

tesis originaria y originante. La síntesis es el principio primario de la diversidad de los términos de la tesis y la antítesis, a través de las cuales vuelve a ser más plenamente lo que ya era, a ser resultado de sí misma. Por eso lo absoluto es al mismo tiempo principio y resultado; y el «saber» absoluto es el logro de esa forma plenaria de identidad consigo mismo por la que el concepto se sabe adecuadamente a sí mismo. Tal es la razón absoluta de Hegel.

Zubiri condensa finalmente el largo recorrido seguido, en este breve y luminoso texto: «Nos hemos encontrado, en primer lugar, con Aristóteles —que es un poco el predecesor de la metafísica occidental— y con la idea del ente (*on*). Luego hemos visto que en la metafísica occidental el orden trascendental ha venido montado sobre estructuras distintas; tal es la intrínseca infinitud del ente en Santo Tomás. Nos encontramos a continuación con la importancia que en Descartes adquiere la incertidumbre de la inteligencia y de la razón por lo que respecta a la verdad de las cosas. En Leibniz el orden trascendental se apoya sobre la idea de lo posible. En Kant es la idea de la objetualidad. Finalmente, en Hegel es la razón absoluta» (p. 323).

Zubiri añade una importante «Conclusión», que viene a ser una síntesis nuclear de su doctrina sobre la inteligencia sentiente desarrollada ampliamente años después en su «tríptico» *Inteligencia sentiente*. En ella da clara respuesta a esa por él llamada «desviación» de la filosofía occidental: la progresiva *entificación de la realidad* y su correspondiente *logificación de la inteligencia*, que llega a su plena culminación en la «inteligencia concipiente» de Hegel.

Para Zubiri lo propio de la inteligencia no es concebir, sino habérselas con las cosas como realidad, aprehenderlas como realidad. Esta aprehensión es el acto elemental, exclusivo y radical de la inteligencia. Ahora bien, el hombre *siente* las cosas en forma de realidad, aprehende los estímulos como reales o aprehende la realidad de una manera sentiente. No hay dos actos, uno de sentir y otro de entender, sino uno solo que es el acto de *intelección sentiente* o *impresión de realidad*. Ese acto, por lo que tiene de *impresión*, es sensitivo; por lo que tiene de *realidad* es intelectual. Hay un sentir intelectual o un entender sentiente; y hay modos distintos de sentir la realidad. La mayoría de las veces la realidad le es presente al hombre en forma de dirección, de «hacia»: la inteligencia va «hacia» lo que hay en el fondo de esa realidad. Pues bien, la inteligencia situada en «hacia» es justamente la razón.

La obra termina con un completísimo y minucioso «Índice analítico», elaborado por José A. Martínez, de gran utilidad para cuantos estén interesados en estudiar más a fondo el pensamiento zubiriano.—CARLOS BACIERO, S.J.

RECENSIONES

GIUSEPPE BARBAGLIO (ed.) y ocho autores más, *Espiritualidad del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 352 pp., ISBN 84-301-1244-4.

A continuación de la *Espiritualidad del Antiguo Testamento* (con un año de diferencia), la *Espiritualidad del Nuevo Testamento*, que era de esperar. Las características son bastante similares. Existe una diferencia impuesta por el hecho de abarcar varios siglos el espacio de tiempo del AT, mientras la espiritualidad del NT, en cuan-

to a tiempo, se reduce a un siglo. En el largo lapso del AT caben diferencias específicas de «espiritualidades», por ejemplo, de épocas históricas más primitivas y de épocas históricas más evolucionadas; en el lapso de un siglo que dura la espiritualidad del NT, existen diversas modalidades en los diversos autores, pero no diferencias muy profundas.

El contenido es el siguiente: después de una Introducción del editor (G. Barbaglio), sigue un capítulo (de S. Caballetti) sobre las corrientes espirituales del mundo judío, dentro de las cuales se mueve la espiritualidad del NT. Se caracteriza de ordinario la espiritualidad judaica por una obediencia radical a la voluntad revelada de Yahvé.

R. Penna traza un artículo similar sobre los elementos esenciales de la espiritualidad del mundo helenístico, de características profundamente humanistas. En este ambiente helenístico se mueve el cristianismo cuando se desvincula del judaísmo. Después de estos dos capítulos introductorios, G. Barbaglio (el editor) estudia la vivencia espiritual de Jesús de Nazaret (la espiritualidad de Jesús), resaltando en ella muy particularmente las dos imágenes de Dios, la paternal y la regia. El cuarto capítulo (L. de Lorenzi) estudia la vida espiritual de Pablo, caracterizada por un profundo aliento teológico, cristológico y eclesiológico. Siguen otros cinco capítulos, el primero de los cuales sobre la «espiritualidad de los sinópticos» (G. Segalla), caracterizados estos escritos neotestamentarios por la vuelta de Jesús de Nazaret y a su presencia en la historia, pero vista a la luz de la Pascua del resucitado. No obstante esta *nota común*, cada uno de los sinópticos se mostró muy personal. Para señalar sólo a uno, a título de ejemplo, *Lucas*, en el tercer evangelio y en el libro de los *Hechos*, presenta a Jesús como modelo supremo del cristiano y prototipo del *hombre nuevo*.

La espiritualidad en la tradición de Juan, caracterizada por un caminar progresivo de fe en Cristo y de amor fraterno, la desarrolla G. Zevini; la experiencia espiritual en los escritos de la tradición paulina y judeo-cristiana corre a cargo de S. Cipriani; la espiritualidad de la carta a los Hebreos la estudia R. Fabris, y finalmente es T. Vetralli quien presenta el mensaje espiritual del Apocalipsis. Subraya sobre todo este estudio, en la experiencia cristiana, la capacidad de leer la historia, en la que se oponen las fuerzas del bien y las del mal, y de ver en *esa historia*, al final, la victoria de Cristo y la derrota de la «impía Babilonia». De aquí brota una espiritualidad marcada esencialmente por la confianza en Dios, por la perseverancia en la fe y por la ardiente expectativa de la venida del Señor, creador de la Jerusalén celestial.

Se ha podido ver por la breve exposición la riqueza de contenido de este libro, y se deja entrever el influjo que puede tener en la espiritualidad. *Recapitulando*, aparecen en él nítidamente las diversas experiencias espirituales del NT, diversas dentro de su *unidad*, que procede de la experiencia espiritual de Cristo; experiencias cargadas de significado para nuestra existencia cristiana, aunque se encuentre a siglos de distancia; experiencias ricas de sentido, favorecedoras de decisiones y comportamientos, en la línea de las que animaron a Jesús de Nazaret y a sus seguidores de los cien primeros años del cristianismo, en los que vivieron nuestro hermanos mayores en la fe, precursores de un camino espiritual en común que, a través de generaciones de cristianos, han llegado vivas y operantes a nosotros.

Obra excelente y lograda, digna de todo encomio y a la que se le augura gran influencia en la actual espiritualidad cristiana.—J. ALONSO DÍAZ. Facultad de Teología UPComillas (Madrid).

RAMÓN ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, BAC, Col. «Sapientia Fidei», Serie de Manuales de Teología, Madrid 1994, 372 pp.

«Preparar un manual es, posiblemente, la labor más difícil que ha de emprender quien por obligación se ve forzado a escribir», comienza diciendo con razón en la página xv. Y como esta afirmación es *per se evidens*, no necesitando demostración, habrá que tenerla en cuenta a la hora de la valoración final y global.

Para comenzar, no cabe duda de que el autor es un buen teólogo en materia de sacramentos, formado como está en la Universidad de Munich al amparo de especialistas en la materia como Joseph Pascher y otros «maestros» de prestigio conocido y reconocido.

Es una opción respetable, pero no necesariamente recomendable, la que hace y proclama el autor al decirnos que «en este amplio recorrido hemos prestado especial atención a la Escolástica del siglo xvi» (*ib.*). Pero comencemos, como es costumbre en las recensiones, por ofrecer —a nuestro modo de ver— las luces y sombras o algunas que lealmente apreciamos.

Luces y méritos de este manual. No son pocas ni pocos. En primer lugar es amplísimo este manual, distribuido en dos partes: la primera abarca «el sacramento en la historia» (pp. 5-173); la segunda, a la que sorprendentemente llama «los sacramentos en la economía salvífica», es más bien la parte sistemática (pp. 175-368).

Es lógico que comience —certeramente— con la problemática actual sobre los sacramentos, mejor dicho en el tratado de los sacramentos (pp. 1-34). En efecto, a nadie se le oculta la riqueza y variedad (también complementariedad) en materia y tratados de sacramentos, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II y anteriormente (nada nace por generación espontánea, incluso en el seno de un Concilio tan valioso y evangelizador como éste).

Del capítulo 2, titulado «*Del mysterion*» al «*Sacramentum*», y que es un estudio bíblico y patristico, cabe decir que contiene lo que los autores acostumbran exponer al comienzo de este tratado general de los sacramentos. Es lo que el Vaticano II había señalado como camino en la *Optatam totius* 16, mandando luego seguir por los Concilios y teólogos (de ayer y de hoy). Vienen luego la Escolástica y Lutero (caps. 3 y 4), en los que el autor es verdadero especialista. «En primer lugar, las ideas de Lutero y a continuación la respuesta de la Iglesia en Trento» (p. 129). Antes de seguir adelante digamos que no parece que quede clara la justificación por la fe en *el interior de los sacramentos*, o sea, cuál es la necesidad de la fe y su función como elemento interior y activo en los sacramentos en general y en cada uno de los sacramentos en su peculiaridad.

En verdad, la tesis luterana fue la de la justificación por la sola fe; pero ¿cuál es el sentido de las obras en el cristiano como expresión de la justificación recibida gratuitamente por la fe? Merecería un cierto desarrollo en torno a las páginas 130 y ss., tal como lo hace el propio Lutero, sobre todo en su obra *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, al hablar del hombre exterior: necesidad de obras no para la justificación, sino para servir a los demás: «El cristiano es servidor de todos; pues ¡que sirva!, siga sirviendo hasta que El vuelva», decía Lutero.

El mal no está en que Lutero haya dicho que todos los sacramentos hayan sido instituidos para nutrir la fe, sino «solamente para eso»; ni en Trento ni el Vaticano II negó la Iglesia esta función de los sacramentos, sino que la afirmó fuertemente; el

mal estaba y está en el reduccionismo aquí apuntado y que el autor estudia bien en las páginas 161 y ss.

El autor estudia «los sacramentos en la economía salvífica» (ya hemos dicho que se trata más bien de la teología sistemática de los sacramentos, comenzando por estudiarlos como «acciones simbólicas de la Iglesia» (pp. 177 y ss.), añadiendo, al final del capítulo 5, una consideración y acertada sobre «el Espíritu Santo como móvil del comportamiento sacramental de la Iglesia» (pp. 207-211).

Sobre la institución de los sacramentos por parte de Cristo, son prácticamente todos los autores los que se atienen a la explicación dada por el autor (que aquí se aduce bajo el epígrafe «Del sacramento único a los siete sacramentos») (p. 234).

Son muchas las páginas que el autor dedica a un epígrafe tan sugestivo como «el acto de fe, eclesial y personal, en la recepción del sacramento» (pp. 263-269), diciendo cosas hermosas y acertadas para la teología y espiritualidad sacramental. Pero no se termina de captar del todo y ver cómo se aplica esto a determinados sacramentos como el del matrimonio; ni se dice en qué modo y manera este acto de fe es interior y constitutivo o no del sacramento como tal: ¿de qué manera la fe entra en el *digne suscipientibus* de los Concilios de la Iglesia?

Nos parece importante todo cuanto se dice referente a «la integración de la Palabra en la celebración litúrgica» y la «dimensión sacramental del anuncio de la Palabra», pero falta aquí la dimensión pastoral o aplicación de todo esto a celebraciones en quienes consta que no tienen esa fe: novios bautizados no creyentes, padres descristianizados que piden el bautismo para sus hijos, etc. Un largo etcétera de situaciones de fe y de falta de fe que aquí no se abordan ni teológicamente ni pastoralmente. Y corresponden de lleno a este tratado como luego corresponderán a cada uno de los sacramentos. Fe y sacramento es el eje de todos ellos.

