino Grossi). Echo en falta un estudio más detallado del Magisterio de la Iglesia, sobre todo en el Concilio de Trento, en su sesión V, de capital importancia para la reflexión teológica actual.

Los ponentes conocen a fondo la materia. La información es abundante y completa. Se maneja una bibliografía tan rica que el lector puede quedar perfectamente informado en la materia. Esta riqueza bibliográfica hace del libro un instrumento precioso para adentrarse en el estudio del pecado original.

La segunda parte lleva por título «Por una teología del pecado original hoy: perspectivas e indicaciones». Los temas abordados en la mesa redonda son los siguientes: «Modelos hermenéuticos del mal en Psicología» (Albino Ronco), «El pecado original hoy: perspectivas teológicas e indicaciones didácticas» (Gianni Colzani), «Cómo proponer hoy el tema del pecado original: una perspectiva global» (Paolo Giannoni), «Una posible exposición sistemática del dogma del pecado original» (Ignacio Sanna).

Estas exposiciones son muy breves, como es propio de una mesa redonda. Centran bien el problema y dan una visión esquemática de las soluciones que ofrece hoy la Teología.

En el nuevo planteamiento de la doctrina del pecado original se insiste en su aspecto cristológico, lo cual es ciertamente un acierto. Pero eso no puede hacer olvidar el aspecto negativo de cara a la salvación en que se encuentra todo hombre al llegar a la existencia. No hay que centrar el tema del pecado original en los niños, pero habrá que explicar que también a los niños se les confiere el bautismo para perdonar no los propios pecados, sino lo que reciben de Adán, como escribía San Cipriano al obispo Fido (Epist 64,5).

El lector no encontrará grandes novedades en este libro. Su mérito está en ofrecer una información muy actualizada sobre los puntos más esenciales de la doctrina del pecado original.—A. MARTÍNEZ SIERRA. Facultad de Teología, U.P.Co. (Madrid).

PHILIP GIBBS, *The Word in the Third World. Divine Revelation in the Theology of Jean-Marc Ela, Aloysius Pieris and Gustavo Gutiérrez*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 448 pp., ISBN 88-7652-697-8.

El pensamiento sobre la revelación divina y su posterior sistematización arrancan sin duda de la cuestión de si Dios, por el que preguntan y atestiguan las experiencias espirituales más diversas y cuya conceptualización se nos da desde distintas visiones de la realidad, es el Dios lejano y mudo, que escapa a las aprehensiones y comprensiones de los humanos, o si más bien es el Dios que se da a conocer, se manifiesta y habla.

Si hoy la revelación de Dios en Cristo ya no es una novedad *strictu sensu* en el Tercer Mundo, su correcta comprensión y consecuente vivencia apelan, sin embargo, a un profundo replanteamiento de lo que se ha entendido y vivido siempre como manifestación de Dios en las tradiciones de estas sociedades, y de lo que, desde el encuentro con el evangelio, puede y debe definitivamente saberse y vivirse como auténtica autocomunicación de Dios en Cristo.

Philip Gibbs, historiador, antropólogo, teólogo y actualmente misionero entre los habitantes de Papua New Guinea (Oceanía), nos ofrece en este libro cómo entienden la revelación los teólogos del Tercer Mundo, representados por Ela, Pieris y Gutiérrez.

rez, a partir de las experiencias de sus propios contextos. La posición de estos teólogos acarrea cuestiones de muy delicada solución, referentes a su comprensión de la Escritura y de la Tradición, a su entendimiento de la revelación histórica en la historia y al estatuto de la verdad revelada frente a los factores sociales y económicos...

En el primer capítulo el autor hace un repaso de la enseñanza del Vaticano II acerca de la revelación, con vistas a poner una base de referencia para la reflexión posterior. Continúa en el segundo capítulo con las diferentes percepciones del encuentro con lo divino, que se tiene desde estos distintos contextos. En él estudia la noción de la experiencia humana, la respuesta de las diversas conferencias episcopales (de Latinoamérica, de África, de Asia y Oceanía) acerca de la revelación tras la celebración del Concilio Vaticano II, y sigue con el mismo análisis en las conferencias del EATWOT (Asociación de los Teólogos de Tercer Mundo). Los tres capítulos siguientes analizan el mismo concepto en las teologías de Jean-Marc Ela, de Aloysius Pieris y de Gustavo Gutiérrez. Concluye con un sexto capítulo dedicado a un repaso comparativo entre las afirmaciones de estos tres teólogos y las del Vaticano II, esto es, su contribución a la teología universal de la revelación.

