

BIBLIOGRAFIA

PRESENTACION DE LIBROS

LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, edición preparada por Víctor Morla y Vicente Collado, 908 p., 27 × 19 cm., Editorial Trotta, Madrid 1994, ISBN 84-8164-026-3.

Con esta obra salda la ciencia bíblica española una deuda secular. Mientras eran para nosotros un timbre de gloria las madrugadoras versiones castellanas de la Biblia —de Alfonso el Sabio y de Arragel, la Biblia Medieval Romanceada Judío-Cristiana, la Biblia de Ferrara y la del Oso—, nos desazonaba íntimamente la falta de un instrumento fundamental: el *Diccionario bíblico hebreo-español*, cuya aparición saludamos ahora con alborozo. Las traducciones medievales y renacentistas fueron posibles gracias, en parte, a la colaboración hispano-judía y, en parte, a la mediación cultural del latín. Los judíos españoles Alfonso de Zamora, Pablo Coronel y Alfonso de Alcalá, que habían preparado la columna hebrea de la monumental Políglota Complutense, al redactar el vocabulario hebreo incluido en el volumen VI, prefirieron el latín académico al castellano vernáculo, que a la sazón, como atestigua Juan de Valdés, era ya «una lengua tan noble, tan entera, tan gentil y tan abundante». El latín universitario y eclesiástico siguió mucho tiempo haciendo de puente entre las lenguas nacionales y el hebreo de la Biblia. Inauguró una nueva era en el campo de la lexicografía hebrea el *Thesaurus philologicus criticus* de W. Gesenius, en tres tomos (Leipzig 1829-1853), del que son refundiciones y adaptaciones al alemán el *Handwörterbuch* de W. Gesenius-F. Buhl (Leipzig 1921) y al inglés el *Lexicon* de Brown-Driver-Briggs (Oxford 1907). Significan un paso adelante el léxico hebreo-latino de F. Zorell (Roma 1954) y el hebreo-alemán de L. Koheler-W. Baumgartner (Leiden 1953), cuya tercera edición (*Halat³*, Leiden 1967-1990), elaborada por W. Baumgartner y colaboradores, es en la actualidad la obra más completa, erudita y documentada de lexicografía hebrea. Con estos instrumentos a su disposición, los hispanohablantes que abordaron el estudio científico de la Biblia hebrea no tenían más remedio que atravesar territorio ajeno, bien el llano y familiar del latín, bien el áspero e insidioso del inglés o el alemán. Ahora, gracias a este *Diccionario bíblico hebreo-español* (= *DBHE*), pueden pasar directamente de su lengua materna al hebreo de la Biblia, sin necesidad de pagar pontazgo ni peaje a otros idiomas.

El *DBHE* del Prof. Alonso Schökel, figura eminente de la ciencia bíblica, es el coronamiento de una obra vastísima, de perfil marcadamente literario. En *La palabra inspirada* (1966) abordó el tratado de la inspiración bíblica con categorías literarias. Sus *Estudios de poética hebrea* (1963) introdujeron en la exégesis el método del análisis estilístico. El *Manual de poética hebrea* (1987) es a la vez un breviario esencial y un libro de iniciación teórico-práctica en la poesía hebrea. El *Manual* encontró compañía y complemento en la *Antología de poesía bíblica hebrea* (1992), bilingüe, con versiones rítmicas de Fray Luis de León y Malón de Chaide, de Lope de Vega y Quevedo, del Conde de Rebolledo, de González de Carvajal y del propio Alonso Schökel. La atención prestada al lenguaje, al estilo y a la estructura literaria es nota distintiva de sus extensos comentarios bíblicos: *Profetas*, I y II (1980; con J. L. Sicre), *Job* (1983; con J. L. Sicre), *Proverbios* (1984; con J. Vélchez), *Salmos*, I y II (1992-1993; con C. Carniti). En los tres volúmenes de *Hermenéutica de la Palabra* (1986, 1987, 1991) reunió buen número de artículos, dispersos en revistas españolas y extranjeras, sobre teoría hermenéutica e interpretación literaria y exegética de textos bíblicos. De la actividad, en fin, de Alonso Schökel como traductor y maestro de traductores dan testimonio *Los libros sagrados* (18 tomos, 1966-1976), la *Nueva Biblia Española* (= *NBE*, 1975) y la *Biblia del Peregrino* (1993). Estas versiones en español literario actual constituyen la infraestructura que sustenta la mole del *DBHE*.

Desde su fundación en 1972 la Institución San Jerónimo para la investigación bíblica concibió el proyecto de elaborar un diccionario hebreo-español del Antiguo Testamento. No tardó en poner manos a la obra Luis Alonso Schökel (= LAS), embarcado desde 1966 en la ardua empresa —filológica, exegética, estilística— de trasladar a nuestra lengua los libros sagrados. La publicación de la *NBE* el año 1975 significaba que los cimientos estaban echados. El primer paso en orden a la ejecución del proyecto consistió en emparejar —palabra a palabra, sintagma a sintagma— las densas columnas hebreas de Lisowsky (*Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*) con las correspondencias castellanas de la *NBE*. Una vez preparadas estas concordancias bíblicas bilingües hebreo-españolas, dio comienzo la labor propiamente lexicográfica de estudiar los empleos de cada término para diferenciarlos, registrar los significados diversos, organizar la serie obtenida según criterios de una lógica lingüística y redactar finalmente los artículos. Resultado provisional de este trabajo minucioso y prolijo son los *Materiales para un diccionario bíblico hebreo-español*, que se fueron publicando poco a poco, primero como apuntes multicopiados (19 entregas, 1976-1985) y después en forma de libro (4 vols., 1985-1988). En el bienio siguiente concluyó la redacción de los artículos y se sometió la obra a repetidas comprobaciones, revisiones, enmiendas y adiciones. A modo general o de «rodaje comprometido» (LAS), la Institución San Jerónimo editó el Diccionario en once fascículos (1990-1992). Tras nuevas revisiones, cotejos, retoques y un sinfín de operaciones técnicas, la prestigiosa Editorial Trotta ha sacado ahora a la luz el *DBHE* en un espléndido volumen.

