

En cuanto a las formas, son una serie de artículos de autores de primera línea que se relacionan con coherencia y muestran en general gran calidad. *Se ha conseguido compendiar en formato corto* un tema para el que, tras leer el libro, el lector deseará más páginas.

Como ausencias centrales, echamos en falta un estudio más detallado de los distintos modelos religiosos que aparecen dentro de la Iglesia, las llamadas «sectas intraeclesiales», que superan en ascendente social a los llamados nuevos movimientos religiosos. Otra línea a investigar sería vislumbrar las aportaciones que las distintas religiosidades hacen a la religión civil, es decir, su proyección socio-política.

En síntesis, hemos de señalar *1994 como un año de inflexión* en la sociología española de la religión por la publicación de dos libros (éste de Alianza y otro anterior: Rafael Díaz-Salazar y Giner Salvador: *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid) que abren estudios fundamentales para establecer académica y científicamente *un nuevo paradigma en el campo del estudio de la religión*. Este libro, de gran interés para estudiosos y profanos, se convertirá con el tiempo en *un libro de culto sobre el culto*.—FERNANDO VIDAL. Facultad de Filosofía. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

RECENSIONES

JOSÉ MARÍA CABALLERO CUESTA, *Hermenéutica y Biblia*, Estella 1994 (Verbo Divino), 256 pp., ISBN 84-7151-5.

El autor, profesor emérito de la Facultad de Burgos, señala en la *introducción* de su obra las diferencias entre hermenéutica, como interpretación de la palabra de Dios, y como problema propio y autónomo. Este último surge de la percepción de las distancias entre lector y texto; del esfuerzo en superarla y del diálogo que debe surgir entre ambos. El planteamiento es ceñido y lúcido.

En su primera parte, «La hermenéutica en el siglo xx», se enumeran algunos autores, alerta a semejantes problemas. F. Schleiermacher y W. Dilthey tocaron la «comprensión textual», pero sin la cercanía objetiva. M. Heidegger definió la comprensión como un «existencial fundamental», nunca realizable. De él tomó R. Bultmann su «exégesis existencial», desmitificadora, y H. D. Gadamer, G. Ebeling y H. Fuchs la «nueva hermenéutica», siempre en un ámbito subjetivo. A estas líneas no corresponde un estudio crítico paralelo de la exégesis católica, ni del alternante magisterio pontificio. Por eso mismo, aparecen, como por ensalmo, la Instrucción de la Comisión Bíblica pontificia sobre *La verdad histórica de los evangelios* (1964), que sólo se cita, y la constitución conciliar *Dei Verbum* (1965), cuya complicada elaboración brilla por su ausencia, aunque su texto sí aparece bien estudiado.

La segunda parte, «Métodos exegéticos», está más elaborada. Acompañados de amplia bibliografía se presentan, en primer lugar, los *histórico-críticos* (Ch. H. Weise, Ch. G. Wilke, K. Holtzmann y W. Wrede), con su tendencia científica y objetiva, aunque en exceso centrada en la comunidad postpascual y su creación literaria. De ahí

la necesidad de discernimiento, aun reconociendo sus valores. A continuación se exponen los *análisis estructurales-semióticos* (V. Propp, J. Lévi-Strauss, F. Saussure, R. Barthes y J. Greimas). Su intención, sincrónica, estudia el texto literario no sólo en sus elementos, sino en su significado, es decir: en su conexión de objeto y sujeto. Como ejemplo práctico, se toma el método de W. Egger, al que sigue una seria valoración de sus pros y contras. Luego se toca la *exégesis sociológica* (G. Theissen y J. H. Elliot), con su reconocimiento de las circunstancias socio-históricas como criterio de comprensión textual, llamándose la atención sobre sus peligros reduccionistas. Especial interés se otorga a la *exégesis materialista* con su interés por descubrir, desde las perspectivas actuales, el tipo de sociedad en que nace un texto, el rumbo de su mensaje y sus diferencias con el momento presente. El autor examina, como materialistas, la exégesis de algunas corrientes de la *teología de la liberación* (G. Gutiérrez y S. Croatto). Aquel sólo está citado. Este, ayudándose de otros autores, afirma que, para comprender la Biblia en América latina, hay que sumergirse en el mundo de los pobres, para experimentar la opresión y, desde ahí, explicar su sentido liberador. El autor precisa los valores de esta lectura, pero señala también sus muchos reduccionismos. Más aún cae esta crítica sobre la *lectura materialista marxista* (F. Belo y M. Clevenot) que, en el caso del NT, presentan a Jesús y a su Iglesia como un individuo y una institución estrictamente revolucionarios. Sus anacronismos y reducciones son evidentes, aun con elementos aprovechables que se señalan debidamente.

Esta parte se termina con un amplio estudio sobre la *exégesis psicológica* de la Biblia (G. Krinetzki, G. Theissen y E. Drewermann). Los dos primeros autores presentan un método fundamentado y más abierto. El tercero se encierra en el psicoanálisis elaborando su concepción del cristianismo como salvación de la angustia. Su punto de partida exegético no es la palabra, sino el «sueño». Con citas de varios autores, tal método se considera como fantástico, no obstante ciertos enriquecimientos de interés.

En la última parte, «Vías de integración de los nuevos métodos», el autor aboga por la utilización de todos los métodos descritos, debidamente purificados de sus limitaciones: racionalismo, en los histórico-críticos; immanentismo, en los estructurales; tendencia ideologizante, en los sociológicos; materialismos históricos, en los marxistas; abuso psicoanalítico, en el psicológico. Respecto a las relaciones entre exégesis y teología, Caballero se inclina por una razonable autonomía, pues la interpretación teológica no es propiamente cuestión de los exegetas.

En el Apéndice final, titulado «Un siglo de interpretación de la Biblia en la Iglesia», el autor añade el texto académico de una conferencia, posterior al libro y de diverso género y estilo. Con este apéndice pretende llenar las lagunas eventuales de la primera parte. La exposición, con todo, es algo «blanda» y, a veces, parece justificar el «retraso» de la exégesis católica, por la situación histórica y, sobre todo, las «alternancias» del magisterio pontificio a lo largo del siglo xx. Se omiten temas, como el «via-crucis» sufrido por la Escuela Bíblica de Jerusalén, y por otros varios profesores, antes del Vaticano II. También se echa de menos un mayor estudio del itinerario de la constitución dogmática *Dei Verbum* que explica los cambios de planteamiento.

En conjunto, la obra es clara, didáctica y divulgadora. Tiene criterio seguro, incluso a veces tuciorista. Su nivel informativo es bueno, al señalar los principales problemas y métodos actuales de exégesis, aunque podría haberse extendido más sobre el último documento de la Comisión Bíblica Pontificia, *Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), que cita y resume. Su trascendental importancia y su novedad no

aparecen debidamente subrayadas.

