

BIBLIOGRAFIA

PRESENTACION DE LIBROS

F. GARCÍA MARTÍNEZ - A. HILHORST - J. T. A. G. M. VAN RUITEN - A. S. VAN DER WOUDE (eds.), *Studies in Deuteronomy*. In Honour of C. J. LABUSCHAGNE on the Occasion of his 65th Birthday (Supplements to Vetus Testamentum, 53), Leiden (E. J. Brill) 1994, ISBN 90-04-10052-0.

Este libro es un clásico «Festschrift» en honor del profesor C. J. Labuschagne en su sesenta y cinco cumpleaños. Este meritorio profesor de Groningen ha trabajado extraordinariamente por mejorar nuestro conocimiento del Deuteronomio. Su monumental obra, que ya está casi completa¹, le sitúa entre los grandes comentadores del Deuteronomio (p. ej., G. von Rad, N. Lohfink, L. Perlitt, etc.), con la única dificultad de que ha escrito en lengua holandesa y por eso no se ha divulgado todo lo que se merecía.

El profesor C. J. Labuschagne se distingue también por lo mucho que ha desarrollado el «análisis logotécnico» (en textos deuteronomícos). Este método, propuesto por C. Schedl (Viena 1974), se presenta como un análisis numérico de las proposiciones, de las palabras y de las letras de un texto según la «sintaxis de los escribas» y redactores-editores, y la «aritmética alfabética de los escribas».

Es una forma muy peculiar de crítica literaria para analizar relatos y discursos (bíblicos) con el fin de descubrir un tipo de arquitectura (estructura) de un texto como base de su interpretación.

Sus resultados parecen estar bien fundados y son sorprendentes, aunque todavía es un método poco conocido y menos aún practicado.

Los cuatro editores han reunido dieciocho artículos, incluidos los de ellos mismos, sobre temas deuteronomíco-deuteronomísticos, tomando como ocasión, generalmente, algún estudio precedente del homenajeado.

Estos trabajos se pueden ordenar en seis grupos de la siguiente manera:

¹ C. J. LABUSCHAGNE, *Deuteronomium* [Ia = 1,1-11,25] (POT), Nijkerk 1987; [Ib = 12,1-26,19] (POT), Nijkerk 1990.

1. *Con ocasión de algún dato biográfico del homenajeado*

C. J. Labuschagne luchó en Suráfrica contra las (presuntas) bases bíblicas del «apartheid» y por ello fue acusado de herejía.

F. E. Deist (Stellenbosch) le ofrece un ejemplo de las trágicas consecuencias que puede tener una interpretación fundamentalista de algunos textos del Dt (4,37-38; 7,2-4.7-8; 10,14-15; 14,2; 22,9-11; 32,8; etc.).

La tesis doctoral de C. J. Labuschagne sobre la incomparabilidad del nombre de Yahwéh (Pretoria 1961/Leiden 1966) ha dado oportunidad a dos trabajos:

- uno de A. Hilhorst (Groningen) sobre Dt 6,13 y 10,20 y su uso en la literatura cristiana primitiva (que introduce variantes), y
- otro de J. T. A. G. M. van Ruiten (Groningen) que estudia la forma y el significado de Dt 32,39. Prolonga su estudio a los lugares de la literatura rabínica en los que fue usado en controversias sobre la fe en un solo Dios.

C. J. Labuschagne ha sido un campeón del «Numeruswerchsel» o «cambio de número» del singular «tú» al plural «vosotros» como clave de interpretación del Deuteronomio.

C. T. Begg (Washington) le homenajea describiendo las interpretaciones (divergentes en la mayor parte de sus resultados) que W. Staerk y S. Steuernagel hicieron del Deuteronomio en 1894 a partir de esta famosa distinción.

Recientemente, para R. Achenbach (Frankfurt 1991) este principio sigue siendo válido, mientras que para N. Lohfink (Stuttgart 1991) es un mero recurso retórico.

2. *Comentario a algún texto del Deuteronomio*

K. H. Deuloo (Amsterdam) hace un análisis «logotécnico» de Dt 1,34-40 en el que reafirma y profundiza el espectacular análisis que ya hizo de él C. J. Labuschagne bajo la forma estructural de una «menorah». Comenta la función que en ella tienen Moisés, la generación israelita de Moal y la confesión de «yhwh 'hd».

A. D. H. Mayes (Dublín) interpreta las leyes dietéticas de Dt 14 como una inserción sacerdotal portexilica con el fin de hacer más efectiva (de lo que lo hiciera la ley deuteronomista) la naturaleza peculiar de Israel que le distingue de los demás pueblos.

J. A. Loader (Pretoria) trata el problema legal del levirato (y de la «ge'ullâ») del libro de Rut en relación con Dt 25,5-10 y Lv 25,25-28 según el punto de vista de varios autores que, según él, son complementarios.

E. Noorte (Groningen) estudia el reflejo que las capitulaciones de Dt 20,10-18 pudieran tener en el vocabulario de cincuenta y nueve textos del AT que hacen referencia a la guerra (santa) y en otros testimonios de Egipto, Siria y Babilonia.

Divide el texto en dos secciones (Dt 20,10-14 y 15-20) de diversa época y función. Concluye que la teoría y la praxis de Israel concuerda en términos generales con las de los pueblos vecinos contemporáneos.

El trabajo está muy estructurado, pormenorizado y matizado en todos sus detalles.

N. Lohfink (Frankfurt a. M.) defiende que las bendiciones y maldiciones de Dt 28 primero fueron brevemente proclamadas en Moab, lugar representado por la fórmula «hoy» y «dar ante vosotros» (Dt 11,26; 30,15.19), y luego alargadas, ritua-

lizadas y trasladadas a Siquem en Dt 28, lugar representado por la fórmula «cuando te traiga a la tierra» y «dar sobre (el monte Garizim y Ebal)» (Dt 11,29). El motivo del cambio fue probablemente su vinculación con la tierra, su posesión y su pérdida.

A. S. van der Woude (Groningen) estudia el texto poético de Dt 33,2-5.26-29 como una unidad independiente, según es aceptado habitualmente. Ofrece una traducción justificada con notas. Le atribuye el género literario de «himno». Sitúa su origen en el reino del norte, no antes del origen de la monarquía.

El hecho de que el autor del Dt lo transmita junto a las bendiciones de las tribus del norte, orienta hacia el origen septentrional del movimiento deuteronomico. Entiende que no es Yahwéh quien «será» rey de Yesurum, sino un rey teueno que «fue» rey en Yesurum.

J. Lust (Leuven) estudia la expresión «levantar la mano» (con Dios como sujeto) de Dt 32,40, comparándola con otros testimonios. Concluye que no significa «jurar» (como suele entenderse), sino simplemente «levantar la mano» como fórmula introductoria de una acción (p. ej., dar la tierra). En textos sacerdotales y tardíos no se acepta que Dios jure.

A. van der Kooij (Leiden) estudia Dt 32,43, que parece haber sido abreviado (presumiblemente en la época helenística) en la versión (proto) masorética con el fin de que el número de versos de todo el poema coincida con el de setenta, que es «el número de hijos de Israel» (cf. Gn 46,26-27; Ex 1,5), en vez de los setenta y cinco de la versión pre-masorética. Dice que la corrección del v. 43 está en conexión con la corrección del v. 8.

F. García López (Salamanca) estudia Dt 34 con un análisis diacrónico y sincrónico, de tipo histórico crítico y también literario. Propone tres niveles de lectura: uno de tipo deuteronomístico, representado por Moisés como «siervo de Yahwéh»; otro de tipo deuteronomico, representado por Moisés como «el más grande de los profetas»; y otro de tipo sacerdotal, representado por Moisés como líder que entrega el poder a Josué.

3. *Sobre el Tetrateuco*

M. Vervenne (Leuven) le dedica unas reflexiones muy documentadas sobre los «clementos deuteronomicos» en el Tetrateuco, poniendo el énfasis en la metodología, teniendo en cuenta las dificultades que subsisten para distinguir en Gu-Nur entre las partes proto-Dt y Dtru.

Como ejemplo de aplicación estudia provisionalmente Ex 13,17-14,31 (promete un estudio más extenso).

4. *Sobre la Historia Deuteronomística*

F. Langlamet (Jerusalem) presenta un análisis «logotécnico» del relato de 2 Sam 7,1-17 que implica un análisis sintáctico y numérico de todos sus elementos. Es todo un espectáculo para el cual se necesita manejar un ordenador.

J. C. de Moor (Kampen) estudia los fragmentos prácticos incorporados al Deuteronomio y a la Historia Deuteronomística.

Apunta la hipótesis de ser una colección de unidades poéticas de estilo arcaico pre-Dt-Drth guardada en el Templo y encontrada según refiere 2Re 22.

Estos textos funcionarían ahora como puntos estratégicos para reforzar la autenticidad del relato.

5. *Deuteronomio (LXX)*

J. W. Wevers (Toronto) estudia los motivos por los que en noventa y un casos el Deuteronomio de los LXX se desvía de la traducción habitual de «Yahwéh» y de Yahwéh más el apelativo «Dios» mediante construcciones con sufijo como «tú/nuestro/vuestro...» Dios.

6. *Desierto de Judá*

F. García Martínez (Groningen) ofrece una lista exhaustiva (con lugar de edición) de los manuscritos bíblicos del Desierto de Judá que contienen restos de copias del Deuteronomio y una lista completa de los pasajes del Deuteronomio que en ellos aparecen. Además, transcribe cinco copias de fragmentos del Deuteronomio todavía inéditos.

El libro termina con una bibliografía de C. J. Labuschagne desde 1959 hasta 1992 y con dos índices, uno de autores y otro de referencias bíblicas (menos las de las notas y las de dos listas que hay en las páginas 80-82 y 201-202).

Este libro constituye una monografía excelente sobre el Deuteronomio, hecha por autores competentes y brillantes, y con una bibliografía pertinente recentísima. Los temas relacionados son todos ellos importantes; varios de ellos tratan textos difíciles que siguen siendo «*crux interpretum*» (p. ej., Dt 32; 34).

Este libro justifica, una vez más, la acreditada fama de la editorial E. J. Brill.

A título personal, me hubiera hecho ilusión poder leer en español los dos magníficos artículos de los dos españoles que colaboran en él.—ENRIQUE PASCUAL. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

JOSEP M.^o ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios, uno y trino*. 4.^a ed. *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993, 651 p.

Este tratado se articula en dos partes, clásicas y bien diferenciadas: unidad de Dios y trinidad. Me extraña que en la introducción que las precede no se discutan las opciones metodológicas adoptadas, ni la manera de situar la obra entre otras de temática semejante.

La introducción incluye 21 fichas acerca del pensamiento sobre Dios de otros tantos autores occidentales. Deberían explicar, a modo de «excelente parábola», «cómo es nuestra época» (24). Me parece que quedan un tanto aisladas respecto del resto de la obra.

Tras aludir a la *nouvelle théologie*, el autor se señala como primera tarea «mostrar que el problema y el tema de Dios es algo inscrito en el ámbito de interés del hombre» (115).

El capítulo 1 (121-145) considera en consecuencia la relación entre la experiencia humana y lo divino. Rovira encuentra que la experiencia religiosa primordial consiste en «la percepción de la propia identidad en la comunión total». Es primordial porque en ella aparecen los dos polos que constituyen la estructura misma de la persona: el de lo distinto y únicamente idéntico a sí mismo, y el de la abertura, la relación, la tendencia a la comunión con todo; con todo y también con el Ser, o con el que supera a todo el Ser.

Fundamentar la experiencia última de la religiosidad en la estructura última de la persona, y ésta en la primera, constituiría un círculo vicioso. Rovira lo evita suponiendo que se da unanimidad entre autores muy diversos a la hora de aceptar esta concepción bipolar como estructura última de la persona. Sobre ello volverá en el último capítulo de la obra.

El capítulo 2 (147-193) muestra que esta percepción primaria de la religiosidad se despliega en un itinerario hacia Dios, «consciente y creyente». Es difícil separar lo que hay de fe y lo que hay de racionalidad en el dejarse atraer por Dios. La vía de la contingencia conduce a aceptar que «en el interior del acto de fe se realiza una afirmación de Dios, válida desde el punto de vista intelectual» (157); pero la fe misma no es consecuencia de ese itinerario intelectual, ya que implica una actitud de entrega a Dios, que va mucho más allá de la aceptación de un mero hecho racional y neutro. También la *via amoris* (171-180) indica que el fondo del ser en su fuente última se identifica con el amor (172).

Rovira admite «un tránsito espontáneo desde el poder referenciador del mundo y del hombre —imágenes y símbolos de lo divino— hasta Dios», como «algo totalmente connatural a la mente humana» (182). Respecto de este tránsito espontáneo tanto el ateísmo como la prueba de la existencia de Dios tendrían carácter derivado (184). A mi modo de ver, las vías no añaden nada a ese tránsito espontáneo, sino que lo profundizan, y hacen aparecer con más esplendor su propia verdad.

Con acierto señala Rovira (186-193) cuatro espacios que constituyen como «el lugar natural de la implantación de la fe cristiana» (193): el ético; el contemplativo o estético en que se incluye el asombro del científico ante la complejidad de la materia; el espacio interrelacional, «lugar de la amistad y del amor»; y el espacio interior.

El capítulo 3, sobre el monoteísmo de Israel (195-206), me parece construido sobre una información bibliográfica escasa y de segunda mano; insiste poco en la conexión del monoteísmo israelita con la experiencia de Dios en la historia (con el éxodo y la vuelta del exilio). Considerar que los salmos 2 y 110 afirman «una literal generación», «inmanente» en Dios (205), ¿no implica un fundamentalismo ingenuo?

«La revelación de Dios en el Exodo» constituye un capítulo, el cuarto (207-248), muy bueno por su sentido hermenéutico y por sus formulaciones a menudo muy acertadas. Determinados acontecimientos históricos contingentes poseen un carácter revelador porque con su poder referenciador apuntan hacia el Dios que ama y libera. Así los interpreta la comunidad creyente, que hace memoria de esas situaciones, de modo que se producen en ella los mismos o semejantes efectos del acontecimiento original.

En el acontecimiento concreto del éxodo de expresa una estructura universal: «paso de muerte a vida; de angustia a libertad»; «la interpretación creyente es, simplemente, creer la presencia y el paso de Yahvé que acompaña al Pueblo, provocando o acentuando su liberación» (219). En el clamor de los pobres, observa Rovira de manera preclara, se esconde el querer de Dios (228). Emitir ese clamor o escucharlo «es la manera humana de identificarse con esa voluntad de amor» (229). Profeta es quien «eleva la situación histórica vivida por el pueblo a situación de revelación» (230). «El profeta se atreve a decir: En esta circunstancia histórica... Dios quiere, dice y hará esto» (231).

El factor místico (237-245) constituye una dimensión esencial de la revelación de Dios. Rovira lo estudia mediante un comentario de Ex 33,18 a 34,9; en el curso del mismo aparecen alusiones, tal vez demasiado breves, a los temas del dolor y de la ira de Dios; también el concepto de Hésed hubiera merecido mayor precisión y apoyo bibliográfico.

El tercer factor del éxodo, la solidaridad (245-248), se halla constituido por el *valor de revelación de Dios* que poseen la Alianza y el Decálogo, «en cuanto participación del modo de ser de Dios por parte del hombre y del pueblo» (245). En este pueblo convertido al querer de amor y de vida de Dios, se manifiesta el Amor primero y último.

El capítulo siguiente, más breve (253-278), se titula «El conocimiento de Dios según los profetas». Lo más importante del mismo se condensa en cinco proposiciones: conocer a Dios es seguirle; el conocimiento de Dios necesita un contexto social o ético; es comunal; transforma la conciencia del hombre y, a partir de ahí, su propio mundo; se apoya, en definitiva, en la iniciativa de Dios que se da a conocer. Gran parte de estos contenidos, en los que brilla la capacidad de matización y el buen sentido del autor para integrar aspectos que otrora pudieron exclusivizarse, se refieren al conocimiento bíblico de Dios en general, y no necesariamente a las tradiciones proféticas. Llama aquí también la atención la escasez de referencias a la bibliografía exegética sobre profetas.

El capítulo 6 (279-291) concentra los numerosos atributos divinos que aparecen en los salmos, en aquellos que se centran en el poder divino trascendente y en los que giran en torno al amor fiel; ambas constelaciones generan actitudes de plena confianza. Las gestas de Dios que salva, redime o libera, guía y pastorea, escucha y perdona, se recuerdan no como afirmaciones intelectuales, sino como experiencias que invitan a la acción generosa en favor de la vida. Todo se unifica en la omnipotencia del amor, ante la que el suplicante descubre su necesidad y clama al Señor para que despierte o actúe.

Vienen después, agrupados en el extenso capítulo 7 (293-382), «cinco problemas del hombre ante Dios». Se yuxtaponen entre sí, y su tratamiento es desigual.

La cuestión del «conocimiento natural de Dios según el Vaticano I» (293-306) se halla bien situada en la sensibilidad cultural y teológica de la época. Rovira descarta, por una parte, el pesimismo en cuanto a las posibilidades del hombre; por otra, aparta el obstáculo que supondría para el ecumenismo entender la postura del Concilio como excluyente de toda gracia y de la iniciativa de Dios en darse a conocer. Nuestro autor concluye: «El "conocimiento natural" es un momento interior al reconocimiento: "dentro" de la fe permanece como un momento de humanidad y razonabilidad» (306).

«El conocimiento analógico» (307-331) se compone de una mezcla de materiales de diversa procedencia, que no llegan a cuajar en una síntesis armonizada. La bibliografía que aquí se cita es, cosa excepcional, abundante. No se clarifica una cuestión fundamental para la orientación de las reflexiones de Rovira: la de la participación en el ser, como base de la analogía (y problema clave para la relación Dios-mundo, auténtico caballo de batalla de la modernidad).

No estoy de acuerdo en que, según Tomás de Aquino, todo nuestro conocimiento de Dios sea «impropio» (316); según el Angélico, se da un conocimiento de Dios «propio» (también en el momento de referirse al *quid sid Deus*: 321), aunque eso sí, siempre inadecuado [sobre esto, ver lo que escribí en EE 56 (1981) 850, n. 42]. En cambio, otras expresiones de Rovira me parecen excelentes: «el conocimiento analógico es, en realidad, conocimiento simbólico: tendencial, real y anticipativo, pero nunca adecuado», «de-signa una realidad y mueve intelectual y afectivamente hacia ella» (330).

En el tratamiento de los «atributos» (331-342) sobra, a mi modo de ver, una cierta acumulación de clasificaciones de los mismos. Se echan mucho de menos las

«formas de actuación de Dios» de Rahner, a la hora de referirse a los «atributos» bíblicos.

Me parece excelente el apartado dedicado a «Job, el hombre doliente. El problema del mal» (342-369). Job es considerado como expresión de la finitud del hombre, «nuestra carga más pesada de la que brotan tantos males», pero «condición necesaria de aquellos seres —los hombres— que teniendo verdadero ser, no son el ser de Dios» (346-347). Ante esa finitud Dios mismo «se erige en medida “imposible” para el hombre, pero... sobre todo, como su inquebrantable y última esperanza» (349). Esperanza que brota del recuerdo del amor incondicional que devuelve el sentido a la vida» (352).

En el tratamiento filosófico-teológico del mal, no podemos contentarnos con la explicación esencialista, que considera el mal como ausencia de bien, y como carente, por tanto, de entidad positiva. Tampoco se trata de preguntar «¿dónde está Dios que permite tanto horror?»; la cuestión es más bien «¿por qué me quejo contra Dios, cuando está claro que El me quiere su colaborador para echar fuera el mal del mundo?». «Padre» significa *creador y dador de vida*, mientras que el pecado, que es cosa nuestra, es precisamente *propagar muerte*» (365). Estoy de acuerdo con este enfoque, y con las actitudes que Rovira señala como propias de una opción creadora de vida (366-369). Pero pienso que sería plausible hacer ver que Dios «no puede» evitar todo el mal en el mundo al mismo tiempo que respeta la libertad del hombre; echo, pues, de menos el diálogo con las reflexiones, v. gr., de Torres Queiruga en este sentido.

La sección dedicada a la Providencia (369-382) también se halla bien situada en la sensibilidad cultural de nuestro tiempo. La Providencia «supone la confianza de que contra toda tributación, que nos aprieta, pero no nos aplasta..., no nos ha de faltar el Espíritu de hijos: podremos orar, amar, perdonar y actuar como hijos de Dios» (374). Es acertada la inspiración trinitaria con que se enfoca este tema. Asimismo, la relación que se establece en él con perspectivas de la teología de la liberación; «la voluntad de Dios es providente porque *señala* a los pobres, y los bendice o bien con la comunicación del Espíritu que mana del crucificado, o bien con la mediación de los hombres/hermanos» (380).

