

BIBLIOGRAFIA

RECENSIONES

JOSÉ MARÍA MILLÁS, *Pecado y existencia cristiana: origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultmann*, Editorial Herder, Barcelona 1988, 379 p., 14,5×22 cm., ISBN 84-254-1636-1.

Antes de comenzar la lectura de tan sólido volumen, es necesario hacer dos presupuestos:

1.º Se trata de una tesis doctoral, defendida en la Facultad de Teología de Sankt Georgen (Frankfurt a. M.) y publicada a costa de la Universidad Gregoriana de Roma. Lo cual quiere decir que tenemos en nuestras manos un trabajo de investigación serio y consecuente.

2.º El tema del libro es la teología de R. Bultmann. Por tanto, se requieren para su lectura conocimientos sobre la filosofía existencial moderna (M. Heidegger) y su terminología tanto española como alemana.

Sentadas estas dos advertencias, para evitar cualquier juicio precipitado sobre la densidad y finura de pensamiento de algunas de sus páginas, es evidente que nos encontramos ante un estudio analítico, profundo y exhaustivo sobre el tema del pecado en R. Bultmann.

La estructura del libro es pedagógica y consecuente. Se parte de una exposición histórico-descriptiva del pensamiento de Bultmann con relación al pecado. Todos estos datos son sistematizados con gran lógica en una segunda parte. Por fin intenta el autor distanciarse de su objeto de estudio y propone tres críticas fundamentales a su teología, que al mismo tiempo ayudan no poco a entender en toda su complejidad la teología del profesor de Marburgo. Culmina toda la obra con las observaciones críticas del autor de la tesis. La bibliografía racionalmente clasificada según las diversas partes del libro y un índice de nombres dejan al trabajo listo para resistir con éxito cualquier crítica o estudio sobre él.

Todas las ideas del libro vienen a polarizarse en dos, que parecen constituir el eje del pensamiento teológico de Bultmann.

La primera consiste en la concepción pesimista de toda la Reforma sobre el hombre. El hombre es, según Bultmann, «relación consigo mismo» y su autoafirmación es soberbia, radicalmente pecado: *El primer y postrer pecado del hombre consiste en querer llegar a ser él mismo a partir de sus propias fuerzas* (cit. en la p. 245). La misma reflexión o pensamiento humano apreciado por tantos filósofos como gloria

del hombre, Bultmann al entenderlo como «cosificador de su objeto» lo considera en justa lógica constitutivamente pecaminoso (p. 312).

La segunda columna que sostiene la teología del pecado en Bultmann, es también otro gran principio histórico de la Reforma. El creyente es a la vez justo y pecador (*simul justus et peccator*). Para resolver esta paradoja, se aducen en la tercera parte tres valiosas interpretaciones y críticas (M. Boutin, B. Dieckman y T. Koch). El autor con claridad diáfana nos descubre las debilidades de cada una de ellas. De forma que no nos queda otra opción que aceptar la propia explicación de Bultmann. Se trata de dos afirmaciones de la revelación, que nos dice, por un lado, que el hombre es siempre un pecador, y por otro lado, que Dios niega la situación permanente de pecado del hombre. Este sería el resumen de su mensaje que sólo es posible gracias a la acción de Dios (p. 340). No hay, pues, otra salida al enigma que aceptar esta paradoja de la vida cristiana que nos viene dada por la revelación.

Las puntualizaciones a esta teología vienen referidas a lo largo del libro. La más importante parece proceder de otro gran teólogo de la Reforma, K. Barth, que ya desde muy pronto (1930) le señala su dependencia de la filosofía heideggeriana, cuyo dictado considera como «viejo y desvergonzado» (cit. en p. 80). ¿No traduce Bultmann el hecho de la limitación del hombre, reconocido por la filosofía, al término teológico de «pecado»? G. Kuhlmann le reprocha en 1929 que su teología queda reducida a una repetición que confirma lo que dice la filosofía (p. 74).

Uno de los enigmas a los que conduce la primera de las columnas señaladas como fundamento de la teología de Bultmann es que si la condición humana es radicalmente pecadora y Cristo es hombre, que también El es radicalmente pecador. Lo cual no se le escapa al teólogo de Marburg que no duda en afirmar: *Dios hizo pecador... al Cristo sin pecado* (cit. en p. 353). Esta afirmación atrevida, a pesar del adjetivo «*pecador forense*» con el que suaviza su aspereza, no deja de parecer ir en contra de la impecabilidad de Cristo afirmada por el Nuevo Testamento. ¿No parece decir que Cristo sería un pecado por cuanto quedaría pervertida su relación con Dios? (p. 353).

Por otro lado, si esta es la condición humana, radicalmente pecadora, ¿cómo se entiende el dato de la revelación, que nos la describe como salida de las manos de Dios y «a su imagen y semejanza»? Pero quizá la explicación de esta aporía hubiera requerido un desarrollo de la teología de la creación según Bultmann, que no se ha pretendido tocar en el presente estudio.

Sin embargo, hay que admitir con el autor que la teología del pecado según Bultmann aporta bastantes valores positivos al pensamiento cristiano, entre los cuales me gustaría subrayar dos: 1.º La profundidad teológica que se descubre gracias a él en la oposición culpable contra Dios, que es el pecado fundamental. 2.º La famosa fórmula: pecador y justo a la vez, constituye el punto central en la concepción de la existencia cristiana, en cuanto que es expresión de la relación dialéctica entre la condición histórica del creyente, permanentemente pecadora, y la dimensión escatológica de la fe (p. 365).

En conclusión diremos que el presente libro no solamente puede resultar sumamente útil para que muchos teólogos perfilemos nuestras ideas sobre el pensamiento de R. Bultmann, sino que ha de ser muy oportuno para no pocos educadores cristianos, quizá demasiado familiarizados con el sueño fantástico de un hombre inocente y bueno desde el principio.—JUAN ITURRIAGA, S.J.

CHARLES-MARIE GUILLET, *La Iglesia*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1989, 135 p., ISBN 84-271-1559-8.

Como lo indica concisamente el título se trata de unas páginas dedicadas a la reflexión sobre la Iglesia, entendiendo esta como la Iglesia católica romana. Es necesaria esta aclaración porque la lectura de las primeras 50 páginas nos llevan de la mano a textos, que son comunes a casi todas las confesiones cristianas. Precisamente éstas encierran el estudio más profundo y detallado de la obra que nos ocupa.

Aunque se trata de unas consideraciones teológicas acerca de la Iglesia, su fuerza e intención se polarizan en torno al ministerio en la Iglesia y a la función de los laicos dentro de la misma. Esta orientación está perfectamente justificada si se tiene en cuenta la condición del autor, tal y como nos es descrita brevemente en el dorso de la portada. Es un pastoralista dedicado sobre todo a la formación continua de los sacerdotes, religiosos y seglares.

El quicio en torno al cual gira toda la concepción de la Iglesia de nuestro autor se encuentra plasmada en la página 87, en la que se comenta la doble eclesiología que subyace a los documentos conciliares del Vaticano II: «—una eclesiología de comunión, relacional, que parece la más profunda y coherente con la gran tradición; —otra eclesiología de la institución, jurídica, que considera a la Iglesia como una sociedad jerarquizada». Este texto es sintomático para descubrir las preferencias del autor y los fines que propugna con su exposición.

Sus proyectos propios para la Iglesia los recoge sobre todo en las últimas páginas del libro (132-135). Repasa el autor las llamadas «notas de la Iglesia». Pero en vez de interpretarlas, como se ha hecho tradicionalmente, explicando estas cualidades o notas de la Iglesia como propiedades basadas en el dogma, se busca en ellas un sentido profético, de futuro, que encierra los deseos del autor, para con una Iglesia, que indudablemente ama profundamente. La nota de «Unidad» la entiende como una voluntad de conversión hacia una comunidad, en la que tenga gran importancia la sinodalidad y la colegialidad. La «Santidad» es entendida como necesidad de purificación, de reformarse para ser conforme a su vocación y misión apostólicas. «Católica» quiere decir presencia en la Iglesia particular, en la cultura presente, en la atención a los pobres y marginados. Es «Apostólica» la Iglesia cuando asume su función profética, sacerdotal, real y esperanzada.

Nadie puede negar la sugestiva atracción de esta visión de la Iglesia, aunque de ningún modo nueva o exclusiva del autor. Sin embargo, siempre surge la pregunta: ¿Es eso sólo la Iglesia, la comunidad que fundó Jesús, tal y como nos la describen las páginas 11 a 35? ¿No apuntan todos los textos citados también a la necesidad de una sociedad jerarquizada, jurídica, en una palabra: humana? Dejando a un lado la cuestión de si es posible una institución, como la descrita por el autor, que esté desprovista del conveniente sustrato jurídico.

No carece el libro de la autenticidad necesaria, posicionándose el autor de manera sumisa, pero crítica a las enseñanzas de los recientes líderes de la Iglesia católica. Con relación a la controvertida doctrina magisterial de Pablo VI sobre la concepción artificial, nuestro autor afirma: *no pocas mujeres y hombres católicos no reconocen hoy en día al Evangelio en semejante postura* (p. 96). Suponemos que esta afirmación estará justificada por una suficiente comprobación numérica de tipo sociológico. A Juan Pablo II se le tributan abultados elogios, pero se añade: *tiene cierta dificultad en orden a adentrarse en una concepción profunda de la «modernidad»* (p. 99). Y un poco más adelante: *De acuerdo con el dicho humorístico norteamericano, se ama al cantor, no tanto a la canción*. Recurso literario que parece olvidar

la gigantesca diferencia que existe entre el mundo de la canción, la tarea de los intérpretes musicales, y la función directiva y docente de la cabeza visible de la Iglesia, sucesora e inspirada por la de Jesús.

No espere nadie de este ágil y agradable tratado un sistema de ideas jerarquizadas y mucho menos según el estilo tradicional. El autor pretende abrir nuevas ventanas a la acción apostólica de la Iglesia, sin renunciar a las concepciones tradicionales de la misma, aunque deja bien claras sus preferencias.

La breve referencia al papel eclesial de María, Madre de Jesús, da la impresión de poca entidad. Una simple mirada tipográfica al texto descubre que toda la exposición parece depender de dos citas largas, una del novelista Bernanos y otra del joven Lutero (p. 112 y 113). No creo que ni siquiera en la mentalidad abierta del autor sean estos dos autores los más significativos para la concepción teológica y pastoral de la tarea y sentido de la Madre de Dios en la Iglesia.

La Editorial Mensajero, con la profesionalidad que le es propia y de la que viene dando ejemplos continuos, nos presenta un volumen de agradable lectura: ligero y moderno. La traducción, además del rigor de fidelidad al pensamiento del autor, tiene la alegría y frescura de un estilo claro y vigoroso.

Volumen que si no se dejan a un lado concepciones tradicionales fundamentales, para la comprensión de la Iglesia, abre al lector un mundo moderno y próximo al creyente, que se acerca al siglo XXI.—JUAN ITURRIAGA, S.J.

BONIFACIO FERNÁNDEZ GARCÍA, *Cristo de Esperanza. La Cristología Escatológica de J. Moltmann* (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 105), Universidad Pontificia, Salamanca 1988, 323 p., 23,5×17 cm., ISBN 84-7299-208-X.

El autor estudiaría en este trabajo a Moltmann por considerarle representativo del movimiento que desea recuperar la escatología desde la cristología (p. 9).

En cinco capítulos se divide la presentación del pensamiento de Moltmann: el primero esboza el horizonte teológico en que se habría movido la reflexión moltmanniana: su enraizamiento en la tradición reformada, el impacto que recibe de Bonhoeffer y las limitaciones que encuentra en éste, la confrontación con las posiciones de Bultmann y las vivas relaciones que mantuvo con E. Bloch.

El segundo capítulo revisa y analiza lo que Moltmann aporta sobre el horizonte escatológico de la historia: en qué sentido lo escatológico ha de ser horizonte de la vida y la reflexión; cómo nos impacta actualmente la historia y cómo intenta la razón humana elaborar este impacto; papel que puede querer atribuirse a la escatología en relación con la historia: bien sea el de devorarla o bien el de ser devorada; papel de hacer la historia que en realidad correspondería a la escatología.

El tercer capítulo sería el más central de la obra, si se atiende a la intención del autor: en él se examina la orientación histórico-escatológica de la cristología de Moltmann, la cual se mostraría en la manera de querer plantearse por éste la pregunta sobre Cristo, en la manera de entenderse la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento y entre la Iglesia e Israel, y en la manera de entenderse la resurrección de Jesús.