La presentación del libro es agradable y cuidada. En futuras ediciones, unos índices temáticos y onomásticos la enriquecerían notablemente, para lectura de más amplios sectores.—MANUEL ALCALA. Centro Loyola (Madrid).

T. N. D. MITTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Córdoba-Madrid 1994.

Es una traducción de la obra inglesa publicada en Filadelfia (USA) en 1988.

Es una contribución al análisis de las ideas de Dios en la Biblia hebrea a partir de los nombres divinos más representativos.

El método de investigación es el filosófico y el desarrollo histórico de cada nombre.

El plan que sigue es el siguiente:

- La función lingüística de los nombres propios entre los hebreos, así como el papel de éstos en el ámbito mítico y poético de las antiguas culturas semíticas.
- Epoca mosaica: YHWH (Exodo).
- Epoca patriarcal: el Dios de los padres (El Saddai y El) (Génesis).
- Epoca de los jueces: el «Dios vivo» y Yahwéh como «Rey» (como Dios guerrero, en su confrontación con Baal).
- Epoca de la realeza: Yahwéh «Sebaot» como Dios entronizado y reinante, en el ámbito del Templo (en su confrontación con El) (Rey y Sebaot en los Salmos y en Isaías). Hay un apéndice sobre el Dios «santo».
- Epoca del exilio: «Redentor», «Salvador» y «Creador» (participios divinos en el II Isaías).
- Libro de Job: comparación entre las diversas concepciones de Dios (no ya los nombres divinos).
- Un apéndice muy interesante sobre el «androcentrismo» de los nombres de Dios (Dios es asexual y sus nombres expresan «funciones»).

Tiene algunas ilustraciones de tipo arqueológico, mapas, breves apéndices y unos índices (bibliográfico, glosario, onomástico-temático y de pasajes bíblicos citados). Hace frecuentes resúmenes y en ocasiones referencias al NT.

El resultado es una monografía magnífica sobre los nombres de Dios. Está muy bien informado y utiliza la bibliografía pertinente para cada caso¹.

Los problemas filológicos asociados a los nombres divinos son en sí mismos muy técnicos, complejos y abundantes, pero están tratados de forma que puedan ser entendidos por todo lector culto.

Entre los méritos de su autor está el haber ofrecido una forma nueva de tratar el tema de Dios que no es habitual en las teologías del AT y haber ofrecido un principio de sistematización de lo que está disperso, por ejemplo, en los magníficos *Diccionarios Teológicos del Antiguo Testamento*, de E. Jenni - C. Westerman y de G. J. Botterweck - H. Ringgren - H. J. Fabry.

¹ En la bibliografía se podían añadir excelentes obras en español, como, por ejemplo, para Canaán, las de G. del Olmo Lete (1994) y E. Zurro Rodríguez (1994), y para los Salmos, las de A. González Núñez (1996) y L. Alonso Schökel - C. Carniti (1992-1993).

A partir de aquí se puede construir un tratado de teología bíblica sobre Dios, extendiendo la investigación a otros elementos, como, por ejemplo:

- epítetos del ámbito de Baal (p. ej., «que cabalga sobre los cielos» Dt 33,26);
- epítetos del ámbito de El (p. ej., El Elyon Gn 14,18-22);
- títulos divinos de la poesía arcaica (p. ej., roca Gn 49,24) y de la prosa (p. ej., misericordioso y gracioso Ex 34,6 prosa legal; Neh 9,17 prosa narrativa);
- Yahwéh entre los (otros) dioses (p. ej., Sal 89,8), o su relación con divinidades menores demitizadas (p. ej., Gn 6,1-2), o con sus oponentes (p. ej., Baal, Leviatán, Rahab, Tehom...);
- la fusión de Yahwéh con algún tipo de El (p. ej., Ex 6,2ss) o la hipotética filiación de Yahwéh respecto a El (p. ej., Dt 32,8-9);
- identificaciones sincretistas de Yahwéh (p. ej., 1Re 11,7).

El autor no estudia «Elohim», a pesar de aparecer 2.600 veces (el de Yahwéh, 6.828), creo que por ser «vago y amorfo» (p. 24).

El tratamiento de los temas está hecho siempre con gran humildad y moderación, siendo muy frecuentes expresiones como «tengo la impresión» (p. 56), «me parece más probable» (p. 83), «posiblemente» (p. 101) y otras del mismo tipo.

Al margen de los temas propiamente filológicos e históricos, que son tratados con profesionalidad, aparecen expresiones de tipo tradicional como «revelación» (pp. 15-23), «arcanas intenciones divinas» (p. 15), Dios, «Señor de la historia» (p. 211), «historia de la salvación» (p. 21 y *saepe*), «lenguaje divino de la Biblia» (p. 22), «Dios se aparece a la humanidad» (p. 22), «contactos (de Dios) con los mortales» (p. 29), «pecado original-caída» (p. 79), etc.

Nada de esto impide que reconozca expresamente que Dios es «inefable» (p. 209), «escondido, inexplicable y anónimo» (p. 29), que se revela siempre a nivel de destinatario (p. 23), que la idea israelita de la divinidad está lejos de haber sido estática (pp. 88-89), que ha habido «evolución» (p. 23), «dinamismo histórico» (p. 23), «desarrollo» (p. 211) y «largo proceso» (pp. 211-214).

Por todo ello, los «nombres» de Dios son para él «símbolos-metáforas» religiosoculturales (pp. 19 y 209-212), fundadas en la analogía. Para mí, el nombre de Dios es el primer «mito» de la religión.

A los nombres de Dios los llama «apelativos», expresión que suele reservarse para los nombres comunes (p. ej., «dios»), no para los nombres propios (p. ej., Yahwéh).

En las pp. 31 y 77 hay un pequeño desliz y es que texto «hebreo» no es lo mismo que «original», como de sobra sabe el autor. Algo semejante ocurre con el «original» de los LXX en p. 33, n. 3.

Que el texto literario de Gn 12-50 sea «narración épica» (p. 67) puede ser discutible.

Puesto que la investigación que hace el autor es de tipo histórico, quizá fuese conveniente no tratar el nombre de Yahwéh en primer lugar, sino después de la época patriarcal.

El nombre de Yahwéh es interpretado, según la opinión más aceptada, como fruto de una sustantivación de la raíz verbal antigua «hwh/hwy», más tarde «hyh», «ser» (p. 46), con el doble sentido de «presencia auxiliadora» (p. 56) y «existencia única» (monoteísta) (p. 57). Se inclina más bien por la forma «qal» (imperfecto) que por la «hifil» (p. 47).