¿*Sombras o lagunas?* 1. La bibliografía nos parece insuficiente, más bien deficiente, sobre todo a raíz de haberse conocido la monumental obra de M. Zitnik, *Sacramenta. Bibliographia Internationalis* (Roma, PUG, 1992, 4 vols.), citado en la página xxxiv. Hay cierto reduccionismo en la selección de los máximos exponentes de la teología sacramental, hoy.

2. Nos parece una teología sacramental demasiado pegada a la terminología causa-efecto, materia y forma; hay que relativizar como terminología debiendo irse al fondo de fe escondido en este ropaje. Esta hermenéutica es necesaria incluso en los Concilios de la Iglesia, no sólo en la teología escolástica.

3. Capítulo importante en la sacramentología es la necesidad de «intención de hacer lo que hace la Iglesia». El autor dice: «Así quedó propuesto en el Concilio de Florencia y en el de Trento» (p. 353), en el sentido de que ambos Concilios afirmaron su necesidad. El término «propuesto» nos parece ambiguo, en primer lugar. Y de esta ambigüedad no se sale en las páginas 352-356, aunque el autor sistematiza diciendo que «se trata de que el ministro ha de procurar adoptar su voluntad intencional con la de la Iglesia, y como quiera que ante los sacramentos el proceder eclesial es aceptar siempre desde la fe y la obediencia motivada por la fe, el ministro, agente secundario, adecua su voluntad con la voluntad rectora del agente principal» (p. 356). Echamos de menos aquí el estudio y las proposiciones de la Comisión Internacional de Teólogos al decir que si constare que falta del todo la fe, habría *dubium facti* de la validez del sacramento, ya que normalmente desde la fe viene esta «intencio faciendo quod facit Ecclesia» [Gregorianum 51 (1978) 454-464].

4. Ayudan a la utilidad de este libro dos índices: el sistemático al principio y el

onomástico al final.

En fin, y como resumen, el libro nos parece útil en todo caso, pero dudamos de que responda al objetivo que se señaló como fundante de la necesidad de manuales: ¿pueden los alumnos leer y estudiar una decena de manuales de esta envergadura cada curso, por ejemplo, en el último al que corresponden sacramentos y escatología? Tampoco es fácil hacer un resumen claro de cada uno de ellos. Y la impresión de tipografía y tinta deja mucho que desear a nuestro modo de ver.—JOSÉ LUIS LARRABE. Facultad de Teología. UPComillas (Madrid).

AA.VV., *Dimensión trinitaria de la penitencia (XXVIII Semana de Estudios Trinitarios)*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1994, 277 pp., ISBN 84-88643-13-6.

Este volumen recoge las ponencias del XXVIII Simposio de Teología Trinitaria, celebrado en Salamanca del 25 al 27 de octubre de 1993. Estos simposios se vienen celebrando ininterrumpidamente desde hace veintiocho años y han abordado muy diferentes temas relacionados de algún modo con la teología trinitaria. En los últimos encuentros el tema central viene siendo el de los sacramentos, habiéndose abordado ya los temas de la teología trinitaria de la Eucaristía, del Bautismo y de la Confirmación. Este año ha tocado el turno al sacramento de la Penitencia.

M. Álvarez Gómez, partiendo de un texto de la *Antígona* de Sófocles, muestra cómo la reconciliación no es algo accesorio o irrelevante en el ser humano, sino que más bien se trata de una dimensión constitutiva del mismo, ya que *el hombre sólo puede existir como un ser reconciliado* (p. 19). La reconciliación es, además, esencialmente teologal (aun dentro del campo estrictamente filosófico y antropológico), ya que sólo un ser que exceda los límites de la finitud puede reconciliar plenamente al hombre con la vida infinita dañada. Esa reconciliación se despliega para el autor en cinco direcciones básicas: del hombre consigo mismo (algo cada vez más apremiante, dadas las características del mundo en que vivimos), con el prójimo, con Dios, con la naturaleza y con el mundo (entendido como el ámbito configurado por el hombre para desarrollar en él su vida).

A. Ibáñez Arana aborda el tema desde el punto de vista veterotestamentario, describiendo las diversas concepciones de reconciliación (y las consiguientes concepciones de Dios que laten tras ellas) que aparecen en el mundo del Antiguo Testamento (desglosado en diferentes autores y épocas), para concluir intentando ofrecer una imagen sintética y coherente del perdón, la reconciliación y finalmente de Dios mismo (*un retrato-robot*) en el antiguo Israel. La labor de síntesis en este caso no es fácil, puesto que en principio no nos serviría el criterio (utilizado en otros temas) de pensar que lo más tardío en el Antiguo Testamento, supera y sintetiza lo anterior. Por ello, Ibáñez Arana da prioridad a lo profético, ya que, pese a ser *instrumentum deficiens*, es el instrumento más independiente de las instituciones de la época para proclamar la palabra de Dios. En cualquier caso, la imagen de Dios que brota del Antiguo Testamento, en cuanto al perdón y la reconciliación se refieren, anuncia muy de cerca al Dios de Jesucristo.

A. Rodríguez Carmona, profesor de la Facultad de Teología de Granada, presenta el concepto de reconciliación y perdón del Nuevo Testamento, así como la imagen subyacente de Dios que ese concepto presupone. Para ello divide su trabajo en cuatro etapas o fases: 1. La reflexión eclesial más primitiva: basándose en algunos him-

nos muy antiguos en el proceso formativo del NT, el autor insiste en la importancia de la idea de «rescate» y de «expiación», llevados a cabo por la muerte de Jesús y su resurrección, a las que nosotros nos adherimos. 2. El *hecho-Jesús* que da origen a las tradiciones posteriores. Jesús está inaugurando el Reino, y su ministerio consiste en anunciarlo y hacerlo presente. Un signo de ello es que Jesús perdona los pecados. 3. La reflexión paulina, que parte de dos conceptos fundamentales: encarnación y solidaridad, expresadas de diversas maneras en las diferentes «tradiciones» y etapas del *corpus paulinum*. En Pablo es ya expresa la dimensión trinitaria, que se hallaba presente, aunque a veces más solapada, en los otros estratos del NT. 4. Por último, en lo que el autor denomina «segunda generación cristiana», se va a dar un desarrollo teológico de lo visto hasta ahora, en diversas líneas. Un aspecto muy importante, en cuanto al sacramento se refiere, es que la comunidad se siente heredera de la potestad de Cristo de perdonar los pecados, por medio del Espíritu que ha recibido.

M. M.^a Garijo-Guembe, partiendo de la famosa afirmación de LG 11, en la que se pone de manifiesto que en el sacramento hay una reconciliación con la Iglesia ofendida por el pecado, analiza esta dimensión eclesial principalmente en la Iglesia oriental. Tras presentar someramente la historia de la penitencia antigua (pública, canónica, etc.) y el paso a la penitencia generalmente conocida como privada o «tarifada», en la Iglesia occidental, el autor intenta explicar, con buen acopio de datos, lo ocurrido simultáneamente en la Iglesia oriental, para lo que analiza diversos testimonios en este sentido. De ellos extrae las características que, sin estar ausentes en la tradición occidental del sacramento, aparecen con más fuerza en la tradición oriental, tales como: el carácter «espiritual» del confesor (respecto al carácter más «ministerial» en Occidente), la insistencia en lo medicinal en Oriente (frente a cierta preponderancia de lo judicial en Occidente) o el marcado carácter deprecativo de la oración de absolución en Oriente.

A. Triacca, de la Università Pontificia Salesiana de Roma, parte de la constatación de un cierto estado de *impasse* o bloqueo en la teología de este sacramento desde la promulgación del nuevo ritual, que exige una labor teológica en este sentido. Asimismo constata el autor el riesgo doble que puede desvirtuar esta profundización teológica: una *vuelta arqueológica y nostálgica a una «edad de oro»*, por una parte, y, por otra, ciertos *indebidos progresismos celebrativos o sentimentalismos en la celebración* (p. 179). Frente a ello el autor propone, entre otras cosas, profundizar en las dimensiones básicas de este sacramento: eclesiológica, cristológica, pneumatológica, escatológica, antropológica y espiritual (o *dimensión del virtuoso cristiano* en palabras de Triacca). El autor, siguiendo la magnífica bibliografía de M. Zitnik¹, hace un balance de la producción teológica respecto a cada una de estas dimensiones. Asimismo cree que el insertar el discurso sobre la penitencia en un ámbito teológico más amplio (el de la persona humana en relación a las personas divinas), puede ayudar a replantear la teología de este sacramento, con lo que el autor conecta con el tema central del simposio, esto es, la *dimensión trinitaria de la Penitencia*.

Por último, D. Borobio se marca el objetivo de demostrar que, dada la especificidad del sacramento de la penitencia que permite una mayor flexibilidad en su proceso de renovación... *ninguna de las formas actuales puede reivindicar para sí la plenitud expresiva de la totalidad de sentido, y que, por tanto, se debe estar abiertos a nuevas formas de celebración* (p. 226). Así, tras analizar las diversas formas en que se ha dado este sacramento a lo largo de la historia, y la situación creada tras la pro-

¹ M. ZITNIK, *Sacramenta. Bibliographia internationalis*, I-IV (Roma 1992).

mulgación del nuevo *Ordo Paenitentiae* (1973), el autor ofrece una serie de criterios de renovación, así como de sugerencias prácticas, todas ellas con un buen fundamento teológico e histórico y además con un realismo que las hace factibles (dos cualidades que no se encuentran con frecuencia unidas equilibrada y armónicamente en los autores que escriben sobre el tema). Entre estas sugerencias podríamos destacar: unir la reconciliación vital y la reconciliación sacramental; valorar la penitencia cotidiana; poner en práctica el principio de complementariedad, al que el autor aludía de principio; recuperar el proceso más original en la celebración del sacramento, es decir, resituando la *actio poenitentiae* entre la confesión y la absolución (propuesta compartida por varios teólogos e incluso documentos episcopales); promover la acogida y el diálogo confesional; mejorar la forma sacramental B, etc. El trabajo de Borobio muestra una actitud positivamente crítica, no tanto ante el ritual (que, para el autor, aplicó en conjunto *las líneas maestras de la renovación vaticana*), cuanto el presente y el futuro del sacramento, inmerso en esa situación de *impasse* a la que hacía referencia anteriormente Triacca.

Nos encontramos, por tanto, ante un trabajo en equipo bastante sugerente. Una realidad compleja, como la del sacramento de la penitencia, necesita aproximaciones y enfoques diversos como los recogidos en esta obra. Quizá se hubiese agradecido algo más de concisión en algunos de los autores, lo cual no resta en absoluto mérito y valor a una publicación de este tipo, por la que felicitamos sinceramente a sus responsables, augurando que estos simposios se sigan celebrando con la regularidad y la altura con las que lo han hecho hasta ahora.—FERNANDO MILLÁN ROMERAL, O. Carm. Facultad de Teología, U. P. Comillas (Madrid).

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, *El factor cristiano*, Ed. Verbo Divino, Estela (Navarra), 1994, 468 pp. (Col. Horizonte). ISBN 84-7151-979-8

Publica el autor diversos artículos, ponencias y conferencias, unos publicados en revistas o actas de Congresos, otros inéditos, que ha ido produciendo desde 1987, a los que ha dado estructura unitaria en forma de libro. Así nacen hoy muchos libros, que acumulan materiales elaborados con finalidades y en contextos diversos.

Su publicación conjunta se justifica por un hilo conductor común que lo enhebra todo. En el caso del presente libro así es: el factor cristiano —lo específico y genuino del hecho cristiano, es decir, Cristo mismo y lo que a El se refiere— lo estructura todo. Cualquier tema es confrontado con la raíz para comprobar su autenticidad cristiana.

Podríamos decir que González Faus —autor de una Cristología (*La humanidad nueva*) y una posterior fundamentación de antropología teológica para la misma (*Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*)— va completando flecos de su preocupación teológica principal en cada tema coyuntural que aborda: ¿qué es lo cristiano?, ¿dónde está lo genuino en el cristianismo?