El subtítulo, *Revelación divina en las teologías de Jean-Marc Ela, Aloysius Pieris y Gustavo Gutiérrez*, se ajusta más al contenido del libro que el mismo título, *La Palabra en el Tercer Mundo*, que parece desbordar bastante los marcos de un estudio que no es sino de algunas corrientes de la teología de la liberación en el Tercer Mundo. Se están unificando bastante las tareas teológicas en los continentes del Tercer Mundo, lo que no impide, sin embargo, constatar que existen en ellos corrientes teológicas más históricas, más sistematizadas y quizá incluso más sustanciosas para el estudio de la revelación y para las opiniones sobre lo que el autor llama «vivencia de la encarnación en el Tercer Mundo», que las estudiadas aquí. Pero debe reconocerse, a pesar de esta observación, que la presente contribución de Philip Gibbs, sólida, bien documentada, que combina el trabajo de campo con un riguroso análisis de los materiales obtenidos, figura entre los pioneros de este género y de los que, precisamente, necesitan hoy las iglesias particulares y también la universal. Es un libro de esos cuya publicación debe saludarse con muestras de gratitud.—JEAN DE DIEU MADANGI.

MIGUEL PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1996, 510 pp., ISBN 84-254-1981-6.

Vuelven a aparecer de nuevo los tratados de Mariología. Herder incorpora a su biblioteca el tratado del profesor Miguel Ponce Cuéllar, que ya había sido publicado por el autor en Badajoz el año 1995. Es, sin duda, este dato un signo positivo a favor de esta Mariología.

Se abre el tratado del profesor Ponce con una introducción, en la que sitúa acertadamente la Mariología en su contexto teológico describiendo brevemente su relación con el Vaticano II, la Cristología, el Ecumenismo, la Pneumatología, la Antropología y el principio configurador de la Mariología. Me parece muy positiva esta introducción, porque con ella sabrá el lector desde el primer momento dónde encuadrar la doctrina católica acerca de María.

La primera parte está dedicada a exponer la presencia de María en la Escritura vetero y neotestamentaria. El autor se muestra conocedor de los intrincados caminos de la exégesis actual, como muestran las abundantes citas a pie de página, y los recorre con soltura y personalidad. Su información de las distintas corrientes es abundante y bastante completa, sobre todo si tenemos en cuenta que se trata de un libro de texto.

Es la segunda parte la que lleva la palma de la novedad. «Se trata de una presentación y esbozo genéricos de la doctrina patristica». El autor recorre uno a uno los Padres y expone de una forma completa y breve su doctrina mariana. Las citas de los escritos patristicos le introducen al lector en el conocimiento directo de las fuentes y le ponen en contacto con ese rico tesoro de la teología y espiritualidad mariana, que tanto ha influido en la vivencia de la fe, ya desde los primeros siglos. No resulta fácil la lectura de esta parte debido al esquematismo de la exposición.

La tercera parte es la exposición sistemática de la doctrina mariana católica: maternidad divina y virginal, Inmaculada y Asunción, asociación de María a la obra redentora, culto y piedad mariana. En cada tema sigue el orden clásico en la exposición de los fundamentos de cada dogma. Señalo como novedad el intento del autor por añadir el sentido teológico de cada dogma para la fe del hombre contemporáneo. María es palabra de Dios. También a través de ella habla Dios al hombre de todos los tiempos. Cómo la perfectamente redimida y la primera y más perfecta discípula de Jesús es camino que conduce al cristiano al conocimiento de la propia dignidad como miembro del cuerpo místico, y le ayuda a vivir las exigencias del Evangelio. Tienen aquí una tarea los mariólogos que no deberían olvidar.