Entre el Dios de los padres y el Dios del pueblo mosaico hay a la vez contraste y continuidad (pp. 87 y 211).

A este respecto, yo me atrevería a sugerir dos cosas:

- que en la interpretación de Ex 3,14 (pp. 48-51) se podrían utilizar las posibilidades semánticas que ofrece el aspecto verbal de la forma de imperfecto (pasado, presente, futuro), y
- que en la figura de la p. 47 convendría decir expresamente que se trata de la forma verbal preformativa o, lo que es lo mismo, de imperfecto.

Finalmente me gustaría señalar dos datos positivos que nos descubre el autor:

- que el título de «el Dios vivo» es una diferencia importante entre Yahwéh y las divinidades cananeas (pp. 97ss), y
- que el título de «Rey» referido a Yahwéh es anterior a la monarquía: en tiempos de los jueces lo elaboró Israel a partir de una herencia cananea, a la vez como proporción de la propia fe y como protesta contra la pretensión de que Baal fuese el Rey (p. 110).

Ambas cosas las encuentra en los textos bíblicos en los que la realeza de Dios se relaciona con el combate de Dios contra los poderes del caos y del mal, y el templo concebido como palacio real de Dios en la tierra (pp. 113-116).—ENRIQUE PASCUAL. Facultad de Teología UPComillas (Madrid).

P. GRELOT, *La tradition apostolique. Règle de foi et vie pour l'Eglise*, Editions du Cerf., París 1995, 337 pp., ISBN 2-204-05133-0.

Esta reciente obra de Grelot es una recopilación de trabajos anteriores aparecidos en diversas revistas (*Revue biblique, Esprit et Vie, Istina, Nouvelle revue théologique*). Estos trabajos han sido reagrupados y reunidos en torno a esa distinción esencial entre «tradición apostólica» y «tradición eclesiástica» que, en la obra del exegeta francés, tiene el rango de intuición básica desde su elaboración en *La Bible, Parole de Dieu* (1965). Esta distinción es de importancia decisiva a la hora de plantear problemas actuales de orden dogmático, eclesiológico o ecuménico. La obra se articula en tres partes claramente definidas: la primera, suministra los principios fundamentales acerca de la noción de «tradición apostólica»; esta problemática se estudia, en primer lugar, en relación al escrito más antiguo del NT, la segunda carta de Pedro (pp. 21-56); en un segundo momento se analiza el origen, naturaleza y evolución de la tradición apostólica mostrando la insuficiencia del principio de la *Scriptura sola* y la teoría de las *dos fuentes* de la revelación (pp. 57-97).

Una vez examinada la tradición apostólica en sí misma, como regla de fe y de vida práctica de la Iglesia, la segunda sección de la obra aborda problemas concretos. Son dos las *quaestiones disputatae* aquí tratadas, con una intención ecuménica y siempre bajo el recurso a la tradición apostólica: el problema del ministerio y la celebración eucarística. En el marco del problema del ministerio se plantean, sucesivamente, el sacerdocio común de los fieles según el NT (pp. 101-115) y la dimensión sacerdotal del ministerio (pp. 117-137). Los dos capítulos siguientes plantean la cues-

tión actual de la ordenación de la mujer; en el primero de ellos se plantea la pregunta, ¿habrá mujeres-sacerdotes en la Iglesia?, en esta clave: ¿es conforme a la tradición apostólica conferir a las mujeres el presbiterado y el episcopado? (pp. 139-161). Seguidamente analiza la cuestión en la Iglesia anglicana (pp. 163-196). El último capítulo de esta segunda sección está dedicado a la eucaristía (pp. 197-230).

La tercera parte plantea el tema del primado o, para decirlo con palabras más acordes con la tradición apostólica, el ministerio de la unidad en la Iglesia. Comienza con un análisis exegético de Mt 16,18b: «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (pp. 233-253), para poner de relieve la idea de que Pedro y Pablo son los fundadores del «primado» romano (pp. 255-298). El libro se cierra con una conclusión general que muestra la relevancia de la tradición apostólica de cara al diálogo ecuménico (pp. 301-328). El conjunto de la obra, construida sobre una sólida base exegética e histórica, muestra la fecundidad de aquella intuición de Grelot para abordar, con creatividad y en fidelidad, problemas dogmáticos, ecuménicos o de organización institucional.—S. MADRIGAL.

S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie* (Verlag Styria), Graz Wien Köln, 1992, 381 pp., ISBN 3-222-12112-5.

Este manual de eclesiología se articula en cuatro capítulos de diversa amplitud; en el primero (pp. 17-53) se contextualiza la reflexión eclesial por relación a los problemas planteados a la Iglesia por la sociedad moderna, por la pluralidad confesional y religiosa y por su propia historia. Los capítulos segundo (pp. 55-103) y tercero (pp. 105-173) recogen el testimonio de la Escritura y el testimonio de la historia de la Iglesia, respectivamente. En el cuarto y último capítulo, que constituye la mitad de la obra (pp. 175-365), se acomete la empresa de una exposición sistemática de las principales cuestiones eclesiológicas para dar respuesta a la pregunta «qué es la Iglesia». Esta eclesiología se sabe, histórica y geográficamente, situada; su autor, profesor en la Universidad de Francfort, confiesa su adscripción centroeuropea. Puede decirse que esta eclesiología está impulsada por el deseo de establecer una mediación entre la comprensión o contenido teológico de la Iglesia y la realización histórica de la institución eclesial.

Teológicamente, el Símbolo de fe nos ofrece un doble punto de partida: la Iglesia como sujeto y como objeto de la fe. Estas afirmaciones llevan a examinar en el capítulo segundo los problemas de orden fundamental-eclesiológico: el problema del origen de la Iglesia, de su fundación por el Jesús histórico, así como la teología de la Iglesia en el NT a través de las imágenes fundamentales (pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo). La articulación de la cuarta sección delata las opciones metodológicas de Wiedenhofer a la hora de elaborar de modo sistemático su eclesiología. Su exposición avanza profundizando en estos cuatro momentos:

1) En primer lugar, hay que determinar qué es lo «esencial» de la Iglesia por encima de su variabilidad y mutación histórica (pp. 175-212); a partir de toda una serie de distinciones fundamentales y dialécticas (misterio de fe y realidad empírica; objeto y sujeto; lugar salvífico y misión), Wiedenhofer fija las dos determinaciones «esenciales» de Iglesia correspondientes a dos nociones-clave de la eclesiología post-conciliar (Iglesia-comunión e Iglesia-sacramento); así, la Iglesia se define como la comunidad de creyentes, testigo y heraldo de la comunión trinitaria; Iglesia es el signo salvífico del amor de Dios al mundo.