Todo ello llevaría a una cristología abierta sobre la escatología, pero el tomarse en cuenta a esta última repercutiría en una reestructuración de la cristología misma, cuyo tratamiento por Moltmann se estudia en el capítulo cuarto. Este comienza por una reconsideración de la resurrección de Jesús y de la identidad crucificado/resucitado

implicada en ella. A continuación se particulariza la manera como entiende Moltmann la relación entre lo tocante al Jesús de la historia y lo tocante al Cristo de la fe, en función de una adecuada comprensión de los hechos pascuales. Después se expone sintéticamente lo que Jesús nos aportaría, cifrándolo en tres liberaciones: de la ley del pecado, de los ídolos y con respecto a Dios. Finalmente se razona cómo en relación con todo ello plantea Moltmann las dimensiones trinitarias de su cristología.

Concluye el libro con un quinto capítulo en que se ofrecen «apuntes críticos» sobre el teólogo alemán, precedidos por una caracterización de su talante teológico general: tocan estos apuntes críticos lo relativo al uso que él hace de la biblia, al modo como se hace repercutir la escatología sobre la cristología y la cristología sobre la escatología, y a las concepciones antropológicas que se hacen presentes en el intento.

Comienza el autor estos apuntes críticos manifestando que juzga conveniente evitar en ellos la actitud de deslumbramiento por el maestro, no menos que la de alegrarse hipercríticamente de encontrar lagunas y defectos en él. Creo que ha evitado ambos riesgos. Su exposición del pensamiento de Moltmann es tan cuidadosa y fiel, que hace pensar en un lector poseído por la devoción, pero sus observaciones críticas del último capítulo muestran que esa lectura no carecía del imprescindible distanciamiento que le permite a uno ser objetivo.

En un sentido sí me parece que Moltmann ha llegado a posesionarse en exceso del autor: en cuanto al horizonte de interrogantes en que se mueve para tratar su tema. A mi modesto entender, el movimiento que tiende a recuperar la escatología desde la cristología no se ha detenido después de la década de los sesenta, en que se contextualiza lo principal de la aportación moltmanniana. Esta gravitaba en torno a una concepción de la historia que ha entrado luego en crisis y hoy no pocos teólogos mirarían más que entonces hacia «la nueva historia» francesa, elaborada y teorizada por la escuela de Los Anales, o hacia la historiografía inglesa más flexible. Si así es, entonces se vuelve muy conveniente el situar los intentos de Moltmann con relación a las nuevas preguntas y categorías, no limitándose a exponerlos y valorarlos sólo en relación con los interrogantes y conceptos a que él atendió.

Otro tanto vale para la valoración de sus supuestos antropológicos, en un momento en que la antropología teológica ha empezado a entrar en contacto con la antropología social y cultural o para la valoración de sus ideas sobre la militancia de la esperanza. Hay en el aire cuestiones nuevas y el estudio, al no abrirse hacia ellas, parece restringirse a satisfacer el interés académico de aclarar cómo pensó Moltmann y qué uso hizo de las categorías entonces empleadas. Pero ese interés académico no se extiende a ilustrar para el día de hoy al movimiento que recupera a la escatología desde la cristología, porque no se abre interdisciplinariamente hacia las nuevas cuestiones de historiografía, antropología y ética social que actualmente pueden preocuparnos.

Quizá por debajo de todas estas cuestiones hay una muy básica, que es la epistemológica. Al tratar del modo como Moltmann se confronta con Bultmann el autor repite la crítica de la teoría del conocimiento de este último que formuló el mismo Moltmann y que luego se retomó por diversos autores (vgr., Ducquoc, Ruiz de la Peña...): Bultmann habría incurrido en un grave error al separar los hechos de su significado (p. 50). Una pequeña fisura en esta crítica aparece en la afirmación moltmanniana de que un hecho aislado es mudo y sólo se ilumina al ponerse en contexto (p. 95); sobre todo si uno empieza a preguntarse qué ocurre al ponerse algo en nuevos contextos. La actual atención a la teoría de los signos y a la función mediadora de los sistemas de códigos de desciframiento, ¿no demanda mayor matización en la manera de considerarse la adherencia de los significados a los hechos, la

cual a su vez influye en las consecuencias históricas de éstos? ¿Qué repercusión tendría esta atención a la teoría de los signos en nuestra comprensión del acceso a la historia, el acceso a Jesús y el acceso a la esperanza?

El detalle del pensamiento moltmanniano se expone, pues, en la obra con paciencia y claridad. Aunque la exposición no se extienda a meditar sobre lo que hoy podríamos hacer con él, es una gran aportación el que gracias a este libro podamos disponer de un tal estudio, al menos los que pensamos que Moltmann debe ya considerarse un clásico de la teología contemporánea. También es verdad que echaremos un poco de menos lo que eleva sobre el detalle. O para decirlo de manera concreta: los pasajes en que el autor recurre a los guiones para ordenar algunos puntos de vista de Moltmann (por ejemplo: p. 50-55; 85-87, etc.) nos gustarán por lo que tienen de puntualización de conceptos, no tanto nos gustarán por la forma de agruparse unas cuestiones junto a otras de modo poco ligado.

Quizá este «ver analítico», enfocado hacia aspectos muy delimitados, ocasiona en el libro la presencia de afirmaciones divergentes. Por ejemplo, en la página 10 se dice que a Moltmann le gustan las contraposiciones y las paradojas, mientras que en la página 57 se dice que no es amigo de las contraposiciones estériles. Efectivamente, se documentan en Moltmann bastantes contraposiciones, por ejemplo en la página 89 dos reacciones contrapuestas que caben ante «el terror de la historia»; uno puede creer que esa dicotomía le ha ocultado a Moltmann importantes aspectos del problema ahí tratado: ¿le ha hecho estéril por eso? Otro caso: hallamos en un lugar la afirmación de que la teología de Moltmann brota de la alegría (p. 277), para encontrar algo después que brota del clamor del dolor (p. 280). Creo que ambas cosas pueden ser verdad, pero ¿cómo se compaginan por encima de su divergencia de detalle?

Estas observaciones son en realidad nimiedades, que no pueden rebajar el valor de conjunto del estudio. Gracias a él disponemos de una exposición muy particularizada del pensamiento de Moltmann en cuanto a la importancia que tiene para la cristología la perspectiva escatológica, y en cuanto a lo esenciales que son para la escatología una fundamentación y una centramiento cristológicos.—A. TORNOS.

PABLO MARÍA GARRIDO, *Un censor español de Molinos y de Petrucci. Luis Pérez de Castro O. Carm.* (1636-1689), prólogo de José Ignacio Tellechea Idígoras (Textus et Studia Historica Carmelitana, XV), Institutum Carmelitatum, Roma 1988, 383 p., 24×17 cm., ISBN 88-72888-006-8.

En 1687 fueron condenadas 86 proposiciones que se atribuían a Miguel de Molinos. Se hubiera podido aprovechar la conmemoración de su tercer centenario para investigar sobre aquel hecho y su trasfondo histórico-social-teológico. No parece que se haya aprovechado esta oportunidad, y se seguirán repitiendo los conocidos tópicos. El grabado de la abjuración de Molinos que enriquece la solapas del presente estudio seguirá recordando toda aquella teatralidad de la impuesta abjuración que a tantos nos puede herir.

Si esto es así, debemos reconocer que la tesis doctoral de Garrido ha venido, en cierto modo, a subsanar aquel olvido. No es que en ella se someta a revisión aquel juicio y condena, pero los datos que nos ofrece obligan ya a reflexionar sobre su problemática.

El núcleo central del estudio de Garrido es el detallado examen del juicio emitido

por el hasta el presente casi desconocido carmelita sobre la doctrina de Molinos y del cardenal Petrucci. El hallazgo por él de un valioso material desconocido y el examen del, en teoría, conocido le ha permitido al autor ofrecernos, después de trazarnos una visión de la situación religiosa de Roma en el siglo XVII y de la vida del carmelita hasta su muerte en Roma († 1689), un nuevo cuadro de los hechos.

En Roma desempeñó relevantes cargos tanto en la Congregación del Santo Oficio como en la del Índice. Tuvo que enjuiciar las posiciones atribuidas a aquellos «quietistas» y confrontarlas con la de los restantes miembros. Sus respuestas son matizadas y nos revelan a un religioso perito en el terreno de la mística y alejado de lo que pudieran ser rencillas o envidias. Sereno expone su pensamiento sobre la materia. Con semejante serenidad lo estructura Garrido. Después de este estudio nadie podrá dudar de lo que Luis Pérez pensó acerca de los doctrina de Molinos, aunque seguirá abierta la discusión de si aquellos juicios y condenas responden a la auténtica doctrina de Molinos y Petrucci.

Su minuciosa investigación le permite corregir algunas de las afirmaciones de la conocida obra de Paul Dudon; algunas de ellas de peso.

No dudamos que esta obra facilitará el estudio del problema central del «quietismo». Disponemos, con ella, de un instrumento de valor.—ANTONIO BORRÁS.

CARLOS IGNACIO GONZÁLEZ, S.J., *Pobreza y riqueza, en obras selectas del cristianismo primitivo*, Editorial Porrúa, México 1988, XXXVIII+181 p., 22×14 cm., ISBN 968-452-289-4.

Dos buenas características merecen ser resaltadas en esta pequeña antología de textos patrísticos sobre la pobreza y la riqueza. En primer lugar, a los textos precede una introducción breve, pero eficazmente ambientadora, en la que se explican los propósitos de la edición, las circunstancias históricas en que viven los Padres y escriben sus obras, sus valores humanos y sus criterios morales, y se presentan, uno a uno, los seis Padres de los que se han seleccionado textos (Clemente de Alejandría, S. Basilio, S. Ambrosio, S. Gregorio de Nisa, S. Juan Crisóstomo y S. Agustín), resumiendo sus datos biográficos, sus cualidades más significativas y el sentido de su escrito. En segundo lugar, en vez de frases o párrafos aislados, de cada Padre se presentan homilias o sermones enteros o, en el caso de S. Juan Crisóstomo, amplios fragmentos. No se puede aspirar, por tanto, a una visión completa del pensamiento de cada autor sobre el tema, lo que de todos modos sería imposible en tan poco espacio, pero sí se nos permite conocer varios pequeños tratados completos, con todo el desarrollo del pensamiento del autor en esas ocasiones y con todas las circunstancias con que ha querido rodearlas.

Es una buena obra de divulgación patrística y sobre un tema de actualidad.—MANUEL SOTOMAYOR.

JUAN AZPITARTE, *Comunidad cristiana y centros de orientación familiar*, PPC, Madrid 1988, 127 p., 19,5×13,5 cm., ISBN 84-288-0890-2.

Este libro es fruto de los cursos realizados en el Instituto de Matrimonio y Familia de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Fundamentalmente consta de tres

apartados. En el primero se ofrece una visión sobre la fisonomía de los Centros de Orientación Familiar. En el segundo se explica lo que es y cómo debe desarrollarse la «entrevista ayuda», elemento característico de estos centros. Y en el tercero se propone cómo deben ser los centros de inspiración cristiana en una sociedad democrática. Y sobre los colaboradores de estos centros el autor opina que «tendrían que estar claramente respaldados por la seriedad profesional y ética y por la experiencia personal de la vida cristiana, vivida y alimentada en el seno de la comunidad cristiana». Al final existe una interesante relación mundial de centros, de institutos y centros en nuestro país y de documentos sobre ellos.—P. CASTÓN.

FERNANDO HEVIA CANGAS, *Diccionario de Iglesias Cristianas*, Fe Católica Ediciones, Madrid 1985, 327 p., 21×15 cm., ISBN 84-7072-108-9.

Fernando Hevia nos ofrece con este diccionario una actualización de otro anterior sobre sectas protestantes, pero sin limitarse a este terreno. Su intento es incluir a cualquier movimiento o grupo que pueda entenderse como iglesia en el sentido más amplio del término, con lo cual el diccionario ha ganado mucho en amplitud y ha llegado a dar razón de movimientos que están cuestionados por los cristianos de diversas iglesias históricas, pero que merecen ser conocidos para orientar a quien no tenga ideas demasiado claras de su forma de entender el mensaje de Cristo. No abunda en repeticiones innecesarias, pues cuando un grupo es una simple derivación regional o local de un movimiento cristiano más amplio, se pone la referencia a este último para evitar la dispersión en la mente del lector y el aumento excesivo del texto. En las denominaciones de las distintas iglesias se ha procurado que sean fácilmente identificables, haciendo alusión cuando es necesario a su nombre original, si con la traducción al español no queda suficientemente delimitada su identidad. Se aporta también un apéndice de las principales iglesias españolas para orientación más práctica del lector al que va dirigido el estudio y, en cualquier caso, se interrelacionan las iglesias en todo aquello que las une por su contenido o por su historia. Además de los artículos ordenados alfabéticamente, se cierra el volumen con un índice de materias que ayuda todavía más a su consulta. Este trabajo va a resultar de gran utilidad para cualquier persona relacionada con el mundo ecuménico o con la problemática cristiana interconfesional, con enfoque dialogante y no polémico, como contribución expresada por el mismo autor a la deseada unidad de los cristianos.—A. NAVAS.