La exposición es diáfana, tanto en la estructura general del tratado, como en cada uno de los temas particulares. Contribuye no poco a esta claridad el vocabulario sencillo y transparente. Los lectores de este tratado podrán recorrer los caminos trazados por el autor sin explicaciones complementarias.

La bibliografía general es selecta y completa. Cada capítulo, además de las notas, va precedido de una pequeña nota bibliográfica como instrumento para el trabajo y la ampliación personal del tema.

Echo de menos un tratamiento más amplio de los temas marianos que están hoy tan en boga incluso en la pastoral de cada día. María la creyente, la sierva del Señor, la perfecta discípula de Cristo, la Hija de Sión, Arca de la Alianza. Hay referencias a ellos en la exposición de los textos del Nuevo Testamento, pero creo que la pastoral moderna requiere una exposición más completa y sistemática que ayude a no pronunciar los nuevos títulos de María sin conocer su contenido.

En la misma línea de los *desiderata* me gustaría una exposición de la relación María y la Iglesia y María y el Espíritu Santo. Son también dos temas de actualidad, que deberían tener un mayor realce en los modernos tratados de Mariología. Son sugerencias que me permito ofrecer al autor, por si le parece oportuno mejorar con ellas su Mariología en futuras ediciones.

Creo que la Mariología del Dr. Ponce Cuéllar es un tratado claro, completo, orgánicamente estructurado, de exposición sencilla y clara, que recomiendo tanto a los estudiosos de la Mariología como a los devotos de María que quieran dar razón de lo que practican y sienten.—A. MARTÍNEZ SIERRA.

G. ZAMBON, *Laicato e tipologie ecclesiali. Ricerca storica sulla «Teologia del laicato» in Italia alla luce del Concilio Vaticano II (1950-1980)*, Tesi Gregoriana, Serie Teología 15. Editrice Pontificia Università Gregoriana (Roma 1996), 545 pp., ISBN 88-7652-723-0.

La presente tesis doctoral fue defendida en la Universidad Gregoriana en diciembre de 1991. La pregunta de partida podría formularse así: ¿existe una teoría eclesiológica afirmada o confirmada por el Concilio de la que pudiera derivarse el

papel y la misión del laicado? Este estudio histórico persigue otras cuestiones fundamentales relativas a la figura global del laicado, como son la identidad teológica del laico, la ministerialidad y la laicidad de toda la Iglesia. Así las cosas, se hace ver que el problema del laico es en realidad el problema de la Iglesia o, como indicó Congar, «sólo hay una teología del laicado válida: una eclesiología total». Y ya el título *Laicato e tipologie ecclesiali* da a entender que la cuestión queda abierta, pues el Concilio —al igual que en otros terrenos— no ofrece una perspectiva teológica y eclesiológica exhaustiva y homogénea. El autor sitúa el tema en una banda histórica que persigue el *status quaestionis* entre 1950-80. Quedan, pues, fuera de consideración aportaciones surgidas al calor del anuncio y de la celebración del Sínodo de 1987 y del documento papal *Christifideles laici*. La investigación se circunscribe prácticamente a la teología italiana y pone de relieve el tránsito de una «teología del laicado» a una «teología de la laicidad», recorriendo los tres momentos del período preconciliar, conciliar y posconciliar, momentos que determinan las tres secciones en que se subdivide la obra. A su vez, y siguiendo un método crítico-comparativo, cada una de estas secciones analiza sucesivamente la noción de laico, el laico en la Iglesia y el laico en el mundo. Este estudio comparativo está al servicio del objetivo último al que apunta la tesis: poner de manifiesto en qué medida el problema de la configuración teológica del laicado depende de la previa clarificación del modelo eclesiológico adoptado.