Sus escritos son en gran parte reactivos. Siempre hay un adversario —en el sentido de las tesis escolásticas— con el que se dialoga en dialéctica más o menos pacífica. Su opción por una teología hecha desde los pobres que lleva a una evangelización desde los pobres está siempre presente. La experiencia latinoamericana más conocida y vivida, sin excluir referencias africanas o asiáticas, está siempre en el horizonte de la realidad que se aborda. Y desde esa opción se lee la historia de la teología o de la Iglesia o del pensamiento, apoya argumentos o esclarece hechos. Tal vez

lo más interesante de González Faus sea el momento en que, superada la discusión, establece sus tesis y ofrece afirmaciones cristianas, contrastadas con el fundamento que es Cristo.

Sus escritos conservan el tono vivo, muchas veces oral, con que fueron concebidos. Incluyen frecuentes alusiones a la cotidianeidad que reflejan los periódicos del día en que se compusieron. Dentro de unos años esas referencias a la actualidad necesitarán notas aclaratorias.

El libro se articula en cuatro partes: I. En torno a Cristo: misterio, libertad, autoiluminación; II. El lado «cristiano» de la religión; III. El lado «cristiano» de la Teología, y IV. El lado «cristiano» de la Iglesia. En las dos primeras partes incluye un par de artículos de especial interés para la espiritualidad ignaciana. Otros abordan temas vivos como el celibato de Jesús y el de los ministros ordenados, o el Catecismo de la Iglesia católica. La tercera parte es íntegramente una toma de postura y clarificación sobre la teología de la liberación. En la cuarta parte aborda temas diversos con referencia más explícitamente eclesial. Si el autor ha querido hacer una teología reactiva en estos trabajos —reacción desde la teología ante hechos, documentos o situaciones—, la lectura lógicamente será también reactiva. Y es deseable que lo sea.—MANUEL MATOS, S.J. Madrid.

MARTIN HENGEL, in collaborazione con Roland DEINES, *Il Paolo precristiano*, traduzione italiana di Giovanni Pontoglio, Paideia, Brescia 1992, Studi Biblici, 100, 204 pp., ISBN 88-394-078-3.

Después de haber publicado varias monografías sobre Jesús y Pablo, y otros temas históricos del Cristianismo Primitivo, el Prof. Hengel presentó en 1988 un estudio de tipo sintético en el simposio dedicado a la memoria de Adolf Schlatter en los cincuenta años de su muerte. La publicación conmemorativa tuvo buena acogida. Traducida al inglés, ahora se presenta al público italiano. El texto del simposio, algo desarrollado, apareció en Tubinga en 1991 enriquecido de notas y bibliografía abundante por Roland Deines. Este aparato crítico ofrece una ayuda utilísima para el lector que quiera seguir las pruebas documentales de las interesantes afirmaciones del autor.

La obra es sintética. Se limita estrictamente al período pre-cristiano de Pablo. No se trata ni de la conversión, sino indirectamente. El método es formalmente histórico, pero el trabajo lleva una marca profundamente teológica como aparece en puntos claves del desarrollo, sobre todo al final. El prólogo acentúa esta infraestructura teológica. Siendo un estudio sintético de gran fuerza y seria crítica, es difícil resumir sus contenidos. Señalemos algunas características. Cada tema es tratado con gran seriedad, teniendo en cuenta todas las aportaciones de la documentación, lo mismo arqueológica que literaria. Las opiniones son muy matizadas y señalan en cada punto lo que está seriamente documentado y lo que es hipótesis desprovista de base. Rehabilita la aportación histórica de Lucas en casi todos los temas. Cuestiones que en su tiempo levantaron polémica, como la condición de célibe o viudo de Pablo, no encuentran lugar en esta monografía.

Los capítulos II, IV y V llevan al final un resumen muy claro y de gran utilidad. Los resultados pueden parecer conservadores si se los compara con ciertas presentaciones que corren en obras contemporáneas sobre esta época de la vida de Pablo. Pablo es un judío nacido en Tarso en el seno de una familia farisea de estricta observancia, que cultiva con preferencia la lengua griega, si bien conoce también el he-

breo bíblico y litúrgico, y la lengua aramea de Palestina a donde se dirige a cursar estudios probablemente en su adolescencia. La permanencia jerosolimitana estuvo muy influenciada por la cultura judío-griega del floreciente período pos-herodiano. Se familiarizó con la doctrina bíblico-farisaica de la escuela de Gamaliel y de otros maestros jerosolimitanos de formación griega. Tal formación respondía en Pablo a un proyecto de futuro que podía consistir en el magisterio y la predicación destinados a judíos de la diáspora. Para esta finalidad se familiarizó con las técnicas de la retórica griego-judía de utilización sinagoga, muy diferente del método en uso en las escuelas griegas.

En materia de cronología M. Hengel es tajante. Establecida como firme base la fecha segura de la presencia de Galión en Corinto (50/51), la conversión de Pablo tiene lugar en los años 31-34. La conversión responde a una fecha precoz: de un año o año y medio, a tres años después de la muerte de Jesús. Considera el autor no sólo posiblemente, sino también probable, la presencia de Pablo en Jerusalén en la Pascua del año 30 en que fue ejecutado Jesús (p. 154). Las afirmaciones sobre el «escándalo de la cruz», etc., pueden responder a impresiones de un testigo personal de las acusaciones contra Jesús. Pablo se identificó con la clase farisea que miró a Jesús como falso profeta, seductor del pueblo, profanador del Templo, blasfemo. En cuanto a los adversarios de Pablo contra los cuales ejerce su actividad persecutoria, serían los judeo-cristianos grecófonos de Jerusalén. Desarticulado el grupo de la capital judía, algunos se habrían refugiado en Damasco, y Pablo se dirige allá en misión persecutoria contra estos judeo-cristianos fugitivos (pp. 171-172). Si bien prescinde del fenómeno mismo de la conversión, se muestra decididamente contrario a toda suerte de preparación de tipo psicológico (p. 180). Los motivos de la persecución estaban en el hecho de que los judeo-cristianos de lengua griega ponían en peligro «los supremos bienes salvíficos de Israel» (p. 183).

La monografía es de un valor notable. Su interés radica en el hecho de que estudia *ex professo* sólo la parte anterior a la conversión, cosa que generalmente no lo hacen los biógrafos de Pablo. Las opiniones están todas sometidas a seria crítica. La información es amplia y de primera mano. A pesar de ser un estudio estrictamente histórico, toda la investigación está focalizada por una idea teológica: la conversión de Pablo es un hecho que demuestra la teología de la *sola gratia* (pp. 11-13, 192).—A. M.^a ARTOLA. Facultad de Teología. Universidad de Deusto. (Bilbao).

JOSÉ FERNÁNDEZ LAGO, *La montaña en las homilias de Orígenes*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 1993, 248 pp. (Collectanea Scientifica Compostellana, 7).

Al doctorando que sueña con hacer una tesis doctoral brillante le atrae la idea de elegir para su tesis uno de los grandes temas de la teología. Pero suelen ser campos muy trabajados en los que es difícil descubrir algo nuevo. La otra alternativa consiste en elegir campos poco trabajados. Es la alternativa que ha elegido Fernández Lago por sugerencia de su director el P. Antonio Orbe. Ha elegido el tema de la montaña, un tema no estudiado todavía en Orígenes a pesar de su fuerte simbolismo y a pesar de la importancia de los montes en la Biblia. Aunque el autor centra su atención en las homilias de Orígenes, ello no le impide aludir con frecuencia a otras obras del alejandrino.

A Orígenes le interesa el significado literal de los textos bíblicos cuando edifican al lector. Pero es el sentido espiritual el que más le importa porque es el que da a

conocer los misterios profundos de la fe cristiana. Por esta razón, Fernández Lago dedica el primer capítulo al significado literal que tienen los montes para Orígenes, y en los nueve restantes se esfuerza por descubrir su significado alegórico, aunque no siempre es fácil la distinción. Remite con frecuencia a los predecesores de Orígenes, especialmente a Filón. Ello le permite identificar la fuente de los procedimientos literarios y hermenéuticos utilizados por Orígenes. Remite también a sus sucesores para recuperar en lo posible la obra perdida de Orígenes que pervive en sus herederos.

Llama la atención muy positivamente el doble método que utiliza Fernández Lago: sintético en los cuatro primeros capítulos, analítico en los seis restantes, en los que interpreta minuciosamente seis textos seleccionados. Utiliza ambos métodos con rigor y precisión. En los capítulos analíticos se nota la mano experta del exegeta bíblico y profesor del Instituto Teológico Compostelano. En cada uno de estos seis capítulos nos ofrece el texto, su traducción castellana, el contexto literario de la perícopa, análisis literario y exegético y estudio sistemático.

En la conclusión general menciona con detalle los procedimientos literarios que pone Orígenes al servicio de la exégesis alegórica, así como los procedimientos hermenéuticos targúmicos o midrásicos. Son datos imprescindibles para entender a Orígenes en cuanto exegeta. Menciona también los fundamentos de su exégesis alegórica: la cosmovisión platónica que contrapone el mundo ideal al sensible y la convicción creyente de que el Antiguo Testamento y el Nuevo forman una unidad porque tienen a Dios como autor. Esta convicción le permite ver en Cristo el cumplimiento de lo anunciado en el AT, así como llevar la exégesis alegórica y la tipología a extremos a los que no podía llevarla Filón.

Completan la obra los índices bíblico, de obras de Orígenes, de autores antiguos y de autores modernos y un sumario de dos páginas en inglés. El Índice General hubiese estado mejor al comienzo o al final de la obra. El lugar que ocupa actualmente —antes de los índices mencionados— hace un tanto incómodo su manejo.

Agradecemos al autor el que haya aceptado la sugerencia del P. Orbe. Así nos ofrece la oportunidad de conocer una nueva faceta de Orígenes. Son necesarios muchos estudios de este tipo para poder llegar a una visión sistemática de la teología del gran alejandrino.—JOSÉ A. ALCAÍN. Facultad de Teología. Universidad de Deusto (Bilbao).

VÍCTOR CODINA, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Sal Terrae, Santander 1994, 250 pp., ISBN 84-293-1131-9.

Víctor Codina, jesuita residente en Bolivia desde 1982, aunque muy ligado a Latinoamérica desde inicios de los años setenta, nos presenta un conjunto de reflexiones teológicas cuyo título podría llevarnos a engaño. No es una obra en la que se realice una confesión de fe de tipo biográfico y en la que nos exponga los avatares por los que ha atravesado su experiencia como creyente, junto a la de otros. No es esto, pero tiene algo de ello. Pretende ser una especie de «legado generacional», una entrega, discernida y ponderada, a los jóvenes cuyas circunstancias culturales, sociales y eclesiales son distintas a las que han vivido y dentro de las cuales han intentado realizarse como creyentes la generación a la que nuestro autor pertenece.

La lectura de la introducción, los nueve capítulos y el epílogo que componen esta obra es fácil, fluida pero sujeta a reacciones diversas tanto por el contenido como por la forma literaria que se ha utilizado. Señalemos tres impresiones que ha provo-

cado en nuestra lectura.

Ante todo nos ha «extrañado». Aunque el estilo es ameno y reflexivo, no estamos acostumbrados a él en una obra de «pneumatología». El subtítulo nos advierte que no se trata de un tratado teológico académico, sino de un intento de reflexión teológica expuesta narrativamente. Se nos advierte de ello, pero no es sino hasta que lo atravesamos cuando en verdad nos percatamos que es un modo distinto de discurrir y exponer teológicamente. Para Codina es un modo necesario de hacer teología que poco ejercitamos, aunque siempre resaltamos su valor, dado que lo narrativo tiende a vehicular con mayor diafanidad la experiencia vivida. Tiene toda la razón, pero estamos casi ciertos que ello no evitará nuestra extrañeza.