LORENZO GALMÉS, *Fray Junípero Serra. Apóstol de California*, Editorial Católica, Madrid 1988, 251 p., 19×11,5 cm., ISBN 84-220-1312-6.

Este volumen de la BAC Popular nos ofrece una semblanza de Fray Junípero Serra en un momento especialmente oportuno. Lorenzo Galmés ha tenido en cuenta las primeras biografías de Fray Junípero y ha hecho un trabajo notable de presentación actual de su figura. Especialmente oportuna es la descripción de su evolución interior a través de los acontecimientos que le van sobreviniendo, de tal manera que se llega a penetrar en el itinerario interior que llevó a un profesor de Filosofía y Teología a misionero de primera línea en circunstancias particularmente precarias y peligrosas. Dentro de la fidelidad a las narraciones antiguas el autor participa de la vene-

ración de tales relatos hacia el siervo de Dios, aportando sucesos de corte excepcional o incluso milagroso, pero sin que resulte claro si lo narrado es fruto de la veneración de los contemporáneos o algo constatado fehacientemente y que ha quedado como incuestionable para la posteridad. La pretensión de la colección hace que el autor no deba decantarse hacia desarrollos demasiado científicos, que no serían adecuados para el lector potencial de la biografía. De esta manera el resultado final viene a darnos una semblanza seria, llena de veneración y sentido espiritual, apta para ayudar a conectar con lo que fue el latido interior del espíritu que animó a Fray Junípero.—
A. NAVAS.

JUAN ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Verdad e Imagen 103), Sígueme, Salamanca 1988, 286 p., 21×13,5 cm., ISBN 84-301-1049-6.

El diálogo entre la filosofía y la teología encuentra su expresión en esta obra de Juan Alfaro. La primera parte desarrolla lo que podemos llamar una «teología filosófica»: analiza la relevancia de la religión en conexión con el problema del sentido, y la afirmación de la existencia de Dios a partir de las estructuras humanas. Desde ahí se ofrece un análisis de las grandes filosofías modernas y de su forma de plantear el problema de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche, Sartre, Marx, Bloch... Especialmente sugerente es el estudio dedicado a Kant y Heidegger, así como el de Wittgenstein.

En la segunda parte se ofrece una reflexión sistemática en la que se plantea la relación hombre-mundo, hombre-hombre, y el sentido de la muerte y del devenir histórico en conexión con el problema del sentido de la existencia humana.

Alfaro muestra una vez más su reconocida autoridad en el campo de la teología y su apertura al diálogo fe y cultura, en este caso incidiendo en el campo de la filosofía. Una vez más demuestra que no se puede hacer teología sistemática en la actualidad sin abrirse al pensamiento contemporáneo, manteniendo siempre una clara identidad cristiana y un diálogo abierto y crítico con los planteamientos actuales sobre la religión. La problemática y los análisis que ofrece deberían ser conocidos por todos los teólogos.—J. A. ESTRADA.

KENAN B. OSBORNE, *Teología sacramental* (Introducción general), Edicep, Valencia 1990, 171 p.

Traducción de la obra *Sacramental Theology*, Paulist, N.Y. 1988, III-154 p. En el capítulo inicial estudia los factores principales que han dado lugar a la renovación posconciliar de los sacramentos, a saber, la investigación científica en la historia de los sacramentos, el desarrollo de la afirmación de que Cristo y la Iglesia son sacramentos (afirmación que es fundamental y punto de partida de otras), el movimiento ecuménico y la teología de la liberación. Nos parece en primer lugar acertada la afirmación que hace de que «en todo examen de la historia de los sacramentos cristianos debe recordarse que la realidad de la vida y la acción sacramental en la Iglesia precedió a cualquier discusión teórica o teológica sobre los sacramentos» (p. 14-15).

Se aducen exhaustivamente los lugares del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia

como sacramento (LG 1.9.48; GS 45; SC 2.5.26, y AG 5), con buena y exacta interpretación de los mismos. Particular interés hemos prestado en la lectura a la «unión entre Palabra y sacramento en una forma que el protestantismo puede encontrar más aceptable» (p. 24) y la influencia de la «Teología de liberación» para entender al hombre, sobre todo al pobre como sacramento de Cristo (p. 25-27), «acentuando la dimensión social que la teología sacramental requiere» (p. 26), allí donde «se habían privatizado sacramentos como la penitencia..., la eucaristía..., la unción de los enfermos» (ib.).

El capítulo 2 trata de «la denominación y función del sacramento» (p. 31-45), abordando el nombre mismo de «sacramentos» (en Oriente misterios) y el dinamismo que hay detrás de la noción de sacramento. Ya en el siglo III se llama sacramento no sólo a la eucaristía y bautismo, sino también a otros ritos de la Iglesia. Con razón nos viene a decir el autor que «no es el tema más importante la definición de sacramento, sino la celebración efectiva de rituales como el bautismo, la eucaristía, etc.» (p. 35). Se estudian bien las nociones de signo y símbolo; todos los símbolos son signos, no todos los signos son símbolos (los sacramentos son lo uno y lo otro por la carga de presencia de Cristo y de su gracia en ellos (p. 37ss); y añade: «si quitásemos el signo, la realidad no podría hacerse manifiesta en absoluto» (p. 38).

También aplica esto a la vida cotidiana: «El amor es una realidad que sólo puede hacerse manifiesta por mediación de signos, como el beso y el abrazo, e incluso la sexualidad. La repetición de estos signos es necesaria para mantener la manifestación de la realidad del amor» (p. 38).

En el capítulo 3 explica «la metodología y los sacramentos cristianos» (p. 47-64). Opta el autor por usar el método cristológico y la perspectiva fenomenológica, entendiendo por ésta la vertiente humana de los sacramentos. En la primera vía, cristológica, «el camino va desde Jesús hacia la Iglesia y después hacia el rito sacramental en particular» (p. 50); trata aquí del bautismo y confirmación unidos, como debe ser (p. 56-57). También de la eucaristía, que pertenece a esta misma y única iniciación cristiana. Interesante la observación que hace de que «fuera de esta comunidad (la Iglesia) no operan como acontecimientos provistos de significado» (p. 62). El autor ofrece en este capítulo un buen resumen del significado fenomenológico de cada sacramento. Iluminan y fortifican (salvan) los momentos más importantes de la vida.

En el capítulo 4 estudia «la acción de Dios en el acontecimiento sacramental», recalcando siempre la necesidad de la disposición adecuada (p. 65ss). Se estudian aquí la causalidad eficiente instrumental de Santo Tomás, la causalidad moral (Melchor Cano), la intercesora (Vázquez y Franzelin y otros teólogos de nota posteriores a la Reforma) (las fórmulas sacramentales de Oriente son por lo general deprecativas) (p. 70). La causalidad ocasional considera que los sacramentos son ocasiones en las que Dios opera u ofrece la gracia (escuela franciscana). El autor estudia la importancia que Rahner da al signo y *símbolo*, no sólo a la gracia, y ésta ha de ser considerada en cuanto significada (p. 74-76). Pero no hay que confundir la verdad de fe con las diversas formas de explicarla.

Luego se estudia cómo en las obras teológicas contemporáneas sobre la gracia ésta no es vista como una «cosa» sino como una presencia o como una relación (p. 79-80): los sacramentos dan la gracia querría decir una intensificación cualitativa de esta relación con Dios y con los demás (p. 80). Un ejemplo: el beso es signo y causa del amor a la vez (p. 84). Los sacramentos celebran lo que Dios ha hecho, lo que Dios está haciendo, lo que hará en el futuro: seguirá haciendo (p. 85).

«Jesús como sacramento primordial» es el tema del capítulo 5, pero no estamos de acuerdo en considerar esto como «algo completamente nuevo en la teología

católica», ya que está de una u otra forma dicho como verdad fundamental en las fuentes neotestamentarias y agustinianas (éste en la Epíst. 187). Pero está muy bien afirmar que «la naturaleza humana de Jesús es el sacramento de la presencia de Dios» (p. 88). Y también lo que nos dice pocas páginas más adelante: «Todo lo que Dios ha querido, quiere y querrá para los hombres está referido sacramentalmente en la humanidad de Jesús» (p. 90). Tanto las palabras como las acciones de Jesús han de ser vistas como sacramento» (p. 92).

Pero «después de la resurrección, Jesús ha dejado de ser visible, tangible y perceptible. Es entonces cuando la Iglesia empieza a funcionar como sacramento» (cosa que se estudia en el siguiente capítulo (c. 6, p. 105-119). También estamos de acuerdo en la afirmación de que «una definición de sacramento aplicada tan sólo a los siete rituales ya no proporciona una unidad a los sacramentos; actualmente es la misma sacramentalidad de la humanidad de Jesús la que unifica a los sacramentos cristianos» (p. 94): «sólo porque El es sacramento, pueden estos otros ser sacramento» (p. 95). Y pone una analogía de lo que viene diciendo: «la raíz no es algo análogo a la cepa, sino la fuente misma a partir de la cual la cepa se define y subsiste» p. 96). Desde su vertiente humana, añade el autor más adelante, su vida, muerte y resurrección son el «sacramento de la obra salvadora de Dios. Jesús fue «sacramento» en su vida, muerte y resurrección y por medio de ellas (p. 101).

El capítulo 6, como hemos dicho, es un estudio [conciliar] de la Iglesia como sacramento con la frase central de que «sólo en la medida en que la Iglesia refleje a Jesús, puede ella ser en algún sentido luz del mundo (p. 108 analizando *Lumen gentium* 1).

El capítulo 7 estudia la doctrina oficial de la Iglesia sobre los sacramentos. Sin embargo, hay un punto enunciado en mayúsculas (p. 134) que suponemos será una errata al decir que «la acción de Dios en el sacramento no depende de la intención ni de la probidad del ministro». Decimos que será una errata porque luego, en letra pequeña, dice la doctrina exacta al respecto: «En lo que respecta a la intención del ministro, la persona debe al menos querer hacer lo que la Iglesia quiere» (p. 134). Finalmente, el capítulo 8 desarrolla el tema «los sacramentos y la espiritualidad cristiana» (p. 141 hasta el final).

En suma: la obra es útil como introducción a los sacramentos, con pinceladas sugestivas de principio a fin.—JOSÉ LUIS LARRABE.

MARTIN HENGEL, *The Zealots. Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.*, T. & T. Clark, Edinburgh 1989, XXIV-487 p., 24×16 cm., ISBN 0-567-09372-7.

La Editorial T. & T. Clark nos ofrece una traducción inglesa, con una excelente presentación tipográfica, de la monumental obra de M. HENGEL, *Die Zeloten*, publicada en 1961, y con una segunda edición, corregida y aumentada en 1978. Con ello se aumentará considerablemente el número de lectores de esta importante monografía.

Con respecto a la segunda edición alemana de 1978, sólo se ha añadido una bibliografía suplementaria (p. 430-434) y un prólogo (p. XI-XVII). Es lástima que Hengel no haya tenido en cuenta las obras posteriores a 1975, que ponen en duda la existencia del movimiento zelota antes del año 44 d. C. Así, por ejemplo, la obra de D. M. RHOADS, *Israel in Revolution 6-74 C.E.*, Philadelphia 1976, que llegó tarde

a manos del autor para la segunda edición (cf. p. IX), tampoco se discute en la traducción inglesa. Las obras de P. W. BARNETT, *Under Tiberius all was quiet: NTS* 21 (1975) 564-571, o de H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1986 (edición definitiva de la edición académica restringida de la tesis *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús*, Meitingen 1981), entre otras, sólo se mencionan en la bibliografía suplementaria, pero no se tienen en cuenta en el cuerpo del libro.

The Zealots, de M. Hengel, sigue siendo una obra básica, pero la *existencia de los zelotas en tiempos de Jesús* es una cuestión abierta. Para los críticos de Hengel, no existió actividad revolucionaria notable contra Roma, entre el 6 y el 44 d. C., y el nombre de «zelotas» sólo lo emplea Flavio Josefo para un grupo de revolucionarios a partir del año 66 d. C.

Tal vez esta traducción inglesa contribuya a reabrir el debate y a esclarecer el papel de los zelotas en los orígenes del cristianismo.—ANTONIO VARGAS-MACHUCA.