La primera parte espiga los elementos para una teología del laicado en un período que abarca los años 50-60 hasta la apertura del Vaticano II. En el primer capítulo trata de la noción *laiciffts* —auténtica *quaestio disputata*, pues no existe un consenso relativo al origen del término—, de su fundamento teológico, de los derechos y deberes del laico según el C.I.C. de 1917 y en la perspectiva del *Regnum Dei*. En el capítulo II, y con vistas a analizar el papel del laico en la Iglesia, se examinan las tendencias eclesiológicas predominantes en el preconcilio y las imágenes de Iglesia vigentes. En el capítulo III se atiende a la tarea del laico en el mundo, mostrando la relación de este asunto con la concepción de la laicidad y la secularidad. En el preconcilio los trabajos de Congar, Spiazzi, Lazzati y Sartori significan la puesta en marcha de una teología del laicado que topaba con dificultades heredadas de una visión eclesiológica estática, que tenía planteadas las cuestiones de la relación entre la Iglesia y la secularidad, entre «ser-en-la-Iglesia» y «ser-en-el-mundo», entre jerarquía y laicado.

La segunda parte recorre las etapas principales del debate conciliar subrayando la relación existente entre la descripción tipológica del laico, el reconocimiento de la naturaleza histórica y secular de la Iglesia y su apertura misionera al mundo. *Lumen gentium* sigue siendo el documento más importante: entraña la intención de tratar sobre el laicado en estrecha conexión con el misterio de la Iglesia expuesto como Pueblo de Dios. Objeto material de estudio en esta sección son los esquemas discutidos durante el concilio, las intervenciones de los Padres conciliares y la comparación entre *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* y *Apostolicam actuositatem*. El capítulo IV expone las dificultades implicadas en la noción teológica de laico y registra dos tendencias que marcarán la discusión post-conciliar: una delimitatoria del *quid* propio del laico y otra que desea individuar la dignidad del laico a la luz del «cristiano» y de su vocación a la vida de comunión en la Iglesia. El capítulo V examina las estructuras eclesiológicas subyacentes a la *Lumen gentium* y al decreto *Apostolicam actuositatem*, confrontando sus perspectivas; mientras la constitución sobre la Iglesia parece presidida por el intento de obviar el dualismo eclesiológico «clérigos-laicos», el decreto sobre el apostolado de los laicos revela una ambigüedad de fondo al interpretar teológicamente la realidad distinguiendo orden espiritual y orden temporal:

de este modo se recae en aquellas formas preconciiliares de presentar las competencias específicas de los laicos y de los clérigos. El obstáculo mayor radicaba en reducir el apostolado de los laicos a una mera función al servicio y bajo las directrices de la jerarquía. El capítulo VI examina la relación del laico y de la Iglesia con el mundo; la idea del laico expresa la misma autocomprensión eclesial: la visión del laico revela qué es lo que la Iglesia piensa sobre el mundo y su secularidad, si es una realidad que le resulta extraña, paralela y adversa o si es una realidad conexas con la naturaleza misma de la Iglesia. En consecuencia, la figura del laico puede ser interpretada como una forma de la presencia cómoda en el mundo o como el reclamo permanente y el recuerdo continuo de la índole histórica y secular de la Iglesia.

En el posconcilio las cuestiones de mayor interés han seguido siendo la posibilidad de definir al laico, la elaboración de un estatuto teológico, la oportunidad de establecer su puesto en la Iglesia recurriendo a un modelo eclesiológico capaz de albergar la pluralidad de vocaciones como articulación de carismas y de ministerios, la posibilidad de extender a toda la Iglesia los contenidos teológicos expresados en el término «laicidad». La tercera y última parte de esta investigación indaga el desarrollo y la transformación de la «teología del laicado» en una «teología de la *laicità* de la Iglesia y en la Iglesia». La aplicación a toda la Iglesia de conceptos generales como ministerialidad, secularidad y laicidad ha despertado la sospecha de que se trata de un retroceso teológico, que causaría perjuicio a la realidad concreta de los laicos por una extensión indebida de la cualidad que el Vaticano II ha querido reservar de modo propio y peculiar al laicado. El capítulo VII asume esta objeción de la atribución de la *laicità* a toda la Iglesia lanzada por G. Lazzati frente a los desarrollos teológicos de B. Forte y S. Dianich. El capítulo VIII reseña los tres modelos básicos sobre el laicado a partir de la disputa entre Lazzati y Forte-Dianich. Los tres modelos teológicos del laico en el posconcilio italiano son: a) la teología del *proprium* (Lazzati), que reconoce en la «índole secular» lo específico del laico; b) la «teología de los ministerios» (Dianich y Forte); c) la teología del «ser cristiano» (G. Colombo). Una vez señalados los elementos de acuerdo y de desacuerdo entre esos modelos teológicos de la *laicità*, en el capítulo IX se sacan las conclusiones y se replantea la relación entre la figura teológica del laicado y la descripción del modelo eclesiológico subyacente. El autor muestra convincentemente que la literatura teológica italiana de los ochenta concerniente a la laicidad apunta hacia una Iglesia activa, dinámica y misionera. Las conclusiones de esta tesis modélica, en orden a procurar una prosecución de la reflexión sobre el laicado, se mueven en estos tres niveles: 1) los problemas relativos a una determinación de la identidad del laicado han de ser situados en el marco amplio de una teología de la relación Iglesia-mundo; 2) la naturaleza misma de este objeto de estudio que es la teología del laicado y de la Iglesia exige situar la reflexión en su momento histórico; 3) la descripción del laico no ha de partir de una eclesiología predefinida que comporte una definición del laico merced a la distinción frente a clérigos y religiosos o a través de la indicación de un *proprium*, sino a la luz de la naturaleza mesiánica y a la globalidad del nuevo Pueblo de Dios.