2) Un segundo momento lo constituyen las realizaciones fundamentales del sujeto Iglesia (pp. 213-240): *martyria* (predicación, anuncio), *leiturgia* (celebración del culto), *diakonia* (servicio a la caridad). Desde la consideración de la subjetualidad de toda la Iglesia, comunidad y ministerio, se pretende superar una visión clericalizada de la Iglesia: este sujeto único está estructurado de doble manera, como carismas y ministerios, de modo que esta estructura corresponde a la dimensión pneumatológica y a la dimensión cristológica de la comunidad de salvación. Esta teología del ministerio acaba planteando la cuestión de la ordenación de la mujer.

3) Las propiedades esenciales de la Iglesia: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad (pp. 241-294). En este tercer momento se reinterpretan los atributos de la Iglesia conforme a los problemas correspondientes: unidad eclesial y diversidad confesional y religiosa, santidad y pecado e inerrancia, catolicidad y misión, apostolicidad y sucesión episcopal.

4) Finalmente, las configuraciones básicas de la Iglesia (pp. 295-365), es decir, las diversas formas de desarrollarse la comunión eclesial: desde la familia, o iglesia doméstica, hasta la Iglesia universal, pasando por las comunidades de base, las comunidades parroquiales y diocesanas. En este marco se parte de la Iglesia como comunión de iglesias y de comunidades eclesiales, releyendo y explanando la teología de la iglesia local sólo incoada en el Vaticano II. En el nivel de la iglesia local y de la iglesia universal se plantean las cuestiones propias de la relación entre el papado y el colegio episcopal, el servicio del primado y de la colegialidad a la unidad de la Iglesia, el primado de jurisdicción y la infalibilidad.

Cada uno de los apartados va seguido de una nota bibliográfica; al final del libro se presenta una selección de bibliografía eclesiológica. Todo ello indica el carácter pedagógico de este manual que, en su brevedad, suministra los contenidos históricos, sistemáticos y prácticos de la comprensión romano-católica de la Iglesia, objetivo propuesto al comienzo de la obra y satisfactoriamente alcanzado.—S. MADRIGAL.

D. VALENTINI (ed.), *L'ecclesiologia contemporanea* (Edizioni Messagero), Padova 1994, 253 pp., ISBN 88-250-0426-5.

Este libro recoge las Actas del Congreso promovido por la Asociación Teológica Italiana y que tuvo lugar en Roma entre el 2-4 de junio de 1992. La edición y la presentación de las seis ponencias corre a cargo de D. Valentini. La primera ponencia, debida a Tullio Cetrini, versa sobre «Cuestiones de método de la eclesiología post-conciliar» (pp. 15-41). Ahí se analiza el uso que se pueda hacer de LG en un planteamiento sistemático y didáctico de la eclesiología; la categoría de «comunión» resulta irrenunciable, anclada en el origen trinitario de la Iglesia y en su dimensión misionera. Finalmente, aborda la cuestión de cómo articular el tratado eclesiológico. J. López-Gay hace un análisis de carácter informativo sobre la evolución de la «Eclesiología de la misión» (pp. 42-68). La afirmación de fondo es la de una iglesia toda ella misionera (AG 2), bajo el módulo de una sacramentalidad universal (LG 9,48). Toda actividad misionera que, partiendo de la iglesia local, quiera salvaguardar lo específico de la catolicidad cristiana, promoverá toda forma auténtica de diálogo. El autor de esta ponencia suministra, finalmente, una selección bibliográfica.

En tercer lugar, Donato Valentini se ocupa del tema de «La catolicidad de la Iglesia local» (pp. 69-113). Su objetivo es poner de relieve el carácter esencial de la catolicidad en la constitución y acción de la iglesia local/particular. Parte de la falta de

uniformidad terminológica: «local», «particular», «católico». La catolicidad de la iglesia local comporta la asunción de todos los componentes esenciales de la Iglesia, a saber, la Palabra de Dios, la Eucaristía, el obispo y lo *humanum*. La elaboración sistemática de este punto de vista exige una profundización del concepto de comunión eclesial. Valentini adjunta igualmente una selección de bibliografía.

Severino Dianich aborda el tema de las «Teorías de la comunicación y eclesiología» (pp. 134-178). Plantea la pregunta acerca de qué elementos significativos ofrecen las teorías de la comunicación para la eclesiología; para ello recapitula la evolución desde la filosofía analítica y el estructuralismo (desde Austin y Searle, a Saussure y Foucault, pasando por Habermas), que han elaborado un discurso que va desde la teoría del acto ilocutivo hasta la dialogicidad constitutiva de la actuación social. Examina, en segundo lugar, la aplicación teológica de estas teorías por A. Delzant, J. Ladrière y J. Caillot, en ámbito francés, y por B. Kappenberg, H. J. Höhn y en la obra colectiva *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie* (Friburgo 1987), en ámbito alemán.

La quinta ponencia recoge las reflexiones de L. Sartori sobre «Eclesiología y exigencias pastorales en Italia» (pp. 179-212). Finalmente, J. E. Vercauteren hace un «Balance ecuménico postconciliar» (pp. 213-244), donde da cuenta de la historia del Consejo Ecuménico de las Iglesias y de las diversas formas de diálogo ecuménico, bilateral y multilateral, con particular atención al camino de la Iglesia católico-romana. Acaba poniendo de relieve que la categoría de *koinonía* aparece como central en el futuro del esfuerzo ecuménico.—S. MADRIGAL.

C. MILITELLO, *Eccelesiology* (Manuali di base, n. 24. Piemme), Casale Monferrato 1991, 202 pp., ISBN 88-384-1724-5.

La eclesiología actual, en sus diversas variantes, invoca la dimensión de la comunión. El problema estriba en dotar de espesor real a esta fórmula, en concretar una eclesiología de comunión que afronte cuestiones como la relación entre Iglesia local e Iglesia universal, la superación del dualismo clérigos-laicos, la polaridad carisma-ministerio, la apertura al Espíritu y a sus dones, la acogida y el respeto de la diversidad cultural, la relación Iglesia-mundo, la dialéctica Reino-Iglesia. A este reto quiere responder Cettina Militello, ofreciendo una visión bastante completa del misterio eclesial. Parte de la convicción de que el acontecimiento eclesial remite propiamente a la comunidad local reunida en torno a la eucaristía. La autora adopta un esquema «deductivo» articulado en tres secciones: el ser de la Iglesia (pp. 21-110), la relación Espíritu-Iglesia (pp. 111-138), el actuar de la Iglesia (pp. 139-189). El esquema es de carácter «deductivo», pues parte del «ser» o del misterio de la Iglesia expresado en cuatro nombres de raíz bíblica («pueblo de Dios», «cuerpo de Cristo», «esposa de Cristo», «misterio-sacramento») y en las cuatro propiedades profesadas en el Credo («una», «santa», «católica», «apostólica»).