Una empresa de esta envergadura no podía menos de ser obra de amplia y generosa colaboración. El Prof. Alonso Schökel trazó el proyecto y dirigió su ejecución; estableció los principios rectores de la obra y el método para realizarla; planificó el trabajo y adiestró a sus colaboradores; revisó y completó los materiales que éstos le suministraban; redactó personalmente todos los artículos del Diccionario. LAS ha contado con la colaboración discontinua y variable de un grupo de profesores —sus nombres se registran alfabéticamente en la obra, formando parte del Consejo de Redacción—, cuya tarea ha consistido en la elaboración de datos y en la preparación de artículos. Por el tiempo dedicado y el volumen de sus aportaciones destacan los asis-

tentes de redacción: el Doctor en Sagrada Escritura Santiago Bretón, del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, y el experto en hebreo clásico y moderno Juan Esquivias, del Pontificio Instituto Bíblico de Jerusalén. En la portada del libro se atribuye la preparación de la edición a Víctor Morla y Vicente Collado. Altamente valiosa ha sido la colaboración dilatada y perseverante del director asistente, Dr. Víctor Morla, de la Universidad de Deusto, ejecutor responsable de trabajos lexicográficos, revisiones, corrección de pruebas, etc. Al director técnico, Dr. Vicente Collado, de la Facultad de Teología de Valencia se deben, además de la creación de los tipos hebreos, las complejas operaciones relacionadas con el tratamiento informático y el hábil manejo del ordenador.

«No es fácil enfrentarse con el inmenso rebaño de las palabras, llamarlas a capítulo, meterlas en vereda, clasificarlas, clarificarlas, sacarles todo su zumo de luz, de distancia, de tiempo, de alusiones» (Martín Alonso). Afortunadamente no se arredró LAS ante la dificultad y, lejos de caer en la tentación de traducir al español el léxico de Brown-Driver-Briggs, o el de Zorell, ideó desde el primer momento una obra que facilitase a los hispanohablantes el acceso directo al hebreo. ¡Cuántas mermas y desviaciones habría producido la interposición de una tercera lengua entre la de origen y la terminal! Partiendo de la información de base suministrada por otros diccionarios, el *DBHE* se caracteriza, entre otras cosas, por la diferenciación y organización de los significados de las voces hebreas, desde el punto de vista y en función del español. «Hay que recordar que la lengua receptora actúa como rejilla que permite descubrir y organizar significados. El castellano, mucho más rico que el hebreo bíblico, es como un prisma que refracta las unidades de sentido hebreo» (LAS). Fray Luis de León, familiarizado con la lengua santa, dejó escrito que el hebreo es «lengua de pocas palabras y de cortadas razones, y éstas llenas de diversidad de sentidos». Pues bien, el *DBHE* se esfuerza por: a) diferenciar los diversos sentidos de las palabras polisémicas; b) precisar y matizar conceptos indiferenciados en el vocablo hebreo; c) ajustar las correspondencias cuando la articulación del campo léxico hebreo, más reducido, no coincide con la del español. El *DBHE* sobresaes asimismo por la cuidadosa organización de los significados y acepciones de cada vocablo, según criterios de una lógica semántica, es decir, atendiendo a los factores que justifican o explican la diferenciación, tales como el uso recto o figurado; la función que el término desempeña; el campo semántico donde se encuentra, etc. Si bien es cierto que «la etimología y la fecha de la palabra han de ser el punto de partida para la ordenación de las varias acepciones» (Menéndez Pidal), no lo es menos que, a falta de información etimológica segura, es válida y plausible la organización según una lógica semántica. Hay que señalar también la atención que el *DBHE* presta al factor estilístico, componente del lenguaje literario. El lexicógrafo no debe olvidar que los textos de la Biblia hebrea son en gran parte literarios (poesía, prosa narrativa, oratoria, etc.) y que ha de tratarlos con sensibilidad literaria y poética. No basta con reunir datos de paralelismo, indicar el sentido figurado de un término o calificarlo de «poético». El *DBHE* recupera la lozanía, el valor plástico y corpóreo de vocablos hebreos que a menudo aparecen, en versiones y léxicos, lánguidos, espiritualizados, mortecinos. Aquí encontramos abundancia y variedad de correspondencias españolas que poseen la fuerza expresiva, el jugo y la enjundia, la luz y el lustre, la vibración y las connotaciones del original hebreo.

Además de una amplia gama de correspondencias, bien clasificadas y finamente matizadas, el *DBHE* ofrece información morfológica y sintáctica; sinónimos, antónimos, correlativos y asociados; giros y modismos; una selección representativa de citas bíblicas; palabras de la misma raíz e indicaciones sobre alófonos, alógrafos y alomorfos. No faltan, en fin, observaciones ocasionales sobre algunas raíces semíti-

cas que han entrado en nuestra lengua a través del árabe *berēkā*, alberca (ár., *al-birka*); *zayit*, aceite (ár., *az-zait*); *miskēn*, mezquino (ár., *miskīn*), etc.