En segundo lugar hemos tenido la impresión de estar ante una obra «osada». Osadía que se explica dada la finalidad y contenido. Hace varios años leímos un artículo sobre el «discernimiento de espíritus» cuyo autor caracterizaba la vida del creyente como «la osadía de dejarse llevar». Dejarse conducir por el Espíritu Santo. Pues nuestra obra posee ese carácter, es «osada» dado que intenta leer la acción del Espíritu en el mundo y en la Iglesia en el pasado (Primera parte: «Memoria»); en el presente (Segunda parte: «Presencia»), con lo que éste implica de novedad y cambio (Tercera parte: «Perplejidad»), y en el futuro, con lo que supone de desafío (Cuarta parte: «Perspectivas»). Para no caer en la arbitrariedad o hacer interpretaciones distorsionadas, nuestro autor recurre en cada capítulo a la Biblia y a la Tradición eclesial para mostrar qué puede entenderse y qué no como acción del Espíritu Santo. Meritorio intento de poner en marcha la interpretación de los así llamados «signos de los tiempos». Interpretación que por su objeto —cómo y dónde ha venido actuando Dios— no deja de ser arriesgada, osada.

Finalmente, es un libro pequeño, pero «sugerente». Nos atreveríamos a afirmar que pretende que todo lector reproduzca la experiencia de su autor no para llegar a los mismos resultados en el análisis, sino para involucrarse en un diálogo enriquecedor. Explicitemos dos elementos que nos parecen especialmente valiosos: *a*) la continua preocupación de Codina por leer la historia de salvación que hemos vivido y que estamos viviendo como una acción formalmente trinitaria. Y desde allí apelar a que los católicos seamos menos cristomonistas y más pneumatológicos. Que recuperemos más, en nuestro modo de ser Iglesia y de presentarnos en el mundo como tales, el Espíritu de Jesús que conduce a la verdad en libertad y novedad; *b*) el talante optimista con que lee la acción de Dios en las últimas décadas, en el ambiguo presente y en nuestro inmediato futuro. No es fácil mantener ese optimismo en un ambiente actual que tiende al desaliento y al desánimo. No es un optimismo ingenuo —pues va a los datos de frente—, sino evangélico —realismo ilusionado desde la mirada de la fe.

También explicitemos una inquietud. Nuestro autor, que se adscribe a la teología latinoamericana de la liberación, plantea que esta teología está recuperando el «paradigma cultural» como su nuevo marco de acción y visión evangelizadora. Es obvio que la recuperación de lo cultural lo comparte dicha teología con todas aquellas corrientes teológicas actuales que intentan continuar y profundizar el espíritu del Vaticano II. Y que si desea ser fiel al pueblo latinoamericano tiene que tomarse en serio «lo cultural» de ese pueblo. Lo que no vemos muy claro es que Codina afirme que se está pasando del «paradigma liberador» al «paradigma cultural». No los contraponen de un modo tajante y con la facilidad con que lo hacemos en este momento. Más aún, siendo justos: sostiene que se trata de una profundización del empeño liberador y no de un abandono de lo socio-económico y lo socio-político. Pero creemos conveniente ser más rigurosos en la utilización de los conceptos. Si se trata de una profundización resulta inadecuado hablar del paso a un nuevo «paradigma». Esta categoría, según nos ha mostrado el desarrollo del pensamiento científico

co, filosófico y teológico, es clave. Implica la «estructura» misma en el modo de hacerse las preguntas, esbozar las respuestas y organizar los contenidos. Por ello no se cambia de «paradigmas» de unos años a otros, al menos normalmente. Además, lo que Codina propone que debe entenderse por cultura, de cara a lo que ha venido siendo el «paradigma liberador» de la teología latinoamericana —que apenas tiene unos treinta años—, no permite hablar de un nuevo paradigma, sino de una necesidad y urgente radicalización del mismo (cap. 7). En este caso, del paradigma liberador. Por el conjunto y desarrollo de la obra, podemos afirmar que a ello apunta Codina. Consideramos que Codina se sitúa, en este punto, en la línea de lo que, de un modo hartamente sintético, sostiene el teólogo chileno, residente en Perú, Diego Irarrázabal: «La opción por los pobres sin una opción por sus culturas tendría poco arraigo».—ROLANDO ALVARADO, S.J. Nicaragua, C.A.

LEONARDO RODRÍGUEZ (ed.), *La fe interpelada*, Fundación BBV, Salamanca 1993, 382 pp., ISBN 84-87846-32-9.

Esta obra es una recopilación del estudio y diálogo sobre la fe cristiana ante los desafíos del siglo XXI, realizado en El Paular (2 al 5 de junio de 1992), y está dividida en tres partes.

La relación entre ciencia y fe constituye el tema-eje de la primera parte. Ignacio Núñez de Castro y Juan Ramón Lacadena dan cuenta de los avances de la investigación sobre la genética molecular humana («El Proyecto Genoma Humano») y de sus implicancias éticas, jurídicas y epistemológicas. Los descubrimientos en este campo aportan nuevos elementos para dilucidar los problemas de la biología humana; sin embargo, los resultados, no habiendo una normatividad ética y jurídica, pueden ser utilizados por las multinacionales de ingeniería genética y farmacéutica en beneficio propio. La reflexión ética va con retraso respecto a las prácticas científicas; ir al ritmo de éstas constituye el mayor desafío para la ética. Por otro lado, los profesores Pérez de Laborda y García Doncel reflexionan en torno a la relación entre las ciencias de la naturaleza y la fe. La actividad de los científicos y de los cristianos están mediadas por racionalidades diferentes. No se le puede pedir a las ciencias lo que no pueden dar: una presentación directa del Dios personal cristiano. Sin embargo, aunque hayan habido tensiones y discusiones entre la ciencia objetivista y la fe, es posible que en el futuro se establezca un diálogo y colaboración fructíferas.

En la segunda parte, Andrés Tornos esboza las coordenadas fundamentales de las culturas que previsiblemente dominarán en el siglo entrante, teniendo en cuenta el nuevo escenario social (aumento de la población mundial y las migraciones, crecimiento de los desequilibrios y los localismos, mayor expansión de los medios de comunicación de masas) y las dimensiones de la cultura (los deseos y las inquietudes, la organización e institucionalización de los discursos, la interacción comunicativa en que se actualiza, renueva o cambia). Prevé que las culturas emergentes van a ser de autoafirmación de las periferias, de pluralismo y del sistema de valores más narrativos que discursivamente establecidos, de apertura asilvestrada a la trascendencia, de pérdida de influencia de las élites y de los grandes debates, con predominio de la interacción comunicativa. Exigirán: una presencia del Evangelio basado en el testimonio y un mayor protagonismo de las iglesias locales, una transmisión del mensaje de la fe en forma narrativa y metafórica, ligada a los problemas de la vida cotidiana.

Eugenio Nasarre y Juan Valverde complementan el diagnóstico de Tornos, tomando el pulso a la realidad política y económica. Ambos sostienen que estamos

asistiendo al ocaso del orden político y económico establecido después de la II Guerra Mundial y al inicio de una nueva era, dominada por dos ideas: la democracia y la economía de mercado. En la arena política, sin embargo, constatan una situación de incertidumbre provocada por la desintegración de los países del Este, el brote de la violencia a nivel mundial, la crisis de los partidos modernos (la Social Democracia y la Democracia Cristiana). En este contexto se preguntan: ¿qué tipo de democracia queremos construir?, ¿pueden los cristianos hacer algún tipo de contribución propia en esta tarea?

Construir un nuevo tipo de tejido social, corregir los desequilibrios ecológicos, defender los derechos humanos, superar las brechas sociales y económicas, exigen la participación de los cristianos. En el campo económico, la «economía de mercado» vendría a sustituir a la «economía social de mercado», estableciendo el libre funcionamiento del mercado y la reducción de las funciones sociales del Estado de Bienestar. Sin embargo, no parece posible dismantelar al Estado sin producir traumas sociales. En todo caso, será necesario redefinir el rol del Estado para que impulse una mayor producción con mayor equidad social.

La tercera parte de la obra gira en torno a la ética y a la teología. A. Hortal y Adela Cortina reflexionan y debaten sobre la *ética y sus fundamentos*. Para Hortal, todos los intentos de fundamentación de las éticas de la modernidad son cuestionables, incluida la ética dialógica, porque se quedan sólo en los procedimientos sin referencia a los contenidos y principios. Por tanto, la relación de las éticas modernas con la fe cristiana es aún difícil. Adela Cortina, mientras tanto, sostiene que la ética cívica permite crear consensos mínimos para construir nexos sociales más estables, para superar la injusticia, la insolidaridad, la desigualdad, la violación de derechos humanos. Una tarea en que se encuentran cristianos y no creyentes. Por eso pretende fundamentar aquellos mínimos normativos en la razón dialógica y en las tradiciones que proponen una universalidad ética. «Las posiciones dialógicas —dice Cortina—, con su fundamentación racional, serían perfectamente compatibles con un Cristo muerto y resucitado» (p. 279).

Finalmente, Olegario González de Cardedal y Gómez Caffarena piensan en voz alta sobre la nueva racionalidad teológica. La «revolución exegética», fundada en el estudio histórico crítico, y el Concilio Vaticano II habrían influido decisivamente en la configuración de una nueva racionalidad teológica en Europa. En América Latina, durante la década de los sesenta, también se configuró un paradigma teológico fundado en las ciencias sociales y en la praxis de liberación de los pobres. Además, actualmente, estaría surgiendo un nuevo vector: el intento del quehacer teológico desde los valores culturales, con el aporte de la antropología social.—SERAFÍN OSORIO BAUTISTA, S.J. Lima.

CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *El neoliberalismo en cuestión*, Barcelona 1993, 319 pp., ISBN 84-293-1106-8.

Este libro recoge la intervención de varios ponentes y el resumen de los debates realizado en el curso 1991-92, organizado por Cristianisme i Justícia en Barcelona, en torno al fenómeno del neoliberalismo. La obra se divide en dos grandes secciones. La primera, compuesta de tres partes, gira en torno al análisis del fenómeno en cuestión desde la dimensión histórica, cultural, económica, política y religiosa. La segunda sección (4.ª parte) recoge las propuestas de acción ante los conflictos generados por el neoliberalismo.

Históricamente, según Carlos Comas, este fenómeno surge con la aparición del «hombre sin amo» (*hombre economicus*), liberado de tutelajes metahistóricos, carente de solidaridades sociales y movido por el «afán de prosperidad». Años después, con la primera y la segunda revolución industrial (era de la gran industria y de la informática), se habría consolidado hasta reducir el mundo en una aldea global regulada por las leyes del mercado. Este fenómeno, por otra parte, según Jordi López, se sustenta sobre algunas ideas-ejes que le dan coherencia, tales como: la libertad individual y política, la reducción de la intervención del Estado en la economía; siendo la piedra de toque que le confiere identidad la concepción del mercado como el «único mecanismo racional» capaz de organizar y orientar tanto la economía como la sociedad. Por tanto, el poder económico, social y político se concentra en aquellas entidades capaces de organizar el mercado. La fórmula que mejor podría resumir esta pretensión es esta: salvo el mercado, todo es es ilusión.

En el terreno del discurso público, sin embargo, según Ganzález Faus, el neoliberalismo presenta los valores en forma disociada, porque prioriza unos para el campo económico-productivo: el cálculo, la rentabilidad, la eficacia, la disciplina, y otros para el terreno político-social: solidaridad, austeridad. Luego, José Mardones presenta los núcleos temáticos de la teología del «capitalismo democrático», elaborado por M. Novak, para justificar teológicamente el capitalismo y, al mismo tiempo, como una crítica a la Teología de la liberación latinoamericana de utópica y pre-teórica.

Por último, para Josep Miralles la tarea no radica en la eliminación de la economía de mercado, sino en hacerla funcionar de otra manera introduciendo múltiples correctivos tecnológicos, económicos, sociales, políticos y culturales desde la óptica de los «desechados». Por eso sostiene que es necesario darle mayor atención a la cultura, una realidad que es, por una parte, «objetiva» (algo compartido socialmente) y, por otro lado, «subjetiva» (en cuanto que se hace realidad sólo cuando es asumida y vivida por cada individuo). Sólo la consideración simultánea de las dos dimensiones de esta realidad podrá sacar a muchos entrampados en el atolladero: cambio estructural o cambio personal. Por tanto, el problema es cómo realizar la transformación cultural y qué tipo de cultura queremos construir. Ante este desafío, el aporte propio de la fe será su inserción en la sociedad que está creándose ante nuestros ojos. Una sociedad carente de referentes externos (grandes ideologías, religiones, filosofías). El cristiano comprometido con la transformación cultural debe estructurar su interioridad personal, fuente de energía e inspiración para potenciar su acción al servicio del hermano, del extranjero, del pobre. Es decir, mirar y actuar desde la «cruz».—SERAFÍN OSORIO, S.J.