El autor ha mostrado con gran competencia que la cuestión del laicado no es una cuestión sectorial, sino que pone en movimiento la misma autocomprensión de la Iglesia, su naturaleza, su estructura y su misión. Por otro lado, se puede constatar que los modelos teológicos surgidos en este tiempo en orden a pensar el laicado y detectados para el caso de Italia también han funcionado en la teología española, si bien con otros acentos.—S. MADRIGAL.

BERNARD SESBOUÉ, *Pédagogie du Christ. Eléments de Christologie Fondamentale* (París 1994), Edit. du Cerf., 237 pp., ISBN 2-204-05015-6.

El autor, profesor de teología dogmática y patristica en la facultad de Teología del «Centro Sevres» de París, añade el subtítulo de *Cristología fundamental* a este libro, cuyo objetivo es abrir el acceso a la fe en Cristo a partir de la génesis misma de la fe de sus discípulos primeros; a la vez que ofreciendo la imprescindible contextualización y justificación previas al estudio de la cristología dogmática. De ahí que La «pedagogía de Cristo» puede ser entendida en un doble sentido: como la pedagogía de Jesús para con sus discípulos inmediatos, y como la pedagogía actual sobre Cristo. Ambos aspectos no son del todo disociables entre si, antes bien van estrechamente unidos.

El libro, que sigue un esquema original, dotado de una articulación lógica bien pensada y estructurada, comprende dos partes claramente diferenciadas. La primera, que lleva por título «acceso a la cristología», aborda una doble temática: en primer lugar, la «cristología» inicial anterior a la pascua. En este ámbito se describe la singularidad del camino de Jesús y del seguimiento al que él invita, desde una doble perspectiva. En una primera instancia desde la actitud del propio Jesús, que vivió su vida como «acompañamiento y convivencia». En este apartado se destacan una serie de rasgos originales que caracterizan la identidad de Jesús y su «pretensión» y a través de los cuales se expresa el «lenguaje de la existencia» propia. Rasgos como: la unión inseparable entre su mensaje y su vida, su «autoridad» singular, la decisión de asumir la muerte infligida o la apelación al «hijo del hombre». En un segundo término se analiza esta misma perspectiva, pero contemplada ahora desde la lectura que los discípulos realizan del «lenguaje» anterior, de la pretensión original de Jesús; lectura que se refleja a su vez en la singularidad de los apelativos que se le aplican: profeta escatológica, Mesías-Cristo, el Hijo de Dios.

El segundo capítulo aborda el dinamismo de la cristología inicial formulada a la luz de la resurrección y de la pascua. Un dinamismo que es contemplado desde una doble faceta: en primer lugar desde el contexto de la fe de la Iglesia naciente, donde la resurrección de Jesús ocupa un lugar privilegiado como punto de partida de la interpretación no sólo de la muerte de Jesús, sino también de su vida y sus orígenes, incluida su «prehistoria» que hunde sus raíces en la preexistencia de Cristo. Luego, en un segundo momento, se analiza el desarrollo de la cristología, pero ya en el marco de la tradición cristiana posterior, desde la Iglesia antigua (la evolución de la cristología a la Trinidad) a la teología medieval hasta la cristología más reciente.