El Diccionario que reseñamos, fiel al proyecto inicial, no es etimológico, ni histórico, ni comparativo. Renuncia deliberadamente: *a*) a informar sobre el origen de las palabras hebreas; *b*) a mostrar la evolución histórica de sus significados; *c*) a ofrecer material comparativo. Como tengo por cierto que la etimología no es mera curiosidad erudita, y que los datos comparativos de las lenguas afines o emparentadas son utilísimos para el filósofo, me permito formular el deseo de que, en próximas ediciones, el *DBHE* incluya tanto los resultados más seguros de la investigación etimológica como el material comparativo pertinente. También es intencionada, y a mi juicio razonable, la omisión de noticias bibliográficas, superabundantes en otros léxicos.

No hace mucho escribía el Dr. Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid 1993), p. 410: «El estudio comparado de las lenguas semíticas ha hecho progresar el conocimiento del hebreo y tiene todavía mucho que aportar en esta dirección.» ¿Hasta qué punto incorpora el *DBHE* los resultados de la investigación lexicográfica de los últimos decenios? Antes de responder a esta pregunta hay que someter toda la obra a un análisis pausado, riguroso y pormenorizado. Mi impresión personal, tras un primer sondeo, es que el Diccionario procede con cautela y acoge con parquedad, tal vez con criterio restrictivo, las aportaciones de la filología semítica comparada. En el amplísimo campo de las partículas, por ejemplo, registra el *'et*-II enfático, el *kī* aseverativo, el *'im* comparativo; y sólo con reservas («quizá», «podría») admite el *lāmed* enfático, de vocativo, el *mēm* enclítico, etc.

Observamos que la «Onomástica» (antropónimos, topónimos, patronímicos y gentilicios) forma una sección aparte al final del Diccionario. ¿No sería más cómodo para el usuario que estos nombres ocupasen el lugar que alfabéticamente les corresponde en la lista general de voces?

Advertimos al lector que al *DBHE* acompañará un Glosario español-hebreo, preparado por el Dr. Víctor Morla, donde se recogen las palabras españolas citadas en el Diccionario con la correspondencia hebrea. Y expresamos nuestro deseo de que la segunda parte del proyecto inicial, con el caudal léxico de la Biblia hebrea clasificada por campos de lenguaje, sea pronto una feliz realidad.

El *DBHE*, destinado ante todo a estudiantes de hebreo, de Sagrada Escritura y de filología semítica, es imprescindible para los traductores de la Biblia y prestará excelentes servicios a exegetas y profesores de teología. Como obra de consulta, tendrá que ocupar un puesto en las bibliotecas de las instituciones culturales, y no podrá faltar en las estanterías del hombre verdaderamente culto, que tiene trato con «las lenguas necesarias, como son la latina, la griega y la hebrea, en las cuales está escrito todo cuanto de bueno hay que pertenezca así a religión como a ciencia» (Juan de Valdés).

Felicítamos efusivamente al Prof. Alonso Schökel y a su equipo de colaboradores por la publicación de este Diccionario, que constituye un hito en la historia del hebraísmo hispánico. A los lectores que encuentren limitaciones y deficiencias en esta obra, resultado de un esfuerzo ingente y fervoroso, les pedimos que consideren lo que escribió Casiodoro de la Reina en la «Amonestación» con que prologa su versión de la Biblia: «Por las faltas que en ella hubiere..., nadie la debe menospreciar..., pues que ni hasta ahora hay quien en español haya dado cosa mejor.»—EDUARDO ZURRO. Valladolid.

Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoefer — Maria von Wedemeyer 1943-1945, Hg. von RUTH-ALICE VON BISMARCK und ULRICH KABITZ, C. H. Beck, München 1993, XIV + 308 p., 23 × 14,5 cm., ISBN 3-406-36795-X.

Mucho se había esperado la publicación de la correspondencia entre D. Bonhoefer y su novia. La curiosidad estaba justificada: ¿qué expresiones sentimentales podría encontrar el amor en aquel noviazgo tardío de quien había alcanzado resonancia mundial como testigo de Jesucristo y mártir de la oposición antihitleriana, como inspirador de corrientes radicales de la teología? ¿Confirmaría el epistolario las perspectivas teológicas conocidas o introduciría, al abrigo de la privacidad de la comunicación, matices significativos o incluso rectificaciones? La expectación se incrementaba todavía debido al prolongado secreto en que se mantuvo el material. Las cartas fueron retenidas por M. v. Wedemeyer hasta su fallecimiento en 1977; pero aun después han tenido que pasar largos años hasta ver la luz pública bajo los esmerados cuidados editoriales de su hermana y de un buen y cercano conocedor de la obra bonhoefferiana, como es U. KabitZ.

Es esta una documentación extraordinaria por más de un motivo, como referida que está a una situación igualmente singular. Escasas semanas se extendió la relación de los prometidos antes de que Dietrich perdiera definitivamente la libertad, y todavía más escasos fueron sus encuentros en ellas. Apenas se puede hablar, por tanto, de un conocimiento mutuo previo a su separación y al inicio de su correspondencia. Veinte años de diferencia se daban entre sus edades; a la de Bonhoeffer la hacían además más grávida, junto con su superior madurez humana e intelectual, experiencias, opciones y riesgos poco frecuentes. Una vez en la cárcel, había que contar con la censura que frenaba espontaneidad y claridad al escribir sentimientos y noticias; con el racionalismo epistolar que imponía intervalos; con el deterioro de la infraestructura postal, mayor según avanzaba la guerra; con las dilaciones en el proceso de Dietrich, las alternancias favorables o desfavorables de los frentes bélicos y la inminencia y posterior fracaso del atentado que se preparaba contra Hitler, con la consiguiente incidencia positiva o negativa de estos hechos en sus expectativas de libertad, de normalización de las vidas de los correspondientes y, por tanto, de matrimonio.