A. TORNOS - R. APARICIO, *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid, PPC, 1995, 157 pp., ISBN 84-228-1205-5.

Estamos acostumbrados a dos tipos de estudios sobre creyentes e increyentes: unos de corte sociológico y otros de orientación filosófica. En los primeros se nos ofrecen estadísticas para reflejar la frecuencia de la práctica religiosa y el arraigo de determinadas creencias. Los segundos tratan de descubrir el entramado de concepciones últimas sobre el mundo y el hombre vigentes en nuestra sociedad, que arrojan como resultado un juicio positivo o negativo sobre la existencia de Dios. El estudio que presentamos se sitúa en otra perspectiva y, en este sentido, se trata de una investigación pionera. Aborda la identidad del creyente tal y como ésta se manifiesta espontáneamente en la vida cotidiana en la sociedad española. Debido al objeto de estudio, los autores han acudido a técnicas cualitativas de investigación sociológica,

cuya conveniencia y justificación explican en un apéndice (pp. 133-153). El estudio se basa en una muestra de veintiocho grupos de discusión en áreas urbanas (Barcelona, León, Madrid, San Sebastián, Sevilla y Valencia).

En el prólogo (pp. 5-10) Joan Estruch explica la finalidad de esta investigación: responder a la pregunta de P. Berger: ¿qué es lo que ocurre en el ámbito religioso español? El objetivo final es descubrir por qué desde los años setenta se da un deslizamiento en nuestra sociedad hacia la increencia: de creyentes a indiferentes y de indiferentes a increyentes (pp. 11 y 144). En cifras, este colectivo abarca siete millones de personas.

La investigación se estructura en tres partes. La primera estudia la identidad del creyente en la sociedad española (pp. 15-62). Los autores han encontrado que existe una identidad social del creyente (pp. 22-23). También que espontáneamente se considera al creyente no practicante muy cercano al no creyente (p. 23). Según el estudio, en España existen principalmente tres tipos de creyentes. Unos acuden a la fe ante situaciones de «ajuste existencial»: grandes necesidades, amenazas o alegrías. Otros, para justificar sus acciones morales. Y un tercer grupo encuentra en lo religioso un suelo firme de cohesión grupal, de interdependencia y de tradición. En la sociedad existen alternativas profanas para cada uno de estos tipos de creencia. También se pueden dar bloqueos, que impidan la adscripción tanto a estas modalidades del creer como a sus alternativas. La pérdida de la fe resulta más factible entre los pertenecientes a los grupos segundo y tercero. Tanto creyentes como no creyentes coinciden en hablar mayoritariamente de modo negativo de la Iglesia, entendiendo por tal la jerarquía y lo que inmediatamente depende de ella (p. 55). En el estudio también aparece un cuarto tipo de creyente, pero sin visibilidad social. Estos creyentes entenderían la fe ante todo como una respuesta al llamamiento de Jesús. Se podría caracterizar como «una manera de orar que no es rachas, una moral que no se reduce a *cargar* con obligaciones generales, una interdependencia buscada en función de proyectos más importantes que ella misma» (p. 34). Los autores muestran su simpatía por este cuarto tipo (pp. 131-132).

La segunda parte se centra en la «manifestación y ocultamiento de la condición de creyente en España» (pp. 63-100). Destaca la pobre presencia social de la fe. Cuando ésta se manifiesta, lo hace predominantemente en cuatro ámbitos, ordenados de mayor a menor presencia: la familia, las redes parroquiales de servicios religiosos, las fiestas populares tradicionales y, en menor medida, en las asociaciones cristianas de libre adscripción. Los colegios confesionales no parecen aportar un enriquecimiento para la fe de padres y alumnos. Funcionan como una red de conservación (pp. 80-81). Analizando la negociación de la identidad, los autores descubren que la fe se concibe más como una manera de pensar que de actuar (p. 96). La identidad cristiana aparece basada «en convicciones privadas, pobres de referencias a raíces hincadas en historias colectivas, institucionales y proyectos consistentes» (p. 99). De ahí que no influya en la vida social.

En la última parte (pp. 101-118) los autores tratan de otear la incidencia de los valores religiosos en la sociedad española, sin encontrar indicadores suficientes para decantarse claramente ni de forma positiva ni negativa. El enlace entre las convicciones creyentes, de las tipologías descubiertas, con la fe religiosa no es fuerte ni en su lógica ni en su proyección hacia el cuerpo social de los creyentes (Iglesia) (p. 109). No existen marcas sociales claras para reconocer la fe. La aparición pública de la simbólica religiosa suscita malestar y rechazo cuando va unida a una pretensión de superioridad, en los media, por ejemplo.

A modo de conclusión se ofrece en un epílogo (pp. 119-132) una serie de reflexiones de corte práctico, donde se razonan una serie de líneas de actuación. Muy re-

sumidamente proponen hacer historia con la fe, pues aceptar la privatización de la fe sería salirse del Evangelio (p. 132).

Entresaco algunos elementos que más llaman la atención dentro de los resultados. El tipo de fe detectado entre los jóvenes de macrociudades casi se reduce a encontrarse en el grupo y es extremadamente dependiente del mismo (pp. 29, 42 y 106-107). La vivencia del cristianismo imperante entre los creyentes no es nada misionera. Pensar en una cierta superioridad de la fe sobre las alternativas profanas socialmente se etiqueta como franquista y anticuado. Lo rechazan mayoritariamente creyentes y no creyentes. Se considera como de «fanáticos» que la fe tenga repercusión en el acontecer de la vida cotidiana.

Los autores se han esforzado por presentar de manera muy accesible sus resultados, prescindiendo de un lenguaje técnico y explicando claramente cada paso de su estudio. Resultará de gran interés para todos los interesados en conocer las mentalidades vigentes en la sociedad española y, más particularmente, a los que estén comprometidos con el anuncio y la propagación de la fe.—GABINO URIBARRI, S.J. Facultad de Teología. UComillas (Madrid).

S. ZAÑARTU UNDURRAGA, *Historia del dogma de la encarnación desde el siglo v al vii*, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago 1994, 277 pp., ISBN 956-14-0353-6.

Para valorar debidamente la estructura y el sentido de esta obra, conviene tener muy en cuenta su carácter de instrumento académico, ya que se trata de unos apuntes para los alumnos de la Universidad Católica de Santiago de Chile. Ello condiciona notablemente su alcance, sus objetivos y sus pretensiones. A todo ello responde con creces, en nuestra opinión, la obra del profesor Zañartu Undurraga. Además, como pone de manifiesto el mismo autor en la *Introducción*, la obra, como manual de cristología, responde a una opción teológico-pedagógica de fondo, que Zañartu atribuye, como intuición básica, a su antecesor en la cátedra, P. Juan Ochagavía, que es aquella de *enseñar el Tratado de Trinidad y de Cristología como una sola unidad* (p. 13). Para cumplir este objetivo, el autor se compromete a publicar también los apuntes correspondientes a la época anterior (prenicena).

La obra parte de una presentación general del estado al que había llegado la reflexión cristológico-trinitaria en Nicea, para pasar inmediatamente a estudiar el pensamiento de Apolinar de Laodicea y las dos grandes escuelas cristológicas de Antioquía y Alejandría. Posteriormente se detiene en los dos autores probablemente más representativos e influyentes de ambas escuelas: Teodoro de Mopsuestia (cap. 2.º) y Cirilo de Alejandría (cap. 3.º). En el capítulo 4.º se analizan las principales corrientes del período que transcurre entre el Constantinopolitano II y el III (monofisismo, origenismo, neocalcedonismo, monoenergismo, monoteletismo, etc.). El capítulo 5.º está dedicado a la siempre sugerente figura de Máximo el Confesor, sobre cuya teología el autor muestra un conocimiento amplio y profundo. Una breve conclusión, en la que se incluyen unas preguntas muy sugerentes sobre el desarrollo cristológico de este período (cap. 6.º), y una especie de resumen de todo lo visto, correspondiente a otro trabajo del mismo autor¹, y que quizá pue-

¹ S. ZAÑARTU UNDURRAGA, «Las naturalezas de las cuales, en las cuales y las cuales es el Cristo». *Máximo el Confesor como culminación de un proceso de inculturación cristológica en torno a los conceptos de φύσις e ὑπόστασις*, Teología (Buenos Aires) 29 (1992) 21-55.

da resultar algo innecesario en el conjunto de la obra (cap. 7.º), completan el panorama general del manual.

En conclusión, podemos decir que nos encontramos ante un excelente instrumento de trabajo para todos aquellos que quieran tener una visión a la vez amplia y profunda de la cristología en este período tan rico en autores y tendencias diversas. Las valoraciones (siempre cuestionadas por el lector) de los diversos pensamientos cristológicos analizados son muy equilibradas y prudentes, lejos de ciertos «maniqueísmos hermenéuticos» con que a veces se interpreta este período de la historia de la teología.

Tan sólo de modo anecdótico, señalaría como un aspecto negativo de la edición el abuso de las diversas grafías que los modernos métodos informáticos nos ofrecen (cf. pp. 29-30, por ejemplo). Quizá hubiese sido deseable una cierta mayor sobriedad en este sentido.

Esperando se cumpla la promesa del autor de publicar la parte correspondiente al período pre-niceno, no nos queda sino agradecer al profesor Zañartu este laudable servicio a los docentes y estudiantes de teología de lengua hispana.—FERNANDO MILLÁN ROMERAL. O. Carm.

FRANCISCO MARTÍ GILBERT, *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona 1994, 200 pp., ISBN 84-313-1281-5.

Desde el mismo estallido de la revolución liberal han existido en España dos tradiciones historiográficas. Una primera era favorable al nuevo estado de cosas, y en particular a la secularización que traía consigo el mundo contemporáneo; otra segunda (representada por Marcelino Menéndez y Pelayo), por contra, parecía añorar un universo cristiano en el que España desempeñaba un idílico papel dirigente. Esta última corriente se revitalizó en la década de los cuarenta y los cincuenta, adaptándose a las necesidades de los nuevos tiempos, pero manteniendo siempre una repulsa más o menos confesada ante el Siglo de las Luces, y sus herederos, esto es, las Cortes de Cádiz y el liberalismo de inspiración francesa. La mejor expresión de esta tradición es la «Escuela de Navarra», que, con un pie puesto en la Historia política y otro en la Historia de la Iglesia, ha aportado nombres importantes en la historiografía española, como Federico Suárez o José Luis Comellas, y otros de menor relevancia, como Pegenaute, Diz-Lois, Torra, Perlado y el propio Martí Gilibert. Esta Escuela, de marcada ideología conservadora, ofrece con sus argumentos un incentivo para el debate entre los investigadores de nuestra revolución (y el debate es fundamental para los que no creemos en tesis fijas o en teorías definitivas), y aporta siempre en sus trabajos una más que aceptable base documental.

En esta ocasión, Martí Gilibert nos presenta una visión de síntesis de las relaciones Iglesia-Estado durante el reinado de Fernando VII. El libro, que no es sino una sucesión de citas de otros autores (fundamentalmente de sus compañeros de Navarra, aunque también Revuelta, en el capítulo dedicado al Trienio Liberal, e incluso Artola de forma ocasional), carece de tesis nuevas. Aparecen los nombres de siempre con los argumentos de siempre, aunque esta carencia de ideas no es tan sólo achacable al autor, sino que resulta ser una seria llamada de atención para la historiografía española, que ha dejado de lado la investigación de la Iglesia de la primera mitad del siglo XIX.