La segunda parte del tratado se abre con una «introducción al estudio de la Trinidad divina» (385-397). La fe cristiana trinitaria resulta significativa ante todo desde la experiencia religiosa de Jesús, «religado» al Padre, de infinito amor, e impulsado por el Espíritu; asimismo, se impone la «permanencia activa en la Comunidad» (385). La misma estructura del hombre, señala Rovira con inspiración de sabor rahneriano, hace significativa la comunicación trinitaria: «Si el hombre es arraigo en el origen, racionalidad y espíritu, ¿no será porque Dios es primariamente Origen, Logos y Pneuma, y que esa es la razón de que el hombre *sea así* y de que *Dios se le comuniqué así?*» (392). Con más dificultad se descubre la dimensión trinitaria en el epígrafe final de esta introducción, «la estructura de la revelación».

El capítulo 8 (399-455) se dedica a «Dios Padre». Comienza por preguntarse cómo ha vivido Jesús su relación con Dios. De la invocación *abba* no sólo deriva el comportamiento de Jesús, sino que ella misma forma parte de su comportamiento. Sigue una extensa «aproximación al estudio sistemático sobre Dios Padre» (405-437), distribuida en quince epígrafes cuya ilación no he logrado descubrir. Más unidad, en cambio, posee la sección «Dios es amor» (437-455), aunque también aquí podría haberse concedido más extensión al análisis bíblico; la preocupación por las consecuencias prácticas de la fe en Dios Amor tal vez conduzca más allá del tratado de Dios, cuyas fronteras, es cierto, son difíciles de delimitar con precisión.

Del capítulo 9, «La relación entre Jesús y el Padre» (457-477), me ha parecido particularmente interesante la recuperación, al hilo de la teología joanea, del tema Jesús-Palabra, fundido con el de Jesús-Hijo y completado con el de Jesús-Imagen y Jesús el hombre: «La Palabra misma de Dios constituye como persona a Jesús de Nazaret» (466). Asimismo, es profunda la reflexión sobre los dos lenguajes: el teológico, más propio de Juan, y el de la contemplación esperanzada de la historia, más propio de los sinópticos. El teológico expresa la inteligibilidad más honda que los puros datos empíricos, que se da en la vida de Jesús. Pero si este lenguaje teológico hubiera de callar, la profundidad objetiva y no objetivable de Jesús seguiría estando en su vida concreta «como elemento que *si existe* ya se hará notar» (470).

También me parecen oportunas las respuestas a las objeciones de L. Althusser y S. Freud (472-477). Dios no es el Sujeto que sujeta a los hombres, haciéndolos funcionar a su alrededor en una relación puramente especular, como reflejos suyos. Este Dios no tiene nada que ver con el Padre que comunica su propia vida: su palabra, su amor, su impulso creador y todo su ser. A Freud, aludido por cierto en ¿demasiadas? ocasiones a lo largo de la obra, Rovira responde que *lo más natural* es la realidad del padre como origen, arraigo, autodonación, impulso, incitación simultánea a la toma de conciencia de la realidad y a la toma de conciencia del riesgo que se necesita para dominarla. Frente a este símbolo paterno primordial, su imagen fantasmal es degenerativa.

En el capítulo 10, «El don del Espíritu Santo» (479-519), encuentro cosas verdaderamente acertadas. Señalo algunas: comenzar poniendo al Espíritu Santo, en cuanto inobjetivable, de parte de lo que en el hombre se expresa como capacidad «intencional», tendencia vital, opción, orientación de fondo, creatividad, emoción, afecto, sentimiento, *amor...*; insistir en cómo el hombre y la comunidad han de disponerse para la venida del Espíritu; comunicar la impresión, tanto en el comentario de siete textos del NT como en el recorrido a través de los símbolos y funciones del Espíritu Santo, de que éste escapa y desborda toda conceptualización o sistematización. De manera particular me ha complacido el epígrafe sobre el Espíritu Santo como Gloria que me parece constituir un filón riquísimo en orden a una teología de la comunidad cristiana. Encuentro asimismo muy afortunada la manera de destacar el modo distinto en que se realiza la persona del Espíritu.

Sin embargo, me parece que hay muchos aspectos de la teología bíblica del Espíritu Santo no tratados por el autor. En mi opinión, el Espíritu es considerado demasiado perfectamente como persona a partir de los solos datos joaneos; ciertamente, proporcionan indicios claros en esa dirección; pero ¿no hay otros que añadir?

Después de tratar de cada persona, el capítulo 11, «Introducción histórica. Del NT a los Padres posteriores a Nicea», comienza a ocuparse de la Trinidad como tal. Tras subrayar la unidad en Cristo de la Trinidad económica e inmanente (521-524), se refiere a los «datos y forma de pensar trinitaria del NT» (524-533). Rovira no propone una panorámica exhaustiva, sino que se limita a presentar tres muestras significativas: el Bautismo de Jesús, la recapitulación de todo en Cristo (1 Co 15) y la protología y escatología joaneas. Sigue después un recorrido hasta el Concilio de Nicea (533-555); tras subrayar cómo la primacía corresponde siempre a la Sagrada Escritura, se presentan las principales figuras de la primera teología trinitaria (Ignacio de Antioquía, Atenágoras, Ireneo, Tertuliano, Novaciano, Orígenes); la exposición se refiere también a las intervenciones del Magisterio, para detenerse con mayor amplitud en la crisis arriana y en el mismo Concilio de Nicea. Rovira demuestra un buen conocimiento de la historia de la primera teología trinitaria, aunque sorprende un poco que la referencia al patripasianismo se haga casi de paso, sin corresponderse

con la importancia de ese modo de pensar la Trinidad. También sorprende el contraste que el autor establece entre «la economía de la salvación que la Iglesia nos propone para creer y vivir» y «la doctrina posterior —de funcionalidad antiherética—» (535). Es cierto que al hablar de la «consolidación de la ortodoxia trinitaria: Atanasio y los capadocios en Oriente; Hilario y Agustín en Occidente» (556-562), se reconoce la «potente visión de Basilio y de Gregorio Nacianzeno, que intuyen el equilibrio entre *teología* (en la eternidad divina) y *economía* (en la historia de la libertad y de la gracia, visibilizadas en la Iglesia como comunión de alabanza» (559). Una «síntesis» final (562-567) presenta dos cosas dispares: una definición de los principales conceptos trinitarios y una presentación de la evolución renovadora del tratado hasta nuestros días. Esta es excesivamente breve; se limita prácticamente a citar algunos nombres señeros; incluso así faltan algunos relevantes como H. Mühlen y G. Lafont, entre los católicos, y J. Moltmann y W. Pannenberg, entre los protestantes.

La «reflexión sistemática» en que consiste el capítulo 12 se desarrolla dentro de la tradición agustiniano-tomista que el autor, «una vez recibida», desea «expresar con voz propia», como quien toca «de memoria, sin la partitura delante» (570). Con San Agustín comienza por tratar de las divinas misiones (572-582) para proceder «desde la contemplación de lo más sensible hasta la penetración de lo más oculto» (573-574); en efecto, del *modo de comunicarse* Dios en las misiones, se pasa al *modo de ser* del mismo Dios. «La comunicación humana —hecha de oferta y don, de conocimiento y amor— permite comprender la oferta de la Palabra y el Don del Espíritu que crean la espiral de conocimiento-amor-acción de Dios a nosotros, de nosotros al prójimo y de nosotros hacia Dios» (582). Es una lástima que no se profundice más en esta línea; las misiones, en cuanto nuevo modo de *comunicación* de Dios *mismo*, conducen a comprender en qué consiste propiamente la salvación del hombre.

Echo de menos una fundamentación más bíblica de la fecundidad del ser divino al tratar de «las procesiones divinas» (582-598). Los contenidos de este tema y del de las relaciones (598-615) se tratan con considerable extensión y mediante una yuxtaposición de puntos que dificulta captar la visión sintética del conjunto. De nuevo asoma una especie de desconfianza del autor, pese a sus mismos desarrollos, respecto de la especulación trinitaria, que «responde a la llamada que gratuitamente prende en el místico, o bien a la necesidad sentida por la Iglesia de establecer los límites de su propia fe» (614). Estoy de acuerdo en que la Trinidad hay que vivirla en seguimiento de Jesús, hacia quien el Espíritu Santo nos hace siempre volver los ojos. Pero la doctrina de la Trinidad ¿no es el fundamento último de la misma centralidad de Jesús para la fe?

Para tratar el tema de las personas divinas (615-638) Rovira realiza una extensa encuesta histórica desde Aristóteles a Rahner, pasando por Agustín, Boecio, Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino, Descartes y el idealismo alemán. Son discutibles algunas interpretaciones, como la de suponer sin más que Rahner se refiera al *cogito* cartesiano cuando afirma que persona en la modernidad se identifica con conciencia. Estoy muy de acuerdo con la conclusión de Rovira de considerar la persona como «un modo de ser intransferible y comunal», «dotado de una doble polaridad: la *misimidad* transparente y la *relación* con los otros» (636). Más cuestionable me parece que la relación sea «fruto de la naturaleza intelectual que lleva aneja la capacidad de comunicación» (ibidem). Me parece que en la Trinidad la relación, *ella misma*, distingue y comunica. Es un dato del que la naturaleza intelectual (conciencia, interioridad o, dicho en términos zubirianos, suidad) se hace cargo y que introduce

la distinción en la propia conciencia divina sin destruir su individualidad. A esto nos llevaría, no tanto un consenso entre autoridades, cuanto un examen de la cuestión en sí misma. Y esto nos conduciría a un diálogo más desarrollado con el personalismo actual, cuya necesidad Rovira apenas apunta.

Prácticamente así termina la obra; sólo se observa para concluir: «Esta es la finalidad real de la historia: el Reinado de Dios. Por eso, los hombres caminamos por *gracia del Amor espiritual*, en pos de *Jesús*, hacia el sol sin ocaso del *Padre*. Amén (638).

* * *

En el curso de esta presentación he apuntado lo que me han parecido aciertos y deficiencias del autor. Entre éstas aún señalaría algunas. Dificultades en cuanto a la sistematización; a veces parece que los contenidos se yuxtaponen sin un verdadero nexo orgánico. Extensión desmesurada; la apertura hermenéutica no consigue permear el excesivo desarrollo concedido a determinados contenidos. Escasez en la información exegética. Poca integración de la teología postrahneriana y, en consecuencia, poco desarrollo, de una teología trinitaria de la historia (pienso, v. gr., en las contribuciones de Pannenberg, Moltmann y Forte en este sentido), realizada con suficiente vigor y visión de conjunto.

He hablado también de aciertos del autor. Añado ahora el enorme respeto que su talla humana me merece, conocida por otros de sus muchos escritos y por la impresión que su trato produce. En la obra que presento esta categoría humana se evidencia por la sinceridad con que, empleando el pronombre de primera persona, señala con sencillez sus propias opciones entre otras posibles; se evidencia también en el talante de diálogo con nuestra época, en la estima del pasado, en la preocupación, en fin, por todo lo humano, especialmente por la suerte de los oprimidos.

Expreso asimismo mi respeto por la opción metodológica del autor: la exposición de carácter predominantemente histórico, abierto siempre a la hermenéutica, y entrecruzada con excursos oportunos, referidos a cuestiones actuales. Así se corre el riesgo de perder unidad en la perspectiva; pero se evitan los inconvenientes de la exposición sistemática, que en cuanto tal también tiene siempre algo de engañosa.— JOSÉ R. GARCÍA-MURGA. Facultad de Teología. U. P. Comillas. Madrid.

P. CODA, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 218 p.

Este juicio sobre un libro debe ante todo tener en cuenta el propósito de la obra en cuestión. En el prólogo, muy sucinto, el autor nos advierte que su obra no quiere ser un tratado de Dios sistemático y completo, sino una especie de breve historia de la revelación y de la teología trinitarias. En este sentido creo que logra su propósito.

Poco más adelante, sin embargo, en una introducción general más desarrollada, nos habla de su método, histórico por una parte, y por otra sistemático u ontológico, porque partiendo de la historia, quiere ir a su profundidad, «para alcanzar la verdad que está en el origen y al término de la historia» (12).

Es cierto que la obra progresa en profundidad, y gana en interés, a medida que avanza hacia la problemática contemporánea. Pero dudo de la equivalencia entre ontológico y sistemático. Este último calificativo supone visión global que tiene en cuenta todas las perspectivas descubiertas en el estudio histórico. Coda apunta a la

síntesis, señala incluso los rasgos que debe caracterizarla, teniendo en cuenta cómo, el centro de la revelación, el Dios que se manifiesta como Trinidad en el misterio pascual de Jesús, responde a los principales desafíos de la situación contemporánea. Pero no llega a proponer una visión verdaderamente sistemática, aunque hace sentir su necesidad y señala la envergadura de la tarea.

La obra se distribuye en tres partes. La primera se refiere a «La promesa: Yhwh, el Dios de Israel». En el fondo de esta sección late un problema que Piero Coda pasa por alto: cómo descubrir a partir de los textos actuales el desarrollo histórico de la imagen del Dios veterotestamentario; o vistas las cosas desde otro punto de vista, que idealmente debería ser posterior, cuáles son los rasgos centrales de esa imagen. Acuden a mi memoria nombres como los de Eichrodt, W. Schmidt, von Rad y, más recientemente, el de Vermeylen; a mí me resultó de particular ayuda la contribución de G. Föhrer.

P. Coda soluciona las cosas de manera más sencilla, y legítima dado su propósito. Habla sucesivamente del Dios de los patriarcas, del Dios del éxodo, del de los reyes y profetas, de los sabios y de la apocalíptica. En alguna ocasión vincula a uno de estos momentos el tratamiento, de nuevo diacrónico-sistemático, de algún tema importante; el de la «gloria» de Yahvéh, por ejemplo.

Se podría haber aludido un poco más al valor paradigmático de los rasgos de Dios que se descubren, es decir, a su valor universal y a la hermenéutica que de ellos realiza la teología contemporánea. El capítulo de la apocalíptica resulta demasiado breve. Echo de menos un tema tan significativo como el de la ira de Dios y un desarrollo mayor del tema central de la Alianza.

La segunda parte, «La plenitud de los tiempos: el Dios de Jesús; el Mesías, crucificado y resucitado», pone bien de manifiesto la preocupación de Coda, subrayada por sus obras anteriores, de señalar el acontecimiento pascual como centro de la revelación trinitaria.

Ya en la fase prepascual de su existencia, Jesús nos revela a Dios como Padre, deja transparentar su propia identidad y conciencia filial y se presenta como el ungido del Espíritu.

La relación con el Padre, Abba lleno de misericordia, pero no paternalista, se halla vinculada a la elección de un mesianismo de solidaridad con los últimos. Cristo sitúa su propia libertad en unidad con la del Padre, pero no sin dramaticidad ni dificultad. El Jesús prepascual, a partir del bautismo y de su presentación en la sinagoga de Nazaret, desarrolla su ministerio como el ungido por el Espíritu.

Pero sobre todo el mismo acontecimiento pascual posee un señalado carácter trinitario. Es acto del Padre que entrega a su Hijo por amor para la salvación de los hombres. Acto del mismo Jesús que muere abandonado, con la trágica experiencia de que Dios no interviene en su favor, y así llega a ser plenamente Hijo, en la resurrección. La pascua es finalmente acto del Espíritu Santo, comunicado a Jesús en la resurrección, después de haber experimentado su misteriosa ausencia en la sed de la cruz. En el acontecimiento pascual cada uno de los Tres vive como distinto el dinamismo de la entrega trinitaria; y se encuentra unido con los otros dos gracias a la unidad de la única y misma vida que mana del Padre hacia el Hijo por medio del Espíritu.

A partir del acontecimiento pascual, y bajo la guía del Espíritu Santo, la Iglesia apostólica penetra en la novedad del misterio de Dios que Jesucristo nos ha mostrado. La palabra y los sacramentos introducen al hombre en el misterio pascual, y así, en el misterio trinitario. Aparecen fórmulas trinitarias que distinguen a los Tres y los ponen en relación. Se considera a Jesucristo como Hijo de Dios en sentido no sólo

funcional, sino ontológico, exaltado cada vez más francamente como ser eterno igual al Padre. Se avanza considerablemente hacia la personalización del Espíritu Santo en los Hechos, y mucho más en San Juan. Por otra parte, la tradición joanea mediante los temas de la Gloria, del Espíritu y del Agape expresa un nuevo modo de comprender la unidad de Dios.

También es esta segunda parte Coda incurre en simplificaciones, y oculta la complejidad de determinados problemas: dilucidación de los logia del Espíritu que se remontan al Jesús prepascual, interpretación de los textos de la preexistencia, consideración del Espíritu como persona. Habrá que tenerlo en cuenta a la hora de recomendar su obra a unos u otros destinatarios; sus opciones en todo caso son admisibles, y consigue destacar con claridad líneas fundamentales de la articulación trinitaria del nuevo testamento.

La tercera parte, la más extensa, se titula «Hacia la verdad completa: el Dios uno y trino en el camino de la historia». Se estructura en cuatro capítulos: período preniceno (la Trinidad vivida y confesada en la Iglesia); de Nicena a la Edad Media (la formulación del dogma y su profundización teológica; la Trinidad en lo alto de los cielos); la época moderna (la Trinidad a partir de la Cruz y de la historia); el hoy (hacia una síntesis sinfónica en respuesta a los grandes desafíos de nuestro tiempo).

Me parece que esta es la parte más conseguida de la obra. Se presentan con brevedad y claridad las principales corrientes, autores, y si es el caso, herejías y determinaciones conciliares de cada período. No falta una palabra de crítica, oportuna y orientadora, en cada caso. La exposición se refiere en todos los períodos a Oriente y Occidente. Se fija no sólo en la teología, sino también en la mística trinitaria: en la especulativa de Europa del Norte, en la italiana, española y francesa, y también en la contemporánea, representada por Clara Lubich.

De esta última destaca el autor el tema del abandono de Jesús en la cruz. Identificarse con Jesús abandonado es llegar a ser por participación Dios, el Amor. Por eso mismo, subraya Clara Lubich, Jesús abandonado es la vía para hacerse uno con los hermanos.

Señala Coda cómo la teología trinitaria actual se abre hacia una nueva ontología. Las ontologías del Uno, del Ser y del Devenir o del Tiempo están llamadas a integrarse en el horizonte del acontecimiento pascual de Jesucristo que revela el ser de Dios como Amor trinitario.

Todo ello tiene repercusiones sociales. Coda destaca el pensamiento de Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis*: a la luz de la fe se vislumbra un modelo supremo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, uno en tres personas; es lo que los cristianos designamos con la palabra «comunidad».

Tiene también repercusiones para el diálogo entre las religiones. Cristianismo y budismo no habrían de comprenderse como dos modelos absolutamente alternativos, uno caracterizado por la conciencia de la persona y Dios, y otro por la conciencia de la persona *en* Dios. También el cristianismo, a partir de la kenosis de Cristo y la experiencia del Espíritu Santo, está llamado a vivir en Dios, y no sólo como persona individual. «Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17,21).

Para terminar, P. Coda subraya una preocupación fundamental: el rostro trinitario de Dios es el corazón de la fe cristiana, y esta novedad comprende todas las dimensiones de la existencia y de la historia de los hombres.

Son dignas de elogio las «sugerencias bibliográficas» que el autor ofrece. Bien elegidas y sistematizadas, las obras citadas remitirán a su vez a textos más especia-

lizados. De este modo, la perspectiva de conjunto se abrirá a una complejidad mayor y adquirirá las matizaciones necesarias.

La presente obra no pretendía ofrecerlas. Constituye una excelente visión inicial de conjunto, que invita a adentrarse en el campo apasionante de la actual teología trinitaria.—JOSÉ R. GARCÍA-MURGA. Facultad de Teología. U. P. Comillas. Madrid.

JOAN ESTRUCH, *Santos y Pillos. El Opus Dei y sus paradojas*, Barcelona 1994, ed. Herder, 478 p.

Son varios los autores que han pretendido aplicar las categorías de la sociología de la religión de Max Weber a algunas instituciones católicas. El autor de este estudio pretende hacerlo con el Opus Dei, una institución católica de enorme importancia en la segunda mitad de nuestro siglo, cuyo centro de influencia ha ido desplazándose de la política española a la curia vaticana. El intento de Estruch le lleva a una comprensión empática del Opus, diríamos, más que simpática como él mismo pretende, pero en ningún modo antipática. Es posible, sin embargo, que la polarización que todavía suscita el Opus lleve a algunos a rechazar este ejercicio de sociología histórica intentado por Estruch. El mismo pretende que su obra sea efímera y base de futuras investigaciones, para las que propone continuos títulos y guiones al lector. El autor compone un esquema interpretativo de tres ejes: figura del fundador, «exótica más que propiamente original»; contextualización histórica del origen del Opus en la recristianización social iniciada en la postguerra española franquista; múltiples y conflictuales relaciones con la Compañía de Jesús.

Joan Estruch (Barcelona 1943) enseña sociología y dirige el Centre d'Investigacions en Sociologia de la Religió (Universitat Autònoma de Barcelona). Ha escrito *La innovación religiosa* (1972), *La secularización en España* (1972) y, en colaboración con Salvador Cardús, *Los suicidios* (1982). Ha editado en catalán la obra de Max Weber, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme* (1984). Para la redacción de su estudio sobre el Opus Dei trabajó en el Institute for the Study of Economic Culture, de la Universidad de Boston, dirigido por el sociólogo americano Peter L. Berger.

