

# BIBLIOGRAFIA

## PRESENTACION DE LIBROS

JOSEPH MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Du Cerf, Paris 1993, 725 p.

Este libro forma parte de la conocida colección «Cogitatio Fidei» (n.º 176) y es la expresión madura del profesor Joseph Moingt. Especialista en Patrística y en Dogmática, con una buena preparación en filosofía moderna, sobre todo Hegel, director durante 25 años de la «Revue des Sciences Religieuses» y con una larga docencia universitaria en las Facultades de la Compañía de Jesús y de los Institutos Católicos de Lyon y París, nos presenta una *Cristología* que pretende dar cuenta del dogma en el horizonte de la modernidad.

Moingt plantea la cuestión del lugar y el uso de la *Escritura* en la Iglesia: ¿cuál es la relación entre Teología y Exégesis?; ¿por qué los exegetas gozan de una mayor libertad en la Iglesia que los teólogos?; el teólogo, ¿debe limitarse a una Cristología narrativa, a una Teología del relato?; el teólogo, ¿debe reconvertirse después del Vaticano II en historiador y exegeta?

El libro se compone de dos partes:

- «Jesús en la historia del discurso cristiano» (p.73-281), y
- «Reflexión sobre la persona de Cristo a partir de los relatos» (p.285-681), amén de un prólogo.

«El Rumor de Jesús», p.21-69 y un Epílogo «El Hombre que venía de Dios», p.683-706, una pequeña introducción y una abundante bibliografía.

El término «rumor» es interesante. La noticia de Jesús nos es transmitida por otros. El conocimiento de Jesús comienza por una experiencia de *alteridad*, de relación. El rumor es siempre contado. La propagación de un rumor tiene mucho que ver con la *provocación*. El rumor nos provoca una toma de posición. Los rumores nos producen amenaza, entusiasmo o sospecha. Nos planteamos también el *crédito* que les otorgamos. De lo que no cabe duda, es que el rumor suscita interés y por eso, continúa propagándose. La cuestión clave, el corazón del evangelio, son las preguntas de Jesús: *¿quién dicen que soy yo? y para vosotros, ¿quién soy yo?*

Los rumores son parcialmente controlables. La Iglesia ha intentado controlar el rumor de Jesús; primero, a través de las Escrituras (el AT), posteriormente, a través

de todos los escritos del canon. La regulación del rumor es la fidelidad a los apóstoles. Pero el *control* no acaba con el rumor. Sin rumor, Jesús se convierte en un personaje histórico, un personaje de archivo.

Jesús en la historia del discurso cristiano.

El discurso de la historia de la Iglesia gira en torno de un consenso (afirmar *la unidad de Dios y la divinidad de Cristo*). En este discurso se produce una progresiva *pérdida de la historia*, a medida que Jesucristo se va convirtiendo en el Hijo de Dios. El discurso eclesial crea conceptos para expresar la existencia de Cristo antes de la encarnación («preexistencia») y su origen en la eternidad («co-eternidad» con el Padre). El dogma nos muestra una *crisología descendente*.

Tenemos que hacer una *crítica del Dogma*, como la hemos hecho de los evangelios. Las fórmulas de los dogmas no son el fin, sino un comienzo (en esto sigue a Rahner). Este lenguaje normativo nos empuja hacia adelante, nos invita a pensar. Los dogmas no son algo estático y definitivo. Moingt propone un *proceso de «de-construcción»* de los dogmas en la Iglesia. La definición dogmática responde a una necesidad de claridad y sistematización de los relatos evangélicos, a veces paradójicos. Para esta operación, los dogmas han tomado préstamos de la filosofía y de la cultura. Pero estos «préstamos» son instrumentos, medios, de los que podemos eventualmente prescindir.

Un punto curioso es la visión «irénica» que Moingt tiene de los herejes. Para él, los herejes son cristianos. Hay que mirar las polémicas eclesiales con la sonrisa de la historia. Y la historia da un perdón, que a veces niegan los teólogos.

Reflexión de la persona de Cristo a partir de los relatos.

El punto de entrada en crisología para Moingt es la *Resurrección*. En esto sigue la línea de Pannenberg. Como todas las crisologías de los relatos evangélicos, Moingt propone una *crisología ascendente*. La Iglesia anuncia a Cristo contando la historia de Jesús. Este anuncio consta de un momento objetivo, científico, de estudio de la historia y de los textos, un momento de distancia, de descentramiento (exégesis); y un momento subjetivo, eclesial, de fe, de implicación, de reapropiación (teología).

Jesucristo no es un acontecimiento del pasado, sino del *futuro*. La resurrección está íntimamente ligada a la esperanza, a la espera escatológica, a la novedad del futuro. Dios se presenta así como el «desconocido del futuro». El problema de los judíos fue que creían conocer bien a Dios, por eso no creyeron en Jesús. Moingt nos envía a espiar la novedad de la historia y a dejarnos desconcertar por lo cotidiano. La resurrección de Jesús nos habla de una historia abierta y de un Dios interesado en el hombre y en la historia. Los discípulos nos dan testimonio de que algo ha pasado y nos cuentan a Jesús resucitado contando su propia vida.

*J. Moltmann* ocupa un lugar importante en la evolución de Moingt. La lectura de «El Dios Crucificado» le ayudó a dar el paso del tratado del Verbo Encarnado a una crisología moderna. La *Cruz* es símbolo del destino de sufrimiento de los enviados de Dios y al mismo tiempo, expresa el lazo de comunión íntima entre Dios y Jesús. Dios acepta ser humillado en la persona de sus enviados y no exige venganza. Esta

actitud nos invita a reconocer la misericordia y la paciencia de Dios. Por otra parte, Moingt toma posición en contra del sacrificio expiatorio.

El autor nos presenta el *proceso* de Jesús como el proceso de Dios. La *blasfemia* se convierte en el centro del relato del juicio de Jesús. Jesús muestra la novedad de un Dios que nos invita al amor al prójimo y no a una moral de preceptos, a una adoración en espíritu y verdad, y no a un culto ritual, a una relación interior y no a una religión «estatutaria».

El capítulo 8, «El que quita el pecado del mundo», tiene textos de gran belleza y hondura espiritual. Moingt reflexiona sobre el *pecado* en un contexto eclesial. El pecado fundamental es confundir Dios con la propia *voluntad de poder*, que nos lleva a usurpar la soberanía de Dios, a cubrir nuestros intereses en su nombre, a imponernos a otros en su nombre, a encerrar a Dios en nuestras ideas. Por otra parte, es el rechazo de Dios, impedirle que ocupe un lugar en nuestra vida, *cerrar* nuestro corazón a la conciencia y a sus enviados.

Nos presenta al Dios de la revelación que aparece en un *contexto pagano*. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob es un dios familiar, un dios doméstico y cotidiano, con el que se puede entablar una relación personal y que está presente en la paciencia de la historia. Es muy distinto de los dioses imperiales romanos, de los dioses primitivos provistos de genitalidad y fuerza de los egipcios, de los dioses griegos de la eterna juventud, la belleza, los desplazamientos y la gracia.

El cristianismo está enfrentado en nuestro tiempo a la temática de la *muerte de Dios*. El problema es si podemos reducir nuestra fe a un humanismo, si Dios debe esfumarse para que el hombre se convierta en sujeto de la historia. El debate es si el anuncio de Jesús contribuye a la liberación del hombre en la historia o más bien tenemos que liberarnos de lo religioso.

El autor toma prestado a Pannenberg el término de «retroactividad» para expresar la identidad de Jesús a la luz de la resurrección, ya desde el nacimiento. Se detiene a comentar la *concepción virginal*. Los avances en genética y la concepción filosófica de la persona nos llevarían a expresar de otro modo lo que en la comunidad de Mateo era causa de problemas: que si Jesús era hijo de José no podía ser hijo de Dios.

El hombre que venía de Dios.

Acabamos nuestra síntesis con algunos puntos que merecen una revisión:

El término «eternidad» que solemos entender como duración inmóvil y que a su juicio habrá que interpretar como «devenir». Una *definición de fe* es un género literario particular, una relectura teológica de la historia y del relato. Nos podemos preguntar por qué existe algo más que sólo Dios. La esencia de Dios es la alteridad, existir para el otro. Dios es Creador porque es Dios. La *Trinidad* nos enseña la pluralidad de la unidad, y no sólo la unidad de la pluralidad. *El hombre y la historia no son accidentales a Dios*. Moingt toma posición contra un Cristo que cae del cielo en la historia; *Cristo* no es verdadero Dios por un lado y verdadero hombre del otro. Cristo es «verdadero hombre en eso mismo que es verdadero Dios», como dice Pannenberg.

## Valoración crítica.

En su Cristología, Moingt parte del *acontecimiento pascual* y en especial, de la *resurrección*, para explicar el origen y la identidad de Jesús. Esta postura representa un giro copernicano a una posición eclesial que durante siglos, casi desde sus orígenes, acentuó la encarnación como punto de entrada en cristología. Moingt vuelve al «Kerigma» primero: «muerto por nuestra salvación y resucitado según las Escrituras». Pero presta poca atención al ministerio de Jesús, que deja en manos de los exegetas.

Otra posición defendida por Moingt es la vuelta a la *Trinidad Económica* para expresar la relación entre el Padre y el Hijo. La Trinidad Inmanente tiene el peligro de deshistorizar la relación Padre-Hijo y convertirla en una relación intemporal. La forma de relevación de Dios es la *historia*, formada de continuidad y discontinuidad, una historia en la que Dios se fue «acostumbrando» al hombre (usando la bella expresión de San Ireneo). Moingt habla poco del *Espíritu*. Piensa que no podemos hablar de la Persona del Espíritu Santo de la misma manera que hablamos del Padre o del Hijo, porque el Espíritu es una Persona común al Padre y al Hijo (así interpreta su doble procedencia).

Muy original es su postura de una *progresiva conciencia eclesial* del alcance de la *filiación divina de Jesús* que le lleva a retrotraer la luz pascual a su vida terrestre, a su nacimiento, al comienzo de la creación y a la coeternidad con el Padre.

Frente a una cristología descendente que es connatural a las definiciones dogmáticas, Moingt se alinea con las *cristologías ascendentes*, a semejanza de los relatos evangélicos, hasta contemplar a un Dios que desde su eternidad es el Dios del hombre y de la historia. Un hombre que tiene su origen en Dios. Una historia que no es el escenario externo de una manifestación divina.

La historia es un tema recurrente en esta cristología. En el fondo, Moingt quiere mostrarnos que no existe un Dios en sí y para sí, sino un *Dios de la Historia y del Hombre*. De toda la eternidad, Dios ha enviado a su Hijo al mundo. Dios se implica en la historia en un proceso de *Kénosis*. La encarnación no es un proyecto súbito, sino que hay un proyecto eterno de encarnación. La resurrección nos indica el interés de Dios por la historia. La resurrección no es el trofeo de Jesús sino su nueva misión en la historia.

Moingt siente la responsabilidad moral de dar cuenta del *Dogma*, de las definiciones dogmática que la Iglesia ha utilizado a lo largo de su historia. No podemos prescindir del dogma, como si no hubiera existido, ni por otra parte, repetirlo como si el concilio no nos hubiera urgido la tarea de una vuelta a las fuentes evangélicas y a una actualización, una mirada a nuestro tiempo. Moingt recoge los interrogantes del presente en el trasfondo de la *modernidad* y en particular, en el horizonte de la *muerte de Dios*.

Su pelea con los exegetas se refiere a su negativa de reducir la Teología a comentarios histórico-literarios. *teología* y *exégesis* difieren en cuanto a su método y a su objeto. La teología se basa en discursos especulativos que pretenden dar respuesta a los interrogantes de la fe a través de una hermenéutica de los textos, en una línea interpretativa eclesial, con una pretensión actualizadora de la inteligencia de la fe. La exégesis es deudora de procedimientos literarios e históricos útiles para la comprensión de los textos bíblicos. Los teólogos modernos más citados y de los que se siente deudor, al menos en la evolución si no en el resultado final de su pensamiento, son Pannenberg, Jünger, Moltmann, Rahner...

Creo que esta cristología, cercana al modo de hacer de la dogmática, nos aporta aspectos muy novedosos con respecto a otras cristologías que siguen más de cerca el relato evangélico. La lectura resulta muy sugerente, plantea numerosos problemas, valora la herencia de la fe que nos ha sido transmitida e invita a una continua renovación. Hay aspectos de gran originalidad que pueden enriquecernos y ayudarnos en la inteligencia de la fe.—JESÚS MARCO, S.J. Centre Sèvres. París.

F. R. GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Frankfurter Theologische Studien, 42), Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1993, 467 p., ISBN 3-7820-0657-7.

El principio de la pentarquía se basa en la corresponsabilidad eclesial del *collegium patriarcharum*. Esta temática, que plantea la posibilidad de una dirección eclesial según el modelo de los cinco patriarcados de la Iglesia antigua, ha sido reavivada en el diálogo ecuménico posterior al Vaticano II. La pentarquía pone de relieve la diferente evolución eclesiológica de Oriente y Occidente: la estructura patriarcal y la estructura primacial. La investigación de Ferdinand R. Gahbauer quiere prestar un servicio al actual diálogo ecuménico y viene, además, a llenar una laguna, pues hasta ahora faltaba una exposición global de la teoría de la pentarquía desde sus orígenes hasta el presente.

A partir del *status quaestionis* referido en la Introducción (p. 1-37), el autor hace una observación importante: la «idea» de pentarquía precede a la «teoría» de la pentarquía (p. 34); la «idea» presupone la existencia de los patriarcados; la «teoría» implica una reflexión sobre el significado, fundamento y función de los cinco patriarcados para la dirección eclesial. El plan de la obra sigue el curso de la historia y comprende doce capítulos que registran los momentos estelares en la constitución de la teoría de la pentarquía, así como sus variaciones.

El primer capítulo (p. 38-93) abarca los siete primeros siglos; ahí registra la aparición de la «idea» de pentarquía analizando el desarrollo de la estructura patriarcal, su formulación por Calcedonia (451) en forma clásica (Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén) y su fijación jurídica por Justiniano (527-565). En la controversia con los monoteletas, Máximo el Confesor ha desarrollado la idea de pentarquía marcando un camino para la posteridad: el concurso de los patriarcas garantiza la ecumenicidad de un concilio. El II Concilio de Constantinopla (680-81) y el sínodo de Trullo (691-92) presuponen el *factum* de la pentarquía. A finales del siglo VII, la idea de la pentarquía entraña que la dirección eclesial reposa en manos de los cinco patriarcados. Sobre estas bases va a perfilarse una primera «teoría» de la pentarquía en el marco del iconoclasmo (726-843); a ello se dedica el capítulo 2 (p. 94-137). Juan de Jerusalén —en la línea de Máximo el Confesor— ha sido el primero en desarrollar una teoría de la pentarquía: el sínodo de Hiereia (754) carece de ecumenicidad, pues la comunión en la fe de los cinco patriarcados es constitutivo del concilio ecuménico. La pentarquía se convierte en argumento contra el iconoclasmo y en salvaguardia de la libertad de la Iglesia frente a la intromisión del Emperador. Del mismo modo, el II Concilio de Nicea (787) rechazará las pretensiones del sínodo de Hiereia. Por su parte, Teodoro Estudita establece a partir de Mt 16,19 la apostolicidad y la autoridad de los cinco patriarcados.

La pentarquía vuelve a cobrar importancia en el conflicto suscitado por el patriarca Focio que se zanja en el IV concilio de Constantinopla (869-70). El capítulo 4 (p. 148-176) se ocupa de este concilio y desvela la presencia de dos eclesio-

gías en la comprensión de una dirección colegial de la Iglesia por los cinco patriarcados: de una parte, Baanes, Basilio y Metrophanes, insisten en la igualdad de rango de los cinco patriarcados sin menoscabo del primado; por otra, Ignacio y el canon 21 destacan el puesto del papa respecto de los otros patriarcas. Esta tensión entre el primado y el patriarcado se intensifica en el período del cisma de 1054 al que se dedica el capítulo 5 (p. 177-214). La rivalidad política y teología entre Roma y Bizancio toma como punto de referencia el canon 28 de Calcedonia, interpretado en la clave de la *translatio imperii*: al patriarca de Constantinopla compete el primado sobre los otros patriarcados, del mismo modo que Constantinopla es la nueva ciudad imperial. El patriarca Pedro III de Antioquía despliega una teoría de la pentarquía a partir de la simbólica paulina de la cabeza y el cuerpo (Ef. 1,23; Col 1,18), donde los cinco patriarcados corresponden a los cinco sentidos corporales; continuando esta reflexión Nicetas Seides es el primer teólogo bizantino que combate el primado papal tras el cisma de 1054. En esta época la lista de patriarcados altera el orden clásico estipulado por Calcedonia situando a Roma en un lugar inferior a Constantinopla. La teoría de la pentarquía representa así un modo de defensa frente al primado papal. Testigo de esta evolución es el gran canonista del siglo XII, Teodoro Balsamon, cuya obra centra el interés del capítulo 6 (p. 215-237). Balsamon, en razón del canon 28 de Calcedonia, atribuye al patriarca bizantino aquellos mismos derechos de instancia de apelación que el concilio de Sárdica (342) confería al patriarca de Roma. Frente a las pretensiones romanas considera que la cabeza de la Iglesia se configura conforme a la comunión de los cinco patriarcas.

La época que va desde el cisma de 1054 hasta el concilio de Ferrara-Florenia (1439) registra los esfuerzos para la unión de las dos iglesias separadas. En el siglo XIV (capítulo 7, p. 242-272) Barlaam y Neilos Kabasilas han propuesto, como camino para superar la división eclesial, el concilio ecuménico en cuanto expresión de la colegialidad de los cinco patriarcados. En el concilio de Ferrara-Florenia se puso de relieve que la relación entre primado papal y estructura patriarcal seguía siendo la cuestión pendiente (capítulo 8, p. 273-315).