La segunda parte de la obra lleva por título «La historia de la fe». En ella se estudian una serie de datos o elementos cristológicos puntuales que, situados en el contexto de la historia del Jesús prepascual, afectan a la fe y a la formulación de la misma (a las que pueden crear ciertos problemas por su aparente carácter «mítico», difícilmente compaginables con la facticidad histórica). Esta parte comprende 5 capítulos principales. El primero aborda la cuestión de fondo: la relación entre la historia y la fe, que se hace especialmente viva en lo que respecta al misterio de Cristo. En este contexto se estudia primero la evolución histórica de toda esta cuestión, hasta llegar a las posturas más recientes: por una parte, el predominio del «Cristo de la fe» sobre el «Jesús de la historia», que ha desembocado últimamente en un retorno a la prioridad de la historia y en un interés por la reconstrucción de la historia de Jesús.

Después de este análisis preliminar se estudian los cuatro temas siguientes: la resurrección de Cristo y de los cristianos a la luz de una nueva concepción más abierta de la corporeidad en la antropología cristiana actual. En este contexto y a partir de la reflexión anterior, se aborda la cuestión «resurrección y reencarnación». A éste se añade otro tema de interés: el de «la ciencia y la conciencia del Jesús prepascual», tal como se ha planteado desde la época patristica hasta el momento actual, apelando en última instancia a «una verificación de esos datos en los evangelios». Esta temática sobre el conocimiento desemboca en una breve síntesis sobre «la fe de Jesús». Sigue luego un estudio sobre «los milagros de Jesús», donde se destaca la contraposición entre el milagro entendido como «signo» en la cultura antigua y en los evangelios, frente a la pretensión moderna de una comprensión de estos hechos en confrontación con los parámetros de la ciencia. Este apartado se cierra con una referencia al problema de la historicidad de los milagros evangélicos y a su dimensión salvífica. Un último capítulo aborda el tema de la concepción virginal de Jesús, tanto a la luz de los datos evangélicos como del contexto contemporáneo, más crítico: en búsqueda de un discernimiento actual de esta cuestión. Sesboué se inclina por la clave de una interpretación teológica del misterio de Cristo que, tanto desde la encarnación como desde la resurrección quizá no encuentre otra forma de expresión más adecuada que a través de ciertas imágenes simbólicas.

En suma: nos hallamos ante un libro de especial interés que, recogiendo en parte trabajos anteriores de su autor, son reformulados desde un esquema y una presentación nueva, sugestiva; y con una articulación original. En esta obra descuella la dimensión teológica, pero desde una indudable orientación a la vida y a una fundamentación «catequética» capaz de dar razón a diversas cuestiones de la cristología. La lectura de este libro tiene interés para un público de amplio espectro: desde profesores y estudiantes de teología a laicos cristianos interesados en una profundización de su fe y en una adecuada comunicación de la misma.— MANUEL GESTEIRA. Facultad de Teología. U.P.Co. (Madrid).

R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar* (Eunsa), Pamplona 1996, 529 pp., ISBN 84-89561-00-1.

Y. Congar ha marcado el desarrollo de la reflexión teológica sobre la condición laical desde mediados de siglo: en primer término su *Jalons pour une théologie du laïc* (1953) supuso la puesta en marcha de la llamada «teología del laicado» que será sancionada por el Concilio Vaticano II; su evolución posterior, sedimentada en ese artículo con carácter de «retractación», *Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères* (1971), ha encontrado su continuidad en la línea de la «teología de los ministerios», que todavía ha conocido un desarrollo ulterior en la llamada «teología de la laïcité» (de B. Forte) o la «teología del cristiano» (de G. Colombo). El estudio de R. Pellitero es un intento muy logrado de reconstrucción detallada y minuciosa del itinerario intelectual del sabio dominico francés respecto a uno de los núcleos fundamentales de su pensamiento: la vocación y misión de los fieles laicos.