El libro se abre con una introducción teórico-metodológica que esboza la tesis del trabajo, y se continúa en el capítulo 1 de la primera parte, toda ella consagrada a una aproximación histórica y sociológica. En él se explicitan los conceptos de reificación y alternación, tomados de la sociología del conocimiento de P. L. Berger y Th. Luckmann (1966). Un mundo reificado es un mundo vivido como pura facticidad, ajeno a su carácter humano e histórico, e implica la pérdida de conciencia de que el mundo social es un producto humano, así como de la posibilidad de cambiarlo. Un mundo así vivido, es interpretado y reinterpretado constantemente en función del presente que elige lo que olvida y vuelve a interpretar cuanto ha acontecido. De esta forma se ignora el carácter histórico y complejo de una institución humana como el Opus, algo que Estruch pretende evitar, a partir de tres vías de aproximación, de la que sólo la última da cumplida cuenta del fenómeno: la analogía del iceberg y la parábola del puzzle, un rompecabezas al que tan pronto le sobran como le faltan piezas, deben completarse con la paradoja epistemológica de investigación de los «indicios racionales» (a lo Sherlock Holmes) y, a veces, de las «intuiciones paradójicas» (a lo padre Brown de G. K. Chesterton).

En los siguientes capítulos de la primera parte Estruch va analizando sucesivamente la que él mismo llama «verdadera historia» del Opus, no por ser todavía una

historia «total», sino un rápido recorrido por sus principales hitos históricos. En cada período proporciona una síntesis suficiente fiel de la «versión oficial» de los hechos, a la que se añade algún elemento significativo tomado de la «literatura no oficial» (analogía del iceberg), expone las razones por las que es de suponer que sobran o faltan piezas (parábola del puzzle) y sugiere hipótesis (paradigma indiciario o modelo paradójico), que en algún caso desarrolla. Así, va refiriéndose al fundador del Opus (caps. 2 y 3), a la etapa anterior a la guerra (cap. 4) y a los años bélicos (cap. 5), en los que se escribe *Camino* (1939), al que se dedica el capítulo 6. Los siguientes están centrados en la implantación española (cap. 7), en la romana (cap. 8) y en la expansión internacional (cap. 9). Los dos últimos capítulos (10 y 11) se refieren a la consolidación jurídica del Opus hasta su constitución como prelatura personal.

La segunda parte, más sintética y global, estudia la ética del Opus Dei y «el espíritu del capitalismo», en explícita alusión al conocido ensayo de Weber. Tradicionalismo y modernidad son los dos polos entre los que se mueve el Opus Dei, según Estruch: este es el contenido de los capítulos 12 y 15, este último conclusión de todo el estudio. Esta dialéctica está presente desde la misma portada de la edición castellana, donde se reproduce en el interior de una pantalla de ordenador una imagen convencional de la Virgen de Fátima. Para la conclusión se apoya en el conocido texto y distinción de Max Weber entre ética de las convicciones (*Gesinnungsethik*) y ética de la responsabilidad (*verantwortungsethik*), que ayudaría a comprender la paradoja aparente entre tradicionalismo y modernidad del Opus. Los capítulos 13 y 14 abordan la acción del Opus Dei en la formación de empresarios y la que, con término hartamente generoso, llamaremos «espiritualidad» de la Obra. En el capítulo 13 se vuelve al tema ampliamente desarrollado (p. 10, 18-19, 49, 89, 133-134, 146, 157, 187, 190-195, 383-392) de las relaciones entre el Opus Dei y la Compañía de Jesús (p. 207-229).

Nos encontramos ante un libro importante por su contenido, por su metodología y por sus hipótesis. Al mismo tiempo, un libro efímero. Quizá sea esta una paradoja que el mismo autor aplica a su estudio del Opus Dei y que contamina el mismo resultado de la investigación. Es una aparente paradoja que el autor ya señala (p. 15), pues es muy consciente de la parcialidad e insuficiencia de fuentes utilizadas y de cierta novedad de su metodología del todo consolidada. Este libro es base de nuevas investigaciones (p. 15, 208, 225, entre otros lugares donde se apuntan temas) y por ello se asemeja más a un *status questionis* y propuestas de debate, que a un estudio sistemático.

La ya extensa literatura «oficial» y «no oficial», como gusta decir al autor, además de las entrevistas realizadas, usadas explícitamente en alguna ocasión tan sólo, es bien utilizada por el autor. Es este uno de los méritos principales del libro: conocer y usar cuanto se ha escrito sobre el Opus Dei, sintetizando informaciones sin rigidez y con rigor.

La metodología de Estruch no parece siempre del todo clara y coherentemente utilizada. Mientras que en la primera parte, la histórica, hace uso de conceptos de la sociología del conocimiento (Berger, Luckman) y de tres fórmulas adaptadas *ad hoc* (el iceberg, el rompecabezas y la mezcla de indicios racionales e intuiciones paradójicas), la parte segunda reinterpreta todo este material —y algún otro añadido— con el recurso a conceptos de la sociología de la religión de M. Weber, ya señalados.

El libro de Estruch requiere un debate importante y hasta puede abrirlo, mucho me temo que no en los ámbitos del Opus Dei, pero sí entre los sociólogos de la religión y los historiadores de la Iglesia contemporánea. Bastaría en este caso que el Opus Dei se decidiese a publicar, en edición crítica, todos los documentos relativos a la fundación (pero ¿cuándo acaba la fundación?, ¿quizá en 1982, quizá en marzo

de 1994 con la muerte de Alvaro del Portillo?, y otra vez habría que volver a M. Weber y sus análisis sobre la legitimación del poder y la rutinización del que lo es carismático; aunque algún vaticanista quizá pudiera analizar el «retraso» chocante en la ordenación episcopal de Alvaro del Portillo, quien hubo de esperar hasta 1991, ¡nueve años después de la creación de la prelatura personal!). La necesidad de que se publiquen todos los documentos oficiales y otros textos oficiosos o relativos a la fundación puede ayudar a modificar esa imagen de sociedad privada y secreta de que goza el Opus Dei en la opinión pública española.

El debate que debe abrirse a partir del libro de Estruch se refiere, sin embargo, al concepto de «modernización». La indefensión y ambigüedad con que se usa a veces este concepto en este libro de estudios es lo que hace su pertinencia muy problemática. Desearíamos mayor claridad para saber qué entiende el autor por modernización de la sociedad española. Debajo de la precisión del concepto está la pregunta: ¿quién ha dirigido o impulsado el proceso de modernización de la sociedad española? Como se ve, pregunta nada inactual. Mantengo las reservas que hice, en otro momento (Razón y Fe, diciembre 1993), a propósito del ensayo del hispanista italiano A. Botti sobre *El nacionalcatolicismo en la España contemporánea*. Es lástima que Estruch no haya usado el libro de Botti, pues éste y en general toda la literatura historiográfica, le hubiese aportado un enfoque diacrónico de lo que el autor acostumbra (y él mismo se previene a propósito de la crítica de los historiadores, p. 40-41). El interesantísimo enlace que Botti realiza entre el pensamiento de R. de Maeztu y su estudio sobre «El sentido reverencial del dinero» y el desarrollismo del Opus podría haber servido a Estruch para profundizar en un aspecto clave de sus conclusiones sobre la paradoja entre «modernización» y «tradicionalismo» del Opus Dei, dado que el autor hace dos referencias a R. de Maeztu, una de ellas al libro citado (p. 380-381).

Si la España de 1975, o la de 1982 (¡y, más aún, la de 1994!), es una sociedad moderna (¿o simplemente modernizada?, que no es la misma cosa), debemos proponer la cuestión del sujeto histórico de este proceso: el falangismo de los años cuarenta y principios de los cincuenta (y no es ninguna hipótesis banal), cierto republicanismo moderado y jacobino preexistente en la República y subyacente en sectores no católicos del franquismo, el socialismo de los «jóvenes nacionalistas» de 1982, o los nacionalismos periféricos y católicos (quizá en singular, mirando hacia el NE). Hay aquí un debate que habría que hacer a tiempo con el concurso de historiadores y sociólogos y el libro de Estruch puede ayudar mucho al mismo.

Muy acertadas me parecen todas las páginas dedicadas a contraponer el Opus a la Compañía de Jesús, no tanto por lo que se dice de ésta con algún error y alguna consideración oponible, cuanto por lo que se contrasta y aclara del Opus. Quizá sea correcta cierta imagen como resultado histórico de la Compañía de Jesús posterior a la restauración del 900. La diferencia habría que establecerla, sin embargo, con una Compañía capaz de conocer críticamente sus orígenes y de volver con sentido poco triunfalista al carisma original de san Ignacio y a una espiritualidad y un proyecto histórico caracterizados por su apertura a los tiempos nuevos y a la lectura de los signos de la realidad histórica. Una anécdota puede ilustrar esa diferencia entre el Opus Dei y la Compañía de Jesús del P. Arrupe y de la 32.^a Congregación General (1974). Hace unos años, en Roma, estaban presentes varios españoles en conversación con un cardenal catalán *in Curia*. Preguntado un jesuita por su silencio cuando se hablaba del Opus Dei, se limitó a decir que le costaba mucho opinar de una institución «que posee muchos de nuestros numerosos defectos, y ninguna de nuestras escasas virtudes». Lo mejor es lo que añadió el cardenal presente: «Pero, eso es im-

posible, ¿serían monstruos?» Como suele decirse, «se non è vero, é ben trovato». La capacidad de autocrítica y de una mayor inserción en la historia viva del pueblo de Dios son el camino que puede hacer más fecundas las paradojas del Opus Dei que señala Estruch en su magnífico estudio. Pero eso sería otro discurso, otro género más eclesial, ajeno al método científico de Estruch. Este es un viejo problema de la sociología y de otras ciencias humanas: ¿puede comprenderse una realidad sin implicarse empáticamente en la misma? (p. 15). Quizá el Opus Dei y sus paradojas sólo sean comprensibles desde esa implicación eclesial y social, y el resto sólo puede ser discurso, útil y, en el caso de Estruch, excepcionalmente válido, pero discurso al fin, sin narración.—JOSEF M. MARGENAT, S.I. Centre Sèvres. París.

RECENSIONES

JOAQUÍN GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Arqueología y Evangelios*, Estella, Verbo Divino, 1994, 24 x 17 cm., 291 p., ISBN 84-7151-941-0.

En la colección «Materiales de trabajo», la Editorial Verbo Divino está ofreciendo al público de habla hispana una serie de interesantes y útiles trabajos, dirigidos a un público amplio. Es una iniciativa altamente recomendable.

La obra que presento es un libro que realmente era necesario. Resulta tanto más agradable e interesante de leer cuanto que es un tanto sorprendente en el ambiente de las publicaciones escriturísticas actuales.

Su autor no necesita presentación entre los biblistas españoles, pero no está de más, para otros públicos, decir que se trata de uno de los arqueólogos españoles de mayor prestigio en los temas relacionados con la Biblia y su ambiente. Ha permanecido largas y frecuentes temporadas en el Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén («Casa de Santiago»), compaginando sus trabajos de campo e investigación allí con su docencia en su Santander natal, donde también dedica no poca de su actividad a la rica arqueología cántabra. Dentro de su numerosa y variada producción, en su mayoría técnica, cabrían destacar libros como *El creciente fértil y la Biblia*, en esta misma editorial y que no se ha difundido tanto como sería de desear. En esta obra nos ofrece algunos de los frutos de su trabajo relacionados con un tema tan esencial como la existencia de Jesús y el texto de los evangelios desde su perspectiva arqueológica.

Como explica en el prólogo, por un lado, los resultados de la investigación arqueológica llegan con bastante retraso al gran público y, a menudo, resultan atrasados cuando son conocidos, dados los continuos avances en este campo. Por otra parte, en los ambientes escriturísticos actuales se da menos importancia a lo que antiguamente se llamaban *realia biblica* que en otros tiempos. Lo cual no significa que los datos que ofrece la arqueología no sean de gran importancia e interés también hoy día para interpretar acertadamente la Biblia, conocer los acontecimientos históricos, acercarnos a los personajes, etc. Su perspectiva es primariamente arqueológica, pero dirigida a público más amplio. Desde la arqueología se enfoca todo el resto, concretamente los evangelios y la historia de Jesús. Esta perspectiva se detalla más en el primer capítulo, «Aproximación histórica a Jesús de Nazaret». En ella, después de presentar breve, pero justamente, la temática del Cristo de la fe y del

Jesús de la historia, se acerca a los evangelios desde el punto de vista histórico. Aunque no se puede escribir sobre su base una bibliografía de Jesús, contienen informaciones y datos históricos de gran interés. Comparar esos datos presentes en las narraciones evangélicas, o en otras partes, con los resultados de la arqueología moderna palestinese, es algo de sumo interés y utilidad.

A mi modo de ver, este enfoque constituye la aportación más original y provechosa de esta obra. Los exegetas actuales tendemos probablemente a conceder menos importancia a los datos reales, dadas las preocupaciones literarias y teológicas predominantes. Este libro nos recuerda que también los evangelios aportan no poca información histórica, confirmada y avalada por los datos arqueológicos. Lo cual, de pasada, enriquece, profundiza y aun modifica ciertas interpretaciones y afirmaciones quizá demasiado rápidas o admitidas como obvias y que son supuestos de no poca exégesis actual. Por poner un ejemplo: es indudable la importancia del ambiente judío para la vida de Jesús y sus seguidores; pero centrarse exclusivamente en ello es desconocer que lo helenístico tenía, como muestran los datos, una importancia enorme en la Palestina y Jerusalén de tiempos de Jesús. Olvidar, por poner un caso, que Jesús y José casi seguramente habían de saber griego para llevar adelante su trabajo en Nazaret, dado que la vecina Séforis, a sólo 5 km., era una ciudad totalmente helenística y en ella habían de trabajar por no tener en Nazaret demasiada ocupación, siendo tan pequeña (p. 41), es empobrecer un tanto arbitrariamente la realidad. Y como éste, hallamos datos interesantísimos y, para mí como para muchos otros, creo, bastante nuevos.

Y no se trata de una obra de apología histórica, de corte antiguo. Es simplemente tener presente todo lo que se va sabiendo y no siempre se utiliza.

Dicho esto, el libro trata de la Palestina de los años treinta de nuestra era, con sus diferentes culturas y situación política. Pasa revista a las ciudades de Jesús, los caminos, rutas marítimas, animales y plantas, desierto y montañas, lugares de culto, salud y enfermedad, comidas, procesos criminales, ejecuciones y ritos funerarios. Termina con la presentación de una inscripción griega encontrada en Nazaret sobre las violaciones de tumbas.

No resulta difícil, ni mucho menos, relacionar cada uno de esos temas con la vida de Jesús y de sus seguidores. El autor lo va haciendo continuamente con alusiones y citas evangélicas, a lo que ayuda enormemente la profusión de mapas y dibujos de los hallazgos arqueológicos relacionados con los evangelios, así como los abundantes índices finales de nombres propios, citas bíblicas y temas o la amplia selección bibliográfica.

Aun para el conocedor del ambiente, el libro aporta muchas novedades, las que la arqueología moderna ha ido produciendo en el conocimiento de la Palestina evangélica, aunque, como es claro, hay temas que el especialista ya ha incorporado. Pero es preciso recordar que la obra se dirige expresamente a un público más variopinto que los biblistas profesionales.

Echegaray no cae en la tentación de hacer exégesis de los pasajes evangélicos, pero muestra las relaciones existentes entre ellos y los datos de la arqueología. Sin hacer crítica de determinadas opciones exegéticas, que descartan, por ejemplo, como simplemente simbólicas y literarias narraciones como la de la piscina probática o de las bodas de Caná con sus tinajas de piedra, dicha crítica emerge de la mera comparación entre tales opciones y lo que se ha encontrado y está ahí. Es una invitación a la información y prudencia antes de emitir opiniones aceleradas.

Algunos biblistas pueden encontrar un cierto talante, por decirlo con una palabra, «conservador» en la lectura de los evangelios. Pero eso no pasa de ser una impresión inicial, porque una atenta lectura, dada la mesura del autor y su objetivo, ha-

ce ver que se trata simplemente de relacionar el texto evangélico con los datos, sin prejuizar nada.

En resumen, y haciendo una inclusión, obra interesante y hasta apasionante. De fácil y amena lectura y gran provecho.

La presentación, por último, en nada desmerece de la positiva opinión expresada, sino más bien es acorde con ella. Hay que felicitar sin reservas al autor y a la editorial.—F. PASTOR-RAMOS. Madrid.

L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I y II, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992 y 1993, respectivamente, 1.669 p.

Los profesores Alonso Schökel y C. Carniti nos ofrecen en esta obra un magnífico comentario al libro de los Salmos, que continúa la serie de los correspondientes a la Nueva Biblia Española, de los que han visto ya la luz los comentarios a los *Profetas* y *Job*, ambos a cargo de Schökel y Sicre; *Proverbios*, por Schökel y Vilchez, y *Sabiduría* y, el más reciente de todos, *Qohelet*, debidos estos últimos a la pluma en solitario de J. Vilchez.

Precede al comentario propiamente dicho una amplia introducción (17-23), que consta de dos partes diferenciadas. Por un lado, se nos ofrece una historia de la interpretación de los salmos, que se distingue por no comenzar con la aportación de H. Gunkel, como suele ser habitual, sino que atiende a la historia toda de la exégesis de los salmos, a partir de los albores interpretativos que se dejan rastrear en la misma época bíblica, tanto en el periodo veterotestamentario como, sobre todo, en la interpretación que los escritos del NT hacen de este libro, el más citado del AT por los autores del Nuevo. La historia se continúa con la exposición de la interpretación en la Iglesia antigua, en el medioevo con referencia no sólo a los comentaristas cristianos, sino también a los judíos para pasar a los siglos XIV a XVIII y desembocar en Gunkel y tras él en la exégesis contemporánea. Me parece una excelente exposición que además es única entre los comentarios contemporáneos a cualquier libro bíblico.

Nos encontramos luego con el tratamiento de los temas introductorios habituales, que incluye una competente clasificación de los géneros literarios en el salterio y que concluye con una bibliografía selecta, aunque amplia, como no podía ser de otra manera, dado que se refiere a los salmos, agrupada en casi una docena de campos temáticos: comentarios, traducciones antiguas, títulos y datación, estudios comparativos, géneros literarios, identificación de personajes, poética y estilística, temas y motivos, lectura cristiana...

En el comentario se ofrece la traducción revisada de la *Nueva Biblia Española*, revisión que coincide con la recientemente publicada en la *Biblia del peregrino* (Bilbao 1993), a la que sigue en cada uno de los salmos una bibliografía particular y amplia. El comentario a cada salmo consta de su análisis filológico —obra de C. Carniti, fallecida entre la aparición de ambos volúmenes, a modo que su colaboración se ha extendido de hecho hasta el salmo 115—, de un estudio global, conciso y rico, donde se ubica literaria e históricamente cada poema y se abordan sus valores poéticos individuales, para continuar con la exégesis pormenorizada, versículo a versículo, donde se presta una importante atención a la tradición interpretativa de cada salmo para concluir con referencias a su interpretación cristiana.

Es evidente que la serie entera de estos comentarios a la *Nueva Biblia Española* es la única verdaderamente científica producida en español. En la obra que comento nos hallamos ante un excelente comentario por su erudición y por una doble sensibilidad de que hace gala el autor. Por un lado, sensibilidad literaria para acercarse

a los salmos como poemas que son, realzando sus valores poéticos individuales, y, por otra parte, sensibilidad espiritual y cristiana con que estos poemas pueden ser meditados. Nada extrañarán estas dos cualidades a quien haya seguido con asiduidad los trabajos del profesor Alonso Schökel, cuya sensibilidad para la poesía bíblica, avalada además por la dedicación de tantos años, difícilmente puede sobrevalorarse. Por mi parte, recomiendo especialmente las primeras ochenta páginas, dedicadas a la historia de la interpretación de los salmos, porque una síntesis semejante no podrá lograrse sin mucho esfuerzo. A mi modo de ver, el libro no puede faltar en ninguna biblioteca teológica, bíblica o literaria.—JOSÉ RAMÓN BUSTO SAIZ. Facultad de Teología. U. P. Comillas. Madrid.

I. GÓMEZ ACEBO, *Dios también es madre. Reflexiones sobre el Antiguo Testamento*, San Pablo, Madrid 1994, 196 p.

No han de dejar de publicarse en España libros como éste, que tiene como propósito, al decir de su misma autora, que las mujeres no se queden sólo en la crítica (del modelo masculinizado) para buscar nuevos modos de acceso a Dios. Uno de ellos podía ser el rastreo de las imágenes divinas en el Antiguo Testamento. *Dios también es madre*, el *también* es, por tanto, la palabra clave del talante con que está escrito este libro.

Lo escribe una mujer y madre, no es abusivo insistir en esto porque difícilmente se puede referir alguien a la maternidad de esta manera, si no es una mujer que ha probado ser embarazada y parturienta, además de madre en el ejercicio de la maternidad que dura una buena parte de vida del nuevo ser.