En la época moderna (capítulo 9, p. 316-341) se difumina progresivamente la teoría de la pentarquía. El primer acontecimiento que condiciona esta evolución es la elevación de Moscú al rango de patriarcado en 1589; se establece así una variante en la pentarquía, de modo que Roma desaparece de los listados de sedes patriarcales. Nektarios de Jerusalén (siglo XVII) puede ser considerado como el último representante de la teoría «clásica» de la pentarquía ya que, en el ámbito de la Iglesia oriental y desde el cisma de 1054, la pentarquía se ha visto desbancada paulatinamente, bien por la tetarquía de Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén (c. 11, p. 401-416), bien por los listados de sedes patriarcales donde Moscú ocupa el quinto lugar. Un segundo acontecimiento, que marca desde el siglo XIX la pérdida de significación de la pentarquía, es el surgimiento de los patriarcados de los Balcanes (Serbia, Rumanía, Bulgaria) y la fundación de las «autocefalias» griegas. Después de estos procesos la estructura patriarcal de la Iglesia no aflora hasta el diálogo ecuménico entre la Iglesia católico-romana y ortodoxa en la segunda mitad del siglo XX; a esta problemática se refiere Gahbauer en el capítulo conclusivo (417-434).

Como contrapunto a esta amplia presentación de la teoría y praxis de la pentarquía en la Iglesia oriental, el capítulo 10 (p. 342-405) expone la evolución de la teoría de la pentarquía en la Iglesia occidental. Un representante occidental de la pen-

tarquía ha sido Anastasio Bibliotecario en el concilio IV de Constantinopla (869-870). Sin embargo, en la visión latina de la pentarquía ha prevalecido el canon 6 de Nicea sobre el canon 28 de Calcedonia y desde muy pronto se percibe la tendencia a considerar la pentarquía desde la triarquía petrina (Roma, Alejandría, Antioquía). Esta interpretación de la pentarquía apelará a la *Donatio constantini* para vehicular la idea del primado de la eclesiología romana (Gregorio VII, Inocencio III, Bonifacio VIII, Eugenio IV). En la época del conciliarismo, Gahbauer señala a Nicolás de Cusa como el último representante de una teoría de la pentarquía en la Iglesia latina; se podrían indicar otros, como Juan de Ragusa, en su tratado inédito *De auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum*, con sus observaciones relativas a los patriarcados, al octavo concilio ecuménico y al patriarcado romano.

En suma, Gahbauer hace una interesante lectura de la historia de la Iglesia presidida por la evolución de la pentarquía, revisando múltiples fuentes de la Iglesia oriental. El estudio tiene igualmente el valor de haber tomado en consideración fuentes postergadas hasta ahora. Dado el volumen y densidad de la obra, la lectura queda facilitada por un resumen de lo tratado al final de cada capítulo; un último apartado resume los resultados de la investigación y replantea la actualidad y vigencia de la temática en la teología actual y sus posibilidades ecuménicas. Con todo, se echa de menos una reflexión sistemática —sólo incoada en p. 432— acerca de las condiciones precisas en que son armonizables la estructura patriarcal y la estructura primacial.—S. MADRIGAL, S.J. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

*Religión*, Ed. de JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 3, Trotta/CSIC/Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid 1993, 244 p., 23×15 cm., ISBN 84-87699-71-5.

Una magnífica iniciativa es la que se encuentra en el origen de esta Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, planeada en 35 volúmenes. Surgida de la colaboración entre instituciones filosóficas de Madrid, México y Buenos Aires, se propone integrar a todas las comunidades hispanoparlantes en torno a los distintos sectores de aquella amplia rama del saber. La fórmula escogida para la redacción no es la de un diccionario de conceptos filosóficos ni la de una enciclopedia ordenada alfabéticamente, sino la de un repertorio de temas monográficos selectos. La idea que motiva tal orientación es que de esta forma es posible dedicar más extensión, y por consiguiente exponer más matizadamente, contenidos siempre complejos; así como asegurar un estudio diversificado, reflejo de la pluralidad de filósofos que escriben en castellano. Según nuestras informaciones, otros dos tomos han visto ya la luz, y se encuentran en avanzada fase de preparación algunos otros.

En este marco general se inscribe el volumen 3 de la Enciclopedia, que deseamos presentar con estas páginas. Referido a él, al adjetivo de laudable que cabe aplicar a toda la serie hay sin duda que añadir los de meritorio y acertado. Meritorio es el esfuerzo, del que da cuenta el editor en su presentación, de haber logrado el asentimiento de los colaboradores de ambos lados del océano y la realización y entrega de sus monografías en un tiempo verdaderamente reducido. Queda como pequeño reparo, probablemente debido no tanto a la prisa cuanto a la necesidad de cobijar quince ensayos en un número limitado de páginas, el que algunos de ellos son más breves y sintéticos de lo que el lector desearía. Dejan apetito de más, lo cual, por cierto, no deja de ser una buena cosa.

Acertada es la determinación adoptada en torno a los aspectos concretos que podían figurar y de los autores a quienes se les habían de confiar, a partir de toda la seductora variedad de opciones que se ofrecían para los unos y los otros. Mérito y acierto que hay que asignar fundamentalmente al haber de José Gómez Caffarena, quien con buen tipo y aplicando, en la medida en que la premura de los plazos se lo permitió, criterios sensatos y objetivos, ha conducido la obra hacia resultados que no vacilamos en calificar de excelentes.

Así se pone de manifiesto, ante todo, en la composición del temario. Teniendo siempre en cuenta el escenario iberoamericano objeto de atención, se comienza por presentar una serie de monografías prevalentemente descriptivas de la realidad religiosa, pasada y presente, en dicha área geocultural. Sería erróneo pensar que algunas de ellas, tocando puntos de interés más regional (la religiosidad maya o la ibérica, por ejemplo), no lo suscitan en lectores o estudiosos alejados del ámbito respectivamente aludido; más bien las realidades expuestas son constitutivos imprescindibles de una fenomenología religiosa que encuentra de esta manera sus expresiones concretas. Su conocimiento permite establecer iluminadoras comparaciones y verificar coincidencias y discrepancias en la exteriorización de esa base común de referencia a lo trascendente de que se ocupa la filosofía de la religión.

Sin relativizar en lo más mínimo, por lo tanto, la importancia de los datos reseñados en estas colaboraciones descriptivas, la parte quizá más central del volumen aborda las categorías básicas de lo religioso: la experiencia, la simbólica, el lenguaje, la racionalidad y la crítica de las convicciones religiosas. Y lo cierran consideraciones de carácter más epistemológico y metodológico, que ponen en relación la disciplina estudiada con otras más o menos próximas o afines: la ética, la estética, la teología, las ciencias de la religión. Las analogías y delimitaciones que estas reflexiones establecen poseen, es innecesario señalarlo, un valor positivo de aclaración y precisión que supera a lo meramente informativo.

Enfoque coincidente en todas las contribuciones, obedeciendo a la tónica de la serie, es el de una *filosofía* de la religión. Tal orientación es seguramente la que dispensa, hecho por otra parte curioso en un volumen que la ostenta como título, de ofrecer un tratamiento explícito de esta materia. Bien es cierto que algunas de las monografías lo incluyen en su desarrollo con mayor intensidad que otras: por ejemplo J. Sádaba en «Filosofía de la religión y sentido de la vida», punto I. Es el conjunto de ellas, el que compone, precisamente desde esta intencionalidad compartida por los autores, el mosaico plural y al mismo tiempo relativamente unitario en que encuentra su identidad tal disciplina. Pero no se piense que como consecuencia del sesgo filosófico están ausentes otros acentos. Tampoco a la fenomenología, la psicología o la sociología religiosas se asignan exposiciones concretas, y sin embargo no resulta difícil percibir la fecunda presencia de estas perspectivas, integradas en la corriente dominante del pensamiento filosófico, allí donde resulta oportuno tener en cuenta sus aportaciones.

Es de justicia referir al menos las líneas esenciales de las colaboraciones reunidas en este volumen. Tarea nada fácil, por cierto, si ha de ser honesta con la tarea asumida por los autores con rigor y competencia, y sujeta al riesgo de las simplificaciones y las omisiones indebidas. Para una panorámica global, nada mejor que remitir al lector a la «Introducción» con que Gómez Caffarena abre el libro, que en realidad ejerce el papel de conclusión al presentar la imagen de la religión que se extrae de sus páginas, así como al reflexionar, a partir de ellas mismas, sobre el futuro previsible para el hecho religioso. Respecto de la primera, le resultan llamativas las dualidades que se ponen de manifiesto: entre la religión exportada por los colonizadores

ibéricos y la vivida fácticamente por los colonizados, fusionadas ambas con tanta frecuencia bajo la forma de sincretismos; y entre la religión popular y la religión minoritaria. En cuanto al futuro de la religión, lo ve ligado a la permanencia en la búsqueda de sentido y más fácilmente asegurado en las manifestaciones de la religiosidad popular, como más próximas a la vida concreta de los humanos, que en la religiosidad renovada, sometida a distintas tensiones no fáciles de resolver.

Dejando a un lado, para no alargar excesivamente esta presentación, las monografías de carácter más descriptivo, es preciso hacer mención del argentino J. C. Scannone. Un trazado histórico de la «Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano» en la vertiente filosófica de este movimiento le lleva a subrayar la relación entre religión y esfuerzo por la búsqueda de la justicia frente a todo tipo de opresiones y a valorar la importancia del método empleado por esta corriente, con sus fecundas consecuencias en las posibilidades de la inculturación del pensamiento como en el terreno de la praxis liberadora. J. M. Mardones estudia la «Secularización», no necesariamente sólo como amenaza frente a lo religioso, sino recogiendo también, en las huellas de Gogarten, Bonhoeffer y M. Weber, los elementos secularizantes que proceden de la misma esencia del cristianismo.

El mexicano M. Beuchot ha escogido un enfoque tipológico para su trabajo sobre «La experiencia religiosa». La examina sucesivamente en Agustín, Eckhart, Juan de la Cruz y Tomás de Aquino, como otros tantos representantes típicos de características que, siendo constantes en toda experiencia, aparecen destacadamente en cada uno de los citados autores. A cargo de A. Ortiz-Osés está el estudio sobre «La simbólica religiosa». No muy distante de su campo de observación, A. Tomasini Bassols analiza los problemas de «El lenguaje religioso», situado en conexión tanto con el pensamiento como con la práctica religiosa, para concluir afirmando su carácter de ineludible como parte constitutiva de todo lenguaje humano.

Concluamos aludiendo a dos colaboraciones cuyos temas pudieran parecer, ya en su titulación, portadores de aspectos fronterizos o incluso conflictivos. M. Fraijó analiza la «Racionalidad de las convicciones religiosas», preguntándose ante todo por la adjetivación de tal racionalidad, entre las muchas posibles: ¿instrumental, histórica, dialéctica, utópica, vital...? Cada una ofrece a la religión (incluso, a cada religión distintamente de las otras) su peculiar apoyo; pero de la suma de todos ellos queda clara la insuficiencia de las emotividades para dar cuenta de la vivencia religiosa. Y A. Fierro explora «La crítica filosófica de la religión»: cuestionamientos que la impugnan, la retiran su legitimidad y legitimación en uno o varios de sus posibles fundamentos, tal como se han desarrollado sobre todo a lo largo del siglo XIX y principalmente versando en torno a los contenidos conceptuales y discursivos de la religión.

Quizá estas sucintas explicaciones sobre su orientación y contenidos hayan podido llevar al ánimo del lector la persuasión del interés de este volumen de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía consagrado a la «Religión». Con el dispone de un material cuidadosamente preparado y sumamente válido no solamente como introducción, sino como adentramiento competentemente guiado en un área tan compleja como llena de interés.—JAVIER QUINZA, S.J. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

JOSÉ GARCÍA ORO, *El Cardenal Cisneros (vida y empresas)*, 2 vols., BAC (520 y 528), Madrid, XL + 498 y XXIV + 707 p., Madrid 1992 y 1993.

Los dos volúmenes, «Vida y empresas», que comprenden esta obra supone un gran esfuerzo de revisión bibliografía y documental sobre Jiménez de Cisneros y su

época, clave y bisagra de nuestra historia moderna. En lo fundamental, especialmente en el trazado de la prosopografía y etopeya de Cisneros (vol. I), el esqueleto lo constituye el relato de Alvar Gómez de Castro, *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*, de 1569; retrato de corte humanista, antiluterano e imperialista que suele proyectar e interpretar desde su época lo acontecido a comienzos del siglo. Así lo reconoce el propio autor en la p. 493, vol. I. Encontramos, no obstante, abundantes rasgos y valoraciones de esta enigmática personalidad a lo largo de las 1.200 páginas que ocupan los dos volúmenes. Se nos ofrece resumidamente al final del primer volumen, cap. XI, y, sobre todo, en el Epílogo (p. 493-498). A veces resulta un tanto artificiosa e irreal esta disección de «vida y obras», tampoco parece demasiado operativa.

El cap. I se ocupa de trazar los primeros pasos de este singular personaje. J. García Oro ha rellenado sobremanera los someros trazos dibujados por Alvar G. de Castro. Muchos datos de su juventud nos son desconocidos, otros han sido manipulados para convertir su biografía en un panegírico. Su paso por las instituciones académicas, eclesiásticas y de la vida civil ordinaria de Castilla, irán configurando su compleja y rica personalidad: Salamanca (p. 24), la convivencia con judíos (p. 36-39) y la cercanía al cardenal Mendoza, precoz diseñador de la reforma universitaria (p. 56), son valorados como posibles anticipos de la Alcalá cisneriana (p. 44).

Los caps. II y III recogen los escrúpulos y vacilaciones de la Reina en su elección como sucesor de Mendoza en la sede toledana y, sus primeros pasos como titular de la misma. El relato de G. de Castro (p. 50) se recoge también en este capítulo aunque con una interpretación algo diferente: encontrar un prelado ajeno a las disputas señoriales, de clase media, probado en virtud y letras, adiestrado también en las artes de gobierno, tiene su reverso en la búsqueda de un peón fiel y leal para controlar el enorme señorío arzobispal de Toledo (p. 57). La curiosa conspiración del cabildo toledano contra su arzobispo tiene un claro trasfondo político: la posible conmoción de todo el clero castellano (p. 74-77). De fondo estaba el subsidio de 1494. En la provisión de señoríos, el trato con el cabildo toledano y la estrategia de utilizar la mediación de la reina para enfrentarse al nepotismo de Alejandro VI («la sombra del conciliarismo», p. 105) contra su plan de reforma (1496-1497), muestra, una vez más, un exquisito y equilibrado modo de actuar.

Su papel, tras la muerte de Isabel, como mediador y árbitro entre la monarquía y las aspiraciones de una nobleza levantisca (Cortes de Toro, la lealtad al «aragonés» frente a los «felipistas») va a constituir, sin duda alguna, su empresa más audaz y comprometida (libros V y VI de G. de Castro). De todo ello se ocupa el cap. IV. En el siguiente capítulo se siguen sus pasos como cardenal regente (1.ª regencia) y como inquisidor general; el «capitán de operaciones bélicas y urdidor de pactos nobiliarios» (p. 165). Su intervención en Granada, primero como «misionero/catequista» y luego como inquisidor, es la responsable, sin duda, de las revueltas del Albaicín y de las Alpujarras, a pesar de las elogiosas y cuasi-apologéticas crónicas tradicionales (cap. I, 3.ª parte, vol. II; G. de Castro, p. 104-110). Lo es, por otra parte, del relevo del cruel arzobispo inquisidor Deza, tras los sucesos de Granada y Córdoba. Al final, de nuevo, cinco rasgos resumen la figura de Cisneros: regularidad, disciplina, autonomía, flexibilidad y suavidad (p. 204).

El cap. VI nos sitúa ante un Cisneros «pilar de la monarquía y columna de la Iglesia de Roma» (p. 206), a juicio del autor, en un momento de cisma y de tormenta política en Italia y Francia. Una vez más, política y religión van de la mano: la «cruzada» de Orán (1509) y la reforma en Castilla (1511), como ensayo del lateranense V, nos muestran su estilo negociador, su talante justiciero y militarista en el trato de bandos nobiliarios y en las revueltas de Africa e Italia (p. 209-212). El contraste de

esta férrea personalidad es su utopía profética, visionaria y espiritualista, que secunda y protege los círculos de beaterios, imbuidos de la nueva espiritualidad centroeuropea (la «Devotio Moderna»).

En el cap. VII, sigue su papel de mediador entre la monarquía y el papado. El advenimiento de León X amenaza con destruir la tregua hispano-franca (p. 282-283). Al final, como interludio, se recogen las peculiares relaciones del Cardenal con su hermano, fray Bernardino. El retrato de G. de Castro (p. 65) raya en la patología clínica. Durante su labor como regente de Castilla, a la muerte de Fernando, intentó realizar algunos de sus dogmas políticos más firmes (p. 309). Si bien su imagen en la corte flamenca es francamente positiva, tendrá que desarrollar todo su ingenio y habilidad en medio de una situación que se deteriora por momentos: las pretensiones de los Girón en Sevilla, los disturbios en Málaga, el vacío institucional en Castilla, reclamaban el apoyo urgente y la legitimación de su gobierno por el Emperador. La audaz estatalización e incorporación definitiva de las órdenes militares a la Corona, muestra, de nuevo, su firme voluntad de someter todos los asuntos religiosos y los resortes paraestatales al servicio de una monarquía férrea que encuentra su máxima expresión en la Ordenanza (p. 346-360) y, en la reestructuración de la Armada, para afianzar el predominio castellano en el Mediterráneo. La reacción en Flandes y en Castilla no se hace esperar. Tampoco la del Cardenal: «que me dexen a mí hazer acá... que es necesario que aya poder para tenerlos contentos» (p. 354). La nobleza navarra, en gran medida concertada con Francia, también desconfia del gobierno castellano y se rebela. A la hora de las convulsiones nobiliarias (Alba, el Condestable, los Girón, el duque del Infantado, etc.), sobre todo en los conflictos por las provisiones, el regente reclama una mayor autoridad moral, legal y militar y, la confianza plena del lejano soberano (p. 388).