En el tríptico de este estudio, la sección segunda, dedicada a la relación Espíritu-Iglesia, opera como quicio del tratado entre el «ser» y el «actuar» de la Iglesia: si el misterio de la Iglesia entra en acción y se concreta en ministerio y en fuerza del Espíritu, ello se debe a la manifestación de los dones y carismas del Espíritu en la Iglesia; así, ésta comienza a actuar en el tiempo y en el espacio.

En la perspectiva del actuar de la Iglesia, la tercera sección plantea el problema del sacerdocio común y del sacerdocio ministerial con sus grados (diaconado, pres-

biterado, episcopado), así como el ministerio petrino. En suma: la propuesta de Militello, sin ser exhaustiva, resulta original y sólida, en un lenguaje claro y sintético. Al final del libro, la autora añade una amplia «nota bibliográfica» (pp. 195-202) organizada por temas eclesiológicos. Puede calificarse de una buena introducción a la eclesiología.—S. MADRIGAL. Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la eclesiología*, Editorial Verbo Divino, Estella 1995, 145 pp., ISBN 84-7151-969-0.

Esta obra de S. Pié-Ninot aparece dentro de la colección «Introducción al estudio de la Teología», dirigida por R. Fisichella y elaborada por los profesores de la Universidad Gregoriana de Roma. El autor nos ofrece, con trazos breves, seguros y firmes, un bosquejo y una aproximación a algunos de los aspectos más relevantes del misterio de la Iglesia. El primer capítulo está dedicado a la historia del tratado eclesiológico (pp. 13-31), desde su nacimiento hasta su conformación bajo el impulso del concilio Vaticano II. La maduración de la eclesiología conciliar ha llevado, por un lado, a la elaboración de una teología del misterio eclesial dentro del sistema dogmático y, por otro, a la recuperación de la dimensión «fundamental» de la eclesiología. El segundo capítulo (pp. 33-48) versa sobre los conceptos básicos para describir el misterio de la Iglesia, recorriendo estas siete descripciones complementarias: sacramento, comunión, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, tradición viviente, sociedad e institución. A su través se recapitulan los pasajes fundamentales de *Lumen Gentium*. Lo más novedoso es el concepto de «iglesia como tradición viviente» (pp. 41-44), que tiene en cuenta las consecuencias eclesiológicas de la constitución *Dei Verbum*.

El tercer capítulo (pp. 49-75), titulado «De Jesús a la Iglesia», aborda la cuestión de índole fundamental-teológico acerca de la fundación de la Iglesia por el Jesús histórico; en él se da cuenta sumaria del estado de la investigación fraguado en torno a la «eclesiología implícita»; resulta interesante el planteamiento de la relación Jesús-Iglesia desde el punto de vista de la determinación del *ius divinum* (pp. 52-55). En la segunda parte de este capítulo, que atiende al carácter normativo de la Iglesia apostólica, se presentan los diversos estadios evolutivos de la eclesiología neotestamentaria en relación al problema de la institucionalización eclesial.

El capítulo cuarto (pp. 77-96), asumiendo la interpretación patristica de Jn 19,43, es decir, la construcción de la Iglesia a partir del agua (bautismo) y de la sangre (eucaristía), constituye el marco para desplegar la temática del sacerdocio común de todos los fieles, el sacerdocio ministerial, y ubicar, asimismo, la vida religiosa al hilo de LG IV y VI.

El capítulo quinto, «Las dimensiones de la Iglesia» (pp. 79-127), se sitúa en una de las líneas de la eclesiología postconciliar que, superando el estrecho planteamiento apologetico de las *notae ecclesiae*, adopta los cuatro atributos conferidos a la Iglesia en el Símbolo de fe como estructura vertebradora para desplegar sistemáticamente los temas eclesiológicos principales. En el ámbito de la apostolicidad se abordan las cuestiones de la sucesión apostólica y del ministerio petrino.

El último capítulo (pp. 129-140) desborda esta dinámica eclesiocéntrica para esbozar la imagen de la Iglesia en misión. Con este objetivo se presentan los textos más significativos desde el Vaticano II (GS, AG, EN) hasta la *Redemptoris missio* de Juan Pablo II. El libro concluye con un Epílogo (pp. 141-142) que, en el espíritu de LG VIII, presenta a María como la «Iglesia realizada».

Un gran mérito de esta obra es su brevedad y claridad expositiva; por otro lado, hay que señalar que su aparato bibliográfico, siendo sintético como requiere una «Introducción», refleja una selección muy cuidada y actualizada que incorpora la producción teológica más reciente.—S. MADRIGAL.

LUISE RINSER, *Gratwanderung. Briefe der Freundschaft an Karl Rahner 1962-1984*, Kösel, München 1994, 470 pp., ISBN 3-466-20390-2.

Bajo el aura de una sensación editorial y publicística apareció este libro. Se preveía una arrolladora multiplicación de ediciones forzada por la demanda de un público estremecido por lo inaudito, quizá incluso escandaloso, de la revelación: he aquí que Karl Rahner había mantenido durante decenios una correspondencia íntima con una figura del relieve de Luise Rinser, y esas piezas epistolares sacaban a la luz gozos, sufrimientos y, en general, detalles en la forma de vivir una relación (también, por supuesto, más allá de su sedimentación postal), que nadie hubiera esperado del riguroso dogmático, del entregado a una titánica empresa de pensamiento e influjo teológico de vasto y duradero alcance, del religioso y célibe.

Una cierta agitación se produjo, es cierto, en los primeros momentos de la publicación; alguna parte en ella tuvo el hecho de que la Compañía de Jesús, depositaria de los derechos de los escritos de Rahner, no autorizara la edición de las cartas de éste, con lo que se dio pábulo a algunas especulaciones más o menos imaginativas respecto a los secretos inconfesables, y dañinos para la prestigiada imagen del teólogo, que podrían contener. Dejando a un lado lo acertado o (quizá más bien, a mi juicio) discutible de esta decisión, la realidad es que los remolinos sensacionalistas se aquietaron más bien pronto, privados en el fondo de un morbo auténticamente sustancioso, y que las reacciones se embalsaron en el no muy amplio espacio delimitado entre las orillas de la indignación (la novelista, conocida por su afán publicitario, ha mercantilizado intimidades que hubiera hecho mejor en guardar, no vacilando para lograr su objetivo en arrojar una luz al menos equívoca sobre la memoria de Rahner), la perplejidad (cómo pudo éste, precisamente en los años conciliares y postconciliares, de máxima exigencia en el pensamiento y extenuante multiplicación de trabajos, escribir en ocasiones hasta cinco cartas diarias a su amiga, implicada intensamente, además, por el mismo tiempo, en otra relación con un benedictino), la indiferencia (una situación tópica que le pasa a cualquiera), y la complacencia de doble signo (el encumbrado teólogo era una persona normal, por fin se sabe que tenía un corazón; o bien: al fin se descubren las hipocresías bajo la máscara del alzacuellos y el relumbrón de los *Schriften*).