Es más, la forma de adentrarnos en la lectura, al modo de camino espiritual, sucede como si alguien agarrara al lector o lectora y le condujera desde el vientre, hábitat materno acuático, atravesando el desgarrar del dolor, dejándole nutrir a los pechos y cobijar en su regazo, para llegar a caminar en la autonomía sin abandono.

Dios aparece como Madre perfecta que no se ajusta a la idea patriarcalizada de madre protectora sólo blandura o absorbente inmadura. Un Dios que no sólo es Madre, sino también Padre, y no sólo accesible para las madres, aunque ellas, como muestra Isabel Gómez Acebo, puedan ser unas excelentes mistagogas.

Tira de la mano de quien lee un conjunto de textos del Antiguo Testamento que pertenecen a la línea deuteronomista, profética y sapiencial. Tras ellos se halla el entramado de los distintos momentos teológicos por los que atraviesa el pueblo de Israel. Con el eco —estudiado con agudeza— que provoca la simbología materna y junto a traducciones alternativas que obligan a cambiar a una perspectiva audaz y feminista en la lectura de estos textos bíblicos: Dios-seno materno (Job 38,28-29; Is 46,3; 49,150); Dios gime y se retuerce con dolores de parto (Is 42,13-15; Os 13,4-8); Dios que amanta, es nutricio y dulce (Num 11,12; Sal 34,9; 131,2; Is 66,10-12); Dios-refugio en su regazo (Sal 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4; Is 31,5; Ez 19,4); Dios que no abandona (Sal 27,10) y siente la incompreensión de los hijos (Dt 32,15-19; Is 45,9-11); Dios que conduce y acompaña siempre (Dt 32,10-14; Os 11,1-4).

El análisis descriptivo no se detiene y continúa a través del Nuevo Testamento para presentar el Jesús «también» materno y cómo ha sido captado y *puesto en ste-reo* por hombres y mujeres en la primera época del cristianismo (Santos Padres, movimientos heréticos...), en la Edad Media (Anselmo de Canterbury, Matilde de Magdeburgo, Bernardo de Claraval, Juliana de Norwich...) y nuestro tiempo.

El texto es pretendidamente fácil, como pensado para todas las personas que quieran acercarse a estos textos. El libro incluye apuntes exegéticos y teológicos de la naciente teología desde la perspectiva de las mujeres, a la vez que plantea futuros retos de reflexión en esta andadura teológica que queda abierta.—M.^a EUGENIA RUEDA.

MARGARET Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los estudios paulinos y deuteropaulinos*, Biblioteca de Estudios Bíblicos, n.º 78, Salamanca, Sígueme, 1944, 351 p., 21 × 13,5 cm., ISBN 84-301-1221-9.

Este estudio, tesis doctoral de la autora en Oxford, se inserta en la línea exegética que aplica las ciencias sociales a la interpretación bíblica, de no pequeña importancia en algunos ambientes escriturísticos actuales y que recogía el reciente documento de la Comisión Bíblica.

En una introducción bastante amplia se presenta el proyecto y la metodología mencionada en sus aplicaciones a la interpretación neotestamentaria. Es una pretensión sensata y sobria, reconociendo los límites metodológicos, pero con reconocimiento de sus posibles aportaciones.

A continuación, en tres partes, se traza la evolución de las comunidades paulinas en el sentido de la institucionalización. Coinciden estas partes con las cartas indiscutiblemente auténticas de Pablo, con Colonenses y Efesios y con las Pastorales. Los propios títulos, diferentes sólo en un adjetivo, presentan claramente el contenido respecto de «institucionalización constructora», «institucionalización estabilizadora» e «institucionalización protectora» de la comunidad.

La división de cada una de esas partes es idéntica, analizando la actitud frente al mundo y a la ética, el liderazgo, las formas rituales y las creencias de cada una de esas etapas, buscando en ellas los datos que hagan ver el proceso institucionalizador.

Resulta una disposición nítida y que permite el seguimiento de la tesis con facilidad y sencillez, a lo que ayudan las conclusiones con que termina cada parte.

Pasando al contenido, el objetivo es, como se ha dicho, mostrar cómo las primeras comunidades han ido adquiriendo un mayor grado de institucionalización, de organización en la segunda mitad del siglo I y en la primera del II, desde una forma más carismática a otra más institucionalizada. Es algo ya resuelto por no pocos autores. Lo interesante del estudio consiste en el modo de mostrarlo, de manera sistemática, apoyada en datos, no en meras impresiones globales, acertadas sí, pero quizá más discutibles. También aparecen otros aspectos interesantes, como el de la continuidad entre las diferentes comunidades en los diversos grados del proceso institucionalizador, la lógica del mismo, su legitimación, etc. Se desmonta así una interpretación, a veces propuesta, de que la institucionalización de las comunidades paulinas es una cierta degradación de la situación inicial, debida, por ejemplo, a factores como el retraso de la parusía o la lucha contra el gnosticismo. Parece que se trata de un proceso natural en cualquier grupo humano que se quiera consolidar y perdurar en circunstancias cambiantes. En ese sentido se podría pensar en que se trata de una defensa de lo ocurrido, pero no es así, aunque de pasada justifique la evolución como algo necesario y legítimo. No es apología porque parte y se apoya en los datos que ofrecen los escritos de la tradición paulina.

Quizá sea esta aportación la más original de la obra. Podrán discutirse detalles, pero no el que los resultados procedan de un análisis objetivo de los escritos desde un punto de vista sociológico.

Por otra parte, la autora evita el escollo, muy posible en trabajos de este tipo, de proceder partiendo de modelos establecidos *a priori*, con los datos de las ciencias sociales actuales y que se aplican a aquellos grupos tan lejanos y de los que tenemos un relativo conocimiento. En esos casos se proyecta, quizá no justificadamente del todo, una concepción, o concepciones, modernas, en otros ambientes, sin mostrar que eso se puede hacer legítimamente. Aunque sea inevitable actuar un tanto de ese modo, este libro no prejuzga de ningún modo los resultados, sino se atiene a lo que el método va dando de sí.

Para un lector poco habituado a la terminología de las ciencias sociales pueden resultar chocantes algunos puntos, como el de la insistencia en denominar «secta» a grupo paulino inicial. Pero las explicaciones que se dan hacen disminuir esa extrañeza.

En resumen, hay que dar la bienvenida a ese libro y aprovechar sus aportaciones para un mayor conocimiento de las primeras comunidades cristianas.—F. PASTOR-RAMOS. Madrid.

W. LESCH - G. SCHWIND (Eds.), *Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1933, 165 p.

El libro publica la mayoría de las conferencias tenidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo de Br., a petición de los alumnos, en una serie dedicada a la confrontación de la teología con la postmodernidad. La edición parece haber tenido que superar algunas resistencias, puesto que los editores recuerdan que otras demandas de los alumnos, experimentadas en su día como poco oportunas (por ejemplo, el tratamiento de la teología de la liberación), llevaron en ocasiones a fructíferos desarrollos en la investigación y la docencia. Además, la casa editorial expresamente deseó que se incorporara al resto del material una contribución de K. Füssel de elaboración bastante anterior y ya publicada en 1988, en la que se expresaba, «sobre la base de literatura secundaria», una postura muy polémica acerca de la modernidad, recomendándose «que la teología buscara sus aliados en el campo de la elaboración marxista» (p. 11s.).

J. Valentin, en una aportación introductoria, hace algunas indicaciones acerca del estado de la discusión sobre la modernidad y de los puntos en que ella puede confrontarse con la teología. Los dos siguientes trabajos (de W. Lesch, sobre Derrida, y de S. Wendel, sobre la estética de lo sublime en Lyotard) tratan de dos planteamientos muy de fondo que, partiendo del campo postmoderno, podrían afectar a la teología. En ambos es de señalar una claridad de exposición que suele echarse mucho de menos en escritos dedicados a la temática de lo postmoderno.

Los tres trabajos siguientes se refieren al tema «postmodernidad y teología política». El primero, de J. Bellman, discute la postura tomada por P. Sloterdijk en su «Kritik der zynischen Vernunft», muy difundida en los países de habla alemana. El segundo, de C. Lienkamp, analiza lo que para Lyotard significa hacer filosofía después de Auschwitz y en qué sentido ello es un desafío para la teología política. El tercero es el de K. Füssel y a él ya nos hemos referido anteriormente. Su título es «Crítica del deslumbramiento postmoderno: un ensayo político-teológico».

Los editores tienen conciencia de que con esta publicación entran en un terreno poco grato para los sectores dominantes de la vida intelectual alemana, en la cual lo postmoderno adquiere inmediatamente las connotaciones de lo neoconservador o del amoralismo cínico —sin producirse por lo demás un esfuerzo serio por conocerlo—.

Aunque algo más de éste se hallaría en el círculo de influencia de la nueva escuela de Frankfurt, pero ni siquiera en ese entorno se le miraría sin prejuicios (ver p. 14s.).

Estas observaciones me parecen de especial interés para nosotros por el gran influjo que tendría en nuestro mundo teológico la interpretación alemana (y, en particular, habermasiana) de la postmodernidad. En una tal situación, la obra que presento podría significar una ayuda. Porque si es cierto que el mundo teológico alemán lleva un cierto retraso por comparación con el holandés o el anglosajón, por lo que se refiere a la recepción de los interrogantes planteados por la postmodernidad, mucho mayor retraso llevaría nuestra teología.—A. TORNOS.

KARL HEINZ NEUFELD, *Fundamentaltheologie* (Studienbücher Theologie 17), Kohlhammer, Stuttgart, 23 × 15,5 cm.; I: Jesus – Grund christlichen Glaubens, 1992, 220 p., ISBN 3-17-011123-X; II: Der Mensch – Bewußte Nachfolge im Volk Gottes, 1993, 216 p., ISBN 3-17-011124-8.

Con razón constata el autor en su prólogo que en la Teología Fundamental de nuestros días se puede observar un desplazamiento desde el discurso sobre Dios, Jesucristo y la Iglesia al discurso sobre las condiciones del hablar acerca de esos temas: su estructura, presupuestos, postulados y perspectivas. Por eso desea Neufeld recuperar ante todo lo prístino y originario: la presentación de Jesús de Nazaret, sin temor a incurrir con eso en repeticiones de lo ya muy conocido, pero incorporando también, en un segundo paso del desarrollo, el proceso por el que ese Jesús llegó a ser fundamento de la fe, la consciente consolidación de la certeza sobre los apoyos con que ésta cuenta. De esta manera se busca, como objetivo de toda la exposición y fruto del método empleado, que la plausibilidad de esa verdad resplandezca por sí misma. Un enfoque, pues, de indudable originalidad es el que adopta el profesor de Innsbruck y custodio del archivo K. Rahner para su TF. Asume con él que no poco de lo que constituye los contenidos estándar de una TF convencional queda fuera de su consideración. Pero apuesta por superar así el déficit narrativo y experiencial en la teología, denunciado por Metz ya hace varios decenios.

En concreto, la construcción de la obra queda ya sugerida por los subtítulos de sus dos tomos. El primero se centra en Jesús: recorre sus palabras y acciones, el significado de su cruz y resurrección. La atención se fija después en las actitudes de quienes le trataron, de quienes se aproximan a él convocados al seguimiento. Los rasgos de la comunidad, constituida por tales seguidores, cierran esta sección, completada por un capítulo en que se exponen orientaciones teóricas sobre la tarea, métodos e historia reciente de la TF. Los tres capítulos del segundo tomo tratan de la Iglesia, recogiendo especialmente algunos elementos caracterizadores de su vocación y servicio; de los factores que median y guían el camino de la salvación en la Iglesia (Escritura, Tradición, magisterio) y de algunos problemas referentes a la constitución y vivencia de la fe.

La obra manifiesta con toda claridad sus orígenes en el ejercicio de la docencia: capítulos muy cortos, acomodados al tamaño de una hora lectiva, tono didáctico de la exposición, acompañamiento bibliográfico selecto en cada uno de ellos, en una proporción tal que su lectura no sobrecargue desmesuradamente a los estudiantes, sino más bien les proporcione la posibilidad de una ampliación de los temas o de una confrontación entre perspectivas de distintos autores; y conteniendo no exclusivamente referencias de última hora, sino también publicaciones clásicas de hace cincuenta y más años, que se consideran todavía valiosas e iluminadoras en los respectivos puntos. La TF de Neufeld es, ciertamente, más sencilla que la mayoría de las

usuales, menos erudita que casi todas las que proceden del ámbito germano, en ocasiones quizá demasiado sucinta en su redacción, también para la lectura, pero sobre todo si se piensa en una exposición oral. Pero la apuesta que representa merece ser secundada, los puntos de inflexión a los que da importancia y el enfoque en que se presentan constituyen una aportación de la que todo intento en el campo de la TF no podrá sino beneficiarse.—JOSÉ J. ALEMANY.

FRIEDRICH MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Kohlhammer, Stuttgart, 23 × 15,5 cm. Band 1: Prolegomena. Verstehen und Geltung der Bibel, 1991, 281 p., ISBN 3-17-011081-0; Band 2, Ökonomie als Theologie, 1992, 433 p., ISBN 3-17-011082-9; Band 3, Theologie als Ökonomie, 1993, 496 p., ISBN 3-17-011083-7.

El profesor de Erlangen ha acometido, sin lugar a dudas, una vasta empresa con la elaboración de estos tres tomos. Su intención queda adecuadamente referida en el subtítulo de la obra; y ahí resuenan también, al menos implícitamente, las exigencias y dificultad de la misma. La teología bíblica es un género bien conocido y practicado, que con frecuencia agota su cometido en hacer ver el marco teológico que facilita la comprensión de los textos bíblicos, así como también la base que éstos ofrecen para ulteriores desarrollos teológicos, tal como de hecho han tenido lugar a lo largo de la historia. En este sentido, la teología bíblica clásica ejercía una función como de preámbulo de la dogmática propiamente dicha, estableciendo presupuestos sobre los que ésta podía después edificar.

Pero lo que Mildenberger lleva a cabo es ya directamente una dogmática, una extensa síntesis de la que ninguno de los tratados habituales está ausente; y que en no pocas páginas, al menos tipográficamente (dilatados desarrollos en letra minúscula insertados en el flujo del texto «común»), recuerda la KD barthiana. Un autor, por cierto, al que él toma mucho en consideración. Elaborar una dogmática bíblica no significa, desde luego, limitarse a una presentación orgánica de lo que se puede extraer de las citas de la Escritura. Este sería como el esqueleto de la obra, pero su revestimiento incorpora las necesarias perspectivas exegéticas y hermenéuticas, y un constante diálogo con otras muchas aportaciones de la historia de la teología antigua y reciente.

De los tres tomos, el primero contiene los elementos introductorios, las justificaciones metodológicas y los aspectos más propios de una teología fundamental. Es en él donde se plantea la distinción, muy funcional para el autor, entre «discurso sencillo sobre Dios» (*einfache Gottesrede*, de la cual forma parte la literatura bíblica) y la elaboración teológica más compleja. El segundo, desde la hipótesis de que sobre Dios sólo se puede hablar adecuadamente en términos «económicos» (desde la acción salvífica de Dios testimoniada en la Escritura), centra su trabajo en una elaboración crítica del lenguaje dogmático, con sus fuertes impregnaciones metafísicas. El tercero cierra la panorámica presentando el lenguaje sobre el hombre y el mundo, en la medida en que éste es facilitado por una elección divina que patentiza la radicación en Dios del conjunto de la realidad. Resúmenes bien contruidos al fin de cada capítulo ayudan oportunamente a penetrar en esta densa obra; contribuyen también a su estudio los completos índices onomástico, bíblico, temático y de tratados dogmáticos.—JOSÉ J. ALEMANY.

WERNER G. JEANROD, *L'ermeneutica teologica: Sviluppo e significato*, Editrice Queriniana, Brescia 1994, 334 p., 19,5 × 12 cm., ISBN 88-399-0727-0 (traducción italiana de Giorgio Volpe; edición original, *Theological hermeneutics: Development and significance*, Macmillan, Londres 1991).

Werner G. Jeanrod, teólogo católico, es profesor de teología en el Trinity College de la Universidad de Dublín. Su obra, *La hermenéutica teológica: desarrollo y significado*, ofrece una introducción a la historia de la hermenéutica teológica, así como a los problemas que constituyen el objeto de esta disciplina. La historia de la hermenéutica teológica conforma la armazón del libro. Así, tras un capítulo primero introductorio en que se explica el objeto de la hermenéutica y se aclara la terminología, el libro se abre y se cierra con la exposición en tres capítulos (segundo, sexto y séptimo) del desarrollo de la hermenéutica teológica. El capítulo segundo presenta el periodo que va de los orígenes a la Ilustración. Se exponen y comentan en él brevemente los planteamientos hermenéuticos griegos, judíos, del cristianismo primitivo, de San Agustín, del medievo, de la ortodoxia católica y el protestantismo, así como, finalmente, de la Ilustración. Los dos últimos capítulos, sexto y séptimo, se dedican a la hermenéutica teológica en nuestro siglo. La superación del historicismo, el debate Barth-Bultmann y la Nueva Hermenéutica (representada por Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling) dan contenido al capítulo sexto. En el último se examinan diversos planteamientos actuales sobre la relación entre la hermenéutica y la teología; se concluye considerando esta cuestión de manera sistemática.

El interés de Jeanrod no es sólo ni primariamente histórico; su libro presenta y defiende una tesis básica, a saber, la importancia de la hermenéutica filosófica para la teología; más aún: la naturaleza filosófica de la hermenéutica teológica. Jeanrod propugna, así, una vuelta de la teología a la preocupación por las cuestiones metodológicas. Este planteamiento tiene reflejo en la estructura misma del libro: la presentación de la historia de la hermenéutica teológica se interrumpe en la Ilustración (capítulo segundo) para pasar a estudiar la hermenéutica filosófica. A comienzos del siglo XIX, el teólogo Schleiermacher echó en falta una hermenéutica general que diera razón del acto de comprensión mismo. Sus reflexiones sobre este asunto dieron origen a la hermenéutica general o filosófica. Jeanrod —discípulo en esto de Schleiermacher— considera el debate hermenéutico general como un elemento imprescindible de la tarea hermenéutica específicamente teológica; por ello, antes de entrar en la hermenéutica teológica del siglo XX, dedica tres capítulos (tercero, cuarto y quinto) a la hermenéutica filosófica.

El capítulo tercero presenta el desarrollo de la hermenéutica filosófica; lo hace a través de cinco autores: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer y Ricoeur. En los capítulos cuarto, dedicado a la noción de texto, y quinto, dedicado a la teoría de la lectura, se examinan de manera sistemática las cuestiones que constituyen el objeto de la hermenéutica filosófica. Es especialmente Ricoeur quien orienta, en lo fundamental, los planteamientos filosóficos de Jeanrod.

Hay que destacar, en cuanto a lo formal, la claridad expositiva. A cada unidad pertinente suele preceder un párrafo anunciador y seguir otro recapitulador; ello facilita la lectura.

Un buen manual de una disciplina del ámbito filosófico debe llevar a cabo dos tareas: por una parte, informar sobre lo que se ha pensado; por otra, reflexionar críticamente sobre las cuestiones que conforman su objeto. La introducción a la hermenéutica teológica de Jeanrod cumple ambos requisitos con eficacia.—A. DRAKE. Facultad de Filosofía. U. P. Comillas. Madrid.

JEAN JOLIVET, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Présentation, choix de textes, bibliographie. Editions universitaires Fribourg Suisse. Editions du Cerf, Paris 1994.

El insigne medievalista, autor de varias obras sobre Abelardo, nos ofrece ahora ésta, publicada hace veinticinco años, pero sometida, dice Jolivet, a una revisión total: «se han matizado algunas afirmaciones demasiado perentorias, rectificado algunos errores de interpretación, corregido algunas traducciones» y se ofrece una bibliografía selecta y actualizada.

La obra tiene como subtítulo: *Ou la philosophie dans le langage*, aunque ofrece más de lo que en él se promete: entre las obras estudiadas de hallan las tres sobre teología y la *Historia calamitatum*, por cierto expuesta con tal prolijidad y profusión de detalles sobre las aventuras e infortunios de Abelardo, que no se ve en qué pueda contribuir su conocimiento a la comprensión del pensamiento del filósofo.