Los años 1516-1517 presagiaban una situación enormemente inestable que ni siquiera la esperada llegada del soberano podía apaciguar. La «persistente sensación de interinidad» (p. 404) amenazaba continuas acciones militares. Las pretensiones de Germana de Foix sobre las villas de Arévalo, Madrigal y Olmedo no hacían sino agravar esta situación. En este capítulo de revueltas señoriales, debería precisarse mucho más la toponimia. En la sublevación de Rodrigo Girón en Tierra de Campos (mayo de 1517) suponemos que «Ureña» (Madoz, XV, p. 225) se refiere a *Urueña*, población limítrofe al Villardefrades actual (Ib., p. 230). «Ureña» es un despoblado de la provincia de Salamanca, en todo caso, un típico apellido asturiano. «Villafrades» (Ib., XVI, p. 127) puede confundirse con el actual *Villardefrades* (Ib., p. 231). Parece que se refiere, no obstante, a *Villafrate*, la población que fue arrasada por las tropas de Cisneros. En todo caso esta topografía y toponimia resultan bastante equívocas.

La llegada del rey es un tema obsesivo desde comienzos del año 1517. Es menester poner fecha para calmar a las Cortes y a las ciudades castellanas: las comunidades están en ciernes. El desacato de las Cortes (épicamente relatado en esta obra y en G. de Castro) es honrosamente contestado por el soberano, renovando su confianza en el regente (p. 446). La muerte del Cardenal (Roa, 8 nov.) y su previsora manda, evitando al máximo el expolio pontificio y asegurando la continuidad de Alcalá, cierran este capítulo. Se recoge el diálogo testamentario de Cisneros, exponente máximo de su lúcido programa vital (p. 457).

El cap. X refiere las vicisitudes de sus parientes. El último, ya lo indicamos anteriormente, traza esquemáticamente los perfiles de esta personalidad a través de los distintos relatos y biografías. Culmina con el epílogo, «El Cardenal de España».

El intento de sistematización y análisis pormenorizado de las empresas cisnerianas, es el objeto del 2.º volumen. Ciertas repeticiones innecesarias ponen en tela de

juicio el criterio que separa al 1.º y 2.º volumen. Tal vez estas «empresas» podrían haberse intercalado en el desarrollo de su biografía, por ejemplo, entre el cap. III y IV.

De su faceta como reformador religioso y arzobispo de Toledo hemos de reseñar su genio a la hora de «poner al día» la administración y el funcionamiento de su cabildo. Destacan la restauración del rito mozárabe (p. 33-36), suprimido en 1080 por Alfonso VI a instancias de la «gregorización» de la liturgia. La cofradía de la Inmaculada Concepción, es la aportación laica de «socorro social» de la época. Lo encontramos también en G. de Castro (p. 26-29). G. Oro, gran conocedor de la reforma religiosa iniciada por Cisneros, se detiene en este punto: la pastoral, disciplina y organización de la diócesis ocupan hasta el cap. V. Por cierto que en la versión de J. Oroz del relato de G. de Castro (Madrid 1984), la referencia bibliográfica al autor que nos ocupa contiene una errata lamentable: *Cisneros y la Reforma del Clero español en tiempos de los Reyes Católicos* está publicado en Madrid en 1971, no en 1871, como es de suponer.

Los caps. V, VI y VII se centran en la reforma de franciscanos y clarisas, incluida la faceta de «fundador» del Cardenal (las Concepcionistas). Las diferencias con Gil Delfini y con los Capítulos Generales de 1500 y 1506 muestran la clara y decidida voluntad de superar totalmente el conventualismo, apostando por la observancia como ideal de vida religiosa. Los Reyes Católicos y su Cardenal especialmente, asumen esta empresa religiosa como propia e intentan «controlarla política y burocráticamente» (p. 128). Si en el primer volumen se hace un pequeños recorrido por las otras órdenes religiosas, aquí el autor se detiene en los «poverellos» de Asís, a mi entender, con demasiada fruición. Debemos preguntarnos en medio de este piélagos de observantes y conventuales por la posición de Cisneros y, por la viabilidad de una reforma eclesial plena anterior a Trento.

El proyecto de reforma universitaria de los Reyes Católicos encuentra su máxima expresión en el Estudio Complutense, joya preferida del cardenal (p. 235). Con la lección aprendida de su predecesor Mendoza en Salamanca y Valladolid, y el impulso anterior de Carrillo, Cisneros rescita los estudios generales complutenses, actualmente homenajeados. Su fisonomía más precisa se perfila durante las dos primeras décadas del siglo XVI. La encendida y apasionada biografía de G. de Castro está salpicada de referencias a su querida universidad y a su no menos genial creador (libro II, IV y VII). El cuadro benefical y jurisdiccional «quasiepiscopal» (p. 345) es una magnífica combinación del plan diseñado en Salamanca, Valladolid y Bolonia, con la peculiaridad de estar absolutamente subordinada al Colegio de S. Ildefonso. El predominio corresponde a la Teología, el Derecho Canónico y las Artes-Filosofía.

Los caps. VII y VIII son una buena muestra de la vida cotidiana estudiantil y universitaria extraída de las cartas del propio Cardenal, el archivo de la propia Universidad y la bibliografía más clásica sobre Alcalá (Meseguer, A. de la Torre, etc.). Especialmente instructiva resulta la descripción de la librería (p. 404 y 475) y del lote inicial (p. 451), así como de la sección dedicada a las publicaciones complutenses de la emergente «devotio moderna», tan cara al Cardenal (p. 476). Los conflictos jurisdiccionales entre villa y Universidad es ya un tema recurrente en la historiografía sobre la universidad alcalaína (Glez. Prieto, Peset, etc.). Se echa de menos el haber cotejado la ingente información acumulada en estas páginas con publicaciones más recientes sobre las universidades españolas de los siglos XVI y XVII (L. E. Rgez. San Pedro, *La Universidad del Barroco*, Salamanca 1990, por ejemplo). Esclarecer el panorama editorial del momento (los Eguía, Brocar...) es una asignatura pendiente para seguir comprendiendo el universo intelectual y el marco ideológico de la universidad hispana de comienzos del XVI, coloreada por un erasmismo incipiente.

El capítulo dedicado a la Biblia Políglota Complutense (BPC) resulta, a mi entender, especialmente pobre. La bibliografía consultada es la clásica: G. de Castro, Bataillon, Díaz Merino y Revilla. En 1987, por ejemplo, se recoge en el *Anejo a la edición facsímil de la Biblia Políglota Complutense*, las principales aportaciones y los estudios más modernos sobre la procedencia, criterios utilizados por el «equipo redactor» y, ante todo, las «paternidades» de cada columna. La interpretación antiluterana de G. de Castro sobre la intención de Cisneros (p. 115) nada tiene que ver con el criterio didáctico que recorre toda la obra. La carencia en gran número de ejemplares del vol. VI (diccionarios, explicaciones de significados, etimologías y gramática) se debe, sin duda, a su enorme valor pedagógico y a su gran utilidad, y no a una pura fatalidad del destino (G. de Castro, 116). La no participación de Nebrija se debió a la discrepancia de criterios: según él, la corrupción del texto latino obligaba a restaurarlo cotejándolo con los originales hebreo, arameo y griego. Efectivamente, hemos de lamentar la mayor difusión del texto erasmiano del NT, siendo así que su valor crítico es muy inferior al de la BPC. Así pues, la consulta de autoridades como Díez Macho, Fndz. Marcos, Sáenz-Badillos, Delitzch, Lagrande, Ziegler, etc., se hace imprescindible.

El proyecto de una «Políglota aristotélica» es algo que mucha gente desconoce. Por desgracia, fue condenada al olvido y a la ruina en los depósitos de la Catedral de Toledo (p. 491).

La última parte, referida al Cisneros inquisidor y misionero, es el contrapunto del humanista y reformador. En lo referente a Granada, G. Oro sigue fundamentalmente los estudios del profesor Ladero. Los motivos más militares y civiles que religiosos son, sin embargo, emplazados en letra pequeña (p. 523-524). Su procedimiento selectivo de convencer a letrados, sabios y líderes de la comunidad musulmana, recuerda la estrategia que 50 años más tarde aplicará la Compañía de Jesús en sus labores educativas y evangelizadoras.

África constituye el horizonte utópico del Cardenal que sueña, como casi toda la Europa de antaño, con un Mediterráneo pacificado y cristiano que reconquistaría finalmente los Santos Lugares (p. 566-567). G. Oro se prodiga aquí en cartas, testimonios y párrafos dignos de la prosa retórico-mística más clásica (p. 549, por ejemplo). Los tratos de la monarquía hispana con Egipto —«Babilonia»—, la embajada de Mauro Hispano por las cortes europeas (Venecia, Castilla, Portugal y Roma), el famoso obsequio de las cinco aras, extraídas del Santo Sepulcro, siguen un estudio anterior del autor y es claro deudor del relato de G. de Castro (p. 142-149). Estas operaciones están, no obstante, suficientemente encuadradas en la coyuntura militar y económica del momento: la proyectada cruzada camufla intereses económicos y estratégico-militares de Aragón, Portugal y Venecia por un lado, y del papado por otro. La labor del espionaje de Fr. Lucas de Gaitán como agente y estrategia del Cardenal en Oriente Medio, relatadas en las p. 581-584, son equiparables a la actividad de Garcilaso o del Cardenal Bernardino C. de Carvajal, en Roma.

El protagonismo de la orden franciscana en el «asalto» al nuevo continente, el envío de sus colaboradores más íntimos (F. Ruiz, J. de Trasierra), refleja la preferencia del Cardenal por su orden para las empresas más audaces. La injerencia real y el modo de organizar los primeros pasos en la colonización de las Antillas (caps. V y VI) condujeron, irremediablemente, a posturas puramente estatistas. Aunque «en Cisneros prevalecían sin duda las exigencias misioneras sobre las económicas» (p. 679), no pudo sino retrasar lo que era ya inevitable: las Ordenanzas de 1512 y 1513 firmaban la sentencia de muerte de las comunidades indianas autogobernadas (precedente de las futuras reducciones jesuíticas) y, hacía inviable el programa de reforma encomendado a la orden jerónima. Sólo quedaba el camino de la encomienda ate-

nuada, la entrada en escena de la orden dominicana, con su indigenismo radical, abrirán una brecha profunda de humanización en el régimen de explotación y futuro exterminio de la población indígena americana (p. 690).

En fin, una obra sumamente valiosa tanto para acercarse a la compleja personalidad del Cardenal Cisneros, como para comprender el panorama vital, religioso y sociopolítico de la España de comienzos del XVI. Recordar, una vez más, su valor como obra de conjunto a pesar de seguir un esquema general algo confuso y equívoco. Tal vez el estilo, bastante deudor de una retórica algo libresca y erudita, requeriría suprimir un buen número de subtítulos, descripciones ingentes y valoraciones personales más propias del género hagiográfico y apologético, que de la disciplina histórica.—IÑIGO ARRANZ ROA, S.J. U. P. Comillas.

## RECENSIONES

D. TRACY, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik: Welt der Theologie*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 172 p.

La tesis de este libro es, según su introducción, la siguiente: la hermenéutica postmoderna de la pregunta sobre la religión en tanto que pregunta sobre la esperanza, es la cuestión decisiva en la que ha de hacerse valer una interpretación de la religión; y al mismo tiempo la religión, como la realidad más pluralista de todas, la de mayor ambigüedad y la más importante, es la cuestión en que más decisivamente ha de hacerse valer una teoría de la interpretación. Esto es lo que mostraría el conjunto del libro y la conversación (o discusión) crítica que tal vez él podría ocasionar (ver p. 11).

Esta tesis se desarrolla en cinco capítulos: el primero de ellos trata de lo que es una conversación y cómo ella podría y debería desempeñar el papel de modelo teórico para toda interpretación. Los tres siguientes plantean los tres principales problemas que presenta la conversación cuando se toma como modelo teórico para la hermenéutica: el problema de cómo las formas clásicas de argumentar, en tanto que teorías, métodos y explicaciones, pueden interrumpir todo lo que tradicionalmente se llama conversación; el problema de una interrupción más radical de toda conversación: el de la insanable pluralidad de la conciencia, la cual conciencia aparece en las investigaciones contemporáneas del lenguaje como una fuerza de dispersión y no de unificación; y finalmente el problema de la más potente de todas las interrupciones de la conversación: la radical pluralidad de las conversaciones en todas las tradiciones, la cual aparecería con mayor claridad en este final del siglo XX, por hacerse ahora cada vez más presente en la conciencia el terror de la historia. El capítulo 5, para terminar, insiste en la necesidad de replantear la pregunta sobre la religión como pregunta sobre la esperanza.

El primer capítulo se concibe con muy amplios alcances y se desarrolla con gran exigencia y rigor. Arranca de unas alusiones a primera vista inocentes sobre la multitud de interpretaciones que se dan hoy a propósito de la Revolución Francesa, para pasar a explicar la gran importancia que últimamente ha adquirido para la teología el diálogo interreligioso: dadas las muchas posibles interpretaciones del

fenómeno religioso, resultaría desautorizada una teología fundamental que quisiera hacerse hoy al margen de lo aportado por otras religiones.

Pero vemos que las tesis del libro van a ser menos inocentes cuando vemos que éste pasa a examinar cómo incluso las ciencias duras sólo se constituyen a partir de debates y conversaciones, aunque «por necesidades del guión» eso se haya estado escondiendo durante la modernidad, como si la ciencia pudiera construirse por un sujeto autónomo, siempre en cada caso capaz de experimentar y razonar lógicamente.

Y aquí el autor da un paso decisivo: hoy se nos habría mostrado que no existe un sujeto autónomo; que el lenguaje, lejos de ser posesión nuestra mediante la cual expresamos lo que pensamos individualmente, es una red que nos posee y nos encadena a la colectividad de cuyos intercambios vive —como todo nuestro discurrir—. Por eso no habría hermenéutica válida que pueda proceder al margen de los debates internos a un lenguaje y sin proyectarse hacia el intercambio con otros lenguajes. Las formas de raciocinio de la modernidad son útiles como parte de una conversación en que se elabora una hermenéutica con pretensión de verdad, pero como parte subordinada, no como razón que deba decidir acerca de lo conversado.

Esta tesis creo que es bastante nueva para nosotros los teólogos. Nos obliga a pensar siempre nuestro trabajo como inacabado y a una gran humildad. Y aunque está en línea con las concepciones de la teología que viene manteniendo el autor desde 1975, desde luego las desborda. La obra se lee con avidez y en sus líneas generales resulta de primeras clara, convincente y preocupante. En seguida apreciaremos que bajo la claridad de un texto sencillo esconde interrogantes de gran importancia o incluso salta sobre ellos.

Es lástima que no conozcamos más a Tracy en España y el llegarnos esta obra suya madura en tradición alemana puede estimularnos para llenar ese vacío. La breve introducción de G. Jeanrod al pensamiento de Tracy, con que la han presentado sus editores alemanes, es muy aclaratoria —y muy breve—. Sería muy de desear que dispusiéramos de algo parecido en alguna de nuestras lenguas españolas.—A. TORRES, S.J. U. P. Comillas.

D. TRACY, *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue*, Peeters Press, Lovaina 1990, 123 p.

La obra es, según su autor, una versión ampliada de cinco conferencias tenidas en 1988 en la Universidad de Lovaina. Todas ellas explorarían «aspectos de una cuestión crucial, la cual a largo plazo debe transformar toda la teología cristiana: el diálogo interreligioso».

La primera de estas conferencias trata de la relevancia que tendrían, para el debate religioso como para el profano, los modelos profético y místico, ejemplificados respectivamente por Freud y Lacan. La segunda se refiere a los criterios que para el diálogo interreligioso podrían inspirarse en W. James. La tercera explana el significado teológico que tendría la obra de Mircea Eliade en tanto que hermenéutica del lejano «otro» arcaico ante el que nos encontramos en el diálogo con las religiones «primitivas» —y con lo profundo de nosotros mismos—. La cuarta considera el diálogo cristiano-budista, sobre todo por lo que significa de encuentro con un «otro» que nos conduce a vernos, en tanto que interlocutores, como *no-yo* que se refiere a un *no-mundo* —exacerbación, según el texto, de las concepciones de la mística—. Finalmente la quinta vuelve sobre «la utilidad estrictamente teológica de un paradigma místico-profético, en el cual lo más importante sería el guión que une ambos términos».

Es grandísima la erudición de que el autor hace uso en este escrito, tanto a propósito de Freud y Lacan (sin olvidar a Burke, de quien se vale para interpretarlos) como a propósito de W. James o el budismo. Ya esto hace difícil la lectura de la obra. Pero complica más a ésta un modo de discurrir que muy frecuentemente se articula mediante asociaciones de ideas de cuya lógica no parece ofrecerse evidencia (usando un género literario similar al del autor diría que no he podido menos de recordar la novela «El péndulo de Foucault» de Umberto Eco). Y si el género quería ejemplificar la dura disciplina que a cada uno de nosotros le exige el atender en el diálogo a un pensamiento que le resulta extraño, la ejemplificación estaría muy lograda.

En la introducción exponía el autor cómo a su parecer nuestro período y nuestras necesidades son más bien postmodernas que modernas y cómo las crisis de la racionalidad ilustrada y de la concepción moderna del sujeto serían partes importantes de ese cambio. David Tracy parece apuntar a una salida de esa crisis que produce mucha perplejidad. Tiene que ver desde luego con el diálogo y con un esfuerzo radical por librarnos, en ese diálogo, de todo lo que tendemos a proyectar sobre los otros y de todo lo que damos por sabido y por lógico. Pero al terminar de leer este libro muchos seguramente se preguntarán qué es lo que de todas formas se pretendería en el diálogo interreligioso y desde dónde podría éste empezar.—ANDRÉS TORNOS.

B. NEVEAU, *L'Erreur et son Juge. Remarques sur les Censures Doctrinales a l'Epoque Moderne*, Bibliopolis, Napoli 1993, 758 p.

La obra tiene como tema central el que enuncia su subtítulo, entendiéndose en él por época moderna la que se abre con el Renacimiento y se cierra con la Revolución Francesa. Se divide en cinco capítulos, de los cuales el tercero («Ars Censoria») es central y se dedica a explicar las censuras teológicas tal como se entendían por los grandes teólogos durante los siglos XVI a XVIII.