GEORG STRECKER, *The Sermon on the Mount. An Exegetical Commentary*, translated from the German Language (Die Bergpredigt, zweite Auflage, 1985) by O. C. Dean Jr., T. & T. Clark, Edinburgh 1988, 224 p., 21×16 cm., ISBN 0-567-29152-9.

El autor ofrece un comentario al Sermón de la Montaña (SM) en el que interpreta el texto de Mt a la luz de los problemas contemporáneos, en concreto a la luz de la problemática actual sobre la paz. Se trata de un estudio serio con un enfoque y aplicaciones muy sugerentes. Consta de tres partes: la primera es introductoria y breve y en ella presenta las premisas de que parte; la segunda es la más amplia y está dedicada al estudio crítico de todo el texto de Mt, visto a la luz de la comunidad de Mt. Finalmente termina con una síntesis densa en la que ofrece los resultados: la sustancia del SM se remonta al Jesús de la historia, que interpreta el decálogo como forma concreta de realizar la conversión escatológica y radical que proclama y lo hace de una forma que supera cualitativamente la exégesis de su época, afirmando la validez de la Torá en una línea que revela la naturaleza radical de sus exigencias, como puede verse en las antítesis. Aunque en algunos puntos, como el del adulterio, la exégesis judía contenga afirmaciones semejantes, hay un cambio radical de acento, pasándose de la casuística a la obediencia total a Dios, interna y externa, vindicando la voluntad de Dios con autoridad pneumática. Esta interpretación, presentada en un contexto de exhortación escatológica, estaba dirigida a oyentes judíos y encontró más incompreensión e incredulidad que fe y obediencia. Entre Jesús y la redacción de Mt han pasado más de cuarenta años y entre ellos está el acontecimiento fundamental de Pascua. Mt, enraizado en la tradición judeo-cristiana, se dirige a una comunidad que ya no espera como inminente la parusía, pero sigue esperando la venida del Señor-Juez para establecer el Reino de Dios. En este futuro, a la vez que en la autoridad del Jesús de la historia, fundamenta las exigencias del SM como voluntad del Señor-Juez. Para Mt el SM es principalmente exigencia ética, no tanto llamada a la conversión, y se dirige a la comunidad de seguidores de Jesús, que aunque no esté realizando estas exigencias, camina hacia la meta. Hoy día se presta mucha importancia al SM, más por motivos extraeclesiales que intraeclesiales. La humanidad se encuentra con la posibilidad de ser aniquilada y en este contexto el «amor a los enemigos» adquiere importancia en los cálculos racionales de supervivencia. Hay cierto paralelismo entre la atmósfera actual y la escatológica en que predicó Jesús, por lo que

se buscan en el SM respuestas a cuestiones existenciales actuales. La tarea del exegeta hoy no es determinar la última decisión que hay que tomar ante estos problemas sino ofrecer un tipo de exégesis que facilite respuestas fundadas correctamente en el SM. Puesto que el SM es a la vez llamada radical y escatológica a la conversión e instrucción ética obligatoria, toda aplicación actual ha de partir de estos principios y concretizarlos como una llamada que aquí y ahora se dirige a mí personalmente y afecta a toda mi persona.—A. RODRÍGUEZ CARMONA.

DIETER HATTRUP, *Die Bewegung der Zeit. Naturwissenschaftliche Kategorien und die christologisches Vermittlung von Sein und Geschichte* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 56), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1988, X+296 p., 23×15,5 cm., ISBN 3-402-03961-3.

El trabajo, que presentaría en redacción algo aligerada una tesis doctoral defendida en la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Tübingen, se propone, según su autor, pensar el movimiento del tiempo mediante el concepto de «lo nuevo». El intento se ordenaría ulteriormente a «promover los barruntos de Dios en nuestro mundo, el cual en los finales de la modernidad está saltando espiritualmente en pedazos» (p. 2).

¿Por qué este querer abrir camino a la capacidad de imaginar a Dios, repensando el movimiento del tiempo? Porque la imagen mecanicista del mundo que habría dominado desde los comienzos de la modernidad, lleva consigo una representación del devenir del tiempo que no deja sitio para pensar la acción de Dios en el mundo, y un Dios que en el mundo no actuara para nada, no tendría nada que ver con nosotros, no nos diría nada y nos sería últimamente del todo inconcebible.

Esa imagen mecanicista del devenir del mundo y de la historia mantendría todavía hoy plena vigencia cultural a pesar de que sus bases científicas se han disgregado completamente durante este siglo. Y el autor, que en lo anterior coincidiría con muchos teólogos, no se contenta con mostrarlo y con deslindar un espacio de contingencia y libertad donde quepa hablar de un señorío real de Dios, como ha hecho, por ejemplo, Pannenberg [ver su trabajo *The Doctrine of Creation and Modern Science*, en *Zygon, Journal of Religion and Science* 23 (1988) 3-21]. Hattrup se esfuerza, además, por crear una conceptualización y un lenguaje que sitúe en relación con Dios los hechos contemplados por las ciencias de la naturaleza y en particular nuestra comprensión de todo el devenir del mundo físico y de la historia humana.

Central para entrar en este nuevo lenguaje sobre el tiempo sería diferenciar en la andadura de éste la aparición de «lo nuevo», imprevisible, y la constante generación de «novedades», causal y determinísticamente producidas. En la captación de las «novedades» la mente podría proceder con arreglo a la sistemática separación sujeto/objeto, mediante la cual la física clásica creía poder dar cuenta de los procesos mundanos en función de ellos mismos y sin que pudiera tener sentido el tener en cuenta otros factores. La teoría de la indeterminación y la física cuántica han mostrado lo ilusorio de tal intento y tienen que apelar a implicaciones no mensurables entre el observador y lo observado, a metafORIZACIONES inéditas, a lenguajes y conceptos no formalizados o formalizados de otro modo. «Enroscamiento» de sujeto y objeto, movilidad histórica y procesos nuevos de simbolización intervendrían entonces necesariamente en el devenir de nuestro saber sobre el mundo y en ellos se harían presentes

dimensiones de apertura donde la acción de Dios podría concebirse, particularmente la acción por la que se nos comunica en Cristo, como realizando una apertura de la historia y reconduciéndola escatológicamente hacia sí.

La obra muestra dominio de la epistemología de la ciencia y de la filosofía alemana del conocimiento. No dejará de resultar a algunos lectores abstrusa y especulativa, Pero la mayoría tampoco dejará de apreciar el rigor con que se asume la importancia contemporánea de las ciencias de la naturaleza y la fuerza intelectual con que se diseñan unas perspectivas cosmológicas nuevas para la teología de hoy.—ANDRÉS TORNOS.

Eglise et Histoire de l'Église en Afrique, Actes du Colloque de Bologne 22-25 octobre 1988, Edités par Giuseppe Ruggieri, Beauchesne, Paris 1988, XXV+393 p.

Las Actas del Coloquio de Bolonia de 1988 sobre la Iglesia y la Historia de la Iglesia en Africa están divididas en varios apartados bastante significativos de los trabajos aportados. En las «Cuestiones partiendo del pasado» se analizan la influencia de un tipo particular de judeocristianismo en la crisis donatista del norte de Africa, la idea de misión y la práctica misional en Occidente en la Edad Media y la evangelización de Africa en el siglo XVI, en un contexto de trata de negros e imposición de una dominación extranjera. En «La ideología y la práctica misionera» se analizan los inconvenientes de una transposición ideológica y cultural más que de una encarnación en la cultura del continente; la idea de Africa que movió a Daniel Comboni; la falta de inculturación en el continente africano que se nota en las ideas de los misioneros enviados, en casos concretos como el de la evangelización de Burundi, y el enfoque historiográfico que ha hecho de la Historia de la Iglesia en Africa un simple apéndice de la historia de las iglesias de Europa. En «La relación con el Islam» se estudian los antecedentes históricos de la situación actual y un esbozo de la realidad actual en Africa Occidental, con referencia especial a Nigeria, con una visión esperanzada en este terreno, siempre que los cristianos no se consideren en inferioridad y sepan dialogar con los musulmanes y con las religiones primitivas africanas para contactar en todo aquello que les es común. En «El proceso actual de la africanización del Cristianismo» se sugieren la cultura, la fraternidad humana y el diálogo abierto de corte ecuménico como la mejor forma de realizarla; y en la cuestión de los ministerios eclesiales se sugiere una flexibilidad que responda al fondo de lo que se pretende y se adapte a las formas de la cultura en que la fe busca insertarse. Finalmente entre los «Problemas metodológicos para una historia de la Iglesia en Africa» se ofrece un abanico amplio de posibilidades para salir de la historiografía tutelada del pasado hacia otro tipo de historia autóctona, que se mueva entre la universalidad y la regionalización, que tenga en cuenta las ciencias humanas y que aproveche la rica tradición oral de las cristiandades africanas. Es casi superfluo añadir que, dada la situación generalizada de misión en que se encuentra la fe cristiana en nuestros días, el material aquí ofrecido puede ser de gran utilidad no sólo a los interesados en la historia, sino también a los preocupados por la mejor evangelización de nuestro mundo.—A. NAVAS.

ANNETTE RIECKS, *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht* (Münsteraner theologische Abhandlungen, 2), Telosverlag, Altenberge 1989, IX+260 p., 21×14,5 cm., ISBN 3-89375-005-3.

Se trata de una tesis doctoral en que la autora examina lo que significa la «historia de las mentalidades» en el marco de las formas de concebirse la tarea del historiador, y lo que son los hechos históricos en la documentación disponible sobre la nueva historiografía francesa.

La importancia de lo aportado me parece que no puede apreciarse justamente con sólo atender al título y al índice de los capítulos de la obra. Porque una más atenta consideración del contenido nos hace descubrir aspectos de gran trascendencia para la comprensión de los sucesos sociales entre los que constantemente nos vemos implicados, para la interpretación de los antiguos hechos religiosos que marcaron nuestro mundo de hoy y para deslindar elementos decisivos de lo que en un sentido amplio suele llamarse antropología.

Por lo que más particularmente se refiere a la teología baste con decir que se abren perspectivas nuevas, y a mi juicio muy iluminadoras, en orden a la investigación de lo representado históricamente por Jesús, a quien tiene en cuenta los enfoques de la historia de las mentalidades explanados en esta obra; y otro tanto sin duda ocurriría con respecto a la comparación del primer cristianismo y de sus creencias, o con respecto a las grandes líneas de la evolución del dogma.

La tesis está dividida en tres capítulos: en el primero se examina la documentación disponible sobre la «nueva» escuela histórica francesa que fue cristalizando en torno a la revista *Annales d'histoire économique et sociale*, fundada en 1929 por Marc Bloch y Lucien Fébvre, así como sobre el modo de dar cuenta de lo aportado por esa nueva forma de hacer la historia. En el segundo se estudia la epistemología que subyace a este enfoque historiográfico, su posición respecto del materialismo histórico y la imagen del hombre o antropología con que trabaja. En el tercero, finalmente, sobre el trasfondo de todo lo anterior, se trata de lo que es la historia de las mentalidades: la historia de la palabra «mentalidad», el marco interdisciplinar en que emerge este tipo de historia que investiga las mentalidades, el significado preciso de la denominación «historia de las mentalidades» y las relaciones que pueden hallarse entre esta última y algunos intentos afines. Un cuarto capítulo breve viene a ocupar el lugar que en otras tesis suelen tener las conclusiones, haciéndose en él además algunas propuestas para ulteriores investigaciones sobre el asunto.

En todo el trabajo sobresale el empeño por discutir exhaustivamente la documentación publicada acerca de la escuela histórica de los Anales y de lo representado por la historia de las mentalidades. Baste decir que las notas relativas a dicha documentación y su listado bibliográfico ocupan 111 páginas de las 260 que abarca la edición del estudio.

En realidad el acceso a las cuestiones de hecho se le vuelve difícil al lector por la maraña de documentos revisados y comentados. Aunque quizá más exactamente debe decirse que esa dificultad afectará a aquellos de nosotros que nos acerquemos al tema de la historia de las mentalidades con intereses teológicos o sociológicos de carácter general, no a los interesados por historia de la historiografía, para cuyo uso estaría elaborada la tesis de A. Riecks. Unos y otros encontrarán en el trabajo excelente información, una elaboración rigurosa y reflexiones enormemente fecundas.—
ANDRÉS TORNOS.

Grégoire le Grand, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1986, 690 p.