El trabajo arranca con la exposición del «estado actual de la investigación sobre el tema» (pp. 23-30), considerando que existen trabajos parciales sobre la teología del laicado de Congar, mas no un estudio complejo. Después de un capítulo introductorio se pasa a analizar el pensamiento congariano en estos tres momentos: en el primero se estudia el período que va de los años treinta hasta *Jalons* (1953), obra madura de Congar; esta obra es objeto de un estudio muy minucioso a los largo de los

capítulos VI-X (pp. 131-272). El segundo momento atiende al período que va desde 1953 hasta 1987, distinguiendo dos etapas: la primera llega hasta 1965, esto es, la clausura del Vaticano II (capítulos XI-XIV, pp. 277-350) y tiene como trasfondo los documentos conciliares; la segunda llega hasta el Sínodo de Obispos de 1987 y la Exhortación apostólica *Christifideles laici* (capítulos XV-XVI, pp. 355-415). Tras este recorrido por la obra de Congar se procede, en un tercer momento de análisis, a una reflexión o síntesis teológica (capítulos XVII-XVIII, pp. 421-490) en torno a estas dos cuestiones: la noción de laico y la relación Iglesia-mundo. La obra se cierra con un epílogo y una amplia y completa bibliografía. Uno de sus méritos estriba en la claridad para analizar y presentar la evolución del pensamiento, no siempre lineal, de Congar engastado en su contexto histórico y teológico. A la búsqueda del pensamiento genuino de Congar y de su «teología del laicado» hay un aspecto que el autor deja un tanto en la penumbra; me refiero al significado y al puesto que en esta evolución intelectual y vital ocupa lo que, repetidas veces (en obras postreras y sirva como botón de muestra, la recopilación *Le Concile du Vatican II. Son Eglise. Peuple de Dieu et corps du Christ* [París 1984], p. 114), Congar ha denominado su «retractación» en la teología de los ministerios.—S. MADRIGAL.

TEOLOGIA PRACTICA

DAN R. STIVER, *The Philosophy of Religious Language. Sign, Symbol and Story*, Blackwell, Oxford 1996, XIII + 258 pp., ISBN 1-55786-582-5.

Descontento por la carencia de un instrumento adecuado para satisfacer las necesidades de sus estudiantes en esta materia, Stiver decidió preparar su propio *survey*, como él lo denomina, sobre la filosofía del lenguaje religioso. El resultado de este esfuerzo puede haberle dejado complacido, pues responde exactamente al propósito enunciado. Se trata de un buen y honesto manual que condensa y sistematiza corrientes, posturas, teorías y sistemas concernientes de lejos o de cerca a la filosofía del lenguaje religioso, superando gallardamente en esta síntesis de escenario tan amplio y plural la dificultad de que el autor da cuenta cándidamente en el prólogo. Se contemplan así los temas clásicos y esperables: el positivismo lógico y el reto de la falsabilidad, los dos Wittgenstein y las dos alas de Oxford, los actos de palabra y las ramificaciones de los intentos hermenéuticos, el sentido de metáforas y símbolos, las diferentes aproximaciones a la teología narrativa, el estructuralismo y el postestructuralismo. Todo ello sin ninguna pretensión de originalidad ni de abrir perspectivas novedosas, pero todo lo bien expuesto que consiente el limitado espacio consagrado a cada uno de los puntos; y, desde luego, perfectamente válido para el uso previsto. A quien desee profundizar o ampliar se le ofrece la posibilidad en abundantes notas complementarias, situadas acertadamente al fin del texto. Una bibliografía comen-

tada contiene los nombres y referencias también clásicos y consagrados en esta materia.—JOSÉ J. ALEMANY.

ERWIN MÖDE, *Fundamentaltheologie in postmoderner Zeit*, Ed. Psychosymbolik, München 1994, 174 + XXIV pp., ISBN 3-925350-53-5.