Pero una tal interpretación de las censuras no resultaría hoy comprensible sin tener en cuenta lo ocurrido en la historia de la Iglesia anterior al Renacimiento y la reflexión sobre la época patrística sobrevenida en la modernidad. A estos dos temas se dedican respectivamente los capítulos 1 y 2 del libro («Vestigia» y «Antiquitas Redux»). El capítulo 4 («Pervigil Argus») examina las maneras de examinar los posibles errores en la fe practicadas por los jueces de la inquisición y el 5 («Sensus et Sententia») revisa los contenidos sobre los que formalmente recaen las censuras —no el pensar interno de un autor, ni exactamente la materialidad de lo que puede decir su texto, sino el sentido que en la concreta vida de la Iglesia se ha de atribuir a ese texto.

En el transfondo de la intención del autor parece estar la preocupación por la unidad de la Iglesia, que habría sido lo que en la antigüedad llevó al horror frente a la herejía así como a la ansiedad, muchas veces violenta, con que vino a censurarse lo herético. Esta misma preocupación es la que habría dado origen a la práctica de censurar con distintos matices de cualificación aquellos escritos que por alguna causa venían a considerarse peligrosos para la unidad de la fe. Si la práctica de expresar censuras llegó a exagerarse en los siglos XVI a XVIII, en nuestro tiempo habríamos venido a la exageración contraria: rechazamos como maníática aquella antigua preocupación por los errores y venimos a ignorar las razones profundas que la movían y los intrincados matices con que se expresaba.

El subtítulo del libro, al calificar a éste como un conjunto de «observaciones», es verdadero. Inútilmente buscaríamos en él un orden y articulación de contenidos que nos llevara paso a paso hasta alguna conclusión firme. Las últimas diez páginas, que se encabezan precisamente con el nombre de «conclusión», son más bien *finaliza-*

ción de la obra mediante síntesis de algunas ideas básicas flotantes en ella que *deducción* lógica apoyada explícitamente en la inmensidad de los materiales acumulados.

Estos últimos abarcan temas de tanta importancia como el examen de la función de magisterio doctrinal que habrían ejercido las universidades medievales para con toda la Iglesia (retenida en gran parte por los teólogos de la universidad de París hasta las vísperas de la Revolución); las controversias suscitadas en el siglo XVII por la tesis de los jesuitas de Alcalá de Henares, según la cual no sería de fe que el Papa Clemente VIII, entonces reinante, fuera realmente Papa; el riesgo de terrorismo fundamentalista y antirromano de mucha erudición patristica francesa que se produce en el siglo XVIII.

Sobre todo es la cuestión de la autoridad de la Iglesia para pronunciarse sobre los «hechos dogmáticos» la que se trata, a propósito del jansenismo, de mil maneras y en todas las perspectivas posibles. La conclusión a que se llega es que, efectivamente, se ha reivindicado con razón esa autoridad por la Sede Romana. De todas maneras se deja un tanto abierta la cuestión de si tales pronunciamientos deben aceptarse como pertenecientes a la «fe divina» (como lo mantendría el P. Marín Sola), o como pertenecientes a una «fe eclesiástica» (parecer prevalente en el siglo XVIII, pero aún mantenido en 1940 por A. Gits (ver p. 718-721), o como simples «certezas definidas» (P. Franzen, ver p. 736s.; también, aunque sin usar la misma nomenclatura, Congar y Rahner).

La lectura del libro se hace difícil por la ausencia de indicaciones sobre el orden que va a gobernar la exposición en los largos capítulos con que se construyen el texto (cada uno más de cien páginas no subdivididas de ninguna forma). Por otra parte dicha exposición resulta bastante desigual, debido a la extensión con que se citan algunas de las obras consideradas; resultan en cambio demasiado someras las referencias a los hechos históricos aludidos en esas obras y en el texto del autor.

En total: bastantes observaciones interesantes sobre el tema estudiado, tal como lo prometían el título de la obra y el prólogo que la introduce. Pero además también una rica oferta de materiales no fácilmente asequibles, de gran interés para la comprensión de lo que fueron las censuras teológicas en la Edad Moderna.—ANDRÉS TORNOS.

CÁNDIDO POZO, *La venida del Señor en la gloria. Escatología* (Manuales de teología católica 22), Valencia, Edicep, 1993, 228 p., ISBN 84-7050-335-9.

El tema de la escatología no es nuevo para Pozo. En 1992 ha aparecido la tercera edición de su *Teología del más allá* (Madrid, BAC). Esta nueva obra está elaborada siguiendo el esquema del documento elaborado por la Comisión Teológica Internacional en 1991, sobre *Algunas cuestiones actuales de escatología*. El autor participó en su redacción, con lo cual esta estructuración de los temas no le habrá resultado ajena. Además de seguir este esquema, Pozo se propone programáticamente desarrollar su teología en fidelidad al magisterio (12).

Después de una introducción general, la exposición sistemática parte de la resurrección de Cristo, para examinar luego la resurrección del cristiano. Esto le lleva a exponer la antropología subyacente a la escatología cristiana, antes de abordar la muerte del cristiano, la comunión de los santos y la purificación postmortal. Incluye un capítulo dedicado a la reencarnación, al que sigue la presentación de la seriedad de la vida humana, que incluye la posibilidad de la perdición definitiva. Termina con unas acotaciones sobre la presencia de la escatología en la liturgia. Al final añade unos índices: escriturístico, del magisterio y onomástico. La exposición es cla-

ra y fácilmente comprensible. El autor está bien documentado, especialmente en aspectos relativos a la historia y el magisterio.

En conjunto, de la impresión de que el tratado está concebido de principio a fin con el objetivo de defender el estado intermedio, que el autor propone en su fórmula más tradicional. Creo que esto ensombrece algo el centramiento cristológico de la escatología, salpicando la exposición de explicaciones de carácter antropológico, que por otra parte no resultan nada obvias en muchos contextos culturales actuales. De las dificultades que conlleva la doctrina del estado intermedio en su versión más pura dan cuenta los equilibrios que el autor ha de hacer: «Es verdad que por ser el alma sólo una parte del hombre, y no el hombre todo, no es posible hablar de identidad completa entre el hombre que vivió, y el alma que, ya en cuanto separada, recibe retribución, la cual, según la doctrina de la Iglesia, ya en ese estadio, es retribución plena...» (113). Parece muy difícil explicar qué sentido tiene entonces la resurrección en el último día; más concretamente qué añade la incorporación del cuerpo, si la retribución ya es plena y la identidad se ha conservado, pues si no, no se cómo se haya podido retribuir. La explicación de un aumento intensivo en la visión de Dios (114) no se puede tomar en serio sin poner en duda la plenitud de la retribución anterior, pues una plenitud ya es de por sí un máximo.

Me ha parecido especialmente acertado su presentación trinitaria de la resurrección (64s.) y el capítulo dedicado a la reencarnación (165-185), pues las encuestas demuestran lo extendido de esta creencia en nuestras sociedades. En el tratamiento de esta última me hubiera gustado darle más peso a los dos últimos apartados. Allí resume bien la incompatibilidad de esta doctrina con el núcleo de la soteriología cristiana, así como el esqueleto de creencias y apetencias que hacen esta doctrina atractiva entre nuestros contemporáneos.—G. URÍBARRI, S.J. U. P. Comillas.

KARLMANN BEYSCHLAG, *Grundriß der Dogmengeschichte. II. Gott und Mensch. Teil 1. Das christologische Dogma* (Grundrisse 3/1), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, XII+210 p., ISBN 3-534-08088-2.

Con este volumen continúa Beyschlag su presentación de la historia del dogma, dirigida en primer lugar a los estudiantes de teología (primer tomo: 1982, <sup>2</sup>1986). El segundo tomo ha sido dividido en dos partes. La segunda habrá de estudiar la «época occidental», desde Agustín incluido hasta la Reforma. Esta primera se concentra en exclusiva en la temática cristológica desde después de Constantinopla (381) hasta la controversia monoteleta, Agustín excluido. El lapso de tiempo que abarca es muy extenso, los problemas que ha de hacer comprensibles para los lectores hartos complicados, añadiéndose a la dificultad de los temas el estado fragmentario y dudoso de buena parte de las fuentes y la marea inabarcable de bibliografía secundaria.

Comienza con unas reflexiones sobre la historia del dogma, a modo de introducción a este volumen y epílogo del anterior, para seguir con una exposición cronológica. En el primer párrafo —15 del conjunto de la obra—, además de la introducción general y unas precisiones sobre el tema del volumen, «Dios y hombre», presenta la teología de Apolinar de Laodicea. Seguidamente (§ 16) estudia los dos autores principales de la escuela antioquena, Teodoro de Mopsuestia y Diodoro de Tarsos, prestándole atención a la exégesis. Continúa (§ 17) con la exposición de las divergencias entre Nestorio y Cirilo de Alejandría. Como es corriente en la investigación actual, insiste en rehabilitar la figura de Nestorio, deshaciendo el clisé nestoriano de Nestorio y reconociendo la parcialidad de su condena histórica. Tampoco se muestra conforme con encasillar a Cirilo sin más dentro del monofisitismo.

Tras los personajes principales aborda (§ 18) el concilio de Efeso (431), la fórmula de unión (433), la polémica en torno a Eutiques y la intervención de León Magno, para llegar al dogma de Calcedonia, que presenta con cierto detenimiento. En el último párrafo (§ 19) estudia los pormenores cristológicos hasta la controversia monoteleta, deteniéndose en el neocalcedonismo, el monofisitismo y Constantinopla (553). Termina el volumen con unos índices: de autores modernos, de materias y de conceptos cristológicos.

El libro está escrito desde la preocupación por la situación que, en opinión del autor, atraviesa la Iglesia evangélica: excesivamente preocupada por la política y el más acá, postergando a un muy segundo plano el elemento religioso y sin reconocer el valor normativo y vinculante del dogma. Frente a ello, B. ha logrado mostrar el peso teológico del dogma y de lo que en él se ha jugado. La línea expositiva no es informativa, sino reflexiva. Es decir, no prima la acumulación de datos sobre cada autor o suceso, sino que se conduce al lector a enfrentarse directamente con la sustancia teológica de lo que en cada momento está en liza, siendo muy pertinentes las calas en la soteriología. Cada autor, corriente o concilio se presenta desde su intuición original más profunda, sin prejuzgarla de antemano, mas mostrando también sus lagunas e insuficiencias. El resultado final es un libro de teología dogmática en el mejor sentido del término.

No termino de entender el criterio seguido para que prime la impresión en letra pequeña en la mayor parte del texto. No invita en absoluto a la lectura, por otra parte no siempre fácil. En un libro destinado a los estudiantes he echado de menos la presencia de textos, incluso extensos, de los autores estudiados, que permitan el contacto directo con las fuentes. Ciertamente, en nota se remite constantemente a las fuentes y a algunas traducciones alemanas, pero no es lo mismo. Tampoco entiendo la razón para citar dando sólo la fecha de publicación, prescindiendo siempre del lugar. Cuando menos para los trabajos más recientes dificulta su adquisición. En conjunto, una síntesis bien trabada, que desvela un trabajo personal sobre las fuentes de este vasto y difícil período, tan decisivo para la autocomprensión de la fe de la Iglesia.—G. URIBARRI.

*Autour de Tertullien. Hommage à René Braun*, Tome II, Textes réunis par J. GRANAROLO avec la collaboration de M. BIRAUD, Nice, Association des Publications de la Faculté des Lettres de Nice, 1990, XI+248 p., ISBN 2-251-62156-3.

René Braun, profesor de la universidad de Niza, es sin lugar a dudas uno de los mejores «tertulianistas» de nuestro tiempo. Su obra *Deus Christianorum* (París 1963, reeditada en 1977) es ya un clásico y una referencia obligada para todo el que se acerque a la lengua y la teología no sólo del escritor africano, sino de los s. II y III. Con este volumen sus colegas y compañeros le han querido rendir homenaje. Comienza con una lista de la bibliografía de R. Braun hasta 1989, incluyendo las reseñas. Las realizadas para la *Chronica Tertulliana* cuentan cada año como una unidad, a pesar de que frecuentemente se acercan a la decena. En total he contado 122 entradas. Después de esta fecha R. B. ha publicado cuando menos otros tres libros: una colección de artículos sobre Tertuliano, incluyendo dos inéditos [*Approches de Tertullien, vingt-six études sur l'auteur et sur l'oeuvre (1955-1990)*, París 1992] y ha editado para *Sources Chrétiennes* los dos primeros libros del *Adversus Marcionem* (SC 365 y 368).

El resto del volumen lo componen 16 colaboraciones, todas en francés, excepto tres en italiano. Como era de esperar, la gran mayoría —doce— estudian temas ter-

tulianeos. Como es habitual en este tipo de publicaciones, reina la dispersión de temas, variando de un estudio a otro el interés y la calidad de las aportaciones. Me limito prácticamente a ofrecer un índice de las contribuciones, sin apenas comentario. J.-C. Fredouille (1-22) abre el libro con un estudio donde trata de demostrar que Justino conoció directamente la Apología de Sócrates. Esta le habría aportado no sólo temas para sus dos Apologías, sino también líneas para su composición. C. Tibiletti (23-34) examina el problema de la prioridad Tertuliano-Minucio Félix. Llega a la conclusión de una dependencia común de Aristóteles. Descarta que Minucio pueda haber empleado a Tertuliano como fuente, siendo lo contrario plausible. Así, se inclina por la anterioridad de Tertuliano. P. Petitmengin (35-46) ofrece una lista de erratas en las ediciones actualmente más usadas de Tertuliano, especialmente del *Corpus Christianorum, series Latina*. A las cinco erratas encontradas en el *Prax.* del CCL (40) se le pueden añadir las siguientes:

13,4 (22): *super Sodomam et Gomorram lege  
super Sodomam et Gomorram*

14,6 (45): *cognoscar illis lege cognoscar illi*

27,15 (88): *Deus et Deo sermo lege Deus et Dei sermo*

El capítulo 24 contiene dos párrafos número cuatro.

Petitmengin recomienda no despreciar las ediciones antiguas con sus aparatos críticos y colacionar siempre varias ediciones. P. Nautin (47-50) propone leer *Spec.* 26,4: «Quot [Quo, Turcan] utique et alia documenta accesserunt [cesserunt, Turcan]...». G. Azzali (51-84) data *Scor.* entre el 211-213. Fundamenta su propuesta en un estudio de temas comunes en *Mart., Cor., Scor.* y *Fug.* Ch. Munier (85-90) ofrece el elenco de las diferencias entre el texto de *Pud.* del CCL y el de una edición que preparaba G. Claesson. A. Schneider ofrece unas notas sobre la tradición manuscrita de *Tes.* 4,1. A. Hamman (97-110) presenta una síntesis del tema del hombre como imagen de Dios en Tertuliano, resaltando su cercanía a Ireneo. P. Siniscalco (111-128) estudia *Apol.* 48,4 y *Test.* 4,1, sin advertir contradicción ni cambio en la postura del africano en *Res.* 17,1 y *An.* 58,1 s. Retomando el parecer del maurino N. Le Nourroy (PL 1, 894 D), propone entender todo este asunto partiendo de la necesidad que sienta Tertuliano de que todo el hombre, alma y cuerpo, sea sujeto del juicio final. P. Mattei (129-149) se inclina por considerar que no hubo un auténtico cisma entre la Iglesia oficial y la montanista. Sí hubo una separación grave, pero no una ruptura total. En este sentido entiende el «disiunxit» de *Prax.* 1,7, apartándose de la opinión común. Quizá se podría citar en su apoyo «inter nos [sc. christianos] et illos [sc. iudeos]» (*Prax.* 31,1). W. Rordorf (151-160) defiende el texto propuesto por Borleffs para *Bapt.* 17,5. Y.-M. Duval (161-176) entiende que Jerónimo en su Ep. 85,5 hace una referencia general a los escritos de Tertuliano sobre el matrimonio, sin necesidad de acudir, como Harnack supuso, a un texto desconocido para nosotros. J. Fontaine (177-192) estudia el entrelazado de temas clásicos y bíblicos en el proemio de Lactancio, *De aue Phoenix*, 1-29; un poema criptocristiano. J. Doignon (193-201) explica la lectura extraña de Prov. 1,17 en Hilario de Poitiers por la necesidad de conectar los dos testamentos. J.-P. Weiss data el texto recibido de la *Passion de Pons de Cimiez* en el último cuarto del s. VIII. Finalmente, M.-L. Constantini hace unas digresiones a propósito del comentario que le sugirió a Nietzsche *Spec.* 30.

En conjunto predominan más los temas filológicos que los estrictamente teológicos. Se echan de menos unos índices al final del volumen, que agilicen la consulta. Las diferentes contribuciones no están numeradas en forma de capítulos, sino simplemente reunidas una tras otra. Hay algunos fallos menores en la paginación del índice de materias. Más curioso resulta no tener noticia alguna sobre el contenido

del primer tomo, del que no hemos visto referencia alguna. En definitiva, una obra digna, que el especialista en Tertuliano deberá conocer.—G. URÍBARRI. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

PETER L. BERGER, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona 1994, 267 p.

Este libro, denso y sugestivo del conocido sociólogo de la religión Peter L. Berger, investiga las posibilidades nuevas que se le abren a la religión en el contexto de una sociedad moderna y pluralista. El ensayo continúa temas que el autor ha tratado con anterioridad en dos libros de gran resonancia: *Rumor de ángeles* (1969) y *The heretical imperative* (1979), y sostiene toda su estructura teórica en los principios básicos publicados junto con Th. Luckmann en *La construcción social de la realidad*.

La tesis del libro se inscribe dentro de la importante corriente de pensamiento y vida religiosa del protestantismo liberal, pero el autor se dirige a cualquier persona comprometida en la búsqueda de la fe, pertenezca ésta a otras comunidades cristianas o no cristianas, o no tenga una definición religiosa clara.

Los tres primeros capítulos, que conforman la primera parte del libro —*El contexto social de la fe*— son los más interesantes y sugerentes y en ellos se muestra la penetrante y fina intuición del autor. La posición de Berger, a contracorriente de la opinión comúnmente sostenida por gran parte de la teología anglosajona según la cual el hombre moderno es un personaje inevitable e irreversiblemente secularizado, sostiene que estamos viviendo una *época de credulidad*, en la cual el hombre actual fácilmente se deja seducir por cualquier tendencia que prometa algún tipo de seguridad o certidumbre. Para entender correctamente este fenómeno, el autor se fija en lo que a su juicio constituye un rasgo de importancia decisiva dentro de la sociedad moderna: el *pluralismo cultural*. A través de un contacto real con otras culturas o mediatizados por los diversos medios de información hoy disponibles, la mayoría de los seres humanos se encuentran, como no había sucedido hasta ahora, constantemente en culturas ajenas.