Incumbe al recensor emitir un juicio no tanto sobre ese «camino en el filo de la navaja» (título) que el libro pretende documentar, cuanto sobre el libro mismo. Fijemos, pues, nuestra atención en él. La documentación, por de pronto, es parcial: ya queda dicho que se trata sólo de las cartas de la Rinser, una selección de las trescientas sesenta y seis que se han conservado. Las aportaciones (noticias, observaciones, desarrollos teológicos, reacciones, respuestas...) de su corresponsal hay que deducirlas del eco que encuentran en este material publicado; y esa deducción, que no puede ser en buena medida sino conjetural, deja al lector, por eso mismo, insatisfecho. El editor, B. Snela, se esfuerza meritoriamente, en copiosas notas, en rellenar los huecos entre carta y carta de la Rinser con explicaciones sobre el contexto ocasional, minuciosa enumeración de las comunicaciones de Rahner cursadas en el intervalo (con

alusiones a su contenido, pero sin incluir directamente textos) o citas, incluso largas, de otros escritos contemporáneos del teólogo, que permiten iluminar tal o cual punto. Todo ello no suple, sin embargo, una carencia con la que es preciso contentarse.

Es la escritora, entonces, la que ocupa toda la anchura del proscenio: indudablemente enamorada, con todas las resultantes que conlleva esta situación anímica en el orden de las expresiones; audaz, pero cautelosa; desenfadada, pero cuidadosa de evitar a Rahner todo riesgo; ostentando aquella seguridad frecuente en algunas personas del sexo femenino en su trato con célibes, cuando saben que éstos, a pesar de todo, no van a traspasar el límite voluntariamente asumido como consecuencia de una opción vocacional; clara y clarificadora en sus apreciaciones respecto de su doble relación, preocupada por el problema que ella podría suponer en su correspondiente, saliendo al paso de crisis efectivas entre ambos; cariñosa al extremo, deslumbrada por la valía y el prestigio de su amigo, solicita acerca de las dificultades de éste con la curia vaticana, ansiosa de obtener de él, casi como demostración de afectuosa correspondencia a sus sentimientos, nada menos que una valoración teológica de sus producciones literarias; crítica y distanciada de pontífices y jerarquías, liberal en sus posturas como católica, teológicamente interesada; mostrando acá y allá, junto a abundantes cotidianidades y banalidades incluso de la vida doméstica, destellos de inteligencia, lucidez y penetración en opiniones, enjuiciamientos y reflexiones.

En resumen: sería excesivo atribuir a este libro virtualidades trastornantes respecto de la imagen de un eminente protagonista del último capítulo en la historia de la teología católica. Tanto más cuanto que Rahner, aun advirtiéndosele perfectamente vivo, acaba permaneciendo en un segundo plano, revelado, pero oculto; casi a modo de sombra chinesca, silueta que no trasluce sino imprecisamente (y, por ello, exigiendo la interpretación del observador) los rasgos concretos y expresivos de alguien, de cuya existencia, sin embargo, no cabe dudar. Algo desproporcionada, y no sé hasta qué punto magnificadora de lo que Rahner ponía por su parte, resulta también la pretensión que Luise Rinser menciona en su prólogo, de que aquí se ejemplifica un proceso al mismo tiempo místico y muy terrenal y se patentiza una posibilidad real y deseable para personas como ellos, de vivir amores divinos y humanos compatibilizando fidelidades sin mengua de ninguna de las que así confluyen. Cierzo es que se nos entreabre la puerta que nos permite echar un vistazo incompleto a una crónica compleja de una compleja amistad. El lector se asoma a ella oscilando entre el atractivo y la vergüenza ajena, entre la curiosidad y el pudor. Tanteos y certidumbres, anhelos y frustraciones, aproximaciones y alejamientos, verbalización de lo indecible e insatisfacción por lo dicho, esperanzas nunca verificadas y verificación de lo apenas esperado, espiritualización de lo demasiado humano y humanización de lo que amenazaría con ser entendido sólo como espiritual: he aquí solamente algunos de los hilos con que se entreteje la urdimbre que aprisiona y libera durante años a estos dos destinos singulares. Quizá, en definitiva, lo que por último esta relación y la correspondencia que la testifica ponen nítidamente de manifiesto es que el *Geist* está verdaderamente *in der Welt*, y que las *Worte* verdaderamente importantes no pueden ser dichas sino *ins Schweigen*.—JOSÉ J. ALEMANY.

JUAN MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 1995, 238 pp., ISBN 84-8164-043-3.

El presente libro de J. Martín Velasco se sitúa en continuidad con otros dos suyos. Si anteriormente puso de relieve la necesidad de evangelización en nuestro

mundo (*Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander 1988) y analizó *El malestar religioso de nuestra cultura* [Madrid 1992; cf. EE 69 (1994) 277-8], ahora da un paso más. Consiste en mostrar a los creyentes y a los que buscan a Dios cómo es posible la experiencia cristiana de Dios hoy en nuestra sociedad y cultura. La intención de fondo, entonces, radica en mostrar cómo en el cristianismo se ha dado, y se puede seguir dando, experiencia religiosa auténtica y profunda, sin que ésta sea caudal exclusivo del patrimonio con el que, a modo de ejemplo, se presentan ante los ojos de algunos las formas de oración de las religiones orientales o los denominados Nuevos Movimientos Religiosos. Junto con ello, explica la especificidad de la experiencia cristiana de Dios, diversa de la oriental, por ejemplo. Todo este intento no olvida en ningún momento las condiciones en las que nos movemos en nuestra sociedad actual, marcada por la secularización, en la que la experiencia de Dios se ha vuelto difícil para un gran número de nuestros contemporáneos.