Consta la obra de tres partes: *Vida de Abelardo. La obra y el pensamiento de Abelardo. Selección de textos*. El autor hace grandes esfuerzos por captar y transmitirnos el pensamiento, a veces sutil y no exento de confusiones y vacilaciones, de Abelardo. Lo logra cumplidamente, y fruto de ello es que aparece en toda su grandeza la gran figura del maestro medieval de dialéctica conocido y exaltado por la Historia de la filosofía; él mismo se preocupa de hacer un encendido elogio de la dialéctica: «En la totalidad del saber ocupa el primer lugar, puesto que domina y rige a toda la filosofía.» *Universales*: Para Abelardo, la cuestión del universal tiene su sentido original en la esfera del lenguaje. Su refutación del realismo sostenido por su maestro Guillermo de Champeaux, realizada con energía y tenacidad en sus dos obras lógicas, *Ingredientibus* y *Nostrarum petitioni sociorum*, se funda en dos principios: la naturaleza singular de las cosas y el sentido del predicado: el universal no es una *vox*, sino un *sermo*, que ha sido instituido por los hombres para servir de predicado de muchos sujetos tomados uno a uno, lo que no se puede hacer con una cosa, que es siempre singular: eso proviene de que, por ejemplo, los hombres coinciden (*conveniunt*) en el *ser hombres*, no precisamente en la *esencia* de hombre, sino en algo que podríamos llamar *status hominis*. Abelardo no logra dar una idea clara de lo que piensa al hablar de ese *status hominis*; y esa limitación se impone en la exposición misma de Jolivet, que se contenta con decir que no se puede hablar de nominalismo o de conceptualismo de Abelardo, sino de un no-realismo, dejando así la impresión de que se trata de una teoría no madura todavía, a mitad de camino entre el conceptualismo y el llamado «realismo moderado», que se impuso después por obra, sobre todo, de Santo Tomás. *Metafísica*: Aunque las preferencias de Abelardo son para la dialéctica —como objeto de estudio y como método de trabajo—, no lo son tanto que descuide las demás ramas de la filosofía: en su crítica del realismo hay una buena dosis de *ontología*, en el sentimiento agudo de la singularidad de las cosas, sentimiento en el que lo acompaña a través de dos siglos Guillermo de Ockham, aunque eso no nos autorice a pensar que el *Venerabilis Inceptor* hubiese leído a Abelardo, advierte Jolivet. En la exposición de los temas *teológicos*, cuyo presunto intento de explicar racionalmente el misterio de la Trinidad le valió a Abelardo la condena en el concilio de Soissons, hace una brillante exhibición de sus habilidades dialécticas, que hará las delicias de los estudiosos de la lógica. Lo mismo se diga de la *Etica*: Fiel a su método del análisis del lenguaje, hace un estudio minucioso de la naturaleza del pecado: indagando el significado exacto de la palabra, distingue los diversos aspectos y momentos de la operación efectiva total y destaca como decisiva la *intención*. *SIC ET NON*: Como aparece claro en el prólogo, la intención de Abelardo es el remediar el desconcierto y aun escándalo en la lectura de

los escritores sagrados ante las contradicciones aparentes de algunas de sus expresiones: advierte que bien puede suceder que un mismo término sea usado en sentidos diferentes por diversos autores, y se acoge a la fórmula de San Agustín: *diversi, non adversi*; la obra, en 150 capítulos, resulta una suerte compilación de textos analizados críticamente; no fue el único en esa empresa: otros lo precedieron y siguieron, pero no con el mismo rigor sistemático, entre otros, su discípulo Pedro Lombardo. *La selección de textos* es copiosa y abarca todas las obras y los temas en ellas tratados: se echa de menos, en la cuestión de los universales, un texto hecho ya clásico, que se encuentra también en Ockham («Platón, en cuanto Platón, en cuanto hombre»). La obra es excelente y se distingue precisamente por las mismas cualidades que se ponderan en ella de Abelardo: penetración y vigor del pensamiento, agilidad en la exposición..., y es de esperar que servirá de gran ayuda para el convencimiento y comprensión del pensamiento del gran maestro medieval de dialéctica.—C. FERNÁNDEZ. Facultad de Filosofía. U. P. Comillas.

MANUEL CABADA CASTRO, *Querer o no querer. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 456 p.

Manuel Cabada Castro emprende en esta obra una investigación tanto historiográfica como sistemática en torno a un tema fundamental en la existencia humana: la voluntad de vivir. Esta obra tiene el incuestionable valor de poner en relación cuatro pensadores alemanes que hasta el momento no habían sido trabajados conjuntamente (Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche), mostrando la interna conexión sistemática y hasta cierto punto biográfica de su pensamiento con respecto a la actitud fundamental del hombre ante su vivir. La investigación recoge los sucesivos encuentros entre estos cuatro pensadores y su consecuente polémica.

El espectro de este debate abarca sus distintas perspectivas y comprensiones de la voluntad, el amor y el egoísmo, la autoafirmación y la comunitariedad, la necesidad y la libertad, el problema del dolor y la felicidad, el mal, Dios y la religión.

Es un valor singular de esta obra la recuperación que hace en ella Manuel Cabada de Wagner para la filosofía. Este gran músico ha pasado desapercibido en el panorama filosófico, a excepción de su influjo en el más conocido y estudiado Nietzsche. Sin embargo, el pensamiento de Wagner mismo, y en concreto su relación con el pensamiento de Feuerbach y Schopenhauer, habían permanecido hasta el presente sin ser tratados con el cuidado y atención que aquí le dedican.

Por otra parte, Cabada, quien es un gran conocedor de Feuerbach, hace también un aporte original suyo al mostrar con su investigación en esta obra el influjo de Feuerbach en Nietzsche, así como su relación con Schopenhauer, quien es el que pone en evidencia el asunto mismo que polarizará todo el debate posterior. Es evidente que Nietzsche tiene enormes deudas con estos autores, que luego él elabora con un tenor propio.

En el fondo de toda la discusión sistemática descansa el desconcertante problema del dolor. Estos autores han tratado de darle «soluciones laicas» al tratamiento «mitológico» que del problema hacen las religiones. En concreto, aparecen como interlocutoras de fondo la tradición cristiana y la budista. Cabada deja entrever que es necesario entrar en diálogo con las tradiciones religiosas para que el filosofar asuma la confrontación de lo que a su modo es expresión de problemas fundamentales del hombre. Sin duda una tarea abierta por estos pensadores del siglo XIX para nuestros días.

Quiero destacar finalmente la claridad en la exposición y el brillante capítulo de la conclusión, en el que logra recoger magistralmente el laborioso camino de toda la investigación. La seriedad bibliográfica y cuidadosa redacción avalan por sí solas la lectura de esta obra.—FRANCISCO JARAMILLO CABO, S.I. Universidad Javeriana. Bogotá.

PEDRO RIQUELME OLIVA, O.F.M., *Iglesia y liberalismo. Los Franciscanos en el reino de Murcia (1768-1840)*, Prólogo de Manuel Revuelta González, Editorial Espigas, Murcia 1993.

La organización eclesiástica y el hecho religioso, hasta hace bien poco dejados de lado o muy poco ponderados en los estudios históricos al uso, son hoy objeto de importantes estudios e investigaciones. En lo que hace a la edad contemporánea, este vacío sólo ha sido llenado en parte, pero desde perspectivas diversas, por los trabajos de Emilio la Parra o del grupo de historiadores ligados a la Universidad de Navarra, que se han venido a sumar a los ya clásicos estudios del jesuita Manuel Revuelta.

El fracaso del primer experimento liberal en su intento por configurar unas relaciones estables entre la Iglesia y el Estado ha sido explicado desde diferentes puntos de vista; si los historiadores del grupo de Navarra culpan de esta falta de entendimiento a la ideología, prensa y políticos liberales, por su intransigencia y radicalismo, otros autores prefieren cargar más las tintas en el conservadurismo de una Iglesia, incapaz de adecuarse a los nuevos tiempos (La Parra). Revuelta, por su parte, en su siempre obligada obra de referencia, *La Iglesia española en la crisis del Antiguo Régimen (1808-1833)*, optó por una postura intermedia, repartiendo las culpas del referido fracaso a unos y otros. En esta última corriente podemos citar al franciscano Pedro Riquelme Oliva, autor de este voluminoso *Iglesia y liberalismo. Los Franciscanos en el reino de Murcia (1768-1840)*, ya que tanto en sus reflexiones como en las notas a pie de página se presenta como destacado discípulo del historiador jesuita, que además es el autor de la introducción del libro.

La obra ofrece un tratamiento lineal y clásico desde el punto de vista metodológico, predominando sin duda el concienzudo trabajo de archivo (es meritorio señalar que hasta un total de quince archivos han sido consultados por el autor) sobre la reflexión teórica. A través de seiscientas densas páginas, Riquelme va desbrozando los avatares que atravesó la Orden Franciscana en Murcia durante el largo y complejo período comprendido entre la etapa de mayor apogeo de la Ilustración y los inicios del régimen isabelino. Sin embargo, apenas se dedican una treintena de páginas al siglo XVIII, siendo el resto ocupado por la detallada explicación de los sucesos más importantes del reuelto siglo XIX (Guerra de la Independencia, Cortes de Cádiz, Ley de Monacales y Secularizaciones del Trienio Liberal y la definitiva exclaustación en los gobiernos Toreno-Mendizábal), lo que se explica sin duda por la existencia de mayores y mejores documentos para la época liberal. El libro, que sigue un estricto orden cronológico, está muy bien estructurado, lo que siempre favorece una búsqueda concreta por el lector; además, los acontecimientos singulares de la vida de los franciscanos murcianos son presentados con sumo rigor, siempre en estrecha relación tanto con el contexto político y religioso general de España como con el específico de las diócesis de Cartagena.

Analizando los contenidos concretos del libro, se reconocen en él indudables aciertos. El primero, sin duda, la claridad con que están expuestos los conceptos, muchos de los cuales son de difícil comprensión para un lector profano en el franciscanismo; en este sentido es especialmente digno de consideración el esfuerzo que efectúa el autor en los dos primeros capítulos del libro, que hacen a los aspectos geo-

gráficos, demográficos y estatutarios, detallándose las diferencias entre las tres ramas de la Orden, observantes, alcantarinos y descalzos. Pero con ser esto importante, creemos que el mayor mérito de la obra es reflejar que la vida en los conventos no es, como se podía pensar, *a priori*, una historia inmóvil o de «tiempo lento»; el clero regular se nos presenta tan heterogéneo y variado como cualquier otra institución de su época, con sus mismos defectos y virtudes. No es por ello extraño que las corrientes ilustradas, liberales e incluso afrancesadas no fueran ajenas a los religiosos, a pesar de que siempre queda la sensación que lo que en última instancia más predominaba ideológicamente entre el clero era «la alianza del Trono y del Altar».

Otro acierto es el tratamiento que da el autor a los religiosos secularizados durante el Trienio Liberal; desde la complejidad se intenta comprender las razones que llevaron a un importante número de frailes, autorizados por las medidas legislativas de las Cortes, a dejar los conventos, logrando Riquelme huir del simplismo en que se ha movido la historiografía eclesiástica española a la hora de explicar (y a veces a condenar sin mayor motivo) a este sector del clero. Los distintos estudios que al respecto se están realizando demuestran que la incidencia de las secularizaciones fue muy desigual en las distintas regiones: si por Barbastro Gil conocemos que durante el Trienio los religiosos que se acogieron a esta medida fueron en Valencia relativamente pocos, entre los franciscanos de Murcia la cifra llega hasta el 80 por 100 (p. 360). Riquelme demuestra que no siempre existe una identificación entre religiosos secularizados y liberales, por lo que cabe pensar que no fueron las motivaciones políticas las que llevaron a muchos a tomar la siempre ingrata decisión de abandonar la vida en los claustros.

El autor considera que la reforma del clero regular era necesaria a comienzos del siglo XIX, lo que ya de por sí demuestra el fracaso de los planes ilustrados que se habían iniciado en 1768 en el interior de la propia orden franciscana. La situación moral era tan deplorable que en 1807 el padre provincial Ginés Navarro, reformador en la tradición ilustrada, denuncia que los franciscanos se aproximaban a su total ruina, afirmando sin tapujos que la ociosidad, la ignorancia y la permisividad se habían extendido entre «todos los miembros de su Provincia» (p. 70), denuncias que por desgracia no eran infrecuentes en aquellos años entre los mismos religiosos. La falta de vocación y la deficiente o nula formación de los franciscanos tienen su respuesta en un renovador Plan de Estudios de 1807 auspiciado por el referido padre Ginés Navarro (que apenas pudo ser aplicado), y cuyo descubrimiento es, a mi entender, uno de los mayores méritos del libro de Riquelme, aunque lamentablemente este espíritu ilustrado y reformador no penetró en todos los franciscanos por igual. A tenor de esto resulta sorprendente que el obispo de Murcia, José Jiménez, alabe ante la Comisión de Cortes de la Junta Central en 1809 la labor de los regulares por el «celo y prontitud con que desempeñan las funciones de su ministerio» (p. 177). ¿Se está creando el mito del buen fraile, falseando la realidad? Cuando los liberales quieran hacer una moderada reforma en 1813, muchos presentarán a los frailes como hombres de celo y de virtud, víctimas inocentes de la agresividad de las Cortes, una idea que ciertamente caló en buena parte del pueblo. Por contra, los pasos reformistas dados durante el Sexenio Realista de Fernando VII, como la creación de las Escuelas caritativas, resultan insuficientes. La reforma del plan de estudios de 1824, elaborada por el general Cirilo Alameda y Brea, y deudora aún de la vieja escolástica, en muy poco preparaba a los franciscanos para los nuevos tiempos. La formación recibida por los frailes era, por tanto, muy tradicional, y en poco favorecía los intereses de un Estado liberal con pretensiones centralizadoras y modernizadoras. Cabe con ello preguntarse si el panorama de los religiosos en 1820 o en 1833 había cambiado sustancialmente con respecto a 1807. Por contra, la oposición de bue-

na parte de los frailes a las reformas políticas los convirtió en el blanco favorito de la demagogia anticlerical de ciertos sectores liberales; la consecuencia más visible y sangrante para los religiosos fue la abolición de órdenes regulares que precedió a la Desamortización. La conclusión que Riquelme extrae de todo ello es que «la reforma de la vida, gobierno y apostolado que tanto necesitaban los regulares, en nuestro caso el franciscanismo murciano, nunca hubieran merecido un precio tan desproporcionado y un final tan inmisericorde» (p. 506). Con esta supresión los franciscanos se vieron obligados a reformarse por sí mismos, ya por medio del apostolado misionero, ya por medio del desarrollo de nuevas funciones de marcada utilidad social (educación, caridad), en otros países, paliando con ello en parte las insuficiencias del sistema liberal, desconocedor aún de las políticas de bienestar.

En definitiva, ya tenemos una tesela más de nuestro mosaico, porque para un estudio correcto y renovado de la historia de la Iglesia es preciso primero regionalizar fenómenos, elaborar biografías de los principales protagonistas y prosopografías de los distintos grupos. De esta manera conseguiremos neutralizar viejos tópicos como aquel de la «persecución a la Iglesia por los liberales» o el del «reaccionarismo del clero» que muy poco o nada dicen. Lo que va pareciendo cada vez más evidente es que el liberalismo, al menos en sus primeras fases, tuvo muchos más adeptos en el clero de lo que tradicionalmente se había pensado, incluso en el clero regular.—CARLOS M.^a RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA. Departamento de Historia Contemporánea. Universidad Autónoma de Madrid.

E. DUSSEL - F. MALLIMACI - M.^a C. DE LIBOREIRO - M. SALINAS - M. DURÁN - J. VILLEGAS - E. MIGNONE - M. MOYANO - L. PÉREZ ESQUIVEL - D. OCHOA - M. ALBA - N. AMESTOY, *Historia General de la Iglesia en América Latina. IX. Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*, Coed. CEHILA/Sígueme, Salamanca 1994, 672 p., ISBN 84-301-1227-8.

Once años después de la publicación del tomo I, *Introducción general*, de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, el gran proyecto de once tomos de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), aparece el muy esperado tomo IX. Es coordinado por Fortunato Mallimaci. La estructura es la definida por CEHILA para el conjunto de la obra, producto de una combinación de criterios cronológicos y temáticos, de la que resultan tres épocas vistas desde aspectos específicos de la realidad eclesial. La primera época es la de *La Cristianidad colonial*, subdividida en tres períodos, que más bien son aspectos del proceso de las Iglesias: la evangelización, la organización de la Iglesia y la vida cotidiana. La segunda época es la de *La Iglesia y los nuevos estados*, que también se divide en tres períodos, que corresponden a los del desarrollo de la Iglesia en el momento de la emancipación, en el de la formación de los nuevos estados independientes y en el de la organización ante el Estado liberal y su crisis. La tercera época es la del camino *Hacia una Iglesia latinoamericana*, que se subdivide en dos períodos, uno que trata sobre la Iglesia y la cuestión social, y otro sobre la Iglesia desde el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. La exposición por países se va desmenuzando a lo largo de ese esquema. En forma de Apéndice —palabra que merma calor ecuménico al aporte protestante— aparece *El protestantismo en el Cono Sur*.

A la consistente estructuración general se contraponen la diversidad de esquemas y enfoques que se han vaciado en la misma. Lo reconoce el mismo coordinador, cuando dice que «aunque lo deseable dentro del proyecto CEHILA es presentar una historia de las manifestaciones religiosas con una unidad coherente y

significativa, los diversos trabajos que aquí presentamos pueden considerarse como monografías nacionales yuxtapuestas» (p. 13). Esto explica reiteraciones, por ejemplo, en cuanto a las Reducciones indígenas, o que el tratamiento de las órdenes religiosas pueda ser tratado por un autor en la parte sobre la *Organización de la Iglesia* y por otra investigadora en *La Vida Cotidiana*. Esto hace difícil una valoración por apartados y períodos, por lo que la haré más bien desde el punto de vista de los países.

La historia eclesial de **Argentina** es expuesta, en cada una de las tres grandes etapas, por historiadores disdintos, lo cual debe ser valorado positivamente por cuanto garantiza, en principio, mayor dominio de cada autor en el período de su especialidad, aunque acentúa la diversidad de enfoques apuntada. *La cristiandad colonial* es estudiada por M.^o C. de Liboreiro. En coherencia con la perspectiva del CEHILA, para ella «los indígenas evangelizados son el sujeto desde el cual intenta ver el proceso de formación de la Iglesia argentina». Es un buen tratado, breve pero sustancioso y bien estructurado. El período de *La vida cotidiana* acaso habría quedado mejor inserto en los otros apartados de la época colonial. Es precisamente en este apartado donde más pluralidad temática muestran los autores. La etapa que va de los primeros años del siglo xix hasta los años veinte del siglo xx la estudian E. F. Mignone y F. Mallimaci. El primero privilegia en su enfoque las relaciones Iglesia-Estado y los aspectos institucionales de la Iglesia (jerarquía eclesiástica); nos ofrece una bibliografía, pero carece de aparato crítico. Mallimaci, a quien debemos la pluma más profusa de la obra en cuanto a los apartados considerados como unidades redaccionales, logra, en su apartado «La Iglesia argentina ante el liberalismo», una visión más *ad intra*, pero en perfecta relación con la sociedad liberal. El tema dominante es el de la cuestión social. Este autor es también quien se ocupa de presentar la Iglesia argentina de la década del treinta a la del cincuenta, conservando la misma perspectiva. El último período (década del sesenta) es desarrollado separadamente por M. Moyano, quien presta atención a la emergencia de una nueva conciencia religiosa y social de los sectores populares acorde con sus intereses de clase, y por L. Pérez Esquivel, que analiza el proceso y las diferentes corrientes eclesiales en la etapa de la dictadura militar.

El trabajo sobre la Iglesia **chilena** corre a cargo de un solo autor, M. Salinas. Es un esfuerzo digno de elogio. En su exposición sobre la cristiandad colonial, el enfoque de Salinas es el que más responde a los planteamientos iniciales de CEHILA, aunque contiene muchos aspectos metodológicos novedosos. El período de la *evangelización* es abordado desde la relación entre evangelización y violencia colonial, dialéctica que documenta adecuadamente. Me parece que la división de las dos restantes partes de esta época, *La organización de la Iglesia* y *La vida cotidiana*, le hacen un poco de «corsé». Afina el análisis de la forma de insertarse la Iglesia en la sociedad con la noción de «Iglesia imperial» y presta atención a la construcción y funcionamiento del imaginario del cristianismo occidental, por lo que penetra en los elementos simbólicos de la conciencia religiosa popular, aspectos que aborda en ambos apartados, y que hubieran quedado mejor en uno solo. El tratamiento de la etapa de la emancipación lo trata Salinas analizando el agotamiento de la Iglesia imperial, que coincide con el surgimiento de una novedosa experiencia eclesial asociada a la lucha independentista. Manteniendo una de las líneas fuertes de su trabajo, estudia también las prácticas religiosas populares en ese período. Conforme se va constituyendo el nuevo orden neocolonial, con cambios importantes, resurge la Iglesia imperial como Iglesia conservadora, a cuyas prácticas se contraponen las de los católicos liberales y de Francisco Bilbao y su ideario democrático y revolucionario en favor de los pobres. En el período de la *Organización de la Iglesia ante el Estado libe-*

ral y sus crisis, el autor analiza la Iglesia conservadora como baluarte del maduro orden neocolonial; esa tendencia eclesial dominante es desafiada por tendencias democráticas y populares, proceso en el que se operan transformaciones significativas en la esfera de la conciencia religiosa de los pobres. En el período del *laicado y la cuestión social* es analizada la crisis de la Iglesia conservadora, especialmente ante el avance de las posiciones socialcristianas en los años cuarenta y cincuenta; también estudia las contradicciones entre los sectores eclesiásticos y la religión popular. Termina el trabajo de Salinas con el estudio del período a partir del Vaticano II, en el que se dan notables esfuerzos de construir una Iglesia al lado de los pobres, proceso que recibió el espaldarazo de Medellín. La dictadura militar gozó de la adhesión de una minoría católica, que coincide con la posición de un sector de denominaciones evangélicas. El punto final lo da un vistazo a la religión de los oprimidos.