Todos estos aspectos no pueden ser olvidados por el lector, porque todos ellos fueron determinantes en la composición de los escritos, como nos lo recuerdan notas, introducciones, adiciones bibliográficas y otros copiosos materiales informativos con que los editores —magnífica labor la suya— los acompañan. El lector, de todas maneras, lo advierte en las cartas mismas; y no tanto por menciones explícitas a las dificultades extrínsecas —la cautela las prohibía—, sino por un cambio de temática y de tono, que en sus polos extremos oscila desde la fresca e ilusionada euforia del comienzo, enfocada hacia una liberación que se suponía inmediata, hasta la gravedad colmada de sombríos augurios —pero siempre impregnada de la mayor dignidad humana y de una profunda fe— de las últimas piezas, cuando ya estaba claro que no había lugar para la esperanza.

Son estos mensajes (unos 33 de Dietrich, el doble de María) cartas de amor, por supuesto; más justamente habría que decir: de enamorados. Prolijas en la narración de dulces banalidades; evocadoras, más que de un pasado común casi inexistente, del gozo del ansiado encuentro de la pareja en una soledad todavía inédita; conmovedoras en los mil detalles con que el cariño busca suplir la ausencia de la persona amada. Solamente el respeto hacia la intimidad de una comunicación obviamente no destinada a la publicidad impedirá subrayar aquí y allá rasgos lindantes con la cursilería, por otra parte tan comprensibles. En ese sentido las cartas revelan, al echar

mano de toda la tónica nada original del lenguaje en que el amor se expresa, un aspecto insólito del riguroso teólogo, del combativo miembro de la Iglesia Confesante, del resistente. Pero al cumplir frente a sus destinatarios directos esta su finalidad inmediata, contienen mucho más para el lector alejado de la época y el contexto: introducen en la vida, hábitos, valores y preocupaciones de una familia de la aristocracia rural prusiana, como era la de la novia; reflejan la marcha y los efectos de la guerra, que afectan crecientemente tanto al prisionero como a los demás; perfilan nítidamente un retrato psicológico y humano de los protagonistas, al que se suman, secundaria pero solidariamente, los de otras personas de su entorno.

Y ofrece también, desde luego, perspectivas teológicas. En general, como es de esperar, por parte de Bonhoeffer; sólo en dos ocasiones plantea María temas o comentarios explícitamente referidos a este área. Pero los del teólogo no son tampoco ni muy abundantes, ni muy desarrollados, ni especialmente novedosos. Más bien sorprende no encontrar en ellos casi ningún eco de los intensos y reiterados cuestionamientos de la correspondencia con E. Bethge, estrictamente simultánea; la diferencia de preparación, de capacidad de sintonía y de situación anímica en ambos corresponsales es la explicación evidente. Son suficientes, sin embargo, las aportaciones en estas cartas a la novia para reconocer algunos de los acordes típicos y constantes en la obra bonhoefferiana. Así su valoración de lo terreno, frente a todo espiritualismo desencarnado; la visión de fe que permite una lectura providencialista de los acontecimientos, también de los negativos; el respeto por la mayoría de edad del mundo; la acogida iluminadora de la Palabra de Dios, meditada diariamente en las «Lösungen» del calendario luterano; la penetración creyente y orante de los misterios cristianos en íntima conexión con las experiencias del momento, tal como resuena en las sucintas consideraciones, hondas y plenas de convicción cristiana, suscitadas por la sucesión de los tiempos litúrgicos.

Un libro, en fin, al que el conocimiento previo del trágico desenlace no resta nada de emoción en el seguimiento de los azares que aproximan y distancian estas dos vidas y en la constatación de las implicaciones humanas y cristianas de su relación. Nos alegramos de disponer de este complemento a la vida y obra de Dietrich Bonhoeffer, precisamente en vísperas del 50 aniversario de su muerte. No añade nada espectacular a lo ya sabido, pero a partir de ahora no se podrá prescindir de él.—José J. ALEMANY.

JUAN B. VILAR, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del Protestantismo español actual*, Prólogo de sir Raymond Carr, Istmo, Madrid 1994, 452 p., ISBN 84-7090-284-9.

Estamos ante un libro importante, como afirma R. Carr en el Prólogo. Indudablemente. La historia del protestantismo español contemporáneo es una parcela mal conocida, pero nada desdeñable, en el conjunto de la España contemporánea. Los orígenes de esa historia, en los años que preceden a la Revolución de 1868, encierran un desafío a la unidad religiosa entonces vigente, y aportan nuevas inquietudes al panorama ideológico y cultural.

La obra de Vilar ha salido bordada gracias a tres aciertos: documentación sólida, criterio imparcial, narración detallada. El autor ha realizado intensas indagaciones en una treintena de archivos de España, Inglaterra, Francia, Suiza y Alemania, donde ha consultado fondos documentales de gran valor y rareza. Estas investigaciones, enriquecidas con repertorios bibliográficos completísimos, han hecho posible una

historia global y autorizada sobre los orígenes de la II Reforma española. Nunca había sido tratada esa historia con tanta amplitud y serenidad. Lo que ahora se ofrece es una revisión y reinterpretación de una temática que había sido tocada con poco sentido crítico por la historiografía católica y protestante. En lugar de las descalificaciones de los unos o de los victimismos de los otros, se nos brinda un trabajo crítico ejemplar. La imparcialidad de los criterios es el mejor complemento a la riqueza informativa del libro. La narración llena la mayor parte de sus páginas, porque era preciso contar las cosas desconocidas y describir con detalle los hechos antes de lanzar juicios preconcebidos. El resultado es un libro denso y maduro, un torrente de información serena sobre un tema interesante y difícil.