El centro de gravedad de este libro recae mucho más hacia la vertiente programática que hacia el desarrollo de los contenidos de una Teología Fundamental. Es decir, se presta mayor atención a sugerir horizontes en los que ésta debería inspirarse si quiere responder a los cambiantes retos de la posmodernidad, que a diseñar una Teología Fundamental ya enfocada bajo tales perspectivas. Quizá sólo en el capítulo dedicado a la fe es donde avanza con alguna mayor resolución una aplicación de los criterios programáticos señalados por el autor, sin que acabe de resultar decididamente satisfactorio el mesiánico recurso a planteamientos psicoanalíticos que le dicta su formación en esta materia y en la psicoterapia. Buena parte del libro se consagra a un diagnóstico de las modificaciones que la posmodernidad ha introducido en nuestro mundo, en la conciencia del hombre contemporáneo y, como consecuencia, en las tareas de una Teología Fundamental alerta ante estos fenómenos. Los rasgos de este diagnóstico están expuestos con desparpajo y convicción, oscilando entre tesis formuladas con más rapidez que profundidad, tópicos hace tiempo sabidos y combates en frentes hace tiempo abandonados. Para la Teología Fundamental posmoderna se postula una orientación antropoteológica, que al habitual recurso a la filosofía añade un apoyo en psicología y sociología, y que supere la apologética blondeliana de la inmanencia mediante la preferencia concedida a una «doctrina de la apropiación» que satisfaga la búsqueda religiosa del «hombre dividido». Sin poder secundar por completo el prefacio de E. Biser, a mi juicio excesivamente benévolo y aun entusiasta, no se puede negar a este estudio, saturado de jerga psicoanalítica y deconstructivista, algunas llamadas de atención, que el teólogo fundamental «posmoderno» hará bien en tener en cuenta para no hacerse demasiado fácil su tarea.—JOSÉ J. ALEMANY.

HARTMUT RAGUSE, *Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik*, Kohlhammer, Stuttgart 1994, 285 pp., ISBN 3-17-013181-8.

La interdisciplinariedad invocada por el subtítulo es la que procede de la confluencia de análisis literarios, psicoanálisis y teología. Raguse es versado en las tres ciencias, pero los elementos que toma prestados de las dos primeras redundan inequívocamente en beneficio de una hermenéutica teológica, que constituye el eje conductor del trabajo. No todas sus partes se integran con igual coherencia en la línea expositiva: el tema de la interpretación de los sueños, aunque dirigido a desenmascarar como sexual un sueño pretendidamente religioso, parece algo desplazado, y el espacio dedicado a los «fenómenos de transición» es desproporcionado con la aplicación a la hermenéutica textual que de él se extrae. Raguse ayuda a tomar conciencia de las categorías de presencia y ausencia actuantes en el texto; establece una tipología de lectores cuidadosamente diferenciada, y moviliza desde Barthes hasta

Austin, pasando desde luego abundantemente por Freud, en favor de una comprensión del texto más adecuada. Las teorías de Klein, Winnicott y Ogden, las recientes teorías del símbolo y la semiótica de Peirce son los presupuestos desde los que explica cuándo el espacio de la metáfora, de la parábola y de la ficción se mantiene y cuándo se derrumba. En ese espacio textual puede manifestarse también Dios, pero siempre sólo de forma parabólica. Sin que su preferencia quede especialmente motivada, el autor muestra particular interés por la interpretación de Rom 7, a la cual vuelve una y otra vez salteadamente a lo largo de la exposición, y de forma más compacta en los tres últimos capítulos. En ellos se centra en la fictividad del «yo» empleado por Pablo como sujeto verbal de aquel fragmento de su carta. En este punto resulta obligado para quien no lo es confiar a la competencia de los escrituristas el juicio sobre la pertinencia de tal interpretación, efectuada con más derroche de medios psicoanalíticos que lingüísticos. Dos elogios de detalle se pueden sumar a los que merece la obra en su conjunto: la introducción, relativamente extensa, es no sólo pórtico y preparación al cuerpo del estudio, sino un sumario ensayo sobre la especificidad de la hermenéutica teológica y las vías de afrontamiento de la misma. Y en segundo lugar, el acierto en conservar el estilo oral en lo que inicialmente fue un curso y sigue designando como «lecciones» sus capítulos. Ello asegura mejores calidades didácticas y un mesurado y clarificador tono cuasi coloquial con los ficticios oyentes.—JOSÉ J. ALEMANY.