Un Coloquio internacional organizado por el CNRS es garantía de riqueza y profundidad en las contribuciones aportadas en torno al tema propuesto. El de Chantilly (1982) se dedicó a la polifacética figura de San Gregorio Magno, que suscita un creciente interés. «Ultimo romano» y *consul Dei*, jefe de Iglesia y guía de misión, doctor, predicador, maestro espiritual y al mismo tiempo prudente administrador de un vasto patrimonio eclesiástico... Estamos muy lejos de la representación reductora de un *Vulgärkatholizismus*; y la vibración humana, los acentos de confesión personal que tantas veces afloran en su prosa, nos lo hacen más próximo y entrañable, como acertadamente subraya Dom Leclercq en el breve epílogo.

En cinco grandes apartados se distribuyen las colaboraciones de una falange de especialistas: Gregorio y su tiempo; Gregorio, teólogo y maestro espiritual; Gregorio, escritor, tradición manuscrita y posteridad; Gregorio y la liturgia. Indiquemos someramente los principales temas desarrollados.

I. «Roma monumental» (C. Heitz). «Situación económica» (M. Rouche). «Vida cotidiana» (M. Forlin Patrucco). «Clérigos y servidores laicos de la Iglesia romana» (Ch. Pietri). «El monacato occidental e itálico» (F. Prinz y G. Jenal). «El mundo bizantino y las pretensiones ecuménicas» (A. Tuilier, L. Cracco Ruggini, I. Coman). «Teología y práctica pastoral» (V. Recchia, J. Batany, S. Boesch Gajano, E. Demougeot).

II. «Las vías del Espíritu» (P. Catry). «La Sagrada Escritura en la vida cotidiana» (G. Rapisarda Lo Menzo). «Antropología» (R. Bélanger). «La "rectitudo"» (G. Morel). «El texto y aspectos de su exégesis» (J. Gribomont, J. M. Petersen, M. Doucet). «La escatología» (G. Cracco). «Y su consecuencia en las misas privadas» (C. Vogel). «Herejía, resurrección de la carne, edad del mundo, el Anticristo» (C. Moreschini, G. A. Zinn, P. Siniscalco, H. Savon). «Crisis y escepticismo en los *Diálogos*» (A. de Vogüé, M. v. Uytfange).

III. «*Regula pastoralis*» (B. Judic, V. Paronetto). «La autenticidad de los *Diálogos*», cuestionado por F. Clark y al que posteriormente han respondido P. Meyvaert, A. de Vogüé y P. P. Verbraken. «Diversos problemas estilísticos» (G. Cremascoli, R. J. Hesbert, M. Banniard, D. Norberg, J. Fontaine, L. Holtz).

IV. «La Respuesta/Carta a San Agustín de Cantorbery» (P. Meyvaert). «Las Homilias evangélicas» (R. Etaix). «Los *Moralia*» (G. Braga). «Manuscritos y versiones» (C. Leonardi, F. V. Mares, J. M. Reinhart). «Influjo en Inglaterra, países celtas, Santo Tomás, Tomás Moro» (A. Crépin, F. Kerlouégan, M. M. Dufeil, G. Marc'Hadour).

V. «El Sacramentario» (J. Claire). «El culto de San Gregorio» (P. Jounel).

Cierra el Coloquio Dom Leclercq glosando la actualidad de San Gregorio. Una bibliografía selectiva y ordenada abre el camino a múltiples lecturas e investigaciones. J. ESCALERA.

CHRISTIAN SCHÜTZ (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Verlag Herder, Freiburg 1988, 1.503 p., ISBN 3-451-21063-0.

La editorial Herder tiene el acierto, una vez más, de publicar un diccionario, en un solo tomo, sobre Espiritualidad. Ha sido precedido de otros diccionarios, de los que nos hemos hecho eco en esta Revista (*Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, *Lexikon der katholischen Dogmatik*).

En este diccionario se han recogido quinientas doce voces y han colaborado doscientos veintitrés autores. Esto nos da idea de la amplitud del tratamiento y colaboración. Entre los autores se pueden reconocer a no pocas de las figuras más destacadas en el panorama teológico de habla alemana.

El eje del diccionario es muy central: la relación existencial, vivida en la práctica, del hombre con Dios. Esos dos polos, Dios-hombre, atraen hacia sí no pocos elementos. Hay toda una serie de conceptos teológicos, implicados en esta relación, que aparecen en el diccionario de espiritualidad. A su vez, esta vivencia del seguimiento de Cristo tiene una historia de dos mil años. Hay, por tanto, toda una tradición de la espiritualidad que ha ido acentuando a lo largo de los siglos unos determinados rasgos o dejando en la penumbra otros. Y este hombre que vive tiene sus problemas personales, pero pertenece a una comunidad. Junto a cuestiones de la persona, como la familia, la paternidad, el trabajo, el deber o la vida diaria, se enfrenta a necesidades y tareas del entorno (justicia, solidaridad) o del ambiente. Existen también personas, a lo largo de la historia, que han realizado esa experiencia espiritual cristiana con unos rasgos significativos y forman parte hoy de nuestro patrimonio espiritual. Todo ello es objeto de tratamiento en este diccionario.

Nuestra opinión sobre este diccionario es inequívocamente positiva. En una variedad tan grande de temas y autores no existe —ni tenía por qué o no era posible— unidad de extensión en el tratamiento de los temas. Hay enfoques muy diversos. No existe tampoco una línea rígida que separe con precisión la teología de la espiritualidad. Hay por ello conceptos que, en su tratamiento, caen más dentro de la teología dogmática que de la vivencia espiritual. Al final hay un índice de materias. Se hubiese podido incluir —suponían unas pocas páginas más— un índice de las voces recogidas en el diccionario. Pero la calidad es buena. Es muy frecuente encontrarse, en no pocos de los términos recogidos, con síntesis apretadas y ricas. Tal vez no sea fácil disponer de estas obras en castellano, aunque sería deseable. Los lectores con inquietud espiritual encuentran en estas páginas un material valioso que arroja luz sobre la propia experiencia creyente.—JUAN GARCÍA PÉREZ.

BERNARD SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur* (Coll. Jésus et Jésus-Christ), Desclée, Paris 1988, 400 p., ISBN 2-7189-0390-2.

En la conocida y valiosa colección, dirigida por J. Doré, aparece ahora esta obra del antiguo decano y actual profesor de Cristología de la Facultad de Teología del Centro Sevres, de París. Este primer tomo, después de una primera parte en que se presenta la problemática y el malestar actual ante ciertos conceptos de soteriología, ofrece el esbozo de una historia doctrinal, con dos grandes capítulos sobre la mediación descendente y ascendente. El segundo tomo, aún no publicado, ofrecerá la síntesis soteriológica del Autor a partir de los datos neotestamentarios.

La doctrina sobre la Redención, un tema medular en la fe cristiana, ha dado lugar en la historia de la teología a no pocas acentuaciones parciales y, de ahí, a desviaciones, las cuales se producen no tanto ni siempre en las grandes figuras cuanto en algunos de sus discípulos. Es útil, por ello, repasar la justificación del desarrollo que ha tenido la reflexión teológica sobre la redención, que no resulta fácil articular en conceptos, las aportaciones de los Santos Padres y de los grandes teólogos (Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino), las distorsiones que a veces se ha hecho

de sus ideas y la crítica de autores modernos (Küng, Pohier, Girard, Varone) a ciertas exposiciones de la doctrina tradicional.

El segundo volumen permitirá apreciar en toda su justeza la síntesis prometida que hará el Autor. Este primer volumen representa un innegable enriquecimiento en su recorrido de la historia de la teología. Y posibilitará volver a tratar una cuestión —la redención— que tal vez adquiera una mayor relevancia en la cristología de los próximos años. Para esta tarea el libro de Sesboué aporta unos elementos importantes.—JUAN GARCÍA PÉREZ.

MARCELLO BORDDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Editrice Queriniana, Brescia 1988, 463 p., ISBN 88-399-0357-7.

La presente obra viene a ser una condensación de los tres volúmenes que Bordoni, profesor ordinario de Cristología en el Laterano, ha publicado hace no muchos años.

Está dividida en tres grandes partes. En la primera se abordan cuestiones introductorias. Una introducción a la cristología, la relación entre cristología e historia, Cristo como lugar de encuentro universal (en Él se manifiesta Dios y en Él confluye la historia humana universal). La segunda parte arranca de los comienzos de la cristología. En Jesús se cumplen las expectativas del pueblo judío. Trata con particular detención dos títulos cristológicos: Profeta del Reino, Hijo del hombre. Desde ahí la filiación de Jesús y el camino a la muerte y resurrección. La tercera parte arranca de la confesión de fe de la Iglesia primitiva en el resucitado. Los diversos títulos cristológicos (Siervo, Hijo del hombre, el Señor, Hijo de Dios, Sumo sacerdote) tienen en su base la identidad crucificado-resucitado. Dedicados después algunos capítulos a la cristología en la época patrística, a la edad media y a la edad moderna.

El libro está estructurado y expuesto con mucha claridad, buscando siempre la conexión entre Jesús-el-Cristo (Jesús de la Historia y Cristo de la fe), la comunidad de los seguidores y las inquietudes humanas en las diversas épocas. Acentúa la dimensión de encuentro que tiene lugar en Cristo entre el Dios Trino y el hombre histórico. Ha procurado hacer resaltar la historia en Jesús y los diversos modelos cristológicos que aparecen ya en el NT. Tal vez el deseo de resumir una obra anterior más amplia le hace incluir demasiadas cuestiones a las que no se puede conceder mucha extensión. Muestra un amplio conocimiento, como aparece en la bibliografía y en las notas, de las cristologías actuales más salientes. Viene a representar una buena estructura de síntesis cristológica. En ella se podrán engarzar las cuestiones debatidas que no encuentran en este volumen tanto espacio.—J. G. P.

MARIA-THÉRÈSE VAN LUNEN-CHENU, ROSINO GIBELLINI, *Donna e teologia*, Editoriale di Adriana Valerio, Brescia 1988, 193 p., 20 × 13,5 cm., ISBN 88-399-0682-7.

La falsa y abusiva identificación hombre-varón ha relegado injustamente a la mujer a un segundo plano, como si no fuera también «hombre» y lo fuera precisamente en la irrompible relación estructural «varón-varona». El contexto «androcéntrico» arcaico y patriarcal y la consiguiente lectura de las fuentes de la Revelación y la privilegiada teología varonil, debe ir cediendo paso ante las exigencias de un verdadero humanismo integral y justo, en el que multitud de prejuicios insostenibles,

resaltando diferencias accidentales, quede superada por la realidad fundamental y sagrada de ser persona. De este modo surge la «crítica hermenéutica femenina», según la expresión de la teóloga americana Elisabeth Schüssler Fiorenza.

La obra consta de dos partes. La primera, de la que es autora Marie-Thérèse van Lunen-Chenu, lleva como título «Mujeres, Feminismo y Teología», y consta de cinco capítulos o apartados; la segunda, de Rosino Gibellini, se titula «La otra voz de la teología: perfiles y perspectivas de una teología feminista». «Feminista» no en el sentido peyorativo del feminismo. Ambas partes habían sido ya publicadas separadamente, la primera en el volumen quinto de *Iniciación a la práctica de la teología*, y la segunda en la «Revista de Teología Moral» 16 (1984), p. 473-505. Su publicación conjunta es un acierto: se enriquecen mutuamente y no se quebranta la unidad temática de fondo.

Se trata de una teología de la integralidad, entendida como síntesis armónica de la «teología del genitivo»; genitivo primariamente subjetivo, en cuanto que son las mujeres el sujeto activo, y genitivo objetivo, en cuanto que ellas son también el objeto sobre el que versa tal teología. Pero es una teología integral no sólo porque integra sujeto y objeto, sino porque el sujeto hace una teología integral, superadora del rígido intelectualismo y racionalismo de la teología masculina, y porque no estudia lo femenino como objeto aislado, sino como objeto humano y, por tanto, en esencial relación recíproca con lo masculino. Es una teología que, debida a su injusta ausencia histórica, se configura, de algún modo, como parte de una teología integral de la liberación. En cuanto teología femenina y por su vocación liberadora no puede no ser polémica y analiza valientemente, pero siempre con respetuosa medida, las contradicciones prácticas de una teología exclusiva y excluyentemente androcentrista. No resulta, en efecto, difícil proclamar solemnemente la radical igualdad de los sexos, para caer en la práctica en un sexismo inadmisibles. Tampoco resulta difícil el proclamar que por el bautismo adquirimos los mismos derechos fundamentales en cuanto personas en la Iglesia incorporadas a Cristo, derechos-deberes que constituyen una participación activa en los poderes sacerdotal, profético y real de Cristo y negar, a continuación, el derecho de la mujer a que la jerarquía examine su vocación subjetiva al sacerdocio. La escisión entre vocación subjetiva y objetiva es total. El bautismo de la mujer es, por lo visto, menos eficaz que el de los varones, porque ellas no quedan posibilitadas para recibir más que seis sacramentos.