Tras el prólogo (9-11) y la introducción (13-15), el libro se articula en dos partes claramente diferenciadas, una más especulativamente orientada y la otra centrada en el análisis de casos concretos. La primera de ellas, «La experiencia cristiana de Dios. Hacia una comprensión de su estructura» (17-85), quiere ser un pequeño manual sobre la experiencia religiosa cristiana: su posibilidad, su lógica y su especificidad. Martín Velasco toma de la mano al lector para conducirlo como un pedagogo por el camino de la experiencia de Dios, apoyándose en su apertura para querer aprender, sin visos de querer imponer nada en un ámbito donde sin libertad no es posible caminar. Comienza por pasar revista a las dificultades para el encuentro con Dios en nuestra cultura y las posibilidades para el mismo (19-35). Luego caracteriza los elementos estructurales típicos de la experiencia de Dios (37-57). Así, entre otros aspectos, da cuenta de la articulación entre la Presencia originante, las religiones históricas y la experiencia religiosa individual mediada y posibilitada por una tradición concreta. En tercer lugar (59-73), explora los criterios, lugares y formas de la experiencia de Dios, para discernir la verdadera experiencia de la falsa. Finalmente, presenta, muy apretadamente, los rasgos esenciales de la experiencia cristiana de Dios (75-85), en forma de una especie de cristología elemental, incorporando, muy esquemáticamente, la fe trinitaria y la dimensión eclesial de la fe.

La segunda parte: «Testigos y modelos», es la más extensa (87-238). Aquí recoge Martín Velasco una serie de estudios ya publicados anteriormente; solamente el primero de ellos, sobre Francisco de Asís, ha sido ampliado y retocado. Su sentido es poner en diálogo con nuestra situación cultural e histórica a una serie de testigos destacados de la experiencia cristiana de Dios, para proponerlos como modelos orientadores, al estilo del adagio: «donde se demuestra lo dicho con algunos ejemplos». Así, se nos pone en contacto, con gran simpatía y conocimiento de primera mano, con San Francisco de Asís (89-117), Santa Teresa de Jesús (119-148), San Juan de la Cruz (149-184 y 185-213) y M. García-Morente (215-238). Lo más destacado de estos cinco capítulos consiste en la óptica con la que se lee la experiencia de Dios de estos «místicos». Martín Velasco no se afana en una reconstrucción arqueológica de hechos y experiencias ajenos a nuestra situación ni se enzarza en una discusión erudita con los estudiosos de la mística cristiana. Al contrario. En todo momento muestra el parentesco que entrelaza la vida y la fe de estos modelos con nuestra hora, sus semejanzas con nosotros. De esta forma, pone de relieve los rasgos estructurales capaces de iluminar tanto los caminos que pueden llevar hoy en día a una experiencia de Dios como lo que pueda haber ya, sabido o no, de Presencia de Dios que se hace notar de maneras diversas, a veces calladamente.

El lector podrá comenzar por la parte que más le interese. Para alguien un tanto ajeno a este tipo de literatura, yo le recomendaría leer primero los capítulos dedica-

dos a San Francisco y a Santa Teresa, pasar después a la primera parte y volver, luego, sobre el resto de la segunda. En conjunto, Martín Velasco nos ofrece un libro suficientemente bien trabajado, apropiado para el lector culto. Además de al teólogo y al profesor de religión, puede interesar a aquellas personas que sientan curiosidad por el fenómeno religioso: el hombre urbano y secular con nostalgia de Dios y los que procuran dar a entender que la experiencia de Dios es posible y humanizadora. Como detalle menor, no entiendo la razón por la cual se nos ha privado en el índice de la estructuración interna de cada uno de los capítulos.—GABINO URIBARRI, S.J.

EUGEN DREWERMANN, *Clérigos, Psicograma de un ideal*, Madrid 1995, Trotta, 788 pp., ISBN 84-8164-038-7.

Estamos ante una obra, llegada a España con seis años de retraso, bien traducida y editada por la Editorial Trotta. Su autor es Eugen Drewermann (n. 1940), clérigo secular católico-romano. Su objetivo, presentar el perfil psicológico de un gremio, minoritario pero dirigente, formado por clérigos y religiosos/as que integran la estructura central de la Iglesia. Su método, el análisis profundo de relatos literarios y personales, a nivel consciente y profundo.

El autor parte de dos paradigmas principales. El primero, «literario», a través de novelas sobre sacerdotes, en autores como E. Zola, G. Bernanos, G. Greene, etc. El segundo, «clínico», a base de las comunicaciones de los pacientes que le visitan en su gabinete psicológico y psicoterapéutico.

La conclusión del libro es que la vocación de *clérigos y religiosos/as* enraíza en complejos de irrealidad, culpabilidad e inferioridad en cerrado clima de despersonalización y sometimiento del *ego* al *super-ego*. Al querer compensarlo, mediante el ejercicio de poder sobre los demás, los clérigos se refugian en su «función cuasi divina» y se hacen «funcionarios de Dios».

Para conseguir tal prototipo, la Iglesia-institución quiere candidatos ingenuos y enfermizos en potencia, fáciles de modelar. El resultado es un «gremio» con poco nervio y exceso de reglamentación. La vidas, clerical y religiosa, en todas sus actitudes y actuaciones, está sometida a «roles» e instituciones de opresión, de los que no puede liberarse. Un ejemplo de lo dicho son los votos de pobreza (engaño), obediencia (robotización) y castidad (pura represión). Por eso mismo, el clérigo y el religioso/a de un futuro liberado deberá ir por una línea de creatividad y psicoterapia, lograda por madurez de autoanálisis.

Es cierto que todo gremio tiene *deformaciones profesionales*. También los clérigos católicos y religiosos/as católicos. Tales rasgos, además, se modifican por la historia y la cultura. La misión del *Psicograma* es lograr su perfil colectivo. Para ello, sin embargo, no debe partir de una fuente contaminada y ser lo más completo posible. De lo contrario se transformará en *psico-ditirambo*, por exceso, o en *psico-caricatura*, por deformación.

Drewermann ha cometido, por lo menos, dos errores metodológicos en la elaboración de su *psicodrama clerical*. El primero, recurrir a unas fuentes tan ambiguas como son los relatos literarios, donde la creatividad desborda tantas veces a la realidad, o a historias clínicas de personas traumáticas, cuya patología no les hace prototipos ideales. El segundo, haber proyectado descaradamente su propia problemática sobre el análisis del psicograma.

Para mostrar lo primero, basta ver las muchas citas de las relatos que analiza, por cierto con enorme agudeza y admirable despliegue cultural. Lo segundo, recordando

la trayectoria vital del autor. Drewermann fue un niño neurotizado por un bombardeo aliado al fin de la Guerra Mundial. Dividido entre su madre católica superpiadosa y su padre indiferente, descubrió una llamada religiosa y marchó al seminario de Münster, probablemente uno de los más conservadores de la época. Allí fomentó sus tendencias integristas, y eso explica tal vez su honda crisis a la llegada del Vaticano II. Ya de sacerdote, tuvo una depresión ante el fracaso de su primer cargo pastoral. De ella logró salir gracias al psicoanálisis, y eso explicaría su entrega posterior a la psicoterapia y su tendencia a la exégesis psicoanalítica. Luego llegaría el choque frontal con la Iglesia-institución, debido a sus interpretaciones doctrinales de las Escrituras. Todo esto coincide con su triunfo total como escritor. Drewermann quiere que sacerdote y religiosos del futuro sean como él: creativos y psicoterapeutas. Es la única manera de liberarse de la estructura y «salir» del psicograma lastrado.