Ese pluralismo cultural erosiona profundamente las certidumbres morales y religiosas que antes se daban por sentadas en cualquier sociedad. Los seres humanos requieren de un soporte social para todo aquello en lo cual creen acerca del mundo. Una creencia determinada —sea ésta moral o religiosa— sólo se sostiene en determinado contexto social en el cual resulta plausible. La pluralización del entorno social ha hecho entrar en crisis a estas estructuras de plausibilidad, y por tanto, en la situación moderna se hace muy difícil alcanzar certidumbres.

Esta situación pluralista crea ansiedades y tensiones en los individuos que hacen que éstos se escapen de ella hacia falsas certidumbres, en posturas de «gueto» o de «cruzada» o hacia un escepticismo pragmático que da por imposible el alcanzar ciertas certezas. Frente a estas dos posiciones extremas, Berger sostiene que la fe religiosa, vivida desde una postura de «negociación cognoscitiva» que se aparta tanto del atrincheramiento como de la rendición, constituye una ayuda poderosa para poder vivir desde hondas convicciones en el seno de una sociedad pluralista.

La segunda parte del ensayo —*Los creyentes y la fe*—, de corte más antropológico y teológico, profundiza este último punto e intenta elucidar qué significa creer en un entorno marcado por el pluralismo. Berger sostiene que la situación actual, con su negativo impacto sobre lo que antes se había dado por sentado, representa una ventaja muy grande para la fe religiosa al permitirle al individuo un grado de libertad como hasta ahora no había tenido. Sólo desde este contexto de libertad es posi-

ble una verdadera fe religiosa, un verdadero acto de fe, que será fruto de una opción personal, en gran medida solitaria. De ahí que en el ensayo se afirme, de modo claramente provocativo, que «dentro de un contexto de pluralismo, sólo el individuo solitario podrá comprometerse en un acto de fe». La tesis, ciertamente controvertida, se inscribe claramente en el contexto del protestantismo liberal y acusa una excesiva dependencia del pensamiento existencial alemán. Su punto de vista personal como creyente resulta, además, un tanto contradictorio con su perspectiva intelectual como sociólogo.

En la última parte de este ensayo —*Las consecuencias del creer*—, Berger reflexiona sobre dos problemas claves para la fe: la pertenencia a una Iglesia y la acción moral. En sus reflexiones el autor nos ofrece interesantes pistas para pensar sociológicamente el problema de la pertenencia a una comunidad específica, aunque su punto de vista personal está demasiado marcado por la tradición del individualismo liberal y acusa cierto desconocimiento de la teología católica con posterioridad al Vaticano II.

En síntesis, un ensayo tremendamente actual y sugerente, aunque desparejo en su globalidad. En él vuelven a aparecer las intuiciones certeras y las ingeniosas formulaciones que ha sabido elaborar en sus muchos años de reflexión como sociólogo de la religión en la sociedad moderna. Sin embargo, la amplitud de su reflexión le obliga a entrar en terrenos como la antropología y la teología en los que se mueve con menor acierto y mayor desconocimiento. Lo cual no significa disminuir en nada la aportación ciertamente clave que este ensayo ofrece a todos aquellos que están interesados en pensar la fe en el contexto complejo y abigarrado de nuestra sociedad actual.—E. CASAROTTI, UCUDAL, Montevideo.

A. M. PAZOS (coord.), *Un siglo de catolicismo social en Europa, 1891-1991*, EUNSA, Pamplona 1993, X+268 p.

Con ocasión del centenario de *Rerum Novarum* dos centros de la Universidad de Navarra, el Instituto de Historia de la Iglesia y el Centro de Investigaciones en Historia Moderna y Contemporánea, organizaron un Coloquio Internacional sobre el «Catolicismo Social». Esta publicación recoge, a modo de Actas, las intervenciones en este Coloquio.

Se pretendió reunir a estudiosos de cinco países europeos para intercambiar los resultados de la investigación en sus respectivos países acerca del catolicismo social. Fue un intento acertado. Han pasado ya más de treinta años, fecundos para la investigación en este campo, desde que S. H. Scholl publicó una obra en común semejante acerca de los 150 primeros años del movimiento obrero cristiano (1789-1939). Aquella obra abarcaba más países, hasta diez, e incluía además una referencia a lo internacional. Una primera pregunta se impone: ¿por qué se ha elegido sólo a España, Francia, Italia, Bélgica y Alemania? La obra de Scholl abarcaba a toda Europa. Hoy hay más motivos que cuando se publicó para no excluir nada europeo e incluso para abrirse a otros ámbitos nacionales. El tiempo estudiado en aquella obra era también más amplio: comenzaba con la Revolución Francesa y los albores de la industrialización. No parece motivo suficiente el centenario de RN para reducir el segmento temporal estudiado. De hecho varias colaboraciones lo superan.

Cada aportación nacional es obviamente distinta. La referente a España está firmada por A. Pazos y J. Andrés Gallego. Es un estudio en el que hay datos de interés, aunque, a mi modo de ver, le falta estructura. Inicialmente plantea problemas que deja sin resolver y se enreda en disquisiciones, quizá pertinentes, pero que distraen

del hilo argumental. Abarca un espacio de tiempo mayor que el anunciado en portada, pero, en cambio, deja en sombra el fecundo primer tercio del siglo actual. Dedicada demasíadas páginas a realidades y pensadores que rozan tangencialmente la cuestión social y es parco al describir a personalidades y a obras de los comienzos del siglo XX: se silencian el P. Gafo y Monedero, al P. Nevares se le cita sólo a propósito de su archivo, se ignora a la CESO y se cita sólo de paso a la CONCA, no se habla de las pastorales de Maura y Gelabert, Sancha y Hervás, Guisasola... Hay también imprecisiones: Guerra Campos no era en 1966 (ni ha sido nunca) auxiliar de Málaga (p. 75), se sostiene difícilmente la tesis de que el Marqués de Comillas era contrario a los sindicatos (los apoyó claramente) o de la escasa importancia de lo económico en los Círculos Obreros Católicos. Hay afirmaciones que evidencian un desconocimiento de las fuentes directas —accesibles fácilmente— como, por ejemplo, afirmar que los *Ejercicios* de San Ignacio ven en el trabajo en el mundo un impedimento para la contemplación de Dios. Una lectura somera de la «Contemplación para alcanzar amor» de los Ejercicios habría sacado del error a quien así afirma. Resulta ingenuo afirmar que en España no ha habido espiritualidad del trabajo y de las realidades terrenas antes del nacimiento del *Opus Dei*. ¿Qué pensaría el autor si alguien recordase, haciendo un juicio superficial, semejante al expresado sobre los Ejercicios ignacianos, que el fundador de este institución consideraba la realidad terrena del matrimonio como reservada a la clase de tropa? Uno de los firmantes de este estudio tiene espléndidos trabajos en este campo. Hay que pensar que es el otro el responsable de estos deslices y sesgos.

La parte correspondiente a Francia es obra de Y.-M. Hilaire, de la Université Charles De Gaulle (Lille III). Cartesianoamente claro en la exposición y positivo, aunque excesivamente antimarxista y defensor de modelos tradicionales ya fracasados, empeño en el que coincide con las últimas páginas del trabajo anterior. Quizá por ello minimiza la obra escrita del P. Y. Calvez. En la traducción, aquí y en los restantes trabajos muy satisfactoria, se ha deslizado el error de llamar P. Pierre y Compañeros de Emaús (p. 114) a los que en España son conocidos respectivamente como Abbé Pierre y Traperos de Emaús. L. Trezzi, de la Università del Sacro Cuore de Milán estudia el catolicismo social italiano con abundancia de datos, bien estructurados, y brillantez expositiva. Bajo el fascismo vivió un período de hibernación, que se despacha brevemente. E. Gerard, de Lovaina (que el índice de nombres confunde con el dominico homónimo que trabajó en España a favor de los sindicatos católico-libres) hace una historia de personas (Rutten, Cardijn) e instituciones sociales que todavía perduran y las ensambla con acierto en la historia de su país. Finalmente K. Repgen, de la Universidad de Bonn, comienza su estudio cinco décadas antes de *Rerum Novarum*, pues el catolicismo social alemán había empezado ya antes de 1891. Aunque es escaso en el tratamiento de la época posterior a la Primera Guerra Mundial —la sombra del nacional-socialismo invade todo— y el lector se queda con ganas de saber más de esos años, son clarificadoras las páginas que dedica a *Singulari quadam* de Pío X, que sitúa en el contexto de la polémica entre Colonia y Berlín a propósito de la confesionalidad sindical.

El Coloquio pretendió mostrar cómo el catolicismo social ha ido formando a la Europa actual. Pese a la limitación de ámbitos estudiados, se ha intentado superar el estrecho marco de la historia de las Iglesias nacionales enclaustradas en sí mismas o, a lo sumo, relacionadas con Roma. Realmente vivieron vicisitudes e inquietudes paralelas. Constatarlo y aducir cada conferenciante una amplia bibliografía comentada de lo que se ha ido publicando en cada uno de los países estudiados son los logros mejores del Coloquio. Y de este libro que lo extiende y lo hace perdurar.—RAFAEL M.<sup>a</sup> SANZ DE DIEGO, S.J. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

ESPERANZA BAUTISTA, *La mujer en la iglesia primitiva*: Verbo Divino, Estella 1993, 171 p., ISBN 84 7151 877 5.

La pregunta por el papel de la mujer en la Iglesia es de una actualidad permanente y resulta cada vez más evidente que han de ser las propias mujeres, tanto tiempo sin palabra, quienes busquen respuestas o, al menos, vayan indicando sendas por las que transitar.

Parte Esperanza Bautista de la constatación de una situación de hecho, la de que «en la comunidad eclesial el varón se sitúe siempre, si bien en diferentes niveles, en las alturas de esa pirámide de poderes y de responsabilidades que para muchos es la Iglesia-institución. Por el contrario, la mujer aparece situada siempre en la base de esa pirámide; no aparece ciertamente fuera de la Iglesia, pero sí bajo y por debajo del lugar que ocupan los varones», para preguntarse luego si esta situación es también de Derecho. Responder a esta pregunta requiere investigar los orígenes, tratar de recuperar la historia y protagonismo de las mujeres en las primeras comunidades cristianas —examinando los textos y teniendo en cuenta los factores socioculturales del contexto, que sin duda incidieron en la teología— y, lo más importante, llegar a Jesús, centro que da sentido y fundamento a esa Iglesia que también son, y no sólo lugar en el que están, las mujeres.

Para lograr su objetivo la autora aplica, con seriedad y rigor indiscutibles, la hermenéutica feminista, en un intento de recuperar no sólo la historia de las mujeres sino, a su través, la del cristianismo primitivo. Mediante la lectura sociológica de aquella realidad social tratar de sacar a la luz otra cara de la historia, la de las víctimas y marginados/as, lo que definirá al método como hermenéutica crítica o de la sospecha. Esta tarea requiere también una lectura feminista de la Biblia, lectura que tiene como punto de partida la liberación de la mujer dentro de las comunidades eclesiales al tiempo que busca liberar la palabra de Dios de interpretaciones sexistas y misóginas.

El trabajo de Esperanza Bautista, fruto de una seria investigación, no se limita a exponer los hechos, sino que aporta datos que ayudan a comprender las causas de la marginación de la mujer en la Iglesia y de la estructuración de ésta en sociedad de desiguales. No se contenta para ello con un estudio neutro de los textos bíblicos y es de agradecer su esfuerzo en mostrar, de manera sintética pero firme, los condicionamientos que tanto la sociedad judía como el mundo greco-romano hubieron de suponer al mensaje liberador del evangelio. La centralidad de Jesús de Nazaret, referencia obligada para la Iglesia y eje del libro, permite a la autora desvelar otra historia y apostar por una Iglesia comunidad de iguales más cercana al reino de Dios en la que las mujeres no estén por más tiempo marginadas.—MARÍA TABUYO. Arenas de San Pedro. (Avila).

SIMONE WEIL, *A la espera de Dios*, Editorial Trotta, Madrid 1993, 155 p.

La tentación habitual a la hora de hablar de Simone Weil (1909-1943) es la de quedarse en su vida, pasando como de puntillas por el pensamiento que la hizo posible y que, sin embargo, quedó recogido en numerosos trabajos, por desgracia apenas conocidos entre nosotros.

*A la espera de Dios* es uno de esos libros, escasos, que sobrecogen. Formado por cartas y textos no escritos para ser publicados, posee una rara belleza y una implacable lucidez, sin que la selección más o menos arbitraria de los materiales reste nada de su valor. En las cartas dirigidas al padre Perrin, autor de la selección, Simone Weil va dando cuenta de su camino interior sin olvidar ni un instante su vocación in-

telectual, la necesidad radical de verdad que se rebela contra cualquier limitación a la inteligencia, aunando en síntesis irrenunciable voluntad de belleza y voluntad de justicia. La experiencia espiritual no puede para ella significar sometimiento, renuncia al pensar pues, muy al contrario, esa experiencia la conduce a una búsqueda incesante que no podrá conciliar con la Iglesia. Quizá haya sido ésta una de las cuestiones más debatidas de su obra, olvidando a menudo que la experiencia de los límites que supone el creer implica un trascender continuamente la experiencia, un no instalarse cómodamente en la creencia y, en el caso que nos ocupa, no tiene tanto que ver con conservadurismos o progresismos eclesiales como con un universo recuperado desde otro lugar, desde el hondón del alma que diría Teresa de Jesús. Simone Weil no puede separar experiencia de Dios y sufrimiento del mundo —y sobre ello escribirá páginas bellísimas, recogidas en este libro—, la cruz aparece en el centro del universo, pero esto significa otra forma de concebir a Dios, de pensar al ser humano y la creación entera, otra visión de la realidad y de la historia, pues es la suya una historia de vencidos, de seres humillados y tradiciones silenciadas, y para ella ésa es, en definitiva, la historia de Dios en este mundo: así, acuñará la noción de *descreación*, no nueva, por otra parte, pues su pensamiento no es un pensamiento aislado, sino inserto en una larga tradición no por acallada inexistente.

Palabras fundamentales de sus textos van a ser desdicha, espera y atención, palabras que nos dan algunas claves de su obra. Sólo la atención vigilante puede caer en la cuenta de la verdadera realidad, sólo ella es capaz de percibir y aceptar la belleza en lo negado, sólo ella ve a quienes para el mundo son invisibles —los seres aplastados por el desamor y la injusticia— y, algo esencial, es capaz de recoger y comprender corrientes de pensamiento olvidadas. Quien está siempre a la espera no se deja engañar, su deseo despojado no puede contentarse con menos que el Absoluto que a todos y a todo alcanza, y ahí se encuentra, para Simone Weil, la verdadera catolicidad, que no puede encerrarse en los muros de ninguna institución ni establece fronteras a la inteligencia, empujando siempre hacia el otro lado, junto a los perdedores.

Algunas de sus páginas más lúcidas quiebran nuestra lógica habitual y no sabemos qué hacer con ellas; así sucede con el trabajo titulado *Los tres hijos de Noé y la historia de la civilización mediterránea* o con sus afirmaciones sobre Roma y muy especialmente Israel, o sobre la ilusión de progreso. Y es que su ruptura va más allá de la mera aceptación de otras religiones, se instala en la raíz de su existencia, en un deseo ardiente de ese Dios que no puede ser menos que amor y postula una revelación crística primordial, presente desde el principio y en todos los pueblos. Antes de establecer juicios apresurados sobre sus palabras, habría que saber separar antisemitismo y juicio intelectual, no aferrarse a ideas trasnochadas sobre el «progreso» y dejar de considerar nuestra historia y nuestra cultura el centro del universo.

Para quien no quiera arriesgarse en estas cuestiones queda no obstante una obra espléndida y bellísima cuyo punto de partida es la experiencia honda de quien no se rinde a lo establecido, tampoco en el ámbito del pensamiento, y sabe expresarlo en un lenguaje herido y desnudo, el lenguaje de una conciencia desgarrada y poseída por el amor a la verdad que es, como Simone Weil nos recuerda, Cristo mismo.—MARÍA TABUO.

MERCEDES NAVARRO (Directora), *Diez mujeres escriben teología*, Colección «Diez palabras clave», Ed. Verbo Divino, Estella 1993, 388 p.

Asistimos en los últimos años a la lenta pero progresiva publicación de la reflexión teológica llevada a cabo por las mujeres, hecho éste que ha de calificarse de fe-

liz, por cuanto supone de enriquecimiento del horizonte humano y eclesial. El libro que presentamos aparece en forma de pequeño diccionario en el que diez teólogas españolas abordan temas clave desde la amplia y renovadora perspectiva del punto de partida, la mujer como sujeto de pensamiento y acción. Ciertamente, no toda teología hecha por mujeres es necesariamente teología feminista (ni la teología feminista es asunto sólo de mujeres) pero, en este caso, la opción hermenéutica de casi todos los trabajos aparece marcada por su impronta.

Las palabras elegidas —Biblia, Cristo, Dios, Esperanza, Iglesia, Mujer, Oración, Pecado, Sacerdocio, Sacramentos— muestran la oportunidad de una relectura inteligente de textos y tradiciones tenidos por inamovibles, relectura que va a ser posible gracias a la reorientación, al giro en el discurso teológico provocado por la irrupción de un pensamiento casi siempre silenciado. El cambio en la perspectiva exige un trabajo de reinterpretación, de revisión y reconceptualización de conceptos y categorías fundamentales que ignoraban a la mujer como sujeto, desmintiendo así la pretendida universalidad de un discurso centrado en el ser humano varón y mostrando el empobrecimiento de ese mismo discurso por cuanto negador de la palabra de media humanidad. El empeño no es fácil, pero no resulta ya posible renuncia a él, al menos si se quiere huir de un universalismo vacío de contenido.