El libro es extremadamente lineal en su estructura interna, con un enfoque de los problemas no menos convencional. Por ejemplo, resulta cuando menos chocante en-

contrar escrito en un trabajo publicado en 1994 reflexiones de esta naturaleza: que el regalismo (sin dar mayor explicación) «es la intrusión ilegítima del rey y sus consejos en materia religiosa» (p. 31), que «la revolución de 1820 fue el resultado de una conjura masónica y grupos afines» (p. 60), o que «el clero había ya tomado una postura contraria desde el año 1812, pues veía a la Constitución, más que una reforma política, el principio de una serie de medidas contrarias a la religión (p. 75). Su visión del clero liberal y de los religiosos secularizados particularmente resulta tópica y poco profunda. Tampoco convence el abusivo empleo que el autor hace del más que manido término «antieclesiástico», sin conceptualizarlo, cuando las cosas en Historia parecen hoy mucho más complejas.

Pero no conviene ser injustos y dejar sin mencionar los méritos del libro de Martí Gilabert: la imagen que nos proyecta de Fernando VII es ponderada, y acierta al considerarlo como un regalista en materias eclesiásticas, aunque en algunos momentos y por motivos tácticos, el Monarca creyó oportuno satisfacer las aspiraciones del clero conservador; así sucedió durante la coyuntura de 1814-15 o de 1823-25, pero también tras el primer ascenso de Fernando al Trono en 1808 (brevísimos períodos, previo a las renunciadas de Bayona, en el que se decreta la suspensión de las primeras desamortizaciones eclesiásticas, y que pese a resultar tan decisivo para la configuración del mito del Rey Deseado, Martí Gilabert no refiere). No niega el autor que fuera preciso emprender reformas en la Iglesia a la altura de 1820 (con cierta timidez afirma que «podía ser positivo el acabar con los privilegios sacerdotales heredados de la sociedad estamental»), pero prefiere centrar más sus críticas en la actuación de los gobiernos liberales del Trienio que en los defectos de la Iglesia (lo que es habitual entre los historiadores de la Escuela de Navarra): según este esquema, ya conocido, serían el Gobierno y las Cortes liberales quienes, por su precipitación e intrusismo en materias eclesiásticas, provocaron la ruptura con la Iglesia, mientras que ésta inicialmente mantuvo una actitud prudente ante el régimen («estaba dispuesta a colaborar con el nuevo Gobierno», dice Martí en la p. 194, pese a declarar antes que desde 1812 el clero miraba la Constitución como cosa ajena y hostil). Por otra parte, el haberse matizado la extremadamente peyorativa visión liberal de la Década Ominosa es un mérito que nadie debe discutir al grupo navarro; desde el punto de vista de las relaciones Iglesia-Estado, la alianza entre el Trono y el Altar en estos años fue más ficticia que real, pues la política neoregalista de Fernando VII no siempre benefició a los intereses del clero. No resulta extraño que eclesiásticos inmovilistas siguieran hablando de la llegada de «malos tiempos, y que hasta nueve obispos pidieran sin éxito el restablecimiento de la Inquisición. En un último capítulo el autor estudia el final del Patronato americano, lo que resulta excelente, por cuanto son muy pocos los estudios que se han hecho en este sentido, y además, justo es reconocerlo, Martí Gilabert ha sido uno de sus pioneros. Este episodio del Patronato Real, por la torpeza e intransigencia con que fue llevado por el Gobierno español, es un botón de muestra del rápido aislamiento internacional de Fernando VII y de su régimen, en un contexto en el que ya se vislumbraba la separación entre la Iglesia y el Estado.

El libro no tiene otro destino, es de suponer, que el de servir de manual de este período de la Historia de la Iglesia española. Amenizado con anécdotas, su lectura resulta sencilla, pero conviene recordar que en Historia un libro que no aporte ningún nuevo dato o conocimiento, es mejor que no sea escrito.—CARLOS M.^a RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA. Universidad Autónoma de Madrid.

teresa primeramente una *Ecclesia*, pero no menos un ámbito territorial que se definía, en esencia, por su contenido estructuralmente religioso y que se entendía como *Christianitas*, la cual precisamente aquella Iglesia debía encabezar con su vocación universalista. Apuesta interpretativa —atenta a recientes planteamientos historiográficos— que explica las razones por las cuales el autor incorpora como referencias indispensables para su discurso el estudio de ciertas materias —que van desde la teología política medieval, la sistematización escolástica del patrimonio tradicional teológico-filosófico, la experiencia que el humanismo madura a través de la filología generando un nuevo sentido del tiempo histórico, o las vinculaciones y relaciones entre territorios y sus cabezas dinásticas, hasta el desarrollo de un nuevo modelo monárquico por parte del papado tras la conclusión de la crisis conciliar o la proyección de la *ecclesia* como *monarchia* a que procede la tratadística confesional postridentina— sin por ello diluir el papel de hilo conductor reconocido a la religión, así entendida y encumbrada como componente inherente de la *Vieja Europa*. Apuesta interpretativa —paralela a la metodológica de raíz universitaria por la que una materia de textos contemporáneos constituyen el tercer anillo de la síntesis al reconocerse en su contenido un potencial formativo e informativo de primera magnitud— que en nuestra opinión resulta determinante en el éxito global de la obra: la producción de unas sintéticas y trabadas coordinadas de entendimiento histórico, desde una perspectiva de alteridad, para una serie de procesos no menos complejos que trascendentes e interdependientes como son el *Cisma* de Occidente, la crisis de la espiritualidad medieval, la problematización de la religión, la reforma, la gestación de iglesias parciales claramente diferenciadas en doctrina, liturgia y organización, las cuales comparecen reclamando su exclusiva representatividad respecto a la verdad cristiana, la formación de confesiones —sobre la base de ese sustrato de presencia común de una religión— o la confesionalización y teologización de la política y politización de la religión, sin todos los cuales resulta imposible comprender un universo en que religión y política, Iglesia y organización política, lejos de constituir ámbitos independientes, compartían una profunda unidad; procesos, en definitiva, sin los cuales no cabe *Historia de la Iglesia*.

Así, trazada la línea por el excelente trabajo del profesor Alfredo Verdoy, quizá ahora el paso siguiente deba ser profundizar en su estela temática y disciplinar, pero en no menor medida continuar ampliando horizontes y abrazando retos desde el cultivo de una nueva sensibilidad historiográfica.—JOSÉ MARÍA INURRITEGUI RODRÍGUEZ. UNED. Madrid.

GONZALO BRAVO, *Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, 744 pp.

No es éste un manual de Historia Antigua Universal, sino del mundo antiguo, entendido según la terminología ya normal como la historia de Grecia y Roma y de sus raíces en las civilizaciones del Próximo Oriente o *Creciente Fértil*. Pero el autor ha puesto el acento en el subtítulo, *Una introducción crítica*, para que el lector, con preocupación histórica, encuentre en ella algo más que una mera síntesis. Esta orientación crítica se percibe claramente en las catorce páginas del Índice, donde los temas quedan ampliamente fragmentados y lógicamente estructurados. Por ello la lectura de esta obra es más provechosa al ya iniciado, a quien efectivamente está destinada, que al principiante.

La materia va dividida en cuatro partes: Próximo Oriente, Grecia y el Egeo, el mundo helenístico, Roma y su Imperio. De ellas la primera, Estados, Pueblos y So-

ALFREDO VERDOY, *Síntesis de Historia de la Iglesia. Baja Edad Media, reforma y contra-reforma (1303-1648)*, Madrid, UPC, 1994, pp. 298, ISBN 84-87840-42-6.

Un texto valiente. Semejante definición, en principio, puede parecer una mera licencia literaria. Quizá tampoco resulta especialmente clarificadora de los contenidos de un texto o del espíritu de una empresa. Sin embargo, la afirmación debe realizarse. Y, por supuesto, fundamentarse. Indispensable deviene, en este punto, realizar una bifurcación analítica de la *Síntesis* del profesor Alfredo Verdoy y disociar una dualidad de estratos en el texto que nos presenta: en primer término, el nivel propiamente compositivo, la vertebración del estudio y su desarrollo argumental, que, ya debe anticiparse, vienen notablemente resueltos, y en segundo lugar, verdadero punto de partida y llegada de la obra, su nivel de concepción y gestación. Habitualmente desatendido, en la lectura que nos ocupa —una *Síntesis de Historia de la Iglesia*— este último reclama probablemente el comentario más sustantivo en la medida que sus fronteras encierran el componente de riesgo, asumido por el autor, cuya cotización en verdad debe reivindicarse. Al respecto la transparencia de un título y su aparente sencillez no han de confundirnos. El mismo encierra, lógicamente, un referente temático, y reivindica, vía declaración introductoria, un referente disciplinar, la historia eclesiástica; pero ante todo manifiesta una sensibilidad. Ciertas cuestiones, de cultura historiográfica y cultura universitaria, se atienden en la génesis del trabajo y subyacen a lo largo de la redacción. Que en las coordenadas de nuestra cultura historiográfica aquel referente temático y disciplinar tenga una entrada autónoma más o menos consolidada no es exactamente lo que motiva al autor en su composición. Más bien la apreciación básica, legitimadora y necesaria, es otra: entre unas aisladas, enciclopédicas y sistemáticas consideraciones del devenir de la Iglesia católico-romana en la historia veteroeuropea y unas monográficas aproximaciones que pormenorizan su disección sólo se descubre el vacío. Propiamente *manual* no existe, o mejor dicho, no es moneda corriente en nuestro paisaje historiográfico. La compulsión de una bibliografía —cuya oferta constituye el primer anillo de la *Síntesis*— rinde buena cuenta de la situación y certifica la dependencia que se mantiene con respecto a otras culturas historiográficas: la inmensa mayoría de los *clásicos* son traducciones, se trabaja, pues, por delegación. La constatación de una carencia historiográfica —que confesadamente se realiza por una vía más directamente comprometida con la solicitud académica, fundiéndose sombras y luces docentes e investigadoras en un clima de conciencia universitaria debilitado por estas latitudes— es, por tanto, la piedra angular sobre la que se propone y articula el texto, el territorio por el que transita la inquietud del autor y la raíz que nutre su intención, lo cual ya reclama una primera valoración singular y mayúscula.

Cierto es, y tampoco debe omitirse, que *manual* no termina ofertándose. El diagnóstico lo puede reclamar, pero acotando razonadamente las responsabilidades de la empresa, el autor pone en circulación una *síntesis* de uso, preferentemente, académico. Son términos que importan. Al fin y al cabo apuntan temores y limitaciones que lastran un presente con los olvidos de un pasado. No obstante, tampoco ellos deben confundirnos: un esfuerzo de integración de gran calado aquí se propone para un macrotema como es la historia del *Corpus Christi mysticum* en el período comprendido entre Avignon y Westfalia, esto es, para el tiempo que separa el momento de máxima superposición entre Occidente e Iglesia católica de la articulación por vez primera de una paz política en materia de religión de radio europeo. Historia que además lo es de los supuestos constitutivos de un sistema anterior a la secularización de conceptos operada en el seno de una cultura ilustrada, historia de un ordenamiento con vigencia plurisecular, de su estructura profunda, puesto que al autor in-

ciudades próximo-orientales (pp. 27-136), es el lógico preámbulo al mundo greco-romano, y por su brevedad es más interesante por sus orientaciones críticas, que por sus datos históricos. En ella se analizan cuatro puntos: los elementos del substrato histórico, la formación de los primeros estados, las transformaciones del segundo milenio y la situación política de Oriente durante el primer milenio.

La segunda parte, Grecia y el Egeo (pp. 139-358), se distribuye en siete capítulos: los elementos del substrato histórico, los primeros griegos, la época arcaica, la polis, los modelos de Esparta y Atenas, los problemas de la Grecia clásica y la búsqueda de un nuevo modelo sociopolítico. Como evolución de esta segunda viene la tercera sobre el mundo helenístico (pp. 361-413), con cuatro capítulos: las grandes cuestiones, la evolución política, un sistema de estados y los elementos de economía y sociedad. Fin obligado del helenismo es su incorporación a Roma y su imperio, cuarta parte (pp. 417-650), con seis capítulos: la Roma arcaica, la experiencia republicana, el principado, imperio y crisis, el dominado y la descomposición del imperio romano y final del mundo antiguo. Para esta descomposición final se presentan dos hipótesis, la ideológica y la económica. La teoría de presentar la difusión del cristianismo como elemento disgregador de la sociedad romana fue ya propuesta por E. Gibbon. Bravo reconoce que el desarrollo del cristianismo no puede ser considerada ya como *causa causarum* de la caída de Roma, sino como una entre un centenar de otras causas, pero es aquí la única ideológica expuesta.