J. Villegas es el encargado de presentar el recorrido histórico de la Iglesia **uruguay**. Es el estudio más escueto y menos identificado con la orientación de CEHILA («[...] por razones evangélicas, históricas y exigencias presentes, prestar especial atención en nuestro enfoque histórico al pobre...»: Dussel). En el período de la *evangelización*, el autor, después de dar algunos datos, sostiene que «durante esta época no existieron, que se sepa, preparación de misioneros, proyectos evangelizadores, elaboración de normas o consejos para misionar a los aborígenes» (p. 71). En cuanto a la *organización de la Iglesia*, Villegas aborda el problema de la carencia de obispo en la banda oriental (territorio situado al oriente del río Uruguay, respecto al litoral del actual territorio de la República Argentina), la institución parroquial —estructura eclesiástica más importante— y el escaso clero, la Compañía de Jesús, aspectos relativos a la justicia eclesiástica y las visitas episcopales. «En síntesis, quizá no se observen peculiaridades reseñables en la Iglesia en la banda oriental.» Es una Iglesia escasamente organizada, lo que obedece, para el autor, a que «la banda oriental tuvo un comienzo tardío en su forma hispánica y eclesial». Ciertamente, el primer obispado del Uruguay no se erigirá hasta 1878. Tal vez a esto se deba el carácter meramente narrativo de datos dispersos, algo «descafeinado» de este estudio. En cambio, este historiador, en el apartado sobre *la vida cotidiana*, logra, sin perder el carácter fragmentario y hasta telegráfico de su narración, una tematización bastante coherente con el título de la misma: en una primera parte, la vida cotidiana sin más, trata de la familia, la familia y religiosidad, la mujer, la vida parroquial, las cofradías, el hombre de campo, diversos aspectos de la religiosidad (sacralización del tiempo, rogativas, colectas y caridad, la vida y la muerte), y tres casos de clérigos preocupados por los problemas sociales a inicios del siglo XIX. En una segunda parte aborda *El Evangelio en la frontera de la banda oriental*, donde el problema fundamental derivaba de la condición fronteriza de esa zona: entre las posesiones portuguesas y las españolas. La labor eclesial en la banda oriental en esa etapa se reduce a una colaboración indirecta con el proceso pacificador, aunque no queda claro en qué consistió ese papel. En el apartado sobre *la Iglesia ante la emancipación en Uruguay*, Villegas se ocupa más bien de la reacción del pueblo y de algunos sectores eclesiásticos ante las invasiones inglesas de 1806-1807. Vistos los ingleses como protestantes, la lucha contra ellos fue en parte una guerra religiosa. Lamentablemente aquí termina el trabajo sobre la Iglesia uruguaya, dejando un vacío en cuanto a los períodos siguientes (1808 hasta el período postconciliar).

Finalmente, la historia de la Iglesia de **Paraguay** es presentada por M. Durán. Durán centra el estudio de la *evangelización* en la alianza española-guaraní, la desintegración de la misma, la resistencia indígena, las reducciones guaranílicas y algunos datos sobre el clero secular. En cuanto a la *organización de la Iglesia*, fija su atención en el obispado y el cabildo eclesiástico de Asunción, en los dos sínodos dio-

cesanos de 1603 y 1631, en la estructura parroquial en función de los diferentes grupos étnicos, la presencia franciscana y dominicana y los centros de formación del clero. *La vida cotidiana* es vista a través de la religiosidad devocional del pueblo, los oratorios públicos y privados y, finalmente, las cofradías y las terceras órdenes. El momento de la *emancipación* es analizado desde el punto de vista de las diferentes tendencias independentistas, la posición del clero y la transformación del regio patronato indiano en patronato local. El período post-emancipatorio gravita en torno al drama de la guerra de la Triple Alianza (Brasil, Argentina y Uruguay), la adhesión sacralizadora de un importante sector del clero al gobierno de Francisco Solano, la eliminación del Arzobispo y de otros eclesiásticos a causa de la paranoia de Solano y la desarticulación de la Iglesia al acabar la guerra, lo que es seguido por un período de reestructuración institucional de la Iglesia, a la que se suma la vitalidad religiosa del pueblo en la esfera familiar y de las terceras órdenes, en un ambiente de violencia y hostilidad ideológica. En la parte relativa *al laicado y la cuestión social*, Durán hace girar su mirada más bien hacia la instancia jerárquica: a la impresionante labor pastoral de monseñor Boragín. El laicado permanece anónimo, implícito bajo las fugaces menciones de la Acción Católica y sus diversas ramas. El período *conciliar y posconciliar* es testigo de la incidencia del Concilio en el caminar hacia una pastoral planificada y orgánica, las contradicciones entre la Iglesia y la dictadura militar de Stroessner, la apertura del seminario mayor del Paraguay, la pastoral campesina, la creación y desaparición del «Grupo de los 72» (sacerdotes, religiosos y religiosas con trabajo con el campesinado) y los actuales compromisos eclesiales en favor de campesinos e indígenas.

En las cuarenta páginas del apéndice sobre el protestantismo, D. Ochoa aborda el período que va de los inicios de la presencia protestante en el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII hasta las relaciones Iglesia-protestantismo y catolicismo-protestantismo en los nuevos estados nacionales. M. Alba aborda la conformación institucional del sector protestante del Cono Sur presentando las Iglesias, las sociedades bíblicas, las instituciones de extensión (organizaciones de difusión escrita, asociaciones juveniles y femeninas, instituciones educativas) y las fuentes de financiación. N. Rubén Amestoy estudia las *mentalidades protestantes*, esto es, el «modo [en que] los misioneros, la dirigencia nacional y los conversos percibieron, vivieron y reaccionaron ante lo cotidiano; la representación mental que tuvieron de sí mismos y la distancia con respecto a los demás; el orden que soñaban y las utopías que motivaban su presencia en esta parte del continente; el sentido que atribuían al mensaje, cosmovisión y teología de la que eran portadores, como así también las representaciones ideológicas que se hacían de la realidad de la organización social [...]» (p. 615); un estudio sin duda iluminador.

Replanteamiento del esquema general (periodización y tematización), así como unidad metodológica y de perspectiva son los desafíos más serios que siguen tocando a las puertas de la CEHILA. Pese a estas limitaciones y a las que he señalado en las líneas anteriores, los méritos de la obra son indudables. Suponen un aporte para el difícil propósito de construir una Iglesia general de la Iglesia en América Latina, y un avance en relación con el último intento en ese sentido [los sucintos capítulos 37 al 43 de la *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (Madrid 1992, 2 vols.), dir. por Pedro Borges].—EDWIN AGUILUZ MILLA, C.P. Tegucigalpa (Honduras).

LUIS GARCÍA IGLESIAS, *El P. Zacarías García Villada, académico, historiador y jesuita*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1984, 429 p., 21,5 × 15 cm., ISBN 84-87840-X.

El P. Zacarías García Villada (1879-1936), jesuita, historiador y académico —este sería el orden que según su biógrafo más le agradaría—, víctima trágica de la Guerra Civil española, muerto en una cuneta del madrileño pueblo de Vicálvaro el 1 de octubre, merecía una biografía que lo rescatara del olvido.

Ya la tenemos de la mano del historiador Luis García Iglesias. La aventura que supone escribir una biografía de este tipo, la emprendió con el tesón y el rigor que le caracterizan el doctor Luis García Iglesias, Catedrático de Historia Antigua en la Universidad Autónoma de Madrid y autor de señeras publicaciones en su especialidad, así como de numerosos e importantes trabajos sobre la España romana y visigoda, el judaísmo antiguo, como *Los judíos en la España antigua* (1978), *Zaragoza, ciudad visigoda* (1979), *El Pueblo elegido* (1978) y, recientemente, sobre los primeros colegios que la Compañía de Jesús abrió en la España del XVI. Obra que ahora publica la Universidad Pontificia Comillas en homenaje y desagravio a tantos años de olvido.

Dos notas exteriores sobresalen en esta completa biografía: la primera, el cariño, no exento de pasión y celo, que el autor ha mostrado en la composición y redacción de esta biografía; la segunda, el arrojo y la paciencia, el tesón y el oficio de los que el autor ha hecho gala para superar dificultades archivísticas y pretericiones más o menos calculadas.

Las más de cuatrocientas páginas que García Iglesias le ha dedicado al P. Villaba desbordan simpatía, pasión y, por qué no decirlo, amistad con el biografiado, a quien como antaño le ocurriera al maestro Azorín, aun sin conocerlo en vida, llegó a intimar con él después de muerto. No por ello a García Iglesias le ha salido una apología. El biografiado y la Compañía de Jesús quedan las más de las veces en su lugar. Su independencia de juicio y su oficio de historiador están más que presentes.

Lo dicho se evidencia con sólo abrir el libro y constatar que a cada página le corresponden más de dos notas, amén de un inicial elenco en el que quedan recogidos 196 títulos escritos entre 1904 y 1936. Notas, por otra parte, no surgidas de la nada y el que autor, como hiciera otrora su biografiado, ha tenido que hurgar en los archivos particulares e institucionales en los que se encuentran los restos y briznas, como se dice en el prólogo, de Villada. Las fuentes que han alimentado esta investigación proceden de los Archivos jesuíticos de Roma, León y Villagarcía de Campos; de los madrileños de la Real Academia de la Historia y de la Junta para Ampliación de Estudios en la Residencia de Estudiantes, sin olvidar la almárga que para todo contemporaneista significan las hemerotecas, en este caso la bien documentada Hemeroteca Municipal de Madrid.

En dieciocho bien tratados capítulos se encierran la vida, el espíritu, la formación y la obra del P. García Villada. García Iglesias le ha estudiado como paleógrafo, documentalista, filólogo, historiador de amplios vuelos, patrólogo y teórico de la historia, sin olvidar sus aportaciones como teólogo, biblista y operario de la Compañía de Jesús.

De la vida de Villada, además de destacarse la normalidad de su carrera y la riqueza y variedad de su formación jesuítica, en la que no se escatimaron medios que le llevaron a formarse en el filosofado que los jesuitas franceses tenían en la inglesa isla de Jersey, en Innsbruck, Roma, Munich y Viena, se nos ofrecen los trabajos y las investigaciones que llevó a cabo como investigador del Centro de Estudios Históricos y los problemas que en los años 1918, 1921 y 1923 tuvo con sus hermanos. Su

defensa por el Centro de Estudios Históricos, así como la simpatía hacia la Institución Libre de Enseñanza le separaron de ambas instituciones, sufriendo no poco ante la disparidad de criterios, las suspicacias de algunos de sus compañeros como el P. Ruiz Amado. Situación que le acabaría sacando de estos prestigiosos centros para dedicarse desde 1925 a la preparación y edición de su monumental *Historia eclesiástica de España*.

En nuestra opinión, merecen destacarse los capítulos que el autor dedica a la producción científica y literaria de Villada —capítulos cinco («Los inicios de un historiador»), siete («Aportación a Razón y Fe»), ocho («Colaborador del Centro de Estudios Históricos») y nueve («Aportación a Estudios Eclesiásticos») —, producción calificada por el biógrafo de versátil en lo que ésta tiene de riqueza y complementariedad y en la que se juega el honor y la importancia que Villada haya podido y pueda tener como historiador, al primar en más de una ocasión, al decir de algunos de los que le conocieron y juzgaron, la fragmentariedad y la falta de continuidad al conceder mucha importancia a los documentos y a las fuentes y no tanto a la literatura histórica, que evidentemente conocía (261-262).

Lo cual no obsta para que el título de Académico de la Historia no se le concediese sin más. Su producción, a pesar del olvido que historiadores actuales de la cultura religiosa y profana de los años veinte y treinta, como J. Rodríguez Puértolas y, más recientemente, Pérez Gutiérrez, lo evidencia por sí misma. Dejándonos muchos títulos y aportaciones, conviene recordar, por orden de aparición, su *Metodología y crítica históricas* (1912), refundida y mejorada en 1921; su novedosa y rompedora *Crónica de Alfonso III, rey* (1918); su apreciado *Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León* (1919); su *Paleografía española* (1923); sus tres tomos de *Historia eclesiástica de España*, que abarcan desde los orígenes del cristianismo en España hasta la toma de Toledo en 1085; su devota *Vida de Jesucristo y de la Iglesia Apostólica según el Nuevo Testamento* (1928); su españolísima, cristianísima y providencialista visión de la historia de España en *El destino de España en la Historia Universal* (1936); sus siempre novedosos y documentadísimos artículos sobre los Padres españoles, la Iglesia visigótica, así como sus boletines bibliográficos sobre historia de España, historia literaria, historia de la Compañía de Jesús, casi todos ellos escritos en Razón y Fe, hasta que en 1924 cesa como redactor, y más tarde en Estudios Eclesiásticos, de la que fue redactor desde la fundación de la misma (1922).

Por si no bastase con lo anteriormente dicho, la obra queda notablemente enriquecida con un largo y enjundioso prólogo de Manuel Revuelta y con un cuerpo de 85 documentos que, junto con una sección fotográfica, elevan el libro que presentamos a la categoría de necesario para el estudio de la cultura católica de los años veinte. Enhorabuena al autor y enhorabuena, también, a la pujante editorial de la Universidad Pontificia Comillas.—ALFREDO VERDOY.

TEODORO C. MADRID, *La Iglesia Católica según San Agustín*, Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 1994, 319 p., 13,5 × 19,5 cm.

Todo lo de San Agustín resulta interesante y actual. Mucho más su eclesiología, sin parangón. De ella nos dice el P. Armando Bandera en su obra *La Iglesia, misterio de comunión* (p. 13) (obra no citada por el autor): «Después de los Apóstoles, nadie quizá sintió tan vivamente como San Agustín el misterio de comunión de la comunión de la Iglesia con Cristo y el de la comunión de todos los hombres en la Iglesia...

Es San Agustín quien nos habla, en fórmulas no superadas ni superables, del Cristo total, del *unus homo*, etc., que es Cristo con su Iglesia.»

La forma externa es digna y atractiva. En cuanto a la interna, se descubren aspectos mejorables: no separa adecuadamente la Introducción del cuerpo doctrinal, exposición del autor y que enumera I, sin que aparezca en toda la obra un II y sin que sean calificadas como capítulo estas 55 páginas. Se añade, a continuación, una brevísima Conclusión, tras la que viene un Apéndice, «La Iglesia y el Estado», no incluido en el Índice. Añade, p. 80-81, una selecta, pero cortísima bibliografía, en la que pensamos no deberían faltar, a modo de ejemplos, Danielou (*Sacramentos y culto según los Santos Padres*), Guiliou (*Le Christ et l'Eglise*) y, sobre todo, la obra *Regio media salutis*, de Saturnino Alvarez Turienzo.

Después de la exposición de los textos agustinianos en doce capítulos, bien distribuidos, añade una breve Conclusión, no del autor, sino del propio San Agustín. A continuación se añade un Índice de citas bíblicas, otro de citas agustinianas con una variadísima lista de citas, no explicadas en ninguna parte de la obra, y con multitud de referencias, como indica ya el autor en el impreciso título «Las referencias, sobre todo, para las *Obras completas de San Agustín* en BAC». El «sobre todo» indica la imprecisión, ¡sobre todo! teniendo en cuenta que el autor, con muy buen criterio, sigue a Migne P. L.

Termina la obra con un vasto Índice de materias, tan vasto que incluye a diversos autores contemporáneos, por ejemplo, De Lubac, Palmero, cuya cita no se encuentra en la página indicada, 37, sino en la 27, etc. Resulta muy completo, pero muy confuso, confuso por ser demasiado completo.

El desarrollo doctrinal es objetivo y claro. Este es el valor principal e inestimable, que hace sinceramente recomendable esta obra y por lo que debemos sentirnos reconocidos con el autor.

En cuanto al pensamiento mismo de San Agustín, no acabo de ver claro en la triste cuestión de los niños muertos sin bautizar. No es propio de una recensión extenderse en una polémica. Notemos, sin embargo, sucintamente: el propio Agustín en una preciosa carta (Ep 166,6,16) escribe a San Jerónimo: «Soy presa de grandes angustias, créeme, cuando se toca este punto del castigo de los niños y no sé en absoluto qué responder.» Son angustias parecidas a cuando trata del tiempo o de la pena de muerte. No va con la personalidad de San Agustín. En su obra *De vera Religione* (cap. 25) y tratando del axioma «Extra Ecclesiam nulla est salus» debe entenderse, dice, de la economía providencial ORDINARIA, y no de la EXTRAORDINARIA, en la que entran todos los medios infinitos, no revelados, de la infinitamente poderosa providencia de Dios-Amor que quiere la salvación de todos.

Poco antes de su muerte, refutando a los semi-pelagianos, San Agustín admite las revelaciones INMEDIATAS, hechas a los infieles «Per ipsum Deum vel per angelos nullo sibi homine praedicante». Son varios, además, los textos del NT en los que la fe precede al Bautismo, por ejemplo, Act 2,38; 2,41; 8,12; 9,18; 18,8, etc. La fe, de la que dice San Agustín, «unde omnis iustitia sumit initium», texto expresamente citado por Trento, nos lleva a afirmar con el propio Trento que no es lo mismo morir sin bautismo que morir con el pecado original, porque éste no se quita sólo por el bautismo de agua. El Limbo como estado intermedio jamás me simpatizó, y el hablar de una felicidad NATURAL no debe agradar mucho a San Agustín, para quien el único orden consero es el cristianismo, rectamente entendido.

Felicitemos sinceramente al autor por su ingente esfuerzo y porque siempre resulta provechoso y actual acercarnos a San Agustín.—LUIS VELA, S.J.

SANTIAGO CAÑARDO RAMÍREZ, *Los obispos españoles ante el sacramento de la penitencia (1966-1991)*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1993, 414 p.

Si a este título, sugestivo, añadimos el subtítulo: «Principales cuestiones teológicas y pastorales» (sobre este sacramento, se sobreentiende) tenemos el anuncio de una tesis doctoral de envergadura en cuanto el tema se refiere, y también como problema pastoral, arduo siempre y difícil en nuestros días en grandes sectores de la Iglesia. Por consiguiente, acertada su elección temática.

El prólogo, excelente, de José María Cirarda.

Pero vayamos a la tesis misma. Tiene tres partes amplias. La primera, titulada: «Del preconcilio al nuevo Ritual de la penitencia», refleja —creo que objetiva y serenamente— el «ambiente teológico y pastoral en el que se gesta la revisión de este sacramento» (p. 25-101). En dicho capítulo, la frase más llamativa me ha parecido la que refiriéndose a la laguna de artículos al respecto en las revistas españolas, cita (en la nota 12): «Tal es el caso de "Lumen" y "Miscelánea Comillas", que no recogen ni un solo artículo referido al sacramento de la penitencia entre los años 1952-1966 y 1946-1967, respectivamente» (*sic*).

Esta misma parte, primera, que contiene tres artículos, en el segundo y tercero ofrece perspectivas más halagüeñas en lo que a nuestra producción en este tema se refiere entre el Concilio y la aparición del nuevo Ritual (1973). Producción que no se refiere sólo a los pronunciamientos de los obispos (cap. III), sino también, con anterioridad (cap. II), a los teólogos. Nos parece acertado este orden, genético. Y muy completos ambos capítulos.

La segunda parte se enuncia con el título «El nuevo Ritual de la penitencia» y con el subtítulo, acuciante y concreto, que dice así: «La problemática de su gestación y acogida en España» (p. 105-188). Después de leerla íntegra y detenidamente hay que señalar (y es de agradecer) el tratamiento acertado de temas vidriosos como «la reconciliación de la vida de la Iglesia, toda ella reconciliadora, aunque la absolución la dan sólo los sacerdotes»; la consideración del penitente como «protagonista activo del sacramento» (p. 113s.): casi preferimos la expresión del *Ordo* al decir: «una cum sacerdote liturgiam Ecclesiae continenter se renovantis celebrat» (n. 11); los tres ritos penitenciales, cuya especialidad y complementariedad se estudian bien (tarea no fácil y no siempre acertadamente desarrollada por no pocos autores...). Destacamos también como muy positivos otros datos: «la incorporación de la lectura de la Palabra de Dios» (casi del todo ausente en la celebración de este sacramento, a diferencia de otros) (p. 117-118) y «las otras formas de penitencia», además de «las celebraciones penitenciarías», no disyuntivas, sino también aquí complementariamente entendidas.

Por fin un autor se ha decidido a ofrecer a doble columna la génesis, evolución y versión auténtica de las «orientaciones doctrinales y pastorales del episcopado» con el título del Anexo I: «Números modificados de las orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado español» (textos comparados de 1975 y de 1978) (p. 314-330). Cosa no sólo útil, sino necesaria.