Una de las principales dificultades de la tarea es la del lenguaje, la de crear unas categorías propias pues, como apunta la coordinadora en la presentación, «no son fáciles de expresar, dado que las mujeres no tenemos otro lenguaje en que decir y decirnos más que el lenguaje patriarcal, traidor con frecuencia de lo mejor de nuestros contenidos». A menudo se confunde lenguaje con realidad, la palabra con la cosa, olvidando su carácter simbólico y llegando a una auténtica idolatría que es preciso poner en evidencia. Y a ello se dedican las autoras, tratando al tiempo de poner nombre a su experiencia, que es de liberación y esperanza, evitando cualquier asomo de agresividad, lo que no es sinónimo de pensamiento débil o fragmentado (no es teología «blanda») como bien muestran los trabajos.

El espacio requerido por una reseña impide entrar a valorar cada artículo, aunque es preciso señalar que los inevitables altibajos de cualquier obra colectiva no llegan a empañar la calidad y la unidad global del libro. En cualquier caso, y de manera sucinta, quiero destacar los excelentes trabajos de Carmen Bernabé —que ofrece bastante más que una síntesis de los modos de acercamiento feminista a la Biblia, en un artículo indispensable para conocer con seriedad el tema—; Esperanza Bautista —su artículo sobre Dios, en el que afronta ideas clave como lenguaje, símbolo, conocimiento, experiencia, siempre desde la perspectiva del ser mujer, además de su gran riqueza resulta altamente sugerente—; Dolores Aleixandre —trata el tema de la oración de manera espléndida, tocando realidad sin evasiones y desde una teología bíblica muy cercana a la narrativa. Imprescindible me parece la reflexión de Mercedes Navarro, coordinadora de la obra, acerca de la noción de pecado y la relación que plantea entre ética cristiana y ética feminista; su condición de biblista y psicóloga aporta matices críticos y liberadores que es preciso tener en consideración. Para terminar, hemos de recordar las interesantes aportaciones históricas a la lectura teológico-bíblica del sacerdocio hechas por María José Arana; el trabajo de Felisa Elizondo sobre mujer y teología, con una oportuna reflexión sobre el lenguaje, desde la antropología teológica, así como el resto de los artículos que componen la obra. Libro, en suma, que muestra sin estridencias que la teología no es patrimonio de un género, que es preciso rescatar y recordar lo negado, sospechar y construir la realidad, al tiempo que pone de manifiesto que la reflexión de las mujeres no es asunto sólo de mujeres.—MARÍA TABUYO.

LUIS CENCILLO, *La comunicación absoluta. Antropología y práctica de la oración*, San Pablo, Madrid 1994, 279 p., ISBN 84-285-1637-5.

Luis Cencillo (Madrid 1923), sacerdote, es conocido, sobre todo, dentro de los ámbitos de la Metafísica, la Antropología Filosófica y la Psicología. Con el libro del que nos ocupamos aquí aborda una cuestión teológica como es la de la oración, aunque tratándola con la ayuda de estas otras disciplinas que le son familiares. Su objetivo es mostrar que la comunicación absoluta del hombre con Dios es antropológica, psicológica y teológicamente posible y razonable. Escribe acerca de la oración, pero no sólo de ella; a lo largo del libro se encuentran comentarios sobre cuestiones de tipo cristológico, sobre la eutanasia, la Eucaristía o la vida religiosa, por ejemplo. No es una guía pastoral de oración para no iniciados, sino un tratado sobre ella y, en el fondo, de espiritualidad.

El autor está preocupado por la pérdida de relevancia en la actualidad de la vida interior de las personas. Y está convencido de que su recuperación contribuiría a evitar el aburrimiento que padece nuestra sociedad. En más de una ocasión critica actitudes e ideologías que impiden este viaje interior, como el activismo, el voluntarismo, el racionalismo, el materialismo (sobre todo, de corte marxiano) o el mecanicismo psicológico. Igual de claro y radical que es en sus reproches lo es en la defensa de sus convicciones. Apuesta por la oferta del cristianismo frente a las de otras religiones. Un cristianismo muy paulino, asentado al mismo tiempo sobre la humanidad de Cristo y sobre el discurso de Jesús (que constituye la referencia a la que remitiría a los agnósticos, tal como dice en su epílogo). El modelo de hombre que Cencillo cree capaz de entrar en trato íntimo con Dios es el que es consciente de su indigencia y de su condición de criatura, y, desde este abajamiento, busca sin cesar la plenitud divina que lo colme. Sólo desde esta situación resultan válidas otras ayudas para la oración que describe en el libro. Insiste mucho —diríamos que demasiado— en la necesidad de que la persona se encuentre desapegada tanto de sus propios amores y deseos como de las cosas exteriores. Al mismo tiempo, expresiones como «lo subjetivo es siempre destructivo» (p. 182), que encajan en su concepción, son ambiguas y discutibles. Su visión de la felicidad como la «no dependencia de nada ni de nadie» (p. 144) puede sonar —aunque él lo niega— a una cierta arrogancia estoica. Sus consideraciones se comprenden mejor a la luz de las de los autores místicos —sobre todo, santa Teresa de Ávila— que el autor conoce y presenta bien. La mística trasciende la mera praxis sin por ello llevar a desocuparse de los demás; ella —y los fenómenos extraordinarios a los que dedica un capítulo— vale por sus efectos, no por su intensidad.

La puesta decidida y apasionada por la comunicación del hombre con Dios lleva al autor a defender el poder transformador de la oración, la cual sería capaz de convertir a la persona —incluso neurótica y desajustada (p. 125, 242)— en psicológicamente más sana, menos desencantada y más esperanzada. Toca así una cuestión como la de las relaciones entre la experiencia espiritual y el psiquismo humano, y la de Dios como terapeuta; cuestión que podría haber sido tratada más despacio y más sistemáticamente.

Aunque a veces se perciba un tono de demasiada seguridad propia en las afirmaciones y se caiga en algunas repeticiones, la obra supone una fundamentación sólida y audaz de las condiciones, medios, procesos y resultados de la escucha humana de Dios que tiene lugar de manera muy particular, aunque no sólo, en la oración.—PASCUAL CEBOLLADA, S.J. Universidad Comillas.

JOSÉ LUIS SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 1993, 2.ª ed., 299 p., 24X17 cms., ISBN 84-7151-778-7.

El mero hecho de que en dos años se haya agotado la primera edición de esta obra nos da una pista para percibir su calidad. Vale la pena un breve comentario.

El autor es, dicho sea sin ánimo de establecer odiosas comparaciones, uno de los escrituristas españoles de más calidad. Además de sus numerosas obras, algo significativo teniendo en cuenta su no muy avanzada edad, dan testimonio de su valía los años de docencia en la Facultad Teológica de Granada y en el Instituto Bíblico de Roma.

En este libro nos ofrece una introducción al AT de unas especiales características que la distinguen un tanto de otras muchas. Quien se adentre en sus páginas quedará gratamente sorprendido por la facilidad de una lectura que trata de temas ciertamente lejanos y no pocas veces complicados. Es un libro accesible para quien no tenga una excesiva preparación veterotestamentaria. Con toda probabilidad ello ha sido unas de las razones que explican la apreciable y rápida difusión del volumen.

Se estructura el trabajo en las partes clásicas de toda introducción: panorama general, Pentateuco, historia deuteronomista, profetas y libros sapienciales y poéticos, divididas a su vez en veinte capítulos. Termina la obra con una breve historia de Israel en el c. 20. No es en este campo donde hay que buscar la originalidad y aportaciones específicas, sino en el modo de afrontar los diversos puntos.

La intención que el autor expresa desde el comienzo es proporcionar un instrumento de lectura práctica del texto bíblico. Lo importante es poner en condiciones para llegar pronto a esa lectura de modo inteligente. Distingue, por tanto, al comienzo de cada tema, lo principal y secundario del mismo. No agobia por lo general al lector con un alud de datos, que el autor conoce y utiliza, pero sin obligar a repararlos en cada momento. En ocasiones los expone, pero indicando la posibilidad de saltárselos para proseguir la lectura, primero de la introducción y, en seguida, de la Biblia. Por eso se ha procurado reducir la bibliografía al mínimo y ser ameno y pedagógico en la exposición. Y ciertamente es un propósito logrado.

Se tratan la mayoría de las preguntas y problemas que el lector ordinario se plantea cuando intenta leer reflexivamente la Escritura y se dan soluciones y respuestas comprensibles. Se ofrecen también sugerencias de lectura de capítulos y secciones concretas, que, quizás, hubieran podido ampliarse.

Hay algunos puntos realmente originales, que se agradecen especialmente: así en la parte III, capítulo 8, la ficción de una historia de cuatro actos donde se va exponiendo la complejísima elaboración de los libros que solemos llamar deuteronomísticos y la revisión de lo anterior. O la entrevista con el autor del libro de Job en una sección del capítulo 18 (p. 269-276). No son concesiones periodísticas o literarias fáciles en cuanto al fondo, sino una forma inteligente de presentar temas francamente complicados, que, de otro modo, resultarían demasiado aburridos y aún incomprensibles para la mayoría de los lectores.

Como limitaciones, inevitables desde luego, podría señalarse, por ejemplo, la carencia de una presentación del libro de Oseas o la brevedad del tratamiento de los libros sapienciales y poéticos, entre los que se echa en falta algo sobre escritos tan sugerentes como el Cantar, Rut, Tobías, Sabiduría... sobre todo en comparación con otros desarrollos.

Pero ello no quita nada al conjunto de las aportaciones de esta introducción, de cuño netamente español, actual y práctico.—F. PASTOR-RAMOS. Madrid.

- A. BONI, *Vangelo e vita religiosa (Rilettura teologica e storicogiuridica delle fonti)*, Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 32, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1994, 445 p.

Cristo, que ha instituido la vida cristiana, instituyó también la vida religiosa como un pacto de amistad esponsal: «si quieres realizarte totalmente como Dios te ha pensado desde toda la eternidad, va, vende todo lo que tienes, da todo eso a los pobres, y ven conmigo» (Mt 19,21); este pacto comportaba en el religioso la obligación de conformar su vida con la de Cristo, casto, pobre y obediente; y fue institucionalizado por el derecho divino-apostólico, 1 Tim 5,11-12 —«regula eclesiastica»—, como un pacto irreversible, y como tal se consideró en todo el primer milenio de la Iglesia y así se encuentra en el *Decretum Gratiani* y en sus comentadores. La concepción escolástica de la profesión religiosa como la emisión de los tres votos la ha depauperado; esta emisión de votos, que explicita la profesión religiosa, es su solemnización jurídica, instituida por la Iglesia, que ha institucionalizado también la vida religiosa comunitaria en las cuatro formas de vida eremítica, monástica, canonical y apostólica, a las cuales se refieren todos los institutos religiosos. La concepción de la profesión religiosa como un contrato de entrega al instituto ha oscurecido el sentido teológico y eclesial de la profesión religiosa; la adscripción a un instituto religioso se funda sobre el derecho de asociación de los fieles, aunque desde Trento se realicen en el mismo único acto; la Iglesia ha establecido solemnidades jurídicas, diversas según los tiempos, que comprueben que se ha emitido la profesión religiosa, es decir, su publicidad jurídica; pero no puede dejar de ratificar sus efectos teológicos, como es la inhabilidad de contraer matrimonio de quien ha hecho la profesión religiosa de castidad.

El autor desarrolla ampliamente estas ideas fundamentales y analiza con exactitud y erudición los textos patrísticos, teológicos, conciliares, que a ellas se refieren. Los índices de fuentes y de literatura histórica y jurídica muestran la amplitud y seriedad del estudio hecho. Con él pretende el autor devolver a la vida religiosa y a su profesión su primigenia concepción de pacto de amistad personal con Cristo; propósito muy en consonancia con los conceptos subyacentes en el vigente Código de Derecho Canónico.—E. OLIVARES, S.J. Facultad de Teología. Granada.

## NOTICIAS DE LIBROS

- JÖRG SPLETT, *La doctrina della Trinità in Hegel* (Giornale di Teologia 222), Queriniandiana, Brescia 1993, 303 p., 19,5 × 12,5 cm., ISBN 88-399-0722-X.

La tesis de habilitación de J. Splett no es precisamente un libro reciente. Publicada en 1965 y después de tres ediciones alemanas, el hecho de que aparezca ahora en su versión italiana confirma que el interés de este estudio no ha disminuido y que merece atención dentro de la copiosa bibliografía hegeliana. Faltaba, en efecto, como indica G. Sansonetti en su introducción, «un libro en el que el tema de la Trinidad figurase tan valerosamente en el centro de la investigación, delineándose en su exacto perfil, en conexión con todos los grandes temas de la filosofía hegeliana». Afronta el autor su tarea en la conciencia de la dificultad que entraña cualquier ex-

posición del pensamiento hegeliano, pero más aún la de un punto concreto. Por ello el trabajo se mueve en la dialéctica entre la totalidad y lo singular, extrayendo de aquélla los elementos de iluminación y comprensión que permitan asignar el valor de los pasos individualizados. El progreso y las variantes del pensamiento hegeliano se ponen de manifiesto en cada una de las etapas que Splett recorre, con hondo conocimiento de la materia y apropiada utilización de los recursos bibliográficos de apoyo y contraste, desde las obras juveniles hasta la Filosofía de la Religión, en la que la religión absoluta se presenta con rasgos decididamente trinitarios. Seis «puntos para un diálogo con Hegel» cierran crítica y útilmente este iluminador estudio.—**JOSÉ J. ALEMANY.**

**OSCAR CULLMANN**, *Le vie dell'unità cristiana* (Giornale di Teologia 224), Queriniana, Brescia 1994, 97 p., 19,5 × 12,5 cm., ISBN 88-399-9724-6.

Del venerable patriarca de la teología reformada, pensador activo todavía cuando ya se encuentra por encima de los noventa años, se reseña aquí un libro que no por reducido de volumen carece de significado. Constituye el último capítulo de la segunda edición de su obra *Einheit durch Vielfalt* (Tübingen 1991), que en el momento de su aparición alcanzó una gran resonancia (aunque no precisamente una unanimidad de pareceres; pero el autor se alegró de constatar una amplia conformidad en las opiniones recibidas de autorizadas voces católicas) en los ambientes ecuménicos. En ella, Cullmann establecía teológicamente y defendía la posibilidad de conciliar unidad y diversidad como plataforma desde la que asegurar el avance en el camino de las aproximaciones ecuménicas: un proyecto que se resumía en la tesis «la comunidad de Iglesias no debe ser una super-Iglesia, sino el vínculo indispensable, destinado a expresar el hecho de que realmente en cada Iglesia particular está presente la Iglesia una, Cuerpo de Cristo». El presente libro consiste básicamente en la revisión que Cullmann efectúa de las tomas de postura emitidas respecto del anterior. Es, pues, eminentemente dialogal, al tiempo que está pleno de interesantes puntualizaciones de sus propios puntos de vista. Termina con el voto, audaz y esperanzado, de no contentarse con colaboraciones intereclesiales en el plano de la dogmática y de la acción, sino crear ya desde ahora, y por tanto, antes de alcanzar el pleno consenso, una comunidad en que se vivan los carismas complementarios y la tolerancia recíproca de las divergencias no superadas, y quizá insuperables. No queda sino adherirse a la propuesta del viejo maestro, anhelar su realización y contribuir a ella.—**JOSÉ J. ALEMANY.**

**ALESSANDRA CISLAGHI**, *Interruzione e corrispondenza. Il pensiero teologico di Eberhard Jüngel* (Giornale di Teologia 225), Queriniana, Brescia 1994, 266 p., 19,5 × 12,5 cm., ISBN 88-399-97254.

En las huellas y en parte sustituyendo a J. Moltmann y W. Pannenberg, algunos pocos años más joven que ellos, E. Jüngel ocupa ya hace tiempo y con todo derecho un lugar propio en el Olimpo de la teología protestante contemporánea. No es este el momento, en apoyo de esta constatación, de ponderar el rigor de un pensamiento que le ha hecho acreedor a él, caracterizado por A. Cislighi como el afán de «decir, por medio del concretissimum teológico, verdades que dan que pensar al filósofo» y la originalidad de un método en que «se parte de la cristología para llegar a la an-

tropología, de la fe para alcanzar el pensamiento, del particular para arribar a lo universal». No hay sino que recordar la ya nutrida bibliografía personal (de la que se añade una completa relación, con reseñas y traducciones) y el creciente número de investigaciones y tesis doctorales que se le consagran (también reseñadas, sin duda selectivamente; entre ellas celebramos ver mencionadas las del especialista comillés J. A. Martínez Camino). No se declara explícitamente que el libro de A. Cislighi se cuente entre las últimas, pero aunque no fuera así (quizá debido a su carácter más complejo que monográfico), ciertamente revela un hondo conocimiento de su autor, de la relación interna entre los tópicos de que se sirve preferentemente en su producción teológica, de los más inmediatos antecedentes de algunos puntos de su pensamiento (desde Kierkegaard a Przywara). Tres partes distribuyen temáticamente las aportaciones teológicas jungelianas: «El pensamiento y la fe», «El lenguaje y la verdad» y «Lo divino y lo humano». Pero el todo se organiza en torno a los conceptos de «interrupción» (la que efectúa la Palabra originaria respecto de la obviedad del decir) y «correspondencia» (como posibilidad de respuesta de un pensamiento no garantizado por su subjetividad autofundante). Un intento, que merece ser conocido, de estructurar discursivamente lo indecible de las relaciones entre Dios y el hombre.—JOSÉ J. ALEMANY.

ADOLF VON HARNACK, *Dogmengeschichte* (UTB 1641), J. C. B. Mohr Tübingen, 8.ª ed. 1991, XV+486 p., 18,5 × 12 cm., ISBN 3-16-145776-5.