Drewermann olvida, sin embargo, que también esos prototipos tienen sus deformaciones. Hubiera sido bueno incluirlas en sus análisis y sustituir páginas en un volumen, cuya tesis podría haberse expuesto mucho más breve y sintéticamente, pues de hecho el estilo es difuso, obsesivo y recurrente.

Por otra parte, habría que preguntar al autor dónde se ha dejado los análisis de los dichos de Jesús, sobre las bienaventuranzas, el dolor, la cruz, su seguimiento, la alegría de servir a los demás y, en una palabra, el dar la vida por todos. ¿No hay muchos clérigos así? ¿Por qué no figuran en el *psicodrama de un ideal*?

Todo esto, sin embargo, no quita el valor a muchas de las afirmaciones del autor. Su libro es un conjunto de medias verdades, llenas de aciertos, intuiciones y finura expresiva. No entramos aquí y ahora en los problemas de su teología y de su exégesis bíblica, aunque se reflejen en los métodos utilizados. Prescindiendo de ambos factores, este libro debería leerse y meditarse por el alto y bajo clero, probándolo todo y reteniendo lo bueno. Porque es evidente que los gremios clerical y religioso pueden mejorar. Para ello necesitan conocerse a sí mismos, incluso por la *psicocaricatura* que deforma rasgos indudablemente reales, como ocurre en esta obra.—MANUEL ALCALÁ.

J. L. ILLANES - J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología* (Sapientia fidei. Serie de Manuales de Teología), Madrid 1995, 404 pp., ISBN 84-7914-165-4.

Este manual de Historia de la Teología contempla como criterio de periodización una división en tres etapas: período patrístico, escolástico y moderno o contemporáneo. Resulta, pues, que la primera parte de la Historia de la Teología y la Patrología versan sobre el mismo período histórico, tal y como se explica en la Introducción. Dado que la colección «Sapientia fidei» ha dedicado ya uno de sus volúmenes a la Patrología, esta Historia de la Teología comienza en la Edad Media, a mediados del siglo VIII con el renacimiento carolingio, y se subdivide en dos grandes apartados que corresponden a los períodos escolástico y moderno o contemporáneo.

J. I. Saranyana ha escrito la sección relativa al período escolástico dividida en seis capítulos: 1) La teología monástica o pre-escolástica (entre 750-1100), en la que sobresalen las figuras de Alcuino de York, Rabano Mauro y Anselmo de Canterbury, verdaderos iniciadores de la teología medieval. 2) La teología escolástica del siglo XII (Anselmo de Laón, Pedro Abelardo, Bernardo de Claraval, Hugo y Ricardo de S. Víctor, Graciano, Pedro Lombardo). 3) La plenitud de la Escolástica del siglo XIII (Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Duns Escoto).

4) Los teólogos del Bajomedievo (siglos xiv-xv), o baja escolástica; esta teología se mueve en diversos frentes: en la confrontación del Papa con el emperador (Egidio Romano, Jacobo de Viterbo, Agustín Triunfo, Marsilio de Padua, Ockham), en la reacción mística (Eckhard, Taulero, Ruysbroeck), en la controversia conciliarista (Juan de Segovia, Alfonso de Madrigal, Juan de Torquemada, Nicolás de Cusa). 5) La escolástica renacentista de la primera mitad del siglo xvi (Tomás de Vío Cayetano) y la reforma luterana. 6) La teología postridentina y la escuela de Salamanca que, comenzando con la primera generación de teólogos dominicos (Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo de Soto), y pasando por la controversia *de auxiliis* (Báñez, Molina), concluye en Francisco Suárez.

J. L. Illanes, partiendo del siglo xvii, ha escrito los cinco capítulos de la segunda parte, dedicados a la evolución de la teología en el período moderno y contemporáneo. Arranca de la paz de Westfalia (1648), del hecho consumado de la ruptura de la unidad política medieval que, a lo largo de los siglos xvii-xviii, se verá acompañada de una ruptura con la fe cristiana en cuanto tal. Así, el capítulo séptimo está dedicado a la teología en los albores de la Edad Moderna, época marcada por la filosofía de Descartes, Spinoza y el empirismo inglés. El capítulo octavo aborda la situación de la teología ante la Ilustración del siglo xviii y en el contexto del idealismo. El capítulo noveno examina la teología del siglo xix: el tradicionalismo y fideísmo en Francia (J. de Maistre, L. de Bonald, F. de Lamennais), el semirracionalismo en Alemania (G. Hermes, A. Günther). Más vigorosos resultaran los desarrollos de escuela de Tubinga (especialmente, J. A. Möhler) y en Inglaterra, J. H. Newmann; a M. J. Scheeben cabe el mérito de haber renovado la teología escolástica de finales del siglo xix. Por su parte, la teología protestante está marcada por la corriente liberal, cuya figura más destacada fue A. B. Ritschl, que acaba haciendo del problema de la investigación histórica sobre Jesús la cuestión decisiva. Los dos últimos capítulos del libro están dedicados a la teología del siglo xx: el pensamiento teológico se ve renovado con la obra de M. Blondel, conmocionado por la crisis modernista; a partir de los años treinta experimenta un gran auge la teología de lengua francesa (A. Gardeil, M. D. Chenu, Y. M. Congar, H. de Lubac y J. Daniélou); otro tanto ocurre en el ámbito alemán (R. Przywara, R. Guardini, O. Casel, M. Schmaus y K. Rahner). El panorama de la teología protestante aparece dominado por las figuras de K. Barth, R. Bultmann y O. Cullmann. Florece, asimismo, la teología ortodoxa (S. N. Bulgakov, G. Florovsky, Vl. Lossky, P. Evdokimov, N. Afanasieff, J. Zizioulas). La descripción de la Teología en el período postconciliar atiende a la teología de la secularización (D. Bonhöfer), a la teología política (J. B. Metz), a la teología de la esperanza (J. Moltmann), a la teología de la liberación (G. Gutiérrez, L. Boff). La obra concluye con estos nombres propios: W. Pannenberg, E. Jüngel, E. Schillebeeckx, H. U. von Balthasar.

Es bueno poder contar en castellano con una Historia de la Teología de carácter manual, que puede ser completada con la obra homónima de E. Vilanova. Y es digno de encomio el esfuerzo de sus autores para condensar en cuatrocientas apretadas páginas la especulación teológica del segundo milenio.—S. MADRIGAL.