La tercera parte estudia el paso «del nuevo Ritual a la *receptio* de la institución pastoral de la CEE: Dejáos reconciliar» (p. 191-299). Respecto a ella es de extrañar que, Cañardo, no se haya decidido a criticar la descripción que en tal documento se hace de pecado venial al decir: «Las personas que viven en un plano de complacencia de los sentimientos, de búsqueda de comodidades, de dejarse llevar por los estímulos e impresiones del mundo que les rodea, terminan, casi de manera inevitable, viviendo sistemáticamente de espaldas al Evangelio» (n. 29,5). Le llaman a esto pecado venial, pero —a mi modo de ver— el diagnóstico es grave.

Por fin, dentro de esta misma tercera y última parte, «la situación del sacramento en las diócesis», me parece que es más grave de la que aparece. Y a grandes males, grandes remedios, es decir, la nueva evangelización que se propugna: siempre nueva.

Que la bibliografía es excelente, aunque se para en 1991, como es lógico, al ser redactada la tesis en esa fecha, es muy de agradecer, así como el índice sistemático y de nombres.

En fin, una tesis seria y necesaria.—JOSÉ LUIS LARRABE. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

CESARE GIRAUDO, *Preghiere Eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, Col. «Aloisiana» 23, Edit. PUG y Morcelliana, Roma-Brescia 1993, 398 p., ISBN 88-7652-660-9.

El autor es bien conocido por sus estudios sobre la anáfora litúrgica, y en especial por su obra *La estructura literaria de la plegaria litúrgica* (Analecta Biblica 92, en 1981). Ahora, en este libro, y con motivo de la edición de la «Prex eucharistica pro variis necessitatibus» (elaborada a partir de la «anáfora suiza» y promulgada en agosto de 1991), el autor realiza una serie de consideraciones exegéticas, teológicas, pastorales y litúrgicas tomando como punto de referencia las plegarias eucarísticas de la liturgia romana.

C. Giraudo advierte cómo la plegaria oficial de la Iglesia debe estar atenta a una doble dimensión: por una parte, deberá adaptarse a la mentalidad actual y a sus formas de expresión; y, por otra, no deberá olvidar los elementos más valiosos del pasado: de la tradición eucológica eclesial. Pues bien, echa en cara a los autores de la «anáfora suiza» el que habiendo cuidado la modernidad de la temática y el lenguaje, «no siempre han prestado la suficiente atención a la tradición anafórica» de la Iglesia.

El libro se desdobra en catorce capítulos, divididos en tres partes principales. En la primera sección (que comprende los dos capítulos iniciales) se hacen unas consideraciones generales sobre la estructura de la «anáfora suiza», así como de la nueva anáfora «romana» «pro variis necessitatibus», en comparación con las anteriores anáforas tradicionales romanas (desde el punto de vista de su dimensión anamnética y epiclética).

En la segunda sección (que abarca los capítulos 3 al 13) se realiza un detenido estudio de las diversas partes de la anáfora (prefacio, sanctus y post sanctus, primera epiclesis, relato institucional, anamnesis y segunda epiclesis, intercesiones por los vivos y difuntos y la doxología final) tal como aparecen en la nueva plegaria en relación con las antiguas. En la tercera parte (cap. 14) se hacen unas consideraciones bastante genéricas sobre la necesidad de mantener la tradición y a la vez abrirse hacia la necesaria inculturación: hacia nuevas plegarias «autéctonas» en la plegaria oficial litúrgica.

Siguen luego una serie de *excursus* sobre cuestiones puntuales. El primero refleja el debate concreto entre Giraudo (que propugna una estructura bipartita —anamnético-epiclética— de la anáfora) y E. Mazza, que defiende una estructura tripartita (doble «eucaristia» y una «súplica»). El segundo *excursus* rechaza toda disociación (incluso tipográfica) entre el prefacio y el *teigitur* (del canon romano I). El tercero (muy breve) analiza la relación que media entre las intercesiones de la oración de los fieles y la de los *mementos*: ésta se da en todas las liturgias, y tiene una estructura más escatológica y menos litánica. Los *excursus* cuarto y quinto tocan temas de menor interés: el uso del nombre del difunto en el *memento*; y la creencia, en ciertos lugares, de un «repaso dominical» de los difuntos.

Finalmente, el libro concluye con diez apéndices, en donde se someten a análisis y estudio diez plegarias eucarísticas (cuatro antiguas: de San Basilio, de la liturgia hispánica y la ambrosiana; y seis modernas: la plegaria zaireña, la primera y segunda de la reconciliación, y la primera a la tercera de la misa de niños). A propósito de estas plegarias se formulan preguntas dirigidas a estudiantes con vistas a una reflexión sobre dichas anáforas.

El libro se cierra con diez páginas de bibliografía, que comprende, por una parte, las fuentes utilizadas y, por otra, una serie de estudios específicos y otros complementarios. Aunque no todos, son citados los principales autores españoles al respecto. Esta obra es más bien de carácter didáctico y puntual que de verdadera y amplia investigación.—M. GESTEIRA. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

JOSEPH RATZINGER - CHRISTOPH SCHOENBORN, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires-Bogotá-Montevideo-Santiago 1993, 111 p.

Recoge tres conferencias, una del Cardenal Ratzinger, Presidente de la Comisión de Redacción del Catecismo de la Iglesia Católica (CEC), y dos del Obispo auxiliar de Viena, Schönborn, redactor del CEC, en las que pretenden explicar la génesis del CEC, género literario, destinatarios, método, autor y autoridad, estructura y contenido, así como ideas directrices y temas fundamentales junto con un análisis de contenidos principales de las cuatro partes del CEC. Proporcionan no poca información sobre la concepción del CEC y sus opciones básicas en la mente de sus redactores.

A la luz de estas revelaciones de los autores del CEC surgen muchas clarificaciones y crecen no pocas dudas. Cobra cada vez más importancia en la génesis del CEC las conferencias que el Cardenal Ratzinger pronunció en Lyon y París en 1983, en las que denunciaba la crisis de la catequesis católica posterior al Concilio Vaticano II y proponía caminos para su superación. Acusaba a la catequesis de carecer de contenidos de fe, de girar vacuamente sobre entusiasmos antropológicos y pretender así ser ilusamente una catequesis vigorosamente cristiana, cuando se había convertido en algo incapaz de entusiasmar a nadie y de proporcionar una clara identidad cristiana. Muchos catequetas estábamos entonces, salvando matices y afirmaciones, en una postura crítica frente a la catequesis al uso. Creíamos que había que hablar a la inteligencia del hombre (niño, preadolescente, joven o adulto) y no sólo a su sensibilidad y afectividad, pero nos distanciábamos de los censores porque no creíamos que la vuelta a una catequesis nocional evitara los peligros de una nueva gnosis, esta vez procurada por sectores de la Iglesia misma. Nos apoyábamos en la intuición de Juan Pablo II en *Catechesi tradendae*, donde se niega a oponer una catequesis de conocimientos a una catequesis de la experiencia. Nos quejábamos, no sin razón, del escaso diálogo existente entre teología y catequesis y del poco entendimiento en las raras ocasiones en que este diálogo se intentó. Veíamos a la teología demasiado encerrada en sí misma, demasiado especializada y racional. Los teólogos dialogaban entre ellos, no con el pueblo cristiano y sus problemas en la comprensión de la fe. Los catequetas y catequistas necesitaban la teología para la transmisión de la fe, pero era una empresa heroica pertrecharse de ella.

Por otro lado, la vuelta a los Catecismos preconciliares y a su pedagogía, como había propuesto Ratzinger con el modelo sugerido del Catecismo romano, parecía inviable y anacrónica. Pensábamos que la *Dei Verbum* y el Directorio General de Pastoral Catequética —documento que orienta la catequesis postconciliar, nunca citado

por Ratzinger y sólo una vez por Schönborn— habían aportado una dimensión antropológica y esperiencial que era ya irrenunciable en la catequesis. El problema era recuperar una buena antropología bíblica y teológica, ya que la antropología filosófica y cultural no ofrecían base suficiente para la transmisión de la fe. Y, por otro lado, los catequetas eran conscientes de que la catequesis tenía que transmitir la fe común de la Iglesia, evitando las cuestiones *disputatae* que, según norma sabia tradicional, no deben pasar a la catequesis, que es fundante. Y, sin embargo, la catequesis se había llenado de estas últimas, transmitidas muchas veces por los medios de comunicación social al pueblo cristiano.

Cuando se escucha a los Padres del CEC tiene uno la impresión de que se han guiado más por preocupaciones teológicas y que, en su mente, concibieron más el Compendio de la fe y la moral cristiana que pidieron algunos Padres del Sínodo de 1985 que un Catecismo, ya que en los supuestos del CEC son escasos los conceptos catequéticos, mientras que abundan los teológicos. Presentar la doctrina cristiana como un todo lleno de vida, superar una teología superespecializada y decantada racionalmente que se vuelve estéril y triste, presentar la admirable unidad del misterio de Dios de modo que el cristiano experimente la alegría que produce la belleza de la fe y el asombro ante su vitalidad, recuperar para la catequesis la transmisión del conocimiento de la fe son objetivos que un catequeta no tendrá inconveniente en hacer suyos, sabiendo que sólo los dos últimos son catequéticos. Los primeros pertenecen a otros intereses eclesiales, no necesariamente catequéticos, aunque puedan ser convenientes para la catequesis.

Lo que pasa es que Dios escribe derecho con renglones torcidos y el resultado es útil para la catequesis. No se termina de ver cómo se salva la jerarquía de verdades, importante concepto del Vaticano II, sólo con haberse propuesto que el eje teocéntrico-Trinitario y cristológico vertebrase el CEC. La Encarnación del Hijo de Dios no es más verdad que la aplicación de la redención por las indulgencias o la devoción y el culto debido a los Santos. Pero qué duda cabe que no tienen la misma importancia y centralidad para la vida cristiana esas verdades. Hacer percibir estas variantes al catecúmeno es la tarea de la jerarquía de verdades en un Catecismo. Y si el Catecismo no lo facilita, lo tendrá que hacer el catequista en el proceso de la catequesis, en el que el Catecismo es el instrumento pedagógico y guía del discurso y del proceso.

Un catequeta queda iluminado por estas conferencias que ahora se publican, pero también cuestionado.—MANUEL MATOS, S.J. Madrid.

MAKSIMILIJAN ŽITNIK, *Sacramenta. Bibliographia Internationalis*, Roma, PUG, 1992, 4 vols.

Ante su lectura, detenida, la primera impresión que se tiene es la de admiración, una gran admiración por la seriedad y calidad de tamaño trabajo. Hace falta un buen cerebro, un buen ordenador y tiempo (mucho tiempo) para llevar a cabo la obra que aquí presentamos. Y también gratitud al autor por su dedicación generosa al ofrecernos tan valioso subsidio a cuantos nos dedicamos a la teología sacramentaria.

Si tenemos en cuenta que estamos casi a finales del siglo xx, y que esta bibliografía comienza coincidiendo con la convocatoria del Concilio Vaticano II y que, en todo caso, todas las obras aquí ofrecidas son de este siglo, nos hacemos una idea acerca de lo mucho y bien que se está trabajando en la teología de los sacramentos en estos últimos tiempos.

Son cuatro los volúmenes de esta magna obra. El primero, que abarca las obras o artículos impresos hasta el 29 de mayo de 1992, contiene una breve introducción de cuatro páginas en cinco idiomas (alemán, inglés, español, francés e italiano) y nada menos que 1.170 páginas de bibliografía específica sobre nuestro tema. El segundo, también de bibliografía internacional en torno a los sacramentos, prosigue con la paginación progresiva *ad hoc* hasta sumar con el primero un total de 2.250 páginas, terminándose de imprimir el 30 de junio de 1992. Viene luego un tercer volumen, cuya paginación bibliográfica llega hasta totalizar la impresionante cifra de 3.088 páginas. Pero como la bibliografía queda incompleta —por estar en constante *fieri*—, el mismo día de la impresión de la misma se nos ofrece a renglón seguido (dentro de este tercer volumen) un «Suplemento» desde la A hasta la Z (p. 3089 hasta 3289), terminándose su impresión el 18 de septiembre de 1992.

Mención aparte se merece el cuarto volumen (de índices), con 450 páginas, terminado de imprimirse el 18 de diciembre de ese mismo año de 1992; índice de temas sistemáticos (p. 53ss.), a saber: de liturgia, de sacramentos en general, de sacramentos de «iniciación» y de cada uno de los sacramentos al detalle y exhaustivamente (hasta la p. 366, inclusive). Si a esto añadimos el índice escriturístico, de suma utilidad para ver y apreciar el fundamento escriturístico de la teología sacramental en los últimos tiempos, así como el índice alfabético de materias (p. 381-409), vamos completando las expectativas de nuestro primer acercamiento a este magnífico trabajo. Y no podía faltar el «índice de personas» (*index personarum*) (p. 411-450) para fácil búsqueda y hallazgo de los autores preferidos o más significativos: los máximos exponentes de la teología sacramentaria: ¡que los hay, y no pocos!

Pero aún hay más: no sólo están reseñadas las obras y artículos en cuestión, sino también las recensiones que se han hecho sobre cada uno de esos libros. Con lo cual uno saca idea global y objetiva de lo que autores y títulos han aportado a la teología sacramentaria, lo que han supuesto de novedad y originalidad según el parecer de otros muchos, no sólo el propio.

Por mi parte he hecho seguimiento —de principio a fin de la obra que presentamos— de algunos temas particularmente vidriosos, pero imprescindibles de la sacramentología actual: la necesidad de la fe, de la «intención de hacer lo que hace la Iglesia», del simbolismo de los sacramentos, de su dimensión personal y comunitaria, etc. Y no hemos quedado defraudados en ninguno de estos temas acuciantes.

En fin, no queda más inconveniente que el de saber qué continuidad va a tener esta obra emprendida, pero nunca acabada, ya que, como hemos dicho, se trata de una sacramentología que está en constante *fieri*, como es obvio. Que siga y prosiga el autor.—JOSÉ LUIS LARRABE.

LOPE CILLERUELO, *Comentario a la regla de San Agustín* (Colección «Comentarios» 2), Estudio Agustiniiano, Valladolid 1994, 597 p., 18 × 12 cm.

Conocíamos ya la obra del P. Cilleruelo, *El monacato de San Agustín*. Es un tema que siempre le atrajo. Esta, que recensionamos, es una obra póstuma, pero tiene antecedentes en otra obra del autor sobre el mismo tema, cuya primera edición es de 1947. Se trata, pues, de una segunda edición. Téngase en cuenta, sin embargo, que se trata de una edición corregida y aumentada. Los cambios introducidos son importantes.

Esta obra que presentamos no es, como nos advierten los prologuistas, reproducción exacta del original. Sustancialmente es la misma; se mejoró la metodología. Gana, de esta forma, en claridad y justeza.

El ideal monástico de San Agustín fue constante. Ordenado sacerdote funda un *monasterium laicorum*, fecundo seminario del que salieron numerosos sacerdotes y obispos para toda Africa. Consagrado obispo convierte su casa episcopal en un *monasterium clericorum*. Es tal la grandeza de San Agustín que en su Carta Apostólica «Augustinum Hipponensem», con ocasión del XVI centenario de su conversión, el Papa Juan Pablo II dice, entre otras, estas dos cosas: «... hasta el punto de que podemos llamarle, no sin razón, el padre común de la Europa cristiana», y refiriéndose a su espiritualidad: «... hasta el punto de que alguien haya podido llamarlo el príncipe de los místicos.» En nuestro caso son las cifras mismas las que cantan; la Regla de San Agustín es abrazada por 350 familias religiosas. Es la Regla de la *sapientia cordis*; no es detallista como la de San Benito ni se ocupa de cuestiones disciplinares como los Epitemía de San Basilio. San Agustín es de talante liberal y comprensivo.

No se puede entender a San Agustín fuera de su eclesiología, la más rica y profunda del catolicismo. Es dentro de la organicidad de la Iglesia y de su carácter esencialmente pneumatológico en donde puede entreverse por qué no distingue San Agustín entre monjes y laicos y por qué éstos se encuentran, también, en estado de perfección. San Agustín es reacio a admitir castas privilegiadas y el lugar eclesial es una graduación e interrelación de servicios.

Puestos en el trance de elegir algunas frases del santo, me encanta, por ejemplo, «mejor es una casada humilde que una virgen altanera» (n. 83, p. 103). Resulta encantadoramente ilustrativa la descripción de la «Casa del obispo» (n. 87, p. 108). Todos los consejos referidos a la «unidad en la variedad» (p. 184s.) revelan una prudencia y un humanismo exquisitos. Asimismo, toda la doctrina y los análisis sobre «contemplación y acción» son definitivos e inestimables. Destaco el n.º 405 por los grandes elogios que tributa a la mujer y recomiendo a todos lo que siguen pensando en un antifeminismo agustiniano que lo lean con detención.

La Regla de San Agustín es un patrimonio de la Iglesia universal. En cuanto a los comentarios del P. Cilleruelo, hago más las alabanzas y las observaciones de los presentadores de la obra. Como resulta casi obligatorio manifestar alguna discrecia, la mía está en la falta de acuerdo con los dos ilustres presentadores. Afirman (p. 6): «Nunca se ha estudiado tanto a San Agustín como en este siglo, observa Mandouze.» Perfectamente de acuerdo. Y sigue el texto: «Pero nunca, añade, ha influido menos en el pensamiento teológico. Es verdad.» En desacuerdo perfecto. Y para sólo dar dos botones de muestra, uno es el Vaticano II, en el que el autor, con gran diferencia más citado, es San Agustín; el otro, la propia confesión de Mandouze, que hacen suya los presentadores. Porque, ¿cuál puede ser la explicación integral de ese deseo de estudiar tanto a San Agustín, a quien en los últimos veinticinco años le han sido dedicados no menos de quince mil estudios? ¿Se pueden gastar tantos esfuerzos en estudiar a uno que influye tan poco? Por lo pronto, y así termina, la eclesiología, tema central en el Concilio y, en algún sentido, después del Concilio, es preferentemente agustiniana.—LUIS VELA, S.J.

HANS KUNG, *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia*, Trotta, Madrid 1993, 211 p., 23 × 15 cm., ISBN 84-87699-51-0.

La editorial Trotta se ha apuntado un nuevo éxito con la publicación de un conjunto de escritos menores y *ad hoc* del gran teólogo de Tubinga.

La clave del libro se encuentra en el párrafo que cierra la introducción y presentación que el mismo Kung escribió en diciembre de 1989: «Se puede confiar en el Es-

píritu de Dios, que es el Espíritu de Jesucristo, y seguir trabajando, luchando y orando, con el gran aliento de la esperanza, en paciencia y serenidad, pero a la vez con imaginación y energía, sin espíritu de contradicción, pero también sin angustia, por una Iglesia nueva al servicio de una humanidad nueva: por un ecumenismo de las Iglesias cristianas que abra el camino al ecumenismo de las religiones del mundo y al ecumenismo de la entera familia humana (p. 14).

A lo largo del mismo, Kung nos da razones de su pensamiento en la Iglesia; nos enseña experimentalmente a superar las polarizaciones de la Iglesia; nos da un conjunto de criterios para resolver los sempiternos problemas en los que se debate la Iglesia y su eclesiología: el papel de los laicos, la libertad de elección del obispo, el papel de la mujer en la iglesia, que presenta en dieciséis tesis el futuro de la pastoral, la necesidad de un rejuvenecimiento del culto y de la liturgia; nos confiesa qué es lo importante y lo decisivo de cara al futuro y, por último, nos ofrece, a modo de testimonio y testamento, documentos que van en esta misma línea: las declaraciones *Por la libertad de la teología* (1968); *Contra la resignación* (1972); *la Declaración de Colonia y la Llamada a la reforma en la Iglesia católica* (1989).

Los temas tratados, todos ellos polémicos y sugestivos, no son óbice para que el libro sea un canto realista a la esperanza cristiana y una llamada a la lucha por la libertad en la Iglesia.—ALFREDO VERDOY.

JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA, *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo, Madrid 1994, 231 p., ISBN 84-285-1630-8.

En 1989 Tamayo Acosta publicó *Para comprender la Teología de la Liberación*, en la que nos brindó las claves de lectura necesarias para comprender el movimiento eclesial y teológico latinoamericano expresado en la así llamada Teología de la Liberación (TL). Cinco años más tarde, cuando la situación histórica mundial ha sufrido severos cambios que lógicamente han afectado al subcontinente latinoamericano, se pregunta por el estado actual de dicha teología y, sobre todo, por sus perspectivas de futuro.

Organiza su reflexión en cinco capítulos de desigual proporción, no todos novedosos —para quienes le solemos leer con asiduidad o bien hemos tenido la oportunidad de escucharle disertar sobre el ámbito de problemas que acá se desarrollan—, aunque, eso sí, todos están expuestos con mucha claridad y cuidadosa sistematicidad.

La necesidad de preguntarnos sobre el estado actual de la TL es contestada a través del análisis de la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana, octubre de 1992, a la cual no se invitó a los más destacados representantes de la TL. Tampoco se le menciona en el documento final y, además, se prescindió del método epistemológico que le caracteriza (cap. 1).