La introducción del libro está muy pensada. Constituye, tal vez, con la riqueza de la documentación ya mencionada, la parte más valiosa de la obra. Además de los prolegómenos propios de toda introducción, se añaden atinadas reflexiones, que son fruto de la investigación realizada y, de alguna manera, constituyen la conclusión de todo el trabajo. Lejos de disipar el interés, este avance de resultados sirve de acicate para la lectura del cuerpo de la obra. Vilar comienza por comparar la I y la II Reforma protestante en España, la del siglo XVI y la del siglo XIX. Ni doctrinal ni intelectualmente la II Reforma puede ser presentada como una continuación de la primera. Hubo entre ambas una ruptura cronológica de dos siglos, un abismo de silencio, y sensibles diferencias cualitativas. La primera prendió en selectos círculos intelectuales, la segunda presenta una tónica intelectual anodina y se dirige a los ambientes populares y marginados. No obstante, aunque falta continuidad, tiene sentido la relación entre las dos reformas, porque respondieron a motivaciones afines y sostuvieron los mismos criterios doctrinales.

El contexto político y religioso en el que reaparece la II Reforma está marcado por el mantenimiento de la unidad religiosa, que hacía del Catolicismo un dogma político, y por una Iglesia anquilosada, que no era capaz de frenar la descristianización de amplios sectores del pueblo. Se ofrecen así algunas claves que marcan la reaparición de la II Reforma: el desinterés de los primeros liberales por la libertad religiosa, las dificultades legales con las que toparon los predicadores y comunidades protestantes y su inclinación a los sectores que se sentían marginados o desatendidos por la Iglesia oficial.

La reactivación protestante en España se integra en las fuerzas que combaten por el triunfo de la libertad religiosa; pero al mismo tiempo nace y se nutre gracias a la ayuda de las organizaciones extranjeras, con lo que no escapa de cierta colonización religiosa. El balance de la obra reformista de 1812 a 1868 era desalentador: unas pocas comunidades dispersas, unos centenares de adeptos y unos líderes escondidos. La alarma de los obispos frente al «peligro protestante» no correspondía a la realidad. Las causas del fracaso hay que situarlas en la hostilidad del clero y el desinterés del pueblo; pero también en la falta de tacto de los predicadores evangelistas y en la ausencia de líderes carismáticos. A pesar de todo, aquel puñado de animosos protestantes dejó preparada la implantación de la Reforma y contribuyó, sin pretenderlo, a que el Catolicismo español despertara del letargo.

Los siete capítulos que forman el cuerpo informativo describen la implantación del protestantismo combinando la secuencia cronológica con el recorrido geográfico. Hay siempre unas constantes que se repiten: la siembra de las doctrinas reformistas, la recepción del mensaje y los ataques del clero alarmado. Pero no se oculta la complejidad de aquel movimiento, en sus conexiones con las diversas iglesias protestantes, en los métodos de evangelización, en la variedad de las actividades misioneras y en los avatares de las comunidades establecidas. No se puede explicar el nuevo evangelismo español sin explicar la tipología de las iglesias que, desde el ex-

tranjero, le prestaron alientos, recursos y misioneros. Participaron en la obra calvinistas franceses, valdenses suizos, protestantes alemanes, nórdicos y estadounidenses. Pero la principal contribución vino de Gran Bretaña, de la iglesia anglicana; y más todavía de los disidentes de aquella iglesia: bautistas, metodistas, cuáqueros y presbiterianos. La aportación doctrinal de estos últimos, de base calvinista, será fundamental en las comunidades españolas durante el reinado de Isabel II y más tarde en la Iglesia evangélica española.

La renovación espiritual de las iglesias protestantes en el siglo XIX produjo un movimiento misionero que encontró alicientes en la evangelización de España, bastión católico por excelencia. La evangelización por medio de sociedades bíblicas y misioneras. En España se destacaron la «British and Foreign Bible Society» de Londres y la «Spanish Evangelization Society» de Edimburgo. La gran siembra evangélica se hace primero de forma indirecta, mediante la difusión de biblias y folletos, a la que sigue la predicación directa de los evangelizadores. Mientras los anglicanos solían contentarse con la difusión de biblias y la atención religiosa de los súbditos británicos, los disidentes se lanzaban, además, a una arriesgada labor de captación entre los españoles.

A la complejidad de inspiradores, patronazgos y métodos se suma la gran variedad de los intentos reformistas y las hazañas de sus principales promotores. Primero se destacan propagandistas extranjeros como Borrow, Graydon y Rule. El más conocido es George Borrow, el gran colporteur y viajero bíblico de los años treinta, que nos dejó un relato de sus andanzas en un libro memorable: *La Biblia en España*. James N. Graydon fue otro sembrador de biblias, que pagó con la expulsión su incontinencia verbal. El Dr. William H. Rule, evangelizador metodista, fundó por aquellas fechas la misión y escuela en Cádiz y desarrolló una incisiva labor publicista. Los continuadores de estos pioneros extranjeros fueron ya figuras españolas que actuaron durante la época isabelina. Francisco de Paula Ruet fue un proselitista incansable, que reorganizó la comunidad protestante española de Gibraltar, matriz de la Iglesia reformada española. Manuel Matamoros sufrió el famoso proceso que le dio aureola de perseguido por la predicación libre del Evangelio. José Alhama fue el alma de la Iglesia reformada de Granada. Santiago Usoz es el traductor y editor de los clásicos protestantes españoles de la primera reforma. Juan Bautista Cabrera representa el tránsito del protestantismo español desde la clandestinidad al reconocimiento; fue un humanista con sentido para la liturgia, que encauzó la II Reforma dotándola de bases institucionales. Junto a estas figuras señeras desfila por el libro una multitud de personajes que tuvieron relación con el renacido protestantismo hispano.