El análisis que hace de las razones de la teología y de la praxis androcentrista descubre en ésta toda una serie de prejuicios, que están ya siendo superados en las sociedades civiles y en los Estados, y que obliga a plantear una hipótesis y una conclusión de la misma enormemente seria: «Se —contro l'essenza stessa del cristianesimo, contro le esigenze di progresso dei diritti umani— quest'ultima (la teología tradicional magisterial) dovesse continuare a sostenere che la forma androcentrica é essenziale al suo messaggio, la religione cattolica firmerebbe in tal modo la caducità del proprio messaggio per l'avvenire» (p. 91).

La bibliografía es abundante y selecta. El estilo ameno, a veces un poco difuso. Se trata, pues, de una obra que propugna más una teología de la «quaestio», que de la «lectio». A los lectores no iniciados en estos temas les ayudará mucho a pensar y a tomar conciencia de unos problemas correctamente abiertos. Es lástima, aunque es cuestión puramente terminológica, que los propios Autores empleen casi exclusivamente las expresiones «hombre-mujer», cayendo ellos mismos en la misma falta que, no sin razón, achacan a los machistas. Salvados éstos y otros ligerísimos reparos, la obra resulta interesante, y, aunque no estrictamente científica, despierta inquietudes y abre interrogantes muy serios.—LUIS VELA, S.J.

Agostino a Milano. Il Battesimo, Edizioni Augustinus, Palermo 1988, 109 p., 25 × 17 centímetros.

Se trata, en realidad, de las actas de la sesión segunda del Congreso Internacional «Agustín en las tierras de Ambrosio», y que tenía por tema «Agustín en Milán: el bautismo». El congreso tuvo como sede la Universidad Católica de Milán y se celebró los días 22 al 24 de abril de 1987 con motivo del XVI centenario del bautismo de San Agustín (24 de abril del 387), en cuya ocasión publicó S. S. Juan Pablo II la preciosa Carta Apostólica *Augustinum Hiponensem*.

La Editorial Augustinus, de Palermo, hace una vez más gala de su exquisita sensibilidad cultural y nos regala una presentación primorosamente cuidada en todos los detalles, rica en su elegante sobriedad e ilustrada con quince preciosas fotografías, de las que cuatro son otras tantas transcripciones perfectas y en color de importantes códices. Esta edición tan lujosa y perfecta ha sido posible por la generosa contribución de diez entidades italianas. No es un derroche, sino un regalo y un homenaje al pensador más sorprendentemente actual de todos los tiempos; al autor, después de dieciséis siglos, más citado en el Concilio Vaticano II.

Los ocho trabajos son, en su brevedad, perfectos de contenido y de forma. Se habría enriquecido aún más la obra con un índice bibliográfico, sobre todo teniendo en cuenta que algunas obras no aparecen nunca con sus citas completas y con los demás datos, lo que puede dificultar la utilidad de la obra para no especialistas. Siendo la bibliografía sobre San Agustín extraordinariamente abundante, resulta prácticamente inabarcable. Con todo advierto algunas ausencias de obras monográficas especialmente significativas y que habrían enriquecido algunos puntos concretos. Me permito destacar, entre otras: *Bautismo y conversión: Algunas reflexiones agustinianas*, del P. José Oroz Reta; la obra de P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, de quien se cita, en cambio, bien citada, su obra *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*; la obra de A. D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, que suministra datos interesantes. Por fin, y para no alargar más las citas, me extraña, especialmente, y más teniendo en cuenta la prestigiosa editorial de la obra, la ausencia del volumen especial de la revista «Augustinus» en el XVI centenario de la conversión de San Agustín (Madrid 1987), *La conversión. De la filosofía al cristianismo*. En este grueso volumen, de 526 p. y de varios autores, se dedica la parte central, p. 133 a 312, a San Agustín. Algunos trabajos de la obra que recensionamos se hubieran enriquecido notablemente, de haber tenido en cuenta el citado volumen.

Recomendamos calurosamente a los estudiosos y amantes de San Agustín esta preciosa obra, que enriquece notablemente cualquier biblioteca.—LUIS VELA, S.J.

ANDREA BONI, *Gli Istituti religiosi e la loro potestà di governo*, Pontificium Aethnacum Antonianum, Roma 1989, 529 p., 25 × 18 cm.

Andrea Boni es profesor ordinario de Derecho canónico en el Pontificio Ateneo Antoniano, profesor invitado en la Pontificia Universidad Lateranense y es consultor de la Comisión Pontificia para la interpretación auténtica del Código.

Los institutos religiosos, en cuanto son «sociedad» (can. 607,2) viven y obran en razón misma de la posibilidad que tienen de autogobierno. Disponen, pues, aunque no de forma absoluta, de una potestad de gobierno propia, que les permite

elaborar su propio ordenamiento jurídico, establecer leyes (estatutos), imponerlas y juzgar de su observancia. Este hecho es innegable, pero no resulta nada fácil precisar y definir la naturaleza jurídica de esa potestad específicamente religiosa. Para ello es imprescindible definir la naturaleza misma de los institutos religiosos. Estos, aunque esencialmente carismáticos, son Iglesia y sólo a la luz de la «sacra potestas» de la Iglesia pueden ser comprendidos.

El nuevo Código de Derecho canónico habla de la potestad de gobierno, tal como se define en el Derecho común y en las constituciones propias (can. 596,1). La configuración y alcance concretos de esta «potestas» constituye un tema arduo y complejo. El Autor lo afronta en cinco largos capítulos: «Iglesia y potestad eclesial de gobierno», «Profesión religiosa y potestad eclesial de gobierno», «Institutos religiosos y potestad eclesial de gobierno», «Institutos religiosos y potestad dominativa de gobierno» y, por fin, «Institutos religiosos y codificación de la potestad eclesial de gobierno». La bibliografía es completísima.

El Autor, él mismo lo reconoce, no aporta nada nuevo; su mérito, muy grande, consiste en haber profundizado en las fuentes bíblicas, patrísticas y jurídicas. Con gran fuerza argumental y con gran libertad de espíritu critica y rechaza la doctrina escolástica, que conduce a la potestad dominativa, al Derecho privado y a abusar tanto de la categoría del contrato privado como de una mal entendida solemnización de los aspectos litúrgicos. Rechaza la doctrina de Santo Tomás y, por motivos distintos, la de Suárez, quien, a su vez, discrepa de Santo Tomás. Se muestra muy cauto, con toda razón, al analizar los «institutos seculares» y las «asociaciones de vida apostólica», y desde la teología del Vaticano II no ve clara su pretendida asimilación a los «institutos religiosos».

Como sugerencias, y en orden a futuras ediciones, me permito algunas observaciones: se dan algunas e innecesarias repeticiones, como, por ejemplo, en las p. 115, 116 y 120 a propósito de la doctrina de San Agustín. El justo énfasis, centro de la tesis, que pone en defender la potestad pública de gobierno de derecho público, no debe hacer palidecer, a nuestro juicio, la clara tendencia del Código actual a resaltar el Derecho privado interno de cada instituto, para defender su justa autonomía, su espíritu fundacional y para que resplandezca el esencial origen carismático de la vida religiosa. No comparto la rotunda afirmación del Autor, muy clara en las conclusiones (p. 497-498): «In questo nostro lavoro abbiamo avuto motivo di mettere in discussione non soltanto l'identità ontologica della "potestà dominativa" di governo (potestà ex-dominativa, potestà propria di tutti gli istituti religiosi), ma anche l'illegittimità delle origini e della sussistenza della "potestà dominativa" nell'ambito degli istituti religiosi, in quanto, giuridicamente incompatibile (perché di ordine naturale) con la natura soprannaturale degli istituti religiosi.» No se me alcanza a ver la ilegitimidad de los orígenes, siendo como son esencialmente carismáticos y debidos a una especialmente intensa y constante donación del Espíritu Santo *qui non alligatur* y que *ubi vult, inspirat*. No alcanzo a ver tampoco la incompatibilidad jurídica, a no ser que se niegue el Derecho privado en la Iglesia y se le niegue, además, carácter sobrenatural. Me parece excesivo calificar a la potestad dominativa como de orden natural, ya que los votos privados y los compromisos libres de todos los consagrados pueden ser y son tan sobrenaturales como los públicos. Publicidad y sobrenaturalidad están muy lejos de identificarse, aparte de que es muy difícil, imposible si no es abstractivamente, el admitir un orden puramente natural.

Recomendamos vivamente esta obra profunda y seria y agradecemos al Autor el esfuerzo ímprobo de su investigación y el gran regalo que hace a todos los estudiosos.—LUIS VELA, S.J.

GIOVANNI CHIMIRRI, *La prudenza dell'eros. I fondamenti etico-antropologici del pudore*, WM Editrice, Atripalda 1987, 94 p., 25 × 25 cm.

Se trata de un estudio concreto e independiente, aprovechando los materiales de la tesis doctoral del autor, presentada en la Universidad estatal de Roma en 1986. Consta de cinco capítulos y una conclusión. El primero es propedéutico. Una síntesis introductoria. El verdadero fundamento del pudor es el *homo pudicus*. Y es el hombre en cuanto sujeto *pudicus* y *moral* el objeto de investigación, que es, por tanto, netamente antropológica. El pudor pertenece a la existencia actual del hombre y es un correlato de su ambigüedad existencial. El sentido del pudor nace del descubrimiento reflejo del abismo que existe entre el valor de la persona en cuanto tal y los instintos irracionales. El sentido del pudor tiende, pues, a conservar el valor de la persona. El capítulo segundo se ocupa del pudor sexual, como preocupación moral prudente humanizadora de la sexualidad. El pudor como sentido del pudor mismo es un a priori material axiológico de la conducta humana. De esta forma el pudor como acto se transforma en deber ético. Es la virtud de la honestidad. Es una tensión del amor, como virtud de virtudes. En la honestidad está inmanente la virtud de la prudencia, reguladora de las acciones prácticas. De este modo la honestidad se convierte en castidad. El amor casto es un amor educado y educador.

El tercer capítulo, «La estructuración formal del pudor», quiere ser una ética y una antropología fundamental del pudor. El pudor constitutivo, pudor fundamental, originario y subjetivo, prevé la constitución ética de la persona como sujeto púdico. Siendo constitutivo, el pudor acompañará al hombre durante toda su existencia. El pudor como facultad es la intrínseca y dinámica capacidad de desarrollo del pudor constitutivo. Por fin, el pudor como acto es el mismo acto *hic et nunc* del pudor, con el cual se realiza en concreto el *homo pudicus*. Es claro que estos tres aspectos del pudor no son más que momentos, en íntima e insuprimible relación, del único y mismo pudor. La experiencia moral del hombre púdico consta de tres fases: ética de las costumbres del pudor; ética del deber de obrar púdicamente, y ética del valor del sujeto púdico. Trata, al final del capítulo, con bastante amplitud, de la coquetería. La considera como un falso pudor, una simulación de pudor. Me extraña que no descubra los valores positivos de la coquetería y su carácter hondamente revelador de la forma de ser femenina. Esta extrañeza aumenta, o, en otro sentido, se explica, al no encontrar citado al verdadero maestro de la coquetería, Georg Simmel.

El capítulo cuarto, a pesar de su título, «La fenomenología del pudor», se reduce a análisis concretos de algunas situaciones particulares, especialmente relevantes, de la vida del *homo pudicus*. Se destaca el estudio del sentido de la desnudez y varios consejos prácticos de tipo pedagógico.

En el quinto y último capítulo se analiza con detenida objetividad la relación entre ética cristiana y costumbres del pudor. Merece ser destacado el análisis sobre la consistencia y el alcance de la pretendida fundamentación teológico-metafísica de las costumbres del pudor.

En la conclusión se hace una clara y apretada síntesis de toda la obra: existe una esencial correlación entre pudor y amor. El verdadero pudor no puede consistir en una huida del amor, sino en un deseo sincero y constante, deseo que es deber y valor moral, de controlar prudentemente la esencial apertura al otro. El pudor consiste en querer el bien del otro; es un bien-valor de alteridad; es un quererse cada uno y un conducirse consecuentemente como bueno frente a los otros, cada uno

para el otro. Donde hay amor justo, donde hay justicia como *virtus ad alterum*, germina el pudor y germina la prudencia que siempre lo acompaña y protege.

La bibliografía es selecta. Figura entre ella la obra de Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, quien sigue preferentemente a Scheler, muy citado también por el Autor, y a Sawicki, a quien el Autor no cita. Advierto también la ausencia de la obra, antigua pero ya clásica, *The Psychology of Clothes*, de J. C. Flügel.