La Bibliografía final (pp. 654-708), en su amplitud y fragmentación por secciones, persigue un doble fin: información general a los interesados y orientación para posibles trabajos de investigación.

Las virtudes suelen poner en evidencia los defectos. Frente a la extraordinaria riqueza y calidad de esta introducción crítica hemos advertido cierto confucionismo, imprecisiones y a veces inexactitudes, por fijarnos en nuestra especialidad, en el elemento indoeuropeo y su difusión (p. 39), y en el capítulo de los primeros griegos. Este mismo clarooscuro aparece en la rica bibliografía, donde echamos de menos la más moderna enciclopedia de Roma, todavía no terminada, de *Aufstieg und Niedergang der rom. Welt*, Berlín, W. de Gruyter, y algunas monografías fundamentales sobre el origen de la escritura y los alfabetos y sobre el origen y difusión de los indoeuropeos.—ALEJANDRO BARCENILLA., S.J.

JOSÉ FRANCISCO DE ISLA, S.J., *Crisis de los predicadores y de los sermones y otros escritos (1725-29)*, Introducciones y notas de José Martínez de la Escalera, S.J., Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1994, 119 pp.

El P. Isla es de sobra conocido por su *Fray Gerundio*, sátira mordaz y demoledora sobre las corruptelas a las que había llegado la predicación en la España del xviii, heredera del barroco más decadente y de un neoclasicismo mal digerido. Lo que no era tan sabido es que el tema le había ocupado al autor bastantes años antes de la publicación de su obra. Esta vio la luz pública en 1758. Treinta años antes, cuando realizaba su año de Tercera Probación —un tiempo de retiro y formación espiritual que debe hacer todo jesuita una vez finalizada su formación intelectual—, había escrito la obra que ahora presentamos. Junto con otros escritos, algunos de los cuales se reproducen en esta edición, se conserva en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid —a donde llegaron, vía Conde de Floridablanca, tras la expulsión de los jesuitas de España en 1767.

En este conjunto de manuscritos se encontraban un tomo de sermones traducidos de San Claudio de la Colombière, otro de correspondencia de Isla (han desapa-

recido las de algunos años de los que indicaba el inventario), otros escritos y la obra principal que aquí se presenta, anticipo de *Fray Gerundio*. En la presente edición se recogen esta *Crisis de los predicadores y de los sermones* y tres escritos breves de tema variado. El primero es el soneto con que finaliza una carta al duque de Nájera sobre el recién fallecido conde de Altamira, hombre de confianza del efímero rey Luis I, escrita en 1725. El segundo es una carta, firmada con seudónimo claramente identificable («Montenegro», apellido familiar de Isla por la rama materna), dirigida en 1726 a su amigo Diego Antonio de Cernadas, también destinatario de la *Crisis*. El último escrito está relacionado con la canonización de San Luis Gonzaga, San Estanislao de Kostka y Santo Toribio de Mogrovejo, realizada por el Papa dominico Benedicto XIII en 1726. A honrar a los dos primeros dedicó el Real Colegio del Espíritu Santo, centro jesuítico de estudios teológicos, *La Juventud triunfante*, en cuya publicación tuvo Isla parte muy destacada. Para festejar al tercer santo, antiguo Colegio del salmantino Colegio de San Salvador de Oviedo, convocó este Colegio unas justas poéticas. Unas octavas que Isla compuso y presentó un catedrático jubilado al que el jesuita debía favores fueron galardonadas. En esta edición se incluyen estas octavas y la autocrítica festiva que de ellas hace su autor, que descubre a la vez su intención satírica, que por cierto se escapó al que acudió al certamen como autor de ellas y al tribunal que las premió.

El plato fuerte de este tomo es la *Crisis de los predicadores y de los sermones*. Está dirigida a su amigo el clérigo compostelano Diego Antonio Cernadas. Tiene forma de Carta y quiere ser la primera de una serie que, con seguridad, Isla no continuó. Aunque apellida «Discurso» al escrito, no es un tratado de preceptiva oratoria, ni una obra original. En la Introducción al Discurso primero cita al modelo que sigue: el *Rudimentum concionatoris christiani, in quo de concionis praecipua suppellectile tractatur*, dedicado por su autor, el jesuita Louis Janin (1590-1672), al abad veneciano de la Santa Cruz, Cristóbal Soteri, que le había pedido «que le dispusiese un breve tratado para su uso, donde enseñase el modo de predicar un sermón con prudencia, y de disponer el papel con método, y de manejar la Sagrada Escritura con inteligencia y solidez». Isla confiesa que le sigue: «Casi no haré más que decir en castellano lo que él escribió en latín (...) y aunque yo añada algunas reflexiones, no necesitarán de rayas o de letra cursiva para distinguirse, así como los borrones en el papel no necesitan título para conocerse.»

La introducción y las notas del P. José Martínez de la Escalera, a esta parte y a todos los escritos del libro, evidencian su erudición, conocimiento del ambiente y trabajo preciso. Fijan algunos datos de la biografía de Isla, iluminan sobre su dependencia de Janin y otros autores y sobre el Breve *Gravissimum praedicandi munus*, de Benedicto XIII, orientado a llenar de contenido los sermones que se predicaban en España, al que Isla dedica una parte importante de su escrito. La edición está primorosamente presentada. Y pone al alcance de muchos las observaciones de aquel fino escrutador de la realidad en la que vivía, que describirá con su verbo mordaz y preciso: «Tantos charlatanes con licencia del ordinario, cómo infestan y apestan nuestros púlpitos.» El que será, años más tarde, fustigador de los predicadores gerundios, ensayó en este escrito la precisión de sus golpes. Quizá fueron tan precisos —apunta Escalera— porque él mismo tendía, en parte, a ese estilo y lo manejaba con soltura: las octavas que cierran esta edición lo muestran. Estas páginas son espejo fiel de una época, manejado por un contemporáneo y acercado al lector de hoy por alguien que se mueve con soltura en este período y hace agradable y comprensiva esta lectura. Ha sido un acierto editorial esta publicación.—RAFAEL M.^a SANZ DE DIEGO, S.J. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

JOHANNES MEIER (ed.), *Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 1995, 113 pp., ISBN 3-402-05835-9.

Se trata de los tres estudios premiados en un concurso debido a la iniciativa del «Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano» (*Stipendienwerk Latinamerika-Deutschland e.V.*), con ocasión del V Centenario de la Evangelización del Nuevo Mundo.

En el primero de los tres trabajos Carlos Freile —*Dos Obispos de Quito ante la situación colonial (1565-1605)* (pp. 1-25)— estudia dieciocho cartas o informes a las autoridades españolas escritas por Fray Pedro de la Peña (1565-1583) y otras diecisiete enviadas por Fray Luis López de Solís (1592-1605). Primero expone —con abundancia de citas textuales— el contenido de los documentos, vaciado en cinco áreas temáticas: 1) Quejas sobre autoridades españolas. 2) Diversos asuntos civiles (la conquista de nuevos territorios, las riquezas indígenas y la real hacienda, la fundación de universidades y la revolución de las alcabalas). 3) Asuntos eclesiásticos (patronato real y los abusos que le acompañaron, conflicto entre religiosos y clero secular en torno a las doctrinas, y otros). 4) Los indígenas (sus costumbres, su situación general, sus caciques, tributos y reacciones de los indígenas ante los abusos relacionados con éstos). 5) Soluciones y medidas que proponen los obispos quitenses ante los problemas que denuncian. La segunda parte es un «ensayo de interpretación», una valiosa muestra de la teología que bebe de las fuentes de la profética patristica latinoamericana.

Jeffrey Klaiber, en *La Utopía andina y cristiana. Historia y teología en los cronistas mestizos e indígenas del Perú colonial* (pp. 27-68), examina las crónicas de Juan de Santa Cruz Pachacuti, Huamán Poma de Ayala, el Inca Garcilaso de la Vega y el mestizo «Jesuita Anónimo» (¿Blas Valera?). «Las crónicas como teología», el esfuerzo paradigmático de algunos padres de la Iglesia de apertura a las culturas en que actuaron, una aproximación a los cronistas oficiales y a las crónicas de los misioneros le permiten una valoración consistente de los protagonistas del trabajo. Esa tarea la acomete en la reflexión sobre éstos a la luz de la teología contemporánea y del Concilio Vaticano II y en la conclusión, apartados en los que la noción de inculturación juega un papel central.

La evangelización del indio de la Banda Oriental del Uruguay (siglos XVI-XVIII) (pp. 69-111), de Juan Villegas, arranca de una contextualización espacial, temporal, étnica y eclesial (primera parte), sigue con el proceso de ocupación de la Banda Oriental: los grupos coloniales (españoles, portugueses e ingleses), la evangelización jesuítica de los guaraníes y las importantes fundaciones de Montevideo y Batoví. La tercera parte trata del impacto de la irrupción de los blancos en las estructuras económicas y, en general, culturales de las parcialidades (naciones indígenas), particularmente las de los charrúas y minuanes. Sobre ese bien logrado cuadro se nos explica el proceso de la evangelización (su movimiento geográfico, la percepción de los indígenas en los medios eclesiásticos y ciertas experiencias evangelizadoras), cuyo contraste con procesos evangelizadores y eclesiales de lugares como México y Perú son interpretados por el autor en la conclusión.—EDWIN AGUILUZ MILLA., C.P. Tegucigalpa (Honduras).

KLAUS DEMMER, *Teología Moral*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994, 163 pp., ISBN 84-7151-970-4

En un manual a tono con la colección de introducción al estudio de la teología, elaborada por profesores de la Gregoriana, nos ofrece el autor compendiosamente el mínimo de enfoques requeridos para que el principiante acometa el estudio de la asignatura hoy. Tres características resaltan en la obra: opción decidida por una línea de teología moral actualizada, notable claridad pedagógica y preocupación continua por un estilo y postura equilibrados. Pero por debajo de esta aparente sencillez, el lector que conozca la extensa producción especializada del autor descubrirá mucho entre líneas: *qui potest capere capiat*.

Su punto de partida es la expectativa del contemporáneo ante el moralista: que la fe, en medio de un mundo secularizado y plural, se traduzca en acción moral, sin sucumbir a la falta de honradez intelectual. Así intenta hacerlo una teología moral inspirada en el Vaticano II, en cuyo centro se halla la persona humana y su dignidad, un diálogo ético universal en el que se funden los horizontes de creyentes y no creyentes y una autonomía humana que no excluye la teonomía. El recorrido por la historia de la teología moral pone de manifiesto el cambio desde los planteamientos con categorías objetivistas y esencialistas a los hechos en términos personalistas e históricos.

La decisión personal y responsable de la conciencia moral aparece en primer plano. El redescubrimiento y reinterpretación de la enseñanza tradicional sobre la conciencia da el criterio decisivo para la teología moral. La acción debe brotar de una intelección libre y responsable, de una conciencia formada y no meramente amaestrada. Es imprescindible una mediación antropológica entre la fe y la razón moral, ya que de la fe no se deducen sin más las normas de acción moral. La moral cristiana es una moral humana consumada que ha de ser comprensible para todas las personas de buena voluntad. Hay que compaginar la moral autónoma y la ética de la fe.

El sentido de la iglesia como comunión y de la historicidad del pensar humano caracterizan la dimensión comunitaria de la moral cristiana. La iglesia puede compararse con un sistema abierto y dinámico porque la comprensión que tiene de sí misma puede aprender de la mentalidad actual en materia de teoría del saber. En una obra comunitaria de reflexión se corresponsabilizan todos sus miembros. No se puede apelar a la conciencia moral e ignorar, al mismo tiempo, autoritariamente su función crítica. Existe una reacción del *sensus fidelium* ante el magisterio eclesial y el Espíritu Santo provee para que un error no se afine definitivamente.