Los avances de la Reforma se van estudiando en las sucesivas regiones, sin ocultar el penoso tejer y destejer de unos intentos a menudo interrumpidos por persecuciones y rechazos. Gibraltar fue refugio y centro de irradiación, por lo que no es extraño que Andalucía fuera el primer foco receptor del mensaje. Cataluña se destaca por las ediciones bíblicas en Barcelona (entre las que se destacan *Lo Nou Testament*, de Melchor Prat, en 1832, y las ediciones del librero Bergnes de las Casas). En las demás regiones los intentos de penetración encuentran más dificultad que éxitos, incluso en Madrid. Sólo Andalucía constituye una excepción relativa. La obra reformista se consolidó allí, y se mantuvo a pesar de las persecuciones de los últimos años isabelinos. La estructura y carácter de la Iglesia reformada, tal como aparece en las comunidades de Málaga o Granada, responde al modelo eclesiológico propio de una «iglesia del pueblo» con aires liberalizadores, no ligada a las iglesias establecidas, formada por indigentes y marginados, con un culto desnudo y simple, y la pretensión de un evangelismo neto. El bagaje doctrinal se reduce a la justificación por la fe

y la aceptación exclusiva de la Biblia. La agregación a la comunidad se funda en la conversión libre y personal. La simplicidad de estos rasgos explica el sentimiento de fraternidad de estas primitivas comunidades andaluzas con todos los protestantes. Este modelo de iglesia popular derivó, después de 1868, a un modelo de iglesia institucional que integró aquellas congregaciones en una confesión única y uniforme, cuyo principal artífice fue Juan B. Cabrera. La libertad religiosa propició también la autonomía de otras denominaciones con su consiguiente desunión.

Un libro tan rico sugiere muchas cosas. Me permito escoger, entre otras, tres consideraciones sobre la visión protestante de España, la reacción católica y el triunfo de la libertad religiosa.

La lectura del libro de Vilar nos descubre una visión de España y del catolicismo español desde perspectivas nuevas, que no son propiamente las conocidas visiones anticlericales. España es vista, desde el cristianismo protestante, como un país de misión, oscurecido por la superstición y oprimido por la jerarquía papista. Se explica así el ardor con que los misioneros se lanzaron a redimir a los españoles inundándoles de biblias o predicándoles el evangelio neto. La semilla sólo prendió en pequeños círculos, pues la masa del país se mostraba indiferente y hostil. El fracaso de la predicación se debía en buena parte, como apunta sagazmente el autor, a la falta de tacto de muchos misioneros evangélicos, sobre todo extranjeros, que desconocían la psicología de los españoles, a los que pretendían convertir olvidando que formaban un pueblo enraizado en una cultura cristiana milenaria. Era una visión deformada, sin duda, pero no carente de novedad y de interés.

Entre los efectos de la segunda reforma en España cabe señalar la interacción religiosa que provocó. Vilar explica muy bien la relación del evangelismo español con la revitalización de las iglesias protestantes. La paradoja está en que la propaganda protestante provocó, de rechazo, una gran reacción en el catolicismo español. Reacción negativa de rechazo doctrinal desmesurado; pero también reacción positiva, especialmente después de la Revolución del 68. A las misiones protestantes se responderá con misiones populares católicas, que despiertan entusiasmos inmensos. La aparición de escuelas protestantes suscitará la creación de una gran red de escuelas y colegios católicos. El «peligro» protestante fue uno de los retos que provocaron el rearme asociativo, cultural y pastoral de la Iglesia española. La postración de la Iglesia, que el autor denuncia en la introducción del libro, acaso no era tanta como parecía, puesto que fue capaz de responder a la revitalización del protestantismo con otra revitalización no menos pujante.

La génesis del protestantismo español contemporáneo aparece estrechamente ligada a la conquista de la libertad religiosa. Por eso resulta acertado el título de este libro, que alude al contraste entre intolerancia y libertad. La unidad católica excluyente era el primer obstáculo que tenían que vencer los predicadores evangélicos; y no cabe duda de que su proselitismo se convertía en una lucha arriesgada a favor de la libertad religiosa. Sin embargo, el triunfo de la libertad religiosa no se debió a aquellos audaces predicadores, sino a los políticos españoles más consecuentes con el liberalismo, como eran los progresistas y demócratas. A los liberales de la primera mitad del siglo, como Mendizábal, no les interesaban biblias, sino cañones para ganar la guerra civil. A los liberales que triunfaron en la Revolución del 68 tampoco les interesaba propiamente la implantación del protestantismo, sino la introducción en España de uno de los derechos humanos más preciosos: la libertad religiosa. A partir de ella la historia del protestantismo español inicia una nueva era, menos heroica tal vez, y no carente de dificultades. El magnífico libro de Juan Bautista Vilar, que ha construido sobre bases sólidas la historia de los orígenes del Protestantismo

español actual, es la mejor invitación para continuar la historia de su posterior desarrollo.—M. REVUELTA GONZÁLEZ. Universidad Pontificia Comillas.