Justo al cumplirse el primer centenario de su publicación, una obra clásica de la teología protestante reciente es reproducida aquí fototípicamente de la sexta edición (1922), aparecida todavía en vida de su autor. El destacado erudito prusiano en el paso del siglo XIX al XX, considerado uno de los epígonos del modernismo teológico y, no sólo por ello, tan duramente denostado por muchos pensadores católicos de los años veinte y treinta, realiza aquí una apretada síntesis de la evolución del dogma cristiano desde sus orígenes hasta los comienzos del siglo XVI. Pues para Harnack, la Reforma concluye en principio el desarrollo histórico del «cristianismo dogmático». De aquí que el tercer libro de este estudio tenga más bien el carácter de apéndice: en él se delinear muy sucintamente algunos rasgos de la continuación del proceso dogmático en el terreno del catolicismo postridentino, del socinianismo y del protestantismo posterior. Respecto del primero, Harnack ve en los decretos de Trento la consolidación definitiva de la Iglesia en los supuestos medievales y escolásticos: sacramentos, obediencia, méritos. Puesto que las sucesivas reediciones le permitieron incluir también una consideración del Vaticano I, no es dudoso en qué términos se refiere Harnack al único punto que toma de él, la definición de la infalibilidad pontificia. Por lo demás, no es cuestión de añadir más datos de presentación de esta compacta síntesis tan conocida, abrumadora en la vastedad de la panorámica que abarca y de soberana libertad en el tratamiento de los temas.—JOSÉ J. ALEMANY.

FRIEDRICH HAUCK - GERHARD SCHWINGE, *Theologisches Fach— und Fremdwörterbuch* (Kleine Vandenhoeck Reihe, 1480), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 7. Aufl. 1992, 240 p., 19 × 11,5 cm., ISBN 3-525-33585-7.

Reaparece ya en su séptima edición este pequeño diccionario de palabras técnicas, siglas y abreviaturas del área teológica, eclesiástica, bíblica, canónica... cuya in-

teligencia no es sin más inmediata para cualquier no iniciado. En la mayoría de los casos se trata de hebraísmos, grecismos, latinismos, arabismos, que se manejan usualmente en los citados terrenos y otros conexos. Las dimensiones deseadas para el librito han forzado una extrema concisión en las explicaciones de los nada menos que 6.400 términos; pero su nivel informativo está en conjunto muy satisfactoriamente conseguido. Estudiantes, periodistas y otros usuarios se beneficiarán de este práctico trabajo. Con todo, y dentro de una tónica generalmente satisfactoria, ciertas apreciaciones poco correctas o pintorescas suscitarán en el lector enterado algunos motivos de perplejidad. Así cuando toda la explicación que se da de «Vorsehung» (providencia) se limita a: «Descripción de Dios (especialmente utilizada por Ad. Hitler)»; o cuando se atribuye a Ignacio de Loyola como única finalidad para la fundación de la Compañía de Jesús la de «unir a todo el mundo bajo el Papa». Alguna reticencia podría suscitar igualmente que el Opus Dei aparezca descrito como «asociación, similar a una orden, de sacerdotes y laicos conservadores y combativos (kämpferischer) para el fortalecimiento de la Iglesia católica en la sociedad».—JOSÉ J. ALEMANY.

REINHARD FRIELING, *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde* (Klincine Vandenhoeck Reihe, 1564; Zugänge zur Kirchengeschichte, 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 376 p., 19 × 11,5 cm., ISBN 3-525-33582-2.

Es éste un libro histórico y un libro teológico; es guía y obra de consulta, pero también contiene los elementos de una productiva reflexión sobre el itinerario seguido por el ecumenismo hasta el momento y sobre las perspectivas que se abren para su futuro inmediato. La primera parte traza la historia de la inquietud ecuménica, primero en general, desde el primer despertar de una sensibilidad todavía no etiquetada bajo tal concepto, y luego pasando revista a las posturas e iniciativas de las Iglesias. En la segunda, más extensa, más compleja pero no menos orgánica, se abordan los sectores temáticos afrontados por la teología en controversias, diálogos, disensos y aproximaciones. Y no solamente los típicos y de todos conocidos, en los que clásicamente parece jugarse el avance hacia la unidad; sino desde los movimientos litúrgicos y espirituales hasta los pacifistas y socio-culturales. Se trata de una admirable síntesis, de la que uno puede preguntarse cómo se ha logrado mantener tan acertadamente los detalles sin perder de vista el conjunto, y todo ello en espacio tan limitado y de forma tan abarcable y manejable. Por lo demás, el desarrollo de los temas está enriquecido por la apreciable cantidad de 133 párrafos textuales tomados de fuentes, documentos y estudios monográficos, que complementan útilmente la exposición teórica y permiten captar mejor el alcance de los puntos que ilustran. El «balance y prospectiva» conclusivo resume en tres jalones el camino del ecumenismo: aprender juntos a creer, enseñar juntos la fe, vivir juntos la fe. Una bibliografía de la amplísima materia, al mismo tiempo nutrida y selectiva, ayudará a quien desee prolongar por su cuenta un estudio para el que este manual ofrece una base inmejorable.—JOSÉ J. ALEMANY.

OSKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN. KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit*, Lembeck/Bonifatius, Frankfurt/Paderbon 1990, 158 p., 21 X 15 cm., ISBN 3-87476-266-1 (Lembeck), 3-87088-653-6 (Bonifatius).

El llamado «Documento de Lima» ha sido, desde su publicación en 1992, objeto de intensa atención y, por cierto, no exclusivamente en círculos animados por un explícito interés ecuménico. Preparado por la Comisión de Fe y Constitución del CEI, suponía el resultado de un largo proceso de diálogos y reflexiones de las Iglesias en torno a tres puntos cruciales, como son los del bautismo, eucaristía y ministerio. Una vez dado a conocer oficialmente, se multiplicaron las tomas de postura de las Iglesias, tanto sobre el conjunto como sobre el detalle de cada uno de los tres temas citados, sobre su tratamiento teológico en el documento y sobre las plataformas de consenso alcanzadas. Pero al mismo tiempo, el tratamiento del tema no podía considerarse cerrado; del «BEM» surgían líneas de estudio y cuestiones que reclamaban nuevas precisiones y desarrollo. Tal es el material que contiene este libro, de carácter netamente documental, y necesario instrumento de trabajo, más allá de los tres puntos concretos que centran su mirada, para eclesiólogos y sacramentalistas.—José J. ALEMANY.

*Religionskritik*. Bearbeitet von KARL-HEINZ WEGER (Texte zur Theologie; Fundamentalthologie 1), Styria Verlag, Graz 1991, 296 p., 20,5 X 13 cm., ISBN 3-222-11999-6.

*Jesus der Offenbarer*. Bearbeitet von FRANZ-JOSEF NIEMANN (Texte zur Theologie; Fundamentalthologie 5), Styria Verlag, Graz 1990, 20,5 X 13 cm. 1, 151 p., ISBN 3-222-11933-3; II, 216 p., ISBN 3-222-11934-1.

*Gotteslehre*. Bearbeitet von HERBERT VORGRIMLER (Texte zur Theologie; Dogmatik 2), Styria Verlag, Graz 1989, 20,5 X 13 cm. 1, 135 p., ISBN 3-222-119-0-7; II, 215 p., ISBN 3-222-1 1901-5.

Una magnífica idea la de compilar, en pequeños volúmenes de cómodo manejo y pulcramente editados, textos significativos respecto de los diversos tratados teológicos. Su finalidad principal puede ser la de acompañar el estudio «teórico» de dichas parcelas de la teología; pero al hacerlo así, se corre con demasiada facilidad el peligro de olvidar que las aportaciones de los autores aquí consignados no son sólo ilustraciones y ejemplificación de una doctrina que eventualmente se hubiera desarrollado al margen de ellas: es precisamente el pensamiento del que aquí sólo figuran algunos hitos representativos, el que ha configurado el mismo proceso de la reflexión teológica. Que este proceso no es lineal y uniforme, está fuera de toda duda; que en ocasiones ha resultado también incómodo, se pone especialmente de manifiesto en el caso de la Crítica de la Religión. De cualquier manera, y más allá de su uso como libro de lectura, en sí mismos constituyen una vívida historia de la teología, sobre la cual, y sobre cuyo valor epistemológico, sería bueno llamar también la atención de los estudiantes que los usen.

Los editores son nombres conocidos, acreditados por otras difundidas exploraciones en los terrenos a los que se refieren sus respectivas antologías. Hay que elogiarles sin reservas por el trabajo realizado en éstas. El de la selección de los abundantes textos, entre los que en cada caso figuran unos clásicos e ineludibles en el tratamiento de la materia, otros menos conocidos; el de la cuidadosa documentación de los párrafos desde el punto de vista bibliográfico, y en la elaboración de cortas introducciones que los preceden para situarlos en el conjunto de la obra del respectivo autor o en el libro de donde son tomados, destacando de esta manera su índole peculiar. Los comentarios, cuando los hay, mantienen una laudable objetividad. Un impagable servicio el que rinde esta selección de textos no siempre fáciles de encontrar, que ojalá tuviera la difusión que merece.—JOSÉ J. ALEMANY.

JOSEF WOHLMUTH (ed.), *Katholische Theologie heute. Eine Einführung*, Echter Verlag, Würzburg 1990, 378 p., 22,5 × 14 cm., ISBN 3-429-01284-8.

Veintiún especialidades reúnen sus saberes sobre las respectivas materias de que son profesores, para introducir en cada una de ellas al estudiante de Teología. La ventaja de esta fragmentación en breves y sintéticas presentaciones debidas a plumas distintas es indudable: no solamente introduce variedad, sino que también testimonia la dificultad creciente en dar cuenta con suficiente solvencia desde un solo punto de mira de un área cuya complejidad y diversificación no ha hecho sino crecer en épocas recientes. En los textos se ha buscado sobre todo la claridad y la concisión; van acompañados de indicaciones bibliográficas. Las ocasionales tablas y gráficos testimonian suplementariamente el afán pedagógico perceptible en toda la obra; se enumeran igualmente las más divulgadas series de enciclopedias, revistas y otros materiales de trabajo. No hace falta decir que todo ello surge de y está pensado para el mundo académico de cultura germana; pero no carece de utilidad para usuarios (quizá más profesores-mediadores que estudiantes) de otras latitudes. Y quizá no tanto como libro de lectura continua cuanto para consultar o aclarar lo que respecta a alguna de las partes del estudio teológico, o también (páginas iniciales) a la intención y motivaciones que lo deben guiar.—JOSÉ J. ALEMANY

JAROSLAV PELIKAN (ed.), *The World Treasury of modern religious thought*, Little, Brown & Ca., Toronto 1990, XV11+634 p., 24 × 16 cm., ISBN 0-316-69770-2.

Dentro de la serie «The World Treasury of...» encuentra su lugar esta antología dedicada al pensamiento religioso. Se han escogido, de entre la ingente literatura posible, y por ello afrontando todas las dificultades imaginables respecto de los criterios a seguir, páginas representativas de autores a su vez representativos de esta área. Es curioso que sean dos rusos quienes, colocados fuera de los epígrafes que clasifican los restantes textos, abran y cierren la selección: Dostoyevski, con los párrafos geniales e inquietantes de «El gran inquisidor», y Solzhenitsyn, que en su discurso de recepción del Premio Nobel postulaba que «da belleza salvará al mundo». Entre ambos, unas cuantas docenas de escritores testimonian la vastedad y diversificación de la ocupación pensante con la trascendencia en todas sus aproximaciones. Hay entre ellos increíbles (los clásicos «maestros de la sospecha» y teólogos (Barth, Newman), filósofos (Buber, von Hugel), literatos (Chesterton, Tagore) y fenomenólogos (Eliade, Kaplan), representantes de los grandes religiones históricas (Radhakrish-

nam, Scholem) y documentos de relevancia biográfica (Gandhi, King). Un libro, en fin, que rendirá buenos servicios como recopilación de material, como incitación a pensar, como objeto de estudio, como acompañante e ilustración de otros desarrollos más orgánicos y sistemáticos del tema.—JOSÉ J. ALEMANY.

*Die Welt der Bibel. Nachschlagewerk zur Bibel. Informationen in Wort und Bild*, R. Brockhaus, Wuppertal 1994, 352 p., 26,5 × 17,5 cm., ISBN 3417-24648-2.

Se trata de una obra de consulta y divulgación de conocimientos sobre el mundo bíblico, destinada a un público amplio y de cultura media. Podría encontrarse en los estantes de la sala familiar, de la biblioteca municipal, del colegio. Concebida al modo de una enciclopedia, explica nombres geográficos, personales, de objetos o relativos a usos religiosos o profanos de aquel mundo. Otras páginas contienen descripciones algo más pormenorizadas, pero siempre en párrafos compactos y de fácil lectura, de la organización de la vida familiar, de la medicina o de la agricultura, por poner sólo algunos ejemplos. Al origen, contenido y carácter inspirado de los libros que componen la Biblia se dedica especial atención. La profusión y calidad de las ilustraciones en color, junto con la acertada composición, contribuyen positivamente a que el libro obtenga la finalidad que se propone.—J. A. B.

SAN JERÓNIMO, *Epistolario. Edición bilingüe I* (traducción, introducciones y notas por J. B. VALERO), BAC n.º 530, Madrid 1993, 910 p., ISBN 84-7914-080-1.

El lector español puede congratularse por contar con una nueva edición de las cartas de San Jerónimo. Se sitúa en continuidad con la anterior edición de las cartas jeronimianas de la BAC, hace tiempo agotada. A pesar de ello, nos encontramos ante un libro nuevo. La nueva traducción es muy amena. Se han incorporado dos nuevas cartas, que la crítica hoy considera pertenecientes al *corpus*. Las notas, dado el volumen considerable del texto, se reducen a lo esencial: alusiones bíblicas y a autores. Cada carta va precedida de una breve introducción que sitúa la temática, los personajes y la época. A todo el conjunto se le ha antepuesto una introducción (1-68) en la que, además de aportar las noticias pertinentes sobre la edición, se traza un perfil autobiográfico de Jerónimo a través de su correspondencia. Es una obertura que abre el apetito y muestra el itinerario interior de este magnífico personaje de finales del s. IV y comienzos del V, donde resuenan todos los grandes avatares de su época. Se percibe la competencia del editor y traductor en temas tan dispares como la retórica, las controversias arrianas y pelagianas, el monacato y la teología espiritual, el origenismo y todo el campo bíblico. Felicitamos tanto a la BAC como al traductor y esperamos que el segundo volumen culmine en breve esta obra, indispensable en toda biblioteca teológica y humanista.—G. URIBARRI.

FRANZ KAMPHAUS, *Priester aus Passion*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1994 (1993), 302 p., ISBN 3-451-23234-0.

Resulta reconfortante encontrarse con un obispo que no tiene ningún miedo a nombrar los males de la Iglesia por su nombre y que no culpa de ellos a la cultura occidental o a la sociedad. El volumen comienza con un análisis de la situación de

los sacerdotes en Alemania (13-107). Me ha parecido la parte más interesante. A pesar de centrarse en la República Federal: Iglesia económicamente pudiente, asistentes pastorales, drástica reducción numérica, crisis de vocaciones, etc., muchas de sus intuiciones son aplicables a España. Luego siguen una serie de homilias, con motivo de ordenaciones, y conferencias, pronunciadas en sesiones de renovación con sacerdotes. Se agrupan en cuatro bloques: consejos evangélicos, llamados por Dios, consagrados en Cristo Jesús y enviados a los hombres. A lo largo de todas estas páginas descuello el hombre de fe, que llama apasionadamente con esperanza a centrar la vida en Dios, a saberse en sus manos y a dejarse zarandear y llevar por él. Lo que más necesitan los sacerdotes, la Iglesia y la sociedad es la fe. Nada más y nada menos.—G. URÍBARRI.

J. I. CALLEJA, *Un cristianismo con memoria social. Narraciones de la vida para la moral social*, San Pablo, Madrid 1994, 271 p.

El autor es profesor de Moral, dirige el Secretario Social de la diócesis de Vitoria y foros en los que se trata de Moral Social.

Con este libro pretende «presentar un cuadro de claves analíticas y de referencias éticas que permitan al lector una reflexión moral personalizada o, mejor aún, un discernimiento de grupo y una opción social de naturaleza crítica, pública, práctica, solidaria y cristiana» en torno al problema social mundial. Para llegar a fin tan noble y amplio da varios pasos, enmarcados en la trilogía «ver, juzgar y actuar», que matiza con acierto.

Pese a su pretensión vulgarizadora, no es un libro de lectura fácil. En parte porque pretende «incordiar» al lector satisfecho del hemisferio norte. En parte porque utiliza una terminología excesivamente técnica y porque acumula datos, no siempre claramente vertebrados, y repite algunos conceptos machaconamente. Y también porque se mueve necesariamente a un nivel muy general y escribe con exceso de pasión en varias afirmaciones. Por todo ello, tras la lectura de estas páginas, más de un lector medianamente formado se planteará preguntas como éstas: el innegable desequilibrio Norte-Sur ¿es sólo culpa del Norte? ¿Es tan cierta la satanización de la conducta y de las intenciones de quienes apuestan por el progreso técnico? Las propuestas que se esbozan ¿son tan evidentes y es tan claro que representan la voz de los pobres? Estas preguntas y otras semejantes restan rotundidad a las conclusiones del A., por otra parte bien modestas (p. 263-5) en lo que está al alcance de cada ciudadano.

Son méritos del libro una bibliografía abundante y heterogénea, aunque preferentemente de un signo, y la difusión de inquietudes. Algunas de sus previsiones o alguno de sus análisis son discutibles. Las soluciones que se proponen no son las únicas ni están todas al alcance de todos los ciudadanos. Pero el problema al que pretenden responder es real y acuciante para un cristiano.—RAFAEL M.<sup>o</sup> SANZ DE DIEGO, S.J. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

RAFAEL LAZCANO, *Bibliographia Missionalia Augustiniana. América Latina. 1533-1993*, Madrid 1992, Editorial Revista Agustiniiana, 645 p.

Importante obra ésta para eruditos e investigadores, que supone una labor ímproba para el autor, que ha debido buscar, reunir y clasificar toda la producción li-

tería producida por los diversos autores, sobre la obra de los Agustinos en América desde 1533, en que llegaron los primeros Agustinos, hasta 1993, esto es, hasta nuestros días. Hemos de agradecerse, naturalmente. Entera y exclusivamente bibliográfica, con 4.427 títulos en total. Comprende las dos ramas (masculina y femenina) de la Orden Agustiniiana, aunque la mayoría de los títulos recogidos se refiere a la rama masculina (p. 21-533), con 4.313 títulos. De la rama femenina sólo 114 títulos (p. 539-558).