La obra resulta interesante y totalmente recomendable. Estilo claro y ameno y criterios sanos y bien fundados. Felicitamos sinceramente al Autor.—LUIS VELA, S.J.

JOHN T. BIERMANS, *The Odyssey of New Religious Movements. Persecution, Struggle, Legitimation. A Case Study of the Unification Church*, Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston 1986, XIII + 216 p.

John Biermans pertenece a la Iglesia de la Unificación (Unification Church) del Rev. Sun Myung Moon, originario de Corea del Norte y jefe de una de las nuevas religiones en los Estados Unidos de América del Norte que han provocado atracción y rechazo en gran número. Biermans considera que la libertad religiosa en los Estados Unidos sólo es válida para las religiones tradicionales, aunque se hayan establecido en el país con evidentes dificultades, como es el caso de la Iglesia Católica.

Por el contrario, las nuevas religiones son objeto de sospecha en todos los casos y, según él, de persecución sistemática. Este fenómeno se lleva a cabo con la «desprogramación», pensada para eliminar el supuesto «lavado de cerebro» que habrían sufrido inevitablemente todos los seguidores de los nuevos cultos. El mismo ha sufrido esta desprogramación, que quedó en intento simplemente porque logró huir durante el proceso a que se le sometió para cambiar por la fuerza su mente. Biermans considera proféticas las nuevas religiones, puesto que vienen a sacudir el terreno de las religiones establecidas, y lo hacen en nombre de Dios para que no se duerman en los laureles. Esta es para él la razón fundamental de las persecuciones que sufren, provenientes en muchos casos de dichas Iglesias, por el miedo que tienen a perder adeptos. Afirma que, para desacreditar a las nuevas Iglesias, se recurre al testimonio de ex miembros de ellas, que no siempre hablan con serenidad, siendo frecuente el que lo hagan con amargura o resentimiento. Cree que sería más objetivo oír a los que no se sintieron a gusto en ellas y a los que están a gusto en su interior, para ser más equilibrados a la hora de emitir un juicio. En su caso personal está convencido de que la Iglesia de la Unificación responde a los deseos más hondos que sentía de entregarse totalmente a Dios y que no logró ver satisfechos en las religiones más tradicionales. Sintetiza la teología de la Iglesia de la Unificación en estos términos: Dios ha creado a los seres humanos a su imagen como hijos suyos y el amor es el poder que liga a cada persona con Dios y con los demás. El que todos los hombres y mujeres del mundo se consideren hermanos y hermanas es la base más fuerte para la regeneración del mundo. Junto con este punto central, se insiste especialmente en el papel de la familia y en un anticomunismo neto, por cuanto el comunismo, por ser ateo, atenta como ninguna otra ideología contra Dios y contra las personas. El libro, bien presentado, tiene interés para los lectores por capítulos muy diversos: por su visión de la persecución religiosa en nombre de la libertad; por su presentación del fenómeno de las nuevas religiones en la sociedad norteamericana; por su descripción, somera pero expresiva, de la Iglesia de la Unificación; por su interpre-

tación del profetismo bíblico en nuestros días; por su concepto de la revelación divina o, incluso, por el testimonio personal de un neoconvertido, que sabe presentar su fe y dar razón de ella.—A. NAVAS.

PER FROSTIN, *Liberation Theology in Tanzania and South Africa. A first World Interpretation*, Lund University Press, Malmö 1988, X+283 p., 22×15 cm.

El autor es profesor agregado de Dogma en la Universidad sueca de Lund y publica esta obra en la Colección Studia Theologica Lundensia, con el número 42. Durante cuatro años, de 1975 a 1979, fue profesor en el Colegio teológico luterano de Makumira en Tanzania, y pudo viajar por diversos países de Africa. Entre sus primeras investigaciones está la Hermenéutica y la crítica marxista de la Religión. Con estas experiencias previas pudo escribir esta *Teología de la Liberación*, en un sentido amplio, tanto en Tanzania como en Sud-Africa, que recorrió como viajero. Son las dos partes diferenciadas de la obra. Sin duda, uno de los importantes estudios, si no el más, de autores occidentales sobre la Teología africana. Dos modalidades de la Teología africana de la Liberación, esto es, la Teología del Africa Negra en Sud-Africa y la teología en el contexto de la Tanzania socialista. No es muy conocida, ni ha sido profundamente estudiada esta Teología negra sistemática, por autores occidentales. Aquí estudia el autor con cierta amplitud la metodología de estudios interculturales en esta disciplina: la relación entre el texto y el contexto socio-económico es de relevancia dentro de esta clase de análisis textual. Enfoca tres puntos capitales: desde el punto de vista teológico: la relación Dios-Humanidad, el análisis de diversos conflictos sociales (incluyendo el análisis marxista) y el desafío o reto de la modernidad. Como puntos claves en todo el desarrollo de su investigación están: la identidad africana, el socialismo africano, la teología africana, el nacionalismo de los afrikaner, antropocentrismo, anticomunismo, el «apartheid», la conciencia negra, las personalidades de Boesak y de Buthelezi, la teología negra, el capitalismo, cristianismo y marxismo, teología contextual, la EATWOT, o Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo, epistemología, teología de la liberación, marxismo, la personalidad de Neyerere, reconciliación, resacralización, experiencia religiosa, pequeñas Comunidades cristianas, análisis textual, experiencia negra, seguridad nacional estatal, integridad o totalidad de vida, teocentrismo, Trinidad, personalidad de Mons. Tutu y el Movimiento Ujamaa.

Después de una breve introducción, en la que presenta su estudio como un nuevo paradigma, y la Teología de la Liberación como un proceso en marcha, pasa a presentar una metodología para el estudio de teologías contextuales, esto es, de inculturación. Luego, la obra va desarrollada en dos partes: La teología en el contexto del movimiento o concepción tanzano Ujamaa (p. 27-82) y la teología negra en Sudáfrica (p. 83-261). En la parte primera estudia el sistema, concepto o movimiento tanzano Ujamaa, como una especie de teología, y como una comunidad centrada en sí misma y en sus relaciones con la sociedad total y con la Iglesia. La parte segunda, que se refiere ya al Estado de Sudáfrica, desarrolla estos puntos concretos: la experiencia negra, el «apartheid» como idolatría, la conversión a una integridad o totalidad de vida, y, finalmente, todo este nuevo paradigma, sometido a crítica. Termina con un índice de nombres y una rica bibliografía.

El desarrollo de la segunda parte se centra en torno al «apartheid», fenómeno ya bien conocido en Occidente, y que se define como una verdadera idolatría, un culto

a la raza, y que merced a los últimos cambios políticos de las autoridades del Estado está ya en plena evolución, caminando hacia una rápida desaparición. El autor hace ante todo un análisis estructural del racismo, presentando al capitalismo como su verdadera causa o raíz, y hace un análisis crítico de las «buenas intenciones» del nacionalismo afrikaner. Naturalmente, ese fenómeno racista debe desaparecer. Menos conocido para el occidental europeo es el sistema tanzano denominado Ujamaa, espina dorsal de la vida social de Tanzania. Lo expone primero como una filosofía de la liberación con su lugar propio dentro del proceso de liberación; es como un socialismo africano, y va exponiendo sus relaciones con el neocolonialismo y con el marxismo, siempre a la búsqueda de una conciliación. El término Ujamaa fue introducido por el líder tanzano Nyerere como marchamo de su filosofía política, en un ensayo titulado «Ujamaa, la base del socialismo africano, el clásico socialismo tanzano», publicado el año 1962, un año después de la independencia de su país. «Yo he sido el primero —decía allí— en usar el término Ujamaa para explicar la clase de vida que deseamos vivir en nuestro país.» Es, pues, una concepción de vida social, forjada en un movimiento debido al líder Nyerere. Por eso, centro de toda la vida tanzana. La interrelación entre política, economía y cultura es de la mayor importancia para comprender la racionalidad del Ujamaa, y de ahí todo el contexto de la teología tanzana. No bastaba la independencia política; había que llegar a una liberación cultural y económica. Una liberación que suponía una lucha contra el sistema capitalista global. Ese era el concepto y el movimiento Ujamaa. En una palabra, se presentaba el Ujamaa como una verdadera alternativa del capitalismo, y por eso es de tipo marxista. Desde el punto de vista lingüístico proviene del término *Kisawhili jamaa*, en el que esta palabra significa «familia». Por lo que Ujamaa podría traducirse con el neologismo de «familiaridad» (*familyhood*), como de hermano viene hermandad o de fraterno fraternidad. Queriendo referirse a la familia precolonial, que llevaba una patente comunalista de vida. Y esta imagen de la sociedad, dentro de la familia, se quiere presentar como una crítica del individualismo occidental. Una reacción muy natural, después de tantos años de colonización europea. En todo caso, interesante estudio para todos aquellos que estén interesados en todos los movimientos de liberación, incluyendo la misma teología.—ANGEL SANTOS HERNÁNDEZ, S.J.

JAIME BRUFAU PRATS, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*. En el V Centenario del Descubrimiento de América, Edic. San Esteban, Salamanca 1989, 181 p., 24×17 cm., ISBN 84-85045-83-1.

Se publica dentro de la colección Biblioteca de Teólogos Españoles, de la Facultad de Teología de San Esteban e Instituto Histórico Dominicano, con el número 33. No se trata de una obra nueva, sino de la reunión de diversos artículos publicados ya por el autor en diversas publicaciones periódicas, y reunidos ahora todos ellos en este libro bajo el título de *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*. No trataremos, pues, aquí de hacer una reseña o juicio crítico de todos esos artículos, conocidos, por lo demás, ya desde años anteriores. Sí daremos el lugar donde fueron publicados por si alguno no tiene a mano el uso de este libro. La actitud de esta llamada Escuela de Salamanca con relación a los diversos problemas jurídico-canónicos y morales o éticos es ya suficientemente conocida por diversos estudios últimamente aparecidos con ocasión de la conmemoración del V Centenario

del Descubrimiento y Evangelización de América, gracias sobre todo a las obras propias, o confeccionadas bajo su dirección, del doctor Luciano Pereña, en los diversos volúmenes de la colección *Corpus Hispanorum de Pace*, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (casi una treintena ya, y en vías de publicación aún), y en la colección Cátedra del V Centenario de la Universidad Pontificia de Salamanca, también dirigida por el doctor Pereña, con, hasta ahora, cinco volúmenes publicados.

Con todos estos artículos, ahora reunidos aquí, pretende el autor contribuir al mejor conocimiento de una fecunda corriente de pensamiento, elaborada por amplias generaciones de maestros de aquende y allende el océano, que tanto peso tuvieron en el orden de las ideas y en el de la práctica de gobierno en los territorios europeos y en los ultramarinos. Son nueve los estudios recogidos aquí, todos publicados ya, menos el último, que aparece ahora por primera vez. Son los siguientes: 1) La noción analógica del *dominium* en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto [*Salmanticensis* 4 (1957) 96-136]; 2) Perspectivas humanistas en la concepción jurídica vitoriana [*Ciencia Tomista* 111 (1984) 1-14]; 3) Humanismo y Derecho en Domingo de Soto [*Anales de la Cátedra Francisco Suárez, de Granada*, 2 (1962) 333-347]; 4) Una visión renacentista del Derecho y sus funciones en la obra de Domingo de Soto [*Anuario de Filosofía del Derecho* 17 (1974) 3-8]; 5) Domingo de Soto y su elección de Dominio [*Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid* (1965/66), 117-144]; 6) La aportación de Domingo de Soto a la doctrina de los derechos del hombre y las posiciones de Bartolomé de Las Casas (Filosofía y Derecho. Estudios en honor del profesor José Corts Grau, Universidad de Valencia, vol. I, 51-69); 7) El pensamiento de la Escuela de los teólogos juristas de Salamanca del siglo XVI, en la legislación indiana [*Actas del Symposium de Misionología. Estudios de Misionología, Burgos*, 7-8 (1987), 9-47, y *Actas del I Congreso Internacional sobre Hernán Cortés, Salamanca* 1986, 273-297, con el título de la Conquista del Nuevo Mundo en el pensamiento de la Escuela Salmantina]; 8) Revisión de la primera generación de la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América. *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. 25, Madrid 1984, 384-412); 9) La doctrina iusnaturalista de la Escuela de Salamanca y su proyección en el Nuevo Mundo. Una ponencia presentada en el III Congreso Brasileiro de Filosofia do Direito, João Pessoa, en Paraíba del Brasil, del 17 al 23 de julio de 1988. El libro termina con un índice de nombres.—ANGEL SANTOS HERNÁNDEZ, S.J.

ANDRÉ SÉVE, *Orar hoy* (Biblioteca de formación cristiana), Ediciones Mensajero, Bilbao 1989, 142 p., 13,5×20,5 cm., ISBN 84-271-1561-X.