AA.VV., *Christian Spirituality (World Spirituality)*, tomos 16, 17, 18). Tomo I: BERNARD MCGINN - JOHN MEYENDORFF - JEAN LECLERCQ (ed.), *Origins to the Twelfth Century*, Routledge & Kegan Paul, London 1986, ISBN 0-7102-0927-4. Tomo II: JILL RAITT - BERNARD MCGINN - JOHN MEYENDORFF (ed.), *High Middle Ages and Reformation*, Routledge & Kegan Paul, London 1987, ISBN 0-7102-1313-1. Tomo III: LOUIS DUPPRÉ - DON E. SALIERS - JOHN MEYENDORFF (ed.), *Post-Reformation and Modern*, SCM, London 1990, ISBN 0-334-02432-3.

En español disponemos de dos Historias de la Espiritualidad cristiana publicadas en las últimas décadas: la de Baldomero Jiménez Duque y Luis Sala (ed.) (4 tomos, Ed. Juan Flors, Barcelona 1969), y la de José M.^a Moliner (Ed. El Monte Carmelo, Burgos 1972). Además de éstas nos es cercana la editada por Louis Bouyer, Jean Leclercq, François Vandembroucke y Louis Cognet, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, en tres volúmenes (Aubier, Paris 1960, 1961, 1966). De ellas la más completa es la de Jiménez Duque, que incluye también espiritualidades no cristianas; la de Moliner es bastante más breve y se reduce prácticamente a la Espiritualidad católica, y la francesa (traducida parcialmente al inglés) no trata la época contemporánea.

Dentro del ámbito angloparlante han ido apareciendo en los últimos diez años tres tomos de una nueva Historia de la Espiritualidad, editados conjuntamente en Gran Bretaña (Routledge & Kegan Paul y SCM) y en los Estados Unidos (Crossroad). Son tres volúmenes incluidos en una colección ambiciosa de 25 tomos dedicada a presentar la Espiritualidad universal en forma de enciclopedia de la historia de la búsqueda y la investigación religiosa humana. Unos 450 especialistas colaboran en el conjunto total de este proyecto, de los cuales 69 lo hacen en los volúmenes de los que nos ocupamos ahora. Estos últimos están siendo traducidos al alemán (Ed. Echter).

Esta obra nace oportunamente en una época de interés creciente por la Espiritualidad; al menos en el mundo occidental, que había estado menos preocupado que otras sociedades por estas cuestiones en las décadas precedentes. Puede prestar ayuda a quien se encuentre hoy con nuevas corrientes espirituales que se caracterizan por fenómenos muy similares a otros que han aparecido en siglos anteriores. Un buen conocimiento de la historia permite detectar y discernir con mayor facilidad estas manifestaciones espirituales recientes. Pero probablemente la principal novedad que aportan estos tres volúmenes reside en su enfoque. Es explícitamente ecuménico, tanto en la elección de temas como en su tratamiento. Las confesiones cristianas orientales y occidentales están representadas. Esta perspectiva favorece también el diálogo interreligioso, en el que la Espiritualidad tiene un papel importante que jugar.

Para dar a la obra una cierta unidad había que partir de un concepto común de Espiritualidad. Naturalmente, dado el número y los orígenes de los colaboradores en esta Historia, no resulta fácil que todos coincidan de hecho en la concepción que aparece en el Prefacio. Según ella, la Espiritualidad abarcaría a la persona y a sus diferentes dimensiones, considerada como abierta a lo trascendente desde su núcleo y centro más profundo (el «espíritu») (Ewert Cousins). La Espiritualidad es experiencia cristiana vivida, al mismo tiempo que reflexión teórica sobre esta experiencia.

Trata también específicamente de cuestiones como la oración, la dirección espiritual o el progreso y las etapas en la relación con Dios, que son materias típicamente «espirituales», en sentido estricto. La extensión del concepto de «Espiritualidad» es una cuestión muy discutida y desde hace mucho tiempo. Aquí se aceptan los sentidos amplio y reducido del término y se reflexiona sobre sus dimensiones teórica y práctica. La ventaja de este enfoque más inclusivo e integrador es que favorece la relación de la Espiritualidad cristiana con otras disciplinas —teológicas y de las ciencias del hombre— y con otras religiones, y permite que se concrete en cada caso y época por cada autor (por ejemplo, con énfasis más cristológicos o teológicos). El inconveniente es la vaguedad que comporta, y que hace preguntar si contribuciones como las de T. Hopko, J. Patout Burns o D. S. Pacini no encajarían mejor en Historias o tratados de Teología Sistemática que de Espiritualidad.

El contenido está distribuido del siguiente modo: *De los orígenes al siglo XII (100-1200)* (tomo I), *Alta Edad Media y Reforma (1150-1600)* (tomo II) y *Post-Reforma y época moderna* (tomo III). Es original la división establecida en cada uno de los dos primeros volúmenes entre una parte dedicada a «períodos —o escuelas— y movimientos» y otra a «temas». La primera tiene carácter histórico y la segunda recoge cuestiones planteadas en las épocas correspondientes, pero que son de alguna manera clásicas, es decir, que siguen siendo relevantes para el lector contemporáneo. No resulta especialmente repetitivo. En el tercer volumen se consagra una parte a cada confesión cristiana: católica, protestante y ortodoxa.

En el primer tomo, después de un somero recorrido histórico, se abordan los siguientes temas: el papel de Cristo, la Trinidad, la persona humana como imagen de Dios, la gracia, Liturgia y Espiritualidad, el Arte, modos de oración y contemplación, la virginidad, el acompañamiento espiritual, el nacimiento del laicado. Si hay que destacar algún ensayo dentro de un conjunto muy bueno citaríamos los de S. M. Schneiders, J. D. Zizioulas, C. Kannengiesser, J. Gribomont, J. Leclercq, J. Meyendorff, B. McGinn, P.-M. Gy y K. Ware.