¿Qué hay en la TL como para que continúe suscitando posiciones encontradas a tan alto nivel eclesial? El autor sostiene que se debe a que la TL intenta ser un replanteamiento del cristianismo en cuanto tal y no sólo una llamada de atención a problemas éticos y pastorales. *La TL no es una teología regional, sino el esbozo de cómo comprender la fe cristiana en su conjunto en clave de liberación*. Esta tesis queda resumida en el capítulo 2.

Ya son veinticinco años los que aproximadamente tiene dicha teología en el panorama teológico contemporáneo. Período que ha significado el sentar las bases: establecer su método, perspectiva central y tesis fundamentales. Pero, en cuanto se pretende ofrecer una relectura teológica global del cristianismo, habría que preci-

sar algunos puntos, profundizar en otros y, sobre todo, abrirse a nuevas preocupaciones que la realidad de la humanidad en su totalidad y la situación latinoamericana en particular le están proponiendo a la TL. Estos nuevos lugares teológicos son descritos por nuestro autor —de forma relativamente prolija, haciendo de este capítulo (cap. 3) el más largo de su reflexión— a fin de mostrar que la TL busca una liberación integral: de pueblos, culturas, sexos, personas, relaciones con la naturaleza, etc.

En este asomarse al pasado, al presente y a lo que se desea que continúe siendo la TL, Tamayo encuentra unos puntos de interpretación o, mejor aún, de aportes insustituibles de dicha teología a la Iglesia y a la sociedad del llamado primer mundo (cap. 4). Más aún, considera necesario el preguntarnos sobre la posibilidad de una teología europea de la liberación que, obviamente, no tendría que ser una repetición mecánica ni una aplicación superficial de la elaborada en Latinoamérica, sino el ejercicio de intentar comprender la operada salvación cristiana en Europa en clave de liberación, con los supuestos y consecuencias que ello supondría para la actividad eclesial en general y la actividad teológica en particular. Son sugerentes, aunque apenas esbozadas, las ideas que expone a este respecto (cap. 5).

Un buen libro: claro, muy bien organizado, crítico y, sobre todo, de gran ayuda para quienes querramos saber sobre la «salud» actual de la TL y sus perspectivas de futuro.—ROLANDO ALVARADO, S.J. El Salvador C. A.

NOTICIAS DE LIBROS

TEÓFILO APARICIO LÓPEZ, *Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Editorial Estudio Agustiniiano, Valladolid 1993, 208 p., 18 × 12 cm., ISBN 84-604-7049-0.

El autor nos ofrece, en un tono apologético y hagiográfico, la vida de estos dos agustinos burgaleses, Antonio de Roa (1500-1563), llegado a México en 1536, misionero en Sierra Alta, evangelizador de los huastecas y afamado taumaturgo y penitente, y de Alonso de Borja († 1542), en México desde 1533 y evangelizador de los otomíes. La lectura de estas dos biografías se hace difícil por sus muchos *excursus* y extrapolaciones. No se añade nada a lo mucho que de ellos, sobre todo de Antonio Roa, escribió el historiador agustino Juan de Grijalva.—ALFREDO VERDOY.

WOLFGANG NETHÖFEL, *Theologische Hermeneutik. Von Mythos zu den Medien* (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, 9), Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn 1992, X + 346 p., 22 × 14,5 cm., ISBN 3-7887-1400-X.

Como miscelánea hermenéutica podría ser descrito este libro: el sustantivo daría cuenta entonces de la variedad de sus materiales, y el adjetivo de la intención que los une. Entre aquéllos se encuentran lecturas de textos bíblicos y de la literatura o el cine contemporáneos, pero también del arte medieval (Chartres) y de mitos helénicos. Igualmente varios son los apoyos teóricos que sirven de guía a este complejo itinerario: desde Saussure y Greimas hasta Barthes, Derrida y Fou-

cault, por no nombrar sino a algunos de los numerosos padrinos del trabajo, fecundado tanto por las teorías actanciales como por la toma de conciencia de las exigencias del postestructuralismo. Todo ello en función de un esfuerzo que se desea al mismo tiempo sistemático e histórico: el de reconstruir el paradigma dominante de una teología hermenéutica para proceder a la paradigmática construcción de una hermenéutica teológica. Si el libro no siempre ostenta una clara linealidad en el avance de su desarrollo, es indudable que contiene en sus partes, cuya relativa independencia posibilita un estudio parcialmente individualizado, una notable cantidad de incitaciones para una comprensión renovada de los significados teológicos.—J. B. G.

RUDOLF LANGTHALER, *Kritischer Rationalismus. Eine Untersuchung zu Aufklärung und Religionskritik in der Gegenwart* (Europäische Hochschulschriften XX/218), Peter Lang, Frankfurt 1987, 542 p., 21 × 15 cm., ISBN 3-8204-0098-2.

El racionalismo crítico se presenta como un resultante contemporáneo de la imprevista dejada en el pensamiento occidental por la Ilustración, y H. Albert es reconocido como su más destacado exponente. De estas convicciones parte R. Langthaler en su investigación, centrada en presentar manifestaciones definitorias de aquel movimiento y de su confrontación con el pensamiento cristiano, y en discutir a su vez tales controversias verificando lo que de ellas se deriva para la consistencia del discurso teológico. La crítica a la que el autor somete al racionalismo crítico pone de relieve sus puntos flacos antes de proceder a referir lo que es todavía más característico de Albert que de su antecedente Popper: la aplicación de los postulados racionalistas al terreno de la fe, la religión y la teología. Aquí es donde se produce la discusión entre el filósofo y sus principales interlocutores, Küng, Pannenberg, Ebeling, aportada por Langthaler en amplios desarrollos, y de la cual, como conclusión, se constatan los déficits y las cuestiones todavía pendientes. De aquí que el autor haga resonar al fin de su trabajo, donde por cierto se mueve con dominio y soberano conocimiento de la literatura pertinente, la llamada a tomar en serio las incitaciones más fecundantes del racionalismo crítico, liquidando con eso una deuda a su juicio todavía no resuelta en el campo de la teología fundamental y de la filosofía de la religión.—JOSÉ J. ALEMANY.

EILERT HERMS, *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Glaubens*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1992, XXVIII + 542 p., 22,5 × 14,5 cm., ISBN 3-16-145983-0.

El dogmático luterano E. Herms reúne en este volumen veinte trabajos elaborados durante los años ochenta y primeros noventa; algunos de ellos ven ahora por primera vez la luz. Importancia inusual adquiere el extenso prólogo, que, queriendo ser presentación y justificación de la recopilación efectuada, se convierte en un alegato de ribetes polémicos sobre la comprensión que el autor tiene de conceptos como la fe, la tradición, la revelación o la apologética; y con ello en un auténtico, aunque concentrado, tratado teológico sobre el contenido y alcance de dichos términos. Muestra el autor aquí y en el desarrollo propiamente dicho de los capítulos un firme enraizamiento en las concepciones luteranas; de ellas extrae principios básicos para la orientación de los temas. De éstos, los seis primeros, que se mueven en un terreno más próximo a la antropología teológica, se entienden como derivaciones de la per-

suasión fundamental: que la doctrina de la vida bajo la gracia, es decir, de la justificación, es el centro y resumen de toda confesión de fe. Pero para ello se hace necesario precisar la idea de revelación y establecer la solidez de su base en cuanto proceso de apertura hacia la verdad del evangelio, que a su vez exige, responsoriamente, la vida de fe. Un segundo grupo de trabajos, para el teólogo fundamental los más interesantes, están dedicados a esta cuestión. En los tres últimos, la mirada se detiene en la constitución de la fe como centro esencial de la existencia cristiana, y en dos de sus manifestaciones sustanciales: la oración y la explicación pensante de su verdad bajo la forma de una apologetica. Si bien el estilo y nivel de los trabajos reflejan la diversidad de su origen, en todos ellos se manifiesta el pensador riguroso y la preocupación por la sólida y revisada fundamentación de contenidos de la teología.— JOSÉ J. ALEMANY.

JÜRGEN MOLTMANN, *Lo spirito della vita. Per una pneumatologia integrale* (Biblioteca di teologia contemporanea, 77), Queriniana, Brescia 1994, 370 p., 23 × 16 cm., ISBN 88-399-0377-1.

La traducción italiana de la pneumatología de J. Moltmann pone al alcance de un lectorado más amplio esta obra ya conocida (original de 1991) y acreditada no sólo por el prestigio de su autor, sino también por la propia orientación de sus desarrollos. Decisiva para ésta es la consciente preferencia por la designación «de la vida» mejor que la convencional «Santo» para calificar al espíritu de quien se habla. Y, en efecto, es en torno a la vitalidad inherente al Espíritu y a la vida que comunica como se organizan las distintas secciones de esta pneumatología que se quiere inicial. Recordemos solamente los acentos que se marcan ya desde el comienzo de la obra a modo de criterios conductores de la reflexión, y que deberían quedar ya como permanentes puntos de referencia del tratamiento teológico del Espíritu: la dimensión ecuménica en el avance hacia la comunión, la superación de la falsa alternativa entre revelación (divina) del Espíritu y experiencia (humana) del mismo y el subrayado de la amplitud cósmica del Espíritu de Dios. Indicaciones, todas ellas, ricas en consecuencias.— JOSÉ J. ALEMANY.

WILHELM ERNST - KONRAD FEIEREIS (Hg.), *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart*, Festschrift aus Anlaß der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und des 40 jährigen Bestehens des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt (Erfurter Theologische Studien 63), Benno Verlag, Leipzig 1992, 455 p., 23 × 16,5 cm., ISBN 3-7462-1008-9.

La venerable Universidad de Erfurt, en el siglo xv la mayor y más poblada de estudiantes de todo el Reich y tan ilustre en nombres resonantes como destacada en su participación en los avatares intelectuales y religiosos de esos seis siglos, tiene todos los motivos para celebrar con gozo y reconocimiento esta larga historia. En el volumen conmemorativo colaboran los profesores de dentro y fuera del actual Estudio Teológico con temas antiguos y contemporáneos, históricos, exegéticos y propios de la teología sistemática. Algunos restringen su enfoque a puntos muy locales, otros deben su interés para el lector extranjero a que toman en consideración las circunstancias eclesiales y culturales de la antigua República Democrática Alemana; pero no pocos abordan asuntos cuya fecundidad desborda tales límites. Así, el comentario a

la constitución «Dei Verbum» a los veinticinco años de su promulgación, la interpretación cristológica del pecado original, la fundamentación de una teología espiritual o el estudio sobre el concepto de *communio* en el nuevo CIC u otros referidos a la formación sacerdotal.—JOSÉ J. ALEMANY.

HEIKO FRANKE y OTROS, *Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis*, Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich Kühn, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 377 p., 23 × 15 cm., ISBN 3-525-56116-4.

Verdad, comunicación, perspectiva ecuménica, carácter vinculante son, en efecto, como lo anuncia el título, los tópicos en torno a los cuales giran los trabajos de este homenaje. Los veinticinco autores se aproximan a ellos y los profundizan en distintas combinaciones. La verdad como encuentro, pero también el alcance de la jerarquía de verdades; una interpretación de las parábolas desde la teoría de la comunicación junto al comentario valorativo de la declaración de Camberra sobre «koinonía»; el carácter vinculante del testimonio cristiano, y el del compromiso que une a los esposos en el sacramento del matrimonio. Buenos y sólidos estudios todos ellos, como reflejo de la calidad, intensidad y dedicación del largo itinerario académico, publicístico y pastoral del homenajeado.—JOSÉ J. ALEMANY.

PAUL J. GRIFFITHS, *An Apology for Apologetics. A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll, 1991 XII + 113 p., 23,5 × 15 cm., ISBN 0-88344-761-4.

La tesis del autor es que la apologética constituye un componente importante del diálogo interreligioso. Adopta con ella una postura polémica respecto de quienes sostienen que la comprensión es la única meta legítima, que las creencias y prácticas religiosas no deben ser sometidas a otra crítica que la que sucede en el seno de la propia comunidad, y que una activa defensa de la verdad de tales creencias y prácticas está fuera de lugar. Griffiths lleva adelante su propuesta otorgando gran importancia a las «Doctrine-Expressing Sentences», axiomas del lenguaje común en que una comunidad religiosa expresa su visión del mundo y los valores. De ellas reclama que sean comprensibles por los miembros de otra comunidad, que sus postulados sobrepasen los límites de la propia en que se han originado y que sean susceptibles de verificación o falsación. Gran parte de su obra dedica el autor a explorar las formas de funcionamiento de tales sentencias y sus dimensiones cognitivas, así como a discutir los argumentos que se oponen a la apologética positiva. Su último capítulo presenta un ejemplo de apologética realizada confrontando conceptos antropológicos cristianos y budistas.—JOSÉ J. ALEMANY.

HAROLD A. NETLAND, *Dissonant voices. Religious pluralism and the question of truth*, Eerdmans/Apollos, Grand Rapids/Leicester 1991, XII + 323 p., 21,5 × 13,5 cm., ISBN 0-8028-0602-3 (Eerdmans), 0-85111-426-1 (Apollos).

Discípulo de J. Hick y contando con tempranas experiencias en la convivencia interreligiosa, el autor se suma a los numerosos ensayos que actualmente suscita el tema del pluralismo. Su propia actitud se inscribe decididamente en la reivindicación del exclusivismo, si bien despojado de todo rastro de intolerancia. Para ello comienza por señalar, frente a sincretistas, niveladores o armonizadores, las discrepancias irreconciliables entre los núcleos fuertes de las principales religiones. A su vez, tal debate exige precisiones sobre la naturaleza de la verdad religiosa y sobre su aplicación a las convicciones de las diferentes tradiciones religiosas. Consciente de que el punto crucial es la reivindicación de Cristo, y que ésta precisamente ha sido relativizada por las cristologías pluralistas, Netland somete a examen crítico las de Hick y Knitter. De esa manera fundamenta su conclusión, reforzada por un análisis de los datos bíblicos que favorecen el exclusivismo, y por la atenta discusión de quienes oponen argumentos desde otras perspectivas. El estudio es serio; está hecho desde la óptica de un misionero «evangelical» y como introducción a una teología de las religiones situada en tal ángulo. Pero me parece que, dadas las tendencias predominantes en el horizonte actual que se ocupa de estos temas, no encontrará mucho acompañamiento en la ruta que ha escogido.—JOSÉ J. ALEMANY.

WOLFHART PANNENBERG - THEODOR SCHNEIDER (Hg.), *Verbindliches Zeugnis. I: Kanon-Schrift-Inspiration* (Dialog der Kirchen, 7), Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1992, 399 p., 23 × 15 cm., ISBN 3-451-22868-8 (Herder), 3-525-56928-9 (Vandenhoeck).

Procede este volumen del Grupo de Trabajo ecuménico de teólogos católicos y evangélicos, encabezado y constituido por nombres de la máxima resonancia en el ámbito de habla alemana. El contexto en el que se sitúa es el afán por esclarecer el alcance y significado de las condenas doctrinales de que recíprocamente se hicieron objeto ambas Iglesias en el siglo XVI. Paso necesario para dicho estudio, que se puso de manifiesto a lo largo del avance del mismo, era investigar las perspectivas que para cada Iglesia ofrecía la interpretación del canon escriturístico. A pesar de los muchos y significativos consensos alcanzados, las posturas al respecto todavía no son del todo coincidentes. Las once monografías de este tomo toman, pues, tal tema, para iluminarlo desde puntos de vista históricos (algunos de los trabajos se refiere ya a la constitución del canon veterotestamentario) y contemporáneos, desde el catolicismo y desde el protestantismo, y también buscando pistas para un encuentro ecuménico de las divergencias. El segundo tomo proseguirá y completará la indagación examinando la recepción por el pueblo de Dios de las tradiciones interpretativas y de las decisiones doctrinales y autoritativas referidas a ellas.—JOSÉ J. ALEMANY.

KURT SCHORI, *Das Problem der Tradition. Eine fundamentaltheologische Untersuchung*, Kohlhammer, Stuttgart 1992, 370 p., 23 × 15,5 cm., ISBN 3-17-011542-1.

Relativamente desconcertante es este estudio para el lector que hubiera esperado un tratado más o menos convencional e intrateológico del delicado tema de la tra-

dición y su papel en Iglesia y teología. El lector se ve primero, y ya antes de acceder al prólogo, confrontado con un poema de Bertolt Brecht, irónico y punzante como todos los suyos, pero la finalidad e intención de cuya presencia se deja a su propia interpretación; se ve a continuación introducido en un marco netamente interdisciplinar, en cuanto la referencia a variados puntos de observación se hace inexcusable para el tratamiento del tema. En esta interdisciplinariedad, sin duda plenamente justificada, adquiere particular relieve la consideración de las ciencias del lenguaje, especialmente de la semiótica y la simiología: pues se hace necesario precisar en qué medida la tradición verbal, como acto de comunicación lingüística, se halla en relación con la realidad de la que pretende dar cuenta, que es de carácter extra-verbal. Tras una amplia cosecha obtenida de las ofertas de estas disciplinas, críticamente analizadas y seleccionadas en función de su capacidad de fecundar el propósito del autor, éste conduce su investigación hacia el marco bíblico para estudiar el proceso de transmisión en 1 Cor 11,17-34 y el papel que en él ejerce la autoridad. Concluye manifestando su persuasión de que la tradición no puede suceder sino implicando el compromiso personal del sujeto de la transmisión y una relación con la realidad social y humana en la cual sucede el hecho de transmitir. Una responsabilidad ante la que, como señala Schori, no pocos se sienten temerosos.—JOSÉ J. ALEMANY.

FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*, M. Grünewald, Mainz 1992, 316 p., 22,5 × 14 cm., ISBN 3-7867-1578-5.

El lector se queda algo perplejo al constatar que lo que el título prometía de enfoque novedoso al acudir al término inusual *fundamentale* (*foundational* en el original), repetido por otra parte en diversos epígrafes interiores, se queda de hecho en un tratamiento «normal» de *Fundamentaltheologie*. No no es posible saber si el equívoco es intencionado, o si se debe a una inseguridad del traductor acerca del vocablo apropiado en cada una de sus ocurrencias. En cualquier caso, es cierto que el desarrollo se ocupa, al menos en sus dos primeras partes, de temas considerados nucleares, *foundational*, de la doctrina cristiana, como son la resurrección de Jesús y el origen de la Iglesia. Presenta el conocido teólogo americano estos dos casos como ejemplificación de una relectura de puntos centrales de la fe que huya del peligro de sucumbir a un fundamentalismo, riesgo que el autor cree descubrir en las orientaciones histórica y trascendental de la TF. Su método persigue una forma de reconstrucción hermenéutica que ponga de manifiesto la diversidad de las interpretaciones y recepciones teológicas en la teoría y en la praxis. Tal reconstrucción, junto con la identificación de las legitimaciones «retroductivas», que proceden de los planteamientos cognitivos, expresivos y normativos de la Tradición; y con el desvelamiento de las teorías que vinculan a esta Tradición con la historia y la experiencia, le parece a Schüssler Fiorenza ser el camino propio de una TF capaz de afrontar los retos y las demandas que se plantean a este sector de la teología. En resumen, nos encontramos ante una obra que, pretendiendo hablar de la TF y valorar en ella determinados apoyos metodológicos, considerados más conducentes para alcanzar su objetivo, pone ya en ejecución las sugerencias teóricas expuestas en la tercera parte. La fecha del original (1984) explica sin duda que la bibliografía citada no sea precisamente de última hora.—JOSÉ J. ALEMANY.

HEINZ STREIB, *Hermeneutics of metaphor, symbol and narrative in faith development theory* (European University Studies, XXIII/408), Peter Lang, Frankfurt 1991, 237 p., 21 × 15 cm., ISBN 3-631-43029-9.

La tesis de Streib lleva a cabo un estudio correlativo entre la teoría del desarrollo de la fe de J. W. Fowler y las propuestas hermenéuticas de P. Ricoeur. Uno y otro planteamiento se presentan sucesivamente en las dos primeras partes, mientras que la tercera conduce la exposición hacia el establecimiento de un modelo con-text-ualista (así escrito siempre por el autor) en el que la fe es conocida como implicando intrínsecamente una comprensión, e igualmente queda situada en un proceso dinámico y en la historia de sus propias transformaciones. El trabajo debe también mucho a la inspiración de P. Tillich al acentuar el carácter responsorial de la fe. Pero éste no consiste precisamente en reaccionar ante la interpelación de la Palabra, escuchada en una situación determinada, sino más bien en la interacción del sujeto con el con-texto del otro, con los contenidos simbólico-narrativos de la fe y con la historia de su vida personal. Como resultado final de todo ello queda latiendo la definición de fe aportada por Fowler, por supuesto netamente deudora de un marco filosófico-religioso más que de uno teológico, y en la que no es difícil escuchar igualmente la resonancia de Tillich: «Una manera desarrollada y envolvente de experimentar a sí misma, al otro y al mundo... como referidos a y afectados por las condiciones últimas de la existencia... y de situar las intenciones y significados, empresas y lealtades de la vida, bajo la luz del carácter de ser, valor y poder que determinan las condiciones últimas de la existencia».—JOSÉ J. ALEMANY.