Ambas partes se desarrollan de modo similar. Con respecto a las ramas masculinas, quedan incluidas en la Bibliografía los Agustinos Ermitaños, los Agustinos Recoletos (incluidos en ellos los llamados Agustinos Candelarios de Colombia), y los Agustinos Descalzos. Una primera sección sobre Historia General, con 241 títulos (p. 19-82). Una segunda sobre Historia local, que abarca las diversas regiones latinoamericanas en las que desarrollaron su actividad apostólica y misionera, a saber: Argentina, Brasil, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, Guatemala, México, Panamá, Perú, Puerto Rico, República Dominicana, Uruguay y Venezuela, con 1.132 títulos (p. 65-183). Y una tercera, la más amplia, sobre Historia personal (o de personas), con 2.940 títulos (p. 187-533). Podrían haber sido mucho más los personajes elegidos para ser incluidos en la Bibliografía, pero sólo se han escogido 100, de ellos 91 varones y sólo 9 mujeres, reproduciendo de cada uno las propias obras escritas (si las hubiere) y los diversos estudios publicados sobre cada uno de esos 100 personajes, que se distinguieron por una apreciable labor evangelizadora, cultural, pedagógica, etc.: pastores de almas, teólogos, filósofos, escrituristas, literatos, historiadores. Podrían haberse incluido muchos más. Al autor le pareció que ese centenar es el más representativo, aunque haya podido existir una cierta apreciación subjetiva en la selección.

Al menos, los seleccionados han merecido recientemente algún tipo de publicación de índole literaria, científica o bibliográfica. Siguiendo un orden cronológico van distribuidos así: 28 del siglo XVI, 27 del XVII, 9 del XVIII, 2 del siglo XIX y 21 del XX.

La segunda parte, referida a las Madres Agustinas sigue un desarrollo similar: Historia General con 11 títulos (p. 539-540), Historia local: Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, México, Panamá, Perú y Venezuela, con 75 títulos (p. 543-550), e Historia personal con 38 títulos (p. 553-558).

Las restantes páginas de la obra van dedicadas a una serie de Índices que faciliten la consulta y el aprovechamiento del material bibliográfico recogido: Índice de publicación periódicas (p. 565-570), analítico (p. 573-588), de biografados (p. 591-595), onomástico (p. 599-637) y General (p. 641-645).

Felicitemos, pues, nuevamente al erudito y paciente autor.—ANGEL SANTOS HERNÁNDEZ S.J. U. P. Comillas.

ISACIO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ-JESÚS ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Bibliografía, Vol. V, Japón-China, Valladolid 1993, 525 p., y Vol. VI, España-México, Valladolid 1994, 490 p.

Terminada ya su monumental obra sobre la Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas, en 23 volúmenes, emprende ahora el infatigable P. Isacio juntamente con el P. Jesús Álvarez Fernández, esta nueva obra, no menos monumental que la primera, sobre las fuentes y bibliografía de que se sirvió para la composición de su gran obra. Sobre el territorio de Filipinas mismo han publicado cuatro volúmenes, y ahora, fuera ya del territorio filipino, el Vol. V dedicado

a Japón y China, y el Vol. VI dedicado a España y México. Otra gran obra, no tanto de lectura cuanto de consulta, pues se trata de la reproducción de las fuentes conservadas en los diversos Archivos de la Orden y de otros organismos, esparcidos por todo el mundo, acompañadas de su correspondiente bibliografía. El tomo V se refiere al Japón y a China (pp. 38-236 y 327-469) y el tomo VI a España y México (pp. 323-385 y 385-451 respectivamente). Van reproduciendo los diversos textos de esas fuentes, con notas añadidas, y bibliografía sobre ellas. Decimos por ello mismo que, más que de lectura son obras de consulta para los estudiosos e investigadores. Al final de cada volumen se proporcionan tres Índices distintos, sobre Personas, Lugares y Cosas, y Materias, para mayor ayuda de esos investigadores.—ANGEL SANTOS HERNÁNDEZ S.J.

P. T. GEACH, *Las virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993, 200 p.

La obra del prof. Geach recoge el ciclo de conferencias sobre *Las virtudes* impartido en Cambridge durante el curso 1973-74 y en Upsala en 1975. Después de un capítulo introductorio en el que el autor pregunta y justifica por qué necesitamos las virtudes, particularmente las llamadas cardinales (prudencia, justicia, templanza y fortaleza), pero también las teologales, siguen los capítulos dedicados cada uno de ellos a una virtud. El libro no es, con todo, una exposición sistemática del tratado clásico de las virtudes, sino a propósito de las mismas la discusión de numerosas cuestiones vinculadas a ellas. Si en alguna medida al lector puede sentirse en algún momento perdido por la afloración de tan múltiples y diversas cuestiones, la atención y el interés no se pierden en ningún momento debido a la originalidad de exposición y solución de los problemas planteados. Un resumen exhaustivo, preciso y de forma inteligible del contenido del volumen lo ofrece la extensa tabla analítica que ejerce la función de índice. La traducción castellana se lee con notable agrado y la impresión es excelente.—C. GRANADO.

SANTIAGO GARCÍA-LOMAS, *Y Jesús les contó esta parábola. Parábolas para trabajar en grupo*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 150 p.

Santiago García-Lomas ha explicado cursos de Teología Pastoral en la Universidad Pontificia Comillas. Los que asistieron a esos cursos conocen su estilo que desarrolla ideas profundas con levedad de formas atrayentes de manera que la exposición se hace agradable y nada cansina. Quienes no han asistido a sus clases comprobarán la verdad de lo dicho sólo con hojear la presente publicación.

García-Lomas ha seleccionado acertadamente 19 textos parabólicos de los evangelios sinópticos. La selección realizada es ya un *primer acierto*. Enseguida encontramos el *segundo*: la finalidad que no es otra que una selección de cada parábola desde el respectivo ángulo en el que se halla situado el hombre y sus circunstancias de nuestros días para responder orientadoramente desde el evangelio a situaciones concretas de tiempo y lugar que reclaman y esperan la acertada solución ética.

El *tercer acierto* lo forma el método empleado. A cada parábola seleccionada se la hace pasar por el tamiz de nueve apartados: texto, contexto y pretexto para lograr el acercamiento exegético e interpretativo, en sintonía con nuestro tiempo, de la parábola correspondiente. A continuación, como fruto maduro, la significación del texto que el lector ha de comparar con la propia experiencia en sí mismo y en los demás.

Es el plano inclinado para una doble reflexión: personal y de grupo, sugeridas por un amplio abanico de preguntas intrigantes e impactantes según se las prefiera calificar. Por último, textos paralelos de la Biblia para la oportuna oración y lista de temas que virtualmente se encuentran en el texto y en el contenido parabólico.

Pero en esta presentación, aún queda algo por decir. La referencia a los dibujos de Antonio José García. Todos provocan una sonrisa en el lector, comenzando por el de la portada para continuar con cada uno de los que van expresando los respectivos contenidos de cada parábola.

Los destinatarios de libro se abren en amplio abanico. Porque pueden ser, de hecho y con provecho, personas individuales y grupos pastorales —de jóvenes, de matrimonios, etc.— interesados por hacer oración y por acercarse más a las enseñanzas y al seguimiento de Jesucristo.

Como propina unos anexos nada despreciables. Primero, de «Parábolas y afines en los evangelios canónicos». Segundo, la «Clasificación de las parábolas de los evangelios sinópticos» según el estudio de A. Plummer (33 parábolas) divididas en dogmáticas y morales y, a su vez, subdivididas en referencia a «La Naturaleza del Reino de Dios», «Los miembros de ese Pueblo de Dios» y «La comunión del Reino», así como, en las morales, «Los deberes para con Dios», para con el prójimo y para con las riquezas. Y también según el estudio de A. Kemmer (41 parábolas y dos explicaciones), agavilladas en nueve subgrupos. Al tercer apéndice se le titula «Parábolas y actitudes cristianas» con 34 temas. El cuarto apéndice, con 14 temas, se coloca bajo el título «Parábolas y experiencias humanas», así como al quinto «Parábolas y ejercicios espirituales» (de S. Ignacio) desde las anotaciones, pasando por el principio y fundamento, primera semana...

Por último una bibliografía selecta acerca de las parábolas y de comentarios más generales a los evangelios que indican cómo Santiago García-Lomas, dentro de su indiscutible originalidad se enraiza en los trabajos mejores y más recientes sobre el tema en el nivel pretendido.—GONZALO HIGUERA.

VARIOS, *Ética, mercado y negocios* (Coord. D. Melé), Eunsa, Pamplona 1994, 202 p., ISBN 84-313-1277-7.

Recoge este libro todo el interesante y fructífero trabajo desarrollado en el *II Coloquio de Ética Empresarial y Economía* organizado por el IESE y celebrado en Barcelona en octubre de 1992.

El Prof. D. Melè encuadra el conjunto con la exacta competencia acostumbrada en una decena de páginas después del prólogo a cargo del Director General del IESE C. Cavallé.

Se destaca el estímulo que la encíclica «Centesimus Annus» puede inyectar en la ética empresarial si nos colocamos principalmente en un punto de vista dialógico más que hermenéutico.

El «Coloquio» se construyó alrededor de los goznes siguientes: *Ética y mercado* (primera parte con dos subtítulos); *Competencia y cooperación* (con tres) y *Negocios y prácticas corruptas* (con cinco). En total son quince los autores que, a nivel de ponencias o comunicaciones, colaboran en la construcción de un cuerpo de doctrina ética bien sólida. Cualquier persona, aun escasamente entendida en la materia o poco metida en el ajeteo de los negocios, valorará la labor realizada como *original y valiosa*. Y creemos que no se equivoca.

A lo largo y a lo ancho, el conjunto es coherente y también muy firme por apoyarse con solidez en el par de fundamentos éticos que brinda la realidad de la per-

sona humana rectamente concebida por una *antropología* objetiva y nada parcializada y, por otra, la no menos real y exacta concepción de la *sociedad* tanto en su sentido más genérico como en el más ceñido y singularizado de la empresa.

Remata el libro la intervención de Mons. Carles, arzobispo de Barcelona, barajando con sorprendente maestría —no es tópico— el varillaje de la libertad, desde la fe, en el ambiente económico; su contribución a la prosperidad y a la paz; en la fidelidad a Jesucristo y al evangelio gracias a un amor fuerte y puro.—GONZALO HIGUERA.

SALVATORE VACCA, *Prima Sedes a nemine iudicatur (Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino a Decreto di Graziano)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, XXI y 269 p.

La publicación corresponde al vol. 61 de *Miscellanea Historiae Pontificiae*. Se trata de un estudio principalmente histórico del famoso axioma «jurídico» recogido por el cn. 1404 del *Codex-83*, que a su vez repite textualmente el cn. 1556 del *Codex-18*.

Son doce siglos de recorrido por la historia de la Iglesia, ofreciendo los textos más importantes que van marcando el proceso del principio desde un significado personal a un contenido institucional.

El autor comienza por ofrecernos algunas raíces bíblicas y patrísticas para luego ir deteniéndose en personajes históricos, principalmente, que han aportado un algo —mucho o poco— al desarrollo del axioma hasta mediados del siglo XII con el Decreto de Graciano.

Es de agradecer la recolección de textos que presenta el autor pertinentes al tema, aunque sería de desear en sus traducciones italianas una más fiel literalidad a los textos, sobre todo en atención a los que no tienen acceso directo a la lengua latina.

Es una edición muy cuidada, como lo hace siempre la colección. ¿No sería más deseable que la numeración de las notas fuera correlativa en toda la publicación, sin repetirla en cada número o apartado? Facilitaría la citación del estudioso lector.

Es muy completa la bibliografía que se ofrece y que se maneja hábilmente a lo largo de toda la obra. Son contados los pequeños errores.

Esta publicación viene a ocupar un puesto importante en el estudio del tema, pero que una vez realizado, está exigiendo la prosecución de la investigación, como el mismo autor indica al final de su obra: «Certamente la ricerca dovrebbe proseguire».

Al final ofrece un Índice de Nombres que siempre facilitan la localización rápida de un dato deseado.—JOSÉ MARÍA URTEAGA, U. P. Comillas.

JOSÉ ANTONIO SAYES, *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, EUNSA, Pamplona 1994, 424 p.

Este libro pretende abordar con rigor y profundidad los grandes temas del pensamiento que están en el origen de las divergencias entre la fe cristiana y la cultura contemporánea. Entre estos temas, uno fundamental es el de la existencia de Dios, que el autor aborda desde la perspectiva particular de la filosofía tradicional cristiana en clara sintonía con ciertas líneas del pensamiento católico actual que se enmarcan en un redescubrimiento de la neoescolástica tomista de principios de siglo.

«No se trata de repetir el tomismo en todas sus tesis, pero se impone discernir lo que en él son principios válidos y perennes para repensarlos en el marco de la situación actual».

El libro, en ese sentido, responde al esquema clásico de los manuales de Teodicea, planteando primero las características del ateísmo moderno en sus principales representantes (Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche y Sartre), la problemática entre Ciencia-fe mostrando cómo, a partir de Kant, la filosofía ha conducido el tema de la existencia de Dios hacia el subjetivismo, dejando su realidad en la penumbra de un fenómeno de conciencia. A continuación el autor desarrolla los clásicos temas de las pruebas de la existencia de Dios, los atributos divinos, la relación de Dios y el mundo y el problema del mal. Finalmente, en el contexto de la posmodernidad, el autor reflexiona sobre el agnosticismo actual.

El autor, profesor de la Facultad de Teología de Burgos, logra en esta obra ofrecer en un lenguaje accesible y ordenado los principales puntos de vista de un modo particular de acercarse al problema de la existencia de Dios en la actual reflexión teológica, pero no acierta, en nuestra opinión, a establecer un verdadero diálogo con los representantes de la modernidad.—EDUARDO CASAROTTI.

JEAN PIERRE TORRELL, *La théologie catholique*, Presses Universitaires de France (1269), Paris 1994, 124 p., 17,5X11,5, ISBN 9-782130-462-101.

El P. Torrell, O.P., profesor de la Universidad de Friburgo (Suiza) y eminente conocedor del pensamiento tomista y de la historia de la teología católica, nos ofrece en esta nueva entrega de la colección «Que sais-je?», que editan las Preses Universitaires de France, una apretadísima síntesis de la historia de la teología católica. En cinco capítulos se repasan desde los fundamentos de la teología, capítulo 1; su desarrollo histórico, que ocupa desde la teología patrística hasta el Vaticano II, capítulo 2; la relaciones entre la ciencia y la sabiduría, capítulo 3; las fuentes y métodos del quehacer teológico, capítulo 4; terminando con una breve presentación de las principales corrientes actuales de la teología.—ALFREDO VERDOY.

PATROCINIO RÍOS SÁNCHEZ, *El reformador Unamuno y los protestantes españoles*, Editorial Clie, Terrassa 1993, 122 p. 20X13, ISBN 84-7645-684-0.

El autor nos ofrece en este librito, magníficamente editado, una introducción a la gesta reformadora de Unamuno en la España de los años diez de este siglo y una serie de veinte cartas cruzadas entre Unamuno y un grupo de protestantes españoles y franceses. Lo más interesante de este libro tal vez sean las noticias biográficas de todos y cada uno de los destinatarios y remitentes, todos ellos protestantes: Pedro Sala y Villaret, Francisco Oviedo, los franceses Albert y Suzanne Cardier, José Marcial Dorado, Patricio Gómez, Carlos Araujo Carretero, Fernando Cabrera, Elías B. Marqués.

De la lectura de estas cartas, redactadas entre 1905 y 1935, se desprenden noticias, datos y visiones de una España, poco y mal conocida.—ALFREDO VERDOY.

ENRIQUE MENÉNDEZ UREÑA, *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y Krausistas alemanes (1844-1869) con introducción y notas*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1993, 261 p., ISBN 84-87840-36-1.

La denodada lucha que desde hace años emprendió el jesuita Menéndez Ureña —director del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia Comillas y autor de una relevante y penetrante biografía de Krause, amén de otros estudios sobre Freud, Marx y Habermas— por exhumar y estudiar las raíces del krausismo español, está produciendo sus frutos. En el libro que presentamos se recoge un lote de cuarenta cartas, enterradas en el Archivo de la Biblioteca Estatal de Dresde, escritas en alemán, y cruzadas entre Julián Sanz del Río y Hermann Karl Baron de Leonhardi, completadas con diez más del mismo remitente español a otros krausistas, halladas en el Archivo de la Real Academia de la Historia de Madrid.

Las cartas traducidas y adaptadas al lenguaje y a los modismos de la época se publican ahora en el libro que presentamos. En ellas se aportan materiales inéditos, la mayoría de ellos relevantes, para el estudio de los krausismos español y alemán; también se nos notifican los esfuerzos acometidos por Sanz del Río y su apostólico grupo, entre los que cabe citar a Ruiz de Quevedo, Nicolás Salmerón, Facundo de los Ríos, de cara a la mayor divulgación y conocimiento de las ideas filosóficas y educativas de Krause. Fruto de estos esfuerzos fue el comienzo del krausismo como sistema filosófico en las universidades de Madrid y Sevilla y desde ahí en otras corrientes filosóficas e intelectuales españolas de finales del XIX.—ALFREDO VERDOY.

FRANCISCO MARGALLO, *Teología y vida pública. La política, virtud malbaratada, Paulinas*, Madrid 1993, 179 p., 21X13., ISBN 84-285-1527-1.

La publicación de este libro viene como anillo al dedo en estos tiempos de malversación e increencia política. Su autor, pastor e intelectual católico, pretende un doble objetivo: liberar la teología de la dorada cárcel en la que la encierran los teólogos profesionales y recuperar la política, retenida casi en exclusiva por los políticos de oficio.

El método empleado, en palabras del propio autor, es el de la crítica en sentido filosófico, orientada a poner en claro que tanto la teología como la política no existen en función de sí mismas, sino del pueblo, «para que éste viva con mayor plenitud y se le facilite el encuentro con Dios» (p.9).

Margallo en su intento rehabilitador de la política y la teología recorre en diez orgánicos capítulos la vida del hombre en lo que ésta tiene de político y social, de teológico y divino para poner de manifiesto que ni la privacidad ni el intimismo pueden impedir la celebración con lenguaje secularizado de una renovada eucaristía, cuyo eje principal sea la justicia del Dios de la Biblia.—ALFREDO VERDOY.