El volumen segundo comienza con la advertencia de que los movimientos católicos del siglo XVI no serán tratados junto a los protestantes, en este tomo, sino en el siguiente, ya que se vinculan más con sus prolongaciones en el siglo XVII que con los fenómenos contemporáneos que ocurren en el marco de la Reforma protestante. La parte dedicada a los temas se acorta considerablemente, por desgracia, en beneficio de una mayor concesión de espacio a lo histórico. Dentro de este último ámbito se abordan también las devociones populares medievales y no sólo las corrientes y los personajes más conocidos. Los temas recogidos son: la humanidad y la pasión de Cristo, la devoción mariana en la Iglesia occidental, Liturgia y Eucaristía, las visiones oriental y occidental de la Iglesia a las puertas de la época moderna, un esbozo de las espiritualidades católica y protestante en el siglo XVI. Nos parecen destacables los trabajos de R. Kieckhefer, A. M. Haas, M. Lienhard, F. Büsser, E. Cousins, J. Meyendorff y J. Raitt.

En el volumen tercero encontramos —como decíamos— una estructura diferente a la de los anteriores: un primer bloque dedicado a las escuelas y movimientos católicos, un segundo a la espiritualidad protestante y anglicana posterior a la Reforma, y un último a la espiritualidad ortodoxa. Finalmente, unas indicaciones sobre el siglo XX. Quinientos años, por tanto, de una vez. Entre otros datos, la concentración de tantos autores y corrientes espirituales en el ensayo de D. Tracy sobre espiritualidad católica reciente, hace pensar que habría merecido la pena distribuir la materia reservada a este volumen en dos tomos en vez de uno. Se dice poco de los siglos XIX y XX, y de los movimientos y grupos religiosos propios de todos estos años tan fecundos. Para el lector católico no especializado no más novedosas las partes de es-

piritualidad protestante y ortodoxa. Llama la atención el artículo sobre la espiritualidad de las tradiciones afro-americanas, vistas desde sus manifestaciones en el siglo xvi hasta su influencia en el protestantismo americano. Es uno de los pocos artículos en los que se alude a otros fenómenos espirituales distintos de textos en los que se plasma la experiencia espiritual. A la espiritualidad protestante y anglicana se le dedica igual espacio que a la católica, que es más del doble del que recibe la ortodoxa. El recorrido histórico que se hace por las tres confesiones religiosas viene acompañado de algún ensayo temático. Destacamos las contribuciones de M. S. Buckley, G. S. Wakefield, T. H. Smith y D. E. Saliers.

Los autores de esta obra no provienen sólo del ámbito anglosajón (especialmente estadounidense), aunque en el tercer tomo se note más el acento norteamericano. Además de los orientales, también colaboran expertos del mundo francoparlante y alemán. No hay ninguno de habla española, ni siquiera —sin quitar méritos a los autores respectivos— en los artículos referidos al siglo xvi. (Digamos de pasada que se dedica muy poco espacio a San Juan de la Cruz. En éste y en otros puntos la *Historia* de Jiménez Duque es más completa y sistemática.) Que muchos de los colaboradores procedan de disciplinas diferentes a la Espiritualidad (entendida en sentido estricto), con las salvedades indicadas anteriormente, enriquecen la obra y a la misma Espiritualidad. En general, el lenguaje es asequible para no iniciados. Sus destinatarios no son sólo especialistas del campo de la Espiritualidad o la Teología, a pesar de que sus autores sí lo son. Sus contribuciones son claramente sintéticas.

El enfoque ecuménico de los tres volúmenes es patente. También la atención al feminismo y a la mujer. No lo es tanto la preocupación por las cuestiones sociales; así, se echa de menos una aportación más larga sobre la espiritualidad de la liberación, sea asiática, africana o latinoamericana.

La novedad que aporta la obra y su gran valor no impiden cierta desproporción entre unos artículos y otros. Esto se percibe también en la bibliografía que se encuentra al final de cada uno de ellos. Prácticamente cada ensayo puede leerse independientemente de los otros. Las Introducciones a cada tomo trazan una unidad al contenido que ofrecen después en cada trabajo. Se incluyen fotografías e índices de temas y de personas.

Por último, en una revista vinculada a la Compañía de Jesús cabe decir algo acerca de las resonancias ignacianas de la obra. J. W. O'Malley trata sugerentemente la espiritualidad ignaciana española e italiana de los comienzos de la Compañía (volumen III). No disimula su gusto por J. Nadal —podría haberse referido también a otros teólogos jesuitas de esa época— y ofrece una interesante inspiración paulina del carisma ignaciano. Esta referencia a San Pablo supone un lugar de encuentro con la Reforma. En esta misma dirección, agrada ver cómo en otros artículos de la obra que comentamos se alude a los Ejercicios espirituales: en los que tratan de la espiritualidad anglicana, de la espiritualidad puritana, de la espiritualidad hesicasta, de S. Tikhon de Zadonsk y de S. Nicodemo de la Santa Montaña (el Hagiorita) (todos en el tomo III). Por otra parte, nos parece que J. Raitt concede excesiva relevancia al examen de conciencia al hablar de San Ignacio (tomo II, p. 458), y que, en el ensayo de D. E. Saliers, la indiferencia ignaciana no equivale al dejamiento, tal como aparece indicado (tomo III, p. 133).—PASCUAL CEBOLLADA, S.J. Facultad de Teología. Universidad Comillas.