La ley moral natural puede y debe ser reinterpretada como base de comunicación universal. Principios y normas ayudan y juegan un papel en la comunidad de comunicación moral, pero no lo son todo. La decisión moral es un camino de peregrinación, sobre el telón de fondo de la opción fundamental. Conflictividad y reconciliación son elementos esenciales de la vida moral.

Termina la obra con unos capítulos dignos de repensarse: dos sobre la verdad moral como apertura del espíritu y sobre la moral en continuo aprendizaje; otro sobre la responsabilidad por una cultura del derecho: al cumplir su papel de formadora de las conciencias, la iglesia ganará credibilidad respetando las reglas de la sociedad democrática y no aspirando a ser factor de poder social. La conclusión de toda la obra subraya la doble cara teocéntrica y antropocéntrica de la teología moral. Es decisivo lo que significa Dios para la comprensión que tenemos de nosotros mismos, así como las actitudes existenciales que se traducen en acciones concretas. «La teología moral, dice el autor, se mueve en la línea divisoria entre la ciencia estricta y el impresionante testimonio de la propia vida»: tal es el doble programa pendiente para los alumnos que trabajen esta asignatura.—JUAN MASÍA. Facultad de Teología. U. P. Comillas (Madrid).

JEAN-PIERRE WILS - DIETMAR MIETH, *Concetti fondamentali dell'etica cristiana* (Giornale di Teologia 228), Queriniana, Brescia 1994, 408 pp., ISBN 88-399-0728-9.

El título original alemán es *Grundbegriffe der christlichen Ethic*. La traducción es de Marcela Goldin. El editor es Ferdinand Schöningh, con la ayuda inmediata y responsable de Gianni Francesconi. La obra está dedicada a Franz Böckle, ya fallecido.

La obra es un conjunto de dieciséis ensayos. Jean-Pierre Wils y Dietmar Mieth han sido los coordinadores y ambos la presentan. El autor del primer ensayo, «Libertà, volontà, responsabilità», es Peter Kaufmann, profesor asistente en la Universidad de Tübingen; Gerfried W. Hunold, profesor ordinario de Ética Teológica de la Universidad de Tübingen, es autor del segundo ensayo, «Identità»; del tercer ensayo, «Diritto e giustizia», es autor Alberto Bondolfi, profesor de Teología en la Universidad suiza de Friburgo; Walter Lesch, profesor asistente de Ética Teológica de la Universidad suiza de Friburgo, es autor del cuarto ensayo, «Ética e morale, Bene e male, Giusto e sbagliato»; el quinto, «La fondazione dell'etica normativa», es de Klaus Steigleder, coordinador del centro interfacultativo de ética científica de la Universidad de Tübingen; Jean-Pierre Wils, profesor de Ética Teológica en Tübingen, es el autor de los ensayos sexto al décimo inclusive, cuyos títulos son, respectivamente: «Persona e sogettività», «Natura e grazia», «Senso e motivazione», «Antropologia» y «Virtù», este último en colaboración con Dietmar Mieth, profesor también de Ética Teológica en Tübingen; el profesor de Ética Teológica de la Universidad suiza de Friburgo, Adrian Holderegger, es autor del undécimo ensayo, «Responsabilità»; el ya citado Dietmar Mieth es autor de los tres ensayos siguientes, «Teologia e Etica. Lo specifico cristiano», «Coscienza» y «Norma»; Karl-Wilhelm Merks, profesor de Moral en la Facultad teológica de Tilbur (Holanda), es el autor del penúltimo ensayo, «Autonomía», y, finalmente, el último ensayo, «Colpa e peccato», tiene como autor a Gerhard Höver, profesor de Teología Moral en la Universidad de Bonn.

Cada ensayo incluye una «bibliografía esencial» abundante, selecta y muy actual. Constituye una aportación valiosa e interesante.

El mismo carácter de «ensayos» no nos permite multiplicar las observaciones. Sólo haré algunas, adelantando que se trata, sin excepción, de estudios breves, luminosos y serios, y muy enriquecedores para los cultivadores de estos temas. La obra es, pues, altamente positiva y recomendable. Muy sugerente.

Tan sólo tres breves observaciones, por cortesía casi. Tratando de «diritto e giustizia», y ya que el autor comienza con la expresa referencia a la historia de la filosofía y de la teología, no hubiera sobrado Platón, teólogo-filósofo, o mejor, filósofo-teólogo, y el primero y más lúcido fundador de una auténtica filosofía jurídica. Y, ya en Platón, no acabo de ver los círculos viciosos de una fundamentación deductiva (p. 114s); el propio autor suaviza un poco su juicio en la p. 116 cuando escribe «ma non che sia impossibile in via di principio». Me causa gran extrañeza la afirmación (p. 327): «Il concetto di norma era o ignoto o ininfluyente nella cultura pre-moderna.» Era, por el contrario, conocidísimo y fundamental en toda la ética ontológica de Platón y en Aristóteles, por ejemplo, en el capítulo 2 del libro I de la Política. Nomos no se identifica con ley positiva. Nomos se aproxima a orden natural interno-externo; se aproxima a Bios como vida en orden, etc. Nomos está en el fondo de todo orden normativo, claramente ontológico. Es más, todos los vocablos griegos derivados de nomos, por ejemplo, eunomía, isomía, etc., contienen una referencia intrínseca y esencial a la idea de orden; orden de razón y de proporción, orden de perfección de la convivencia natural. El nomos es areté, y este nomos virtuoso, íntimo al hombre, es el parón necesario de los órdenes positivos y concretos, variables, que establecen las leyes positivas.—LUIS VELA, S.J.

E. PINTACUDA, *Breve curso de política*, Sal Terrae, Santander 1994, 247 pp., ISBN 84-293-1121-1.

Este *Breve curso de política* propone una difícil tarea para nuestro mundo democrático: «redescubrir» y «revisitar» la política. En primer lugar, Pintacuda relea la tradición de teoría política occidental y trata de encontrar los núcleos fundamentales que han generado el pensar político, desde la antigüedad hasta nuestros días. El «redescubrimiento» le lleva a afianzar un ideal de política como «el mito y el modelo de una ciudad a la medida del hombre» (p. 207). Por tanto, el poder, las instituciones, los partidos..., deben estar al servicio de esa comunidad y, a la vez, la comunidad debe buscar la manera de plasmar día a día ese ideal.

Por otro lado, nuestro autor «revisa» la política. No se queda en las teorías o en los afinados análisis, trata de buscar y desentrañar vías de solución en la realidad y en la acción. Por eso, muestra un extraordinario conocimiento de la realidad política italiana, así como un proyecto de regeneración en la difícil relación que se establece entre sistema político y sociedad civil. En esta última se encuentra el centro de su proyecto: sólo en la reestructuración y en el aumento de la participación, las sociedades occidentales encontrarán una salida para la crisis política. En coherencia con esto, el autor desarrolla esta tarea como sociólogo en el Instituto de Formación Política «Pedro Arrupe» de Palermo, lo que le ha acarreado recibir amenazas de muerte por parte de la mafia.

En los dos primeros capítulos del libro presenta un *recorrido histórico* donde sintetiza los puntos fundamentales de la evolución de las doctrinas políticas. Hace hincapié en situar el papel de los católicos en todo el proceso, mostrando especialmente los aspectos positivos a raíz de la «*Rerum Novarum*» de 1891. Por otro lado, no da importancia al aporte en la teoría política de Hobbes y Locke, ya que tiende a centrarse en autores continentales, tanto en la Edad Moderna como en la Contemporánea.

La *definición de política* y espacio político (cap. 3.º) se enmarcan dentro de una concepción en la que lo conflictual no constituye su rasgo esencial, sino un aspecto externo (p. 84). La lucha por el poder no es constitutiva de la política, sino que forma parte de su estrategia, que hay que saber cuidar y enmarcar. Lo que realmente confiere a la política una identidad y una forma propia es su objetivo, es decir, la construcción de una ciudad edificada sobre el bien común y la solidaridad.

Desde esta pretensión, en los capítulos siguientes presenta los diferentes elementos de la política y su relación actual con lo que los analistas han llamado crisis de «ingobernabilidad». El poder, la partidocracia, los movimientos colectivos, las élites políticas y la moralidad pública, son rigurosamente analizados desde sus conocimientos sociológicos y políticos. En este sentido, su trabajo de síntesis y de reflexión abarca a todos los grandes tratadistas actuales (Sartori, Habermas, Duverger...) y clásicos (Weber, Parsons, G. Mosca...).

Desde el punto de vista de la presentación, las citas que se encuentran en el texto convendría que fueran mejor tratadas. Normalmente, en ninguna de ellas viene determinada la página de donde se ha extraído y creo que conviene precisarlo, sobre todo cuando es literal.

La inclusión del apéndice *El enemigo reformista* (1992), por deseo expreso del autor, actualiza aún más todo el libro (cuya edición en italiano es de 1988). Desde los mismos planteamientos de este «Breve curso», propone una solución radical a la situación general italiana: no basta con reformas, hay que ir más allá, ya que la situación es pre-revolucionaria. Es necesario un cambio de régimen, ahondando en la democracia y en la participación de la sociedad civil, para tratar de evitar tentaciones autoritarias. Si

esto no se hace, podrán llegar reformas, pero serán tan sólo maquillajees que no solucionan los problemas de raíz. Las medidas deben ser globales, partiendo del ciudadano y llegando al sistema político y sus titulares, tratando de construir un futuro estable. Este breve artículo puede ser relacionado con la situación de «ingobernabilidad» que se ha acrecentado con el paso de Berlusconi por el gobierno y su reciente dimisión.

Para terminar, diré que este libro debería ser leído especialmente en España. También nosotros vivimos un proceso parecido de «ingobernabilidad» (corrupción, GAL...), aunque en un grado distinto al italiano. Conviene que tratemos de crear una nueva cultura política, regenerando la ciudad, el Estado, las autonomías, los gobiernos municipales, en definitiva, la democracia y la misma sociedad civil, tal como nos propone Ennio Pintacuda, tanto desde su pensamiento como de su opción de vida como jesuita.—ANTONIO J. ESPAÑA SÁNCHEZ, S.J.

NOTICIAS DE LIBROS

IRING FETSCHER, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Gedisa Editorial, Barcelona 1994, 167 pp.

Fetscher, catedrático de Ciencias Políticas en la Universidad de Frankfurt entre 1963 y 1987, realiza un recorrido histórico por la intolerancia resaltando de modo especial la matriz religiosa de la misma. La tesis central no es muy original: cuanto más insegura es la fe, tanto más intolerante se torna. La tolerancia sólo es posible allí donde se tiene conciencia de la propia identidad y se le reconoce los límites de su valor. La tolerancia no es aceptación de todo. Si así fuese la resultante sería la «tolerancia represiva» que ya denunció Marcuse: una tolerancia peor que la intolerancia porque en ella caben las injusticias máximas. Por el contrario, la tolerancia es el reconocimiento de la legitimidad de lo diferente. Lo cual significa no sólo aceptación de lo diferente, sino valorar al otro en su diferencia, como afirma J. B. Metz. Así, la tolerancia es un estadio transitorio que deviene en reconocimiento.

Fetscher recuerda la historia intolerante del cristianismo que de secta perseguida pasa a institución perseguidora «por amor». La Inquisición quemó el cuerpo para salvar el alma. Lutero, paladín de la conciencia individual y de la fe interna, persiguió a sus críticos. Otro tanto ocurrió con Zwinglio. Las alianzas entre trono y altar han sido siempre ambiguas. Hobbes afirmó que si los convenios con Dios tenían más fuerza que los contratos sociales entonces la paz social era imposible. Spinoza denunció que las leyes contra la libertad de expresión no van contra los delincuentes, sino contra los que tienen vocación de libertad. No obstante, P. Tillich nos recordó que los críticos de la religión con frecuencia pasan por alto que las raíces del espíritu crítico están en la autocrítica de la religión, y nos señaló la relación positiva entre religión y política: mientras la democracia estadounidense tiene un claro matiz religioso, la Europa que nació de los manifiestos políticos antirreligiosos desembocó en un nacionalismo que la ha devastado.

Fetscher declara que la tolerancia democrática no es relativismo. Tiene sus límites y éstos se sitúan allí donde se empieza a violar la dignidad humana. En ese sen-