La oración, como elemento central que es de la religión, ha pasado y pasa, a tiempos, igual que la misma religión, por duras crisis de las que termina reponiéndose. Se ha contaminado a veces con *ambigüedades* que empañan la auténtica oración y auténtica religión, pero siempre resurge de esas crisis con vitalidad nueva en formas renovadoras y depuradas de ambigüedades. Como lo han manifestado aun no creyentes, la idea religiosa y el sentimiento religioso que se manifiesta muy normalmente en la oración, permanecerán indestructibles, puesto que expresan el fondo mismo del ser humano y poseen una originalidad y solidez radicales. Es verdad que la oración y la religión habrá que protegerlas de esas posibles contaminaciones, pero son en sí de necesidad vital para la adecuada construcción de la persona humana.

El autor de este libro, André Séve, religioso asuncionista, periodista de profesión,

acerca el *tema de la oración*, en estilo popular, al hombre de la calle, probando que, incluso y sobre todo hoy, cuanto más tiempo invierte uno en la oración tanto con más intensidad vive. La auténtica oración contribuye enormemente a potenciar la «Vida». Un buen tratadito éste dentro de la Colección o «Biblioteca de formación cristiana» para impulsar hacia esa fuente de energía, para la vida, que es la oración.

Llama la atención, en la versión castellana, que, apareciendo en el *Índice* el título de la Parte VII: *Libros sobre la oración*, nada hay que corresponda en el texto... Sin duda, en la obra original francesa, sería una lista de «libros populares» sobre la oración, que también existen en abundancia en castellano.—J. ALONSO DÍAZ.

JOSÉ GARCÍA ORO, *San Francisco Solano. Un hombre para las Américas* (BAC Popular), Edica, Madrid 1988, 188 p., 19×12 cm., ISBN 84-220-1345-2.

Con ocasión del V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América, la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) ideó la publicación de una serie de monografías biográficas de grandes evangelizaciones de América, en un estilo sencillo y popular, destinado al gran público, sin pretensiones ningunas de aparato crítico, y sólo como homenaje popular. Uno de esos grandes evangelizadores fue San Francisco Solano, misionero durante cinco años en el Tucumán argentino, y luego en la «Recolección» franciscana de Lima, donde se ganó una gran aureola de santidad. La colección sale patrocinada por la Comisión Episcopal del V Centenario. Su autor, el franciscano P. José García Oro, especializado en la historia castellana y gallega de los siglos XV y XVI.

Un santo y un evangelizador muy particular. Más que su talento realizador y su estrategia misionera resaltan en él un estilo carismático, unos gestos religiosos desconcertantes por su modo de actuar —un santo muy alegre— y su intuición evangélica. La nueva sociedad colonial y criolla necesitaba, y clamaba, por un taumaturgo, y creyó haberlo encontrado en este sencillo franciscano, que llegó a penetrar hondamente en el corazón de las tierras del Tucumán y peruanas. Por eso añade el autor al título un subtítulo: «Un hombre para las Américas». El desarrollo de todo el libro va concebido en sus tres épocas biográficas: Primero en Andalucía, donde se desarrolló su juventud y primeros años de ministerio; luego en el Tucumán, donde estuvo cinco años, como misionero, y finalmente en Lima, donde pasó sus últimos años de vida y donde moría en olor de santidad. Al final, tres capítulos, uno sobre los pasos dados para su beatificación y canonización; luego lo que su nombre significa para las Américas del Sur, y la historiografía que se desarrolló en torno a su memoria. Nacido en Montilla (Córdoba, de España) en 1549, fue alumno de los jesuitas en su colegio de aquella ciudad. Pero conoció a los franciscanos, y decidió enrolarse en su orden en 1569, con veinte años de edad. Va desarrollando su primera vida franciscana en Montilla mismo, en Loreto, cerca de Sevilla, en Arrizafa y en San Francisco del Monte. Al ir relatando su vida, va dando también datos históricos del desarrollo de sus Provincias Franciscanas. Ya desde 1572 había pedido pasar a América como misionero, aunque no podría realizar este sueño hasta 1588. Ese año se embarca en Cádiz, juntamente con otros ocho compañeros destinados al Tucumán. Es lo que se narra en el capítulo II, con el título de «El periplo americano: en busca del legendario Tucumán». Una travesía realmente accidentada, con naufragio incluso en aguas del Pacífico, pues una violenta tempestad llegó a partir en dos su navío. Agarrados a la parte de popa, que siguió flotando aún tres días, aguantaron hasta que pudieron

ser auxiliados y salvados por una nave inglesa protestante. Renunciando ahora a proseguir por mar, se lanzaron tierra adentro, hasta las tierras peruanas, con peripecias mil en tan peligrosa travesía, hasta su llegada a Lima. Como no era esa la meta de su destino, poco después volverían a emprender el camino, por tierra siempre, hasta los territorios de Tucumán. A ellos llegaban a principios de 1590. Había ya varios conventos franciscanos en las diversas ciudades fundadas e hispanizadas. Después de un tiempo de doctrinero en Socotonio y La Magdalena, dependientes del convento de Talavera de Esteco, era nombrado superior o custodio de las Misiones franciscanas de Tucumán. Como tal, hubo de recorrer sus diversas casas, aunque nunca abandonara su trabajo de misionero. Comprendía esta custodia los conventos de Esteco, Salta, San Miguel de Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca y Córdoba, con viajes esporádicos a Buenos Aires y al Paraguay, donde pudo entrevistarse con su hermano de hábito P. Luis de Bolaños. En el Tucumán se distinguió como eminente lingüista, sobre todo de la lengua tocomote, que aprendió en brevísimo tiempo bajo la dirección del capitán Andrés García de Valdés. No se sentía a gusto con su cargo de custodio; no se creía con cualidades para ello, dado su modo extraño de ser, y no cesaba de escribir al P. Comisario del Perú que le relevara del cargo, y le permitieran volver a sus indios. Al fin le fue aceptada la renuncia, pero con orden de ir a Lima para tomar parte en la fundación de la Casa Recoleta de Santa María, como guardián. Era una nueva etapa de su vida que comenzaba en el 1595. Tampoco aquí se sentía feliz con su cargo de guardián, y en el 1602 era destinado provisionalmente al convento de Trujillo. Pero por poco tiempo, pues era nuevamente llamado a Lima, ya en plan de jubilado y recluido en la enfermería. A pesar de ello, sacaba tiempo para predicar incansablemente en las calles y plazas de la capital, con atribución incluso de algunos milagros. Así hasta el 14 de julio de 1610, en que moría a los sesenta y un años de edad, cuarenta y uno de hábito franciscano y veinte de misionero apostólico en Lima y Tucumán. Pronto se notó en Lima y Tucumán un movimiento de simpatía hacia su misionero, al que distinguían y veneraban por su vida santa y por sus atribuidos milagros. Y en medio de dificultades se comenzaba el largo camino en su beatificación (1675) y de su canonización (1726). Es la vida sencilla de un humilde franciscano, del que se habla como de un hombre para las Américas.—ANGEL SANTOS HERNÁNDEZ, S.J.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Erste Reihe 32, Aschendorffscher Verlag, Aschendorff 1988, IV+416 p., 24,5×17 cm., ISBN 3-402-05761-1.

En este volumen hallamos cuatro estudios y unas palabras de homenaje al fallecido Jordi Rubió i Balaguer. Aunque todos ellos poseen un gran nivel científico, queremos hacer resaltar el primer estudio, en el que Hans Schadek considera a los *familiars* de la Corona de Aragón. Su amplitud, casi 150 páginas, y su riquísimo contenido documental, lo convierten en una auténtica monografía que hubiera podido ser publicada como libro aparte. Ha consultado los centenares de registros de la cancillería aragonesa desde Alfonso IV (1327) hasta principios del siglo siguiente. Ante todo clarifica el contenido de la palabra y lo contradistingue de otros grupos de la Corte. Lo definitivo era el nombramiento real; en los nombramientos, a las veces, se halla su justificación. Se enumeran sus privilegios, sus facultades, sus exenciones, etc. Con estadísticas se comprueba el *humus* social de que procedían: clérigos, mercaderes,

artesanos; en proporción diversa según la voluntad del rey. Predominan, por lo general, los clérigos, posiblemente por la ayuda que podían prestar al rey. Barcelona y Palma son las dos ciudades de donde proceden la gran mayoría de ellos; lo que exige una justificación que nos da el autor. El estudio se concluye con una impresionante lista de nombres de estos *familiars* (p. 86 a 103, a doble columna), seguida de otra según la fecha de su nombramiento. No faltan, transcritos, varios documentos concernientes a esta materia.

Johannes P. Kern centra su interesante estudio —que se lee casi como una novela de intrigas— en las tensiones surgidas entre Pedro el Ceremonioso y la curia romana con motivo de la elección de obispos. Queda patente que la curia dominaba mejor el mundo diplomático de la intriga y que acertaba a escamotear los deseos del rey. Ninguna de ambas potestades buscaba el bien de los diocesanos, sino el ocupar lugares de prestigio, poder y riqueza. Ni siquiera el estallido del Cisma de Occidente mejoró la situación. El rey no tuvo la habilidad de enfrentar ambos papas para lograr los nombramientos deseados.

En ámbitos muy diferentes se mueven las dos últimas aportaciones: Eduard Fey considera las *Coplas* de Jorge Manrique, su textura literaria, pero sobre todo la ideología que las pervade. Canto de amor filial para el padre recientemente fallecido, asistimos al triunfo del amor sobre la muerte.

Gabriel Llompart Moragues estudia la figura del librero Tomás Squer, en la Mallorca de Carlos V. El hallazgo de su libro de cuentas, le permite mostrarnos los diversos aspectos en que se movía un librero en Mallorca.—ANTONI BORRÀS I FELIU.

Les Confréries, l'Église et la Cité. Cartographie des confréries du Sud-Este. Actes du colloque de Marseille. Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales. 22-23 mai 1985. Textes réunis par Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, Grenoble 1988, 267 p., 18×23 cm., ISBN 2-85924-002-0.

Cada vez interesa más, en la historia de la Iglesia, las expresiones de su vida real y popular. Ambito en que se encuentran los estudiosos de la sociología, de la etnografía y de la historia de la Iglesia.

El presente volumen, que recoge las 17 comunicaciones presentadas en el coloquio de Marsella sobre las cofradías, manifiesta los logros importantes que en este aspecto específico se han logrado ya. Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, en estudios anteriores había insistido en el interés de este estudio y había mostrado la metodología que debía seguirse y las fuentes a que se debía acudir. Los estudios que al principio se habían realizado se basaban en las historias locales y en monografías dispersas; los logros no podían sobrepasar el interés de una nueva monografía local. La autora propuso ya como fuentes indispensables: las visitas episcopales y el estudio de los estatutos de las cofradías (así como, en el caso de conservarse, de sus propios archivos). Se debía, asimismo, distinguir entre las mismas cofradías: las que buscaban la propia santificación de sus miembros, y aquellas que tenían una proyección social. El núcleo aglutinante, la denominación que las calificaba era también importante. Entre ellas la había que se hallarían en todas las diócesis, otras más ligadas a una devoción particular.

Un cotejo previo, unas encuestas realizadas, permitieron ceñir más el método a seguir, y su aplicación ha producido los resultados que pueden fácilmente descubrirse en la presente obra.

El subtítulo de la obra: «Cartografia de las cofradías», nos demuestra que no sólo se han estudiado las cofradías, sino que se las ha situado mediante mapas en su ámbito geográfico. Mapas que permiten rápidas comparaciones, y que integran diversos aspectos de la vida religiosa de la cofradía con las más amplias de sus relaciones con el ámbito ciudadano y rural.

Siguiendo el mismo método, se han estudiado las cofradías en las diversas diócesis del sudeste de Francia. No en todos los casos los resultados han sido los mismos, porque tampoco eran las mismas sus circunstancias. Los estudios se desarrollan casi exclusivamente en los siglos XVII y XVIII; en parte por la mayor facilidad en hallar la indispensable documentación.

Volumen importante y que demuestra lo que puede lograrse en el mundo científico, si se trabaja en equipo y con un método adecuado.—ANTONI BORRÀS I FELIU.

Lexikon der Religionen. Begründet von FRANZ KÖNIG, hg. von HANS WALDENFELS, Herder, Freiburg ²1988, XIV+729 p., 24,5×16 cm., ISBN 3-451-20726-5.

Dos ediciones en un año han sido necesarias para satisfacer la demanda provocada por la reaparición de este diccionario, publicado en primer lugar hace más de treinta años por el reconocido especialista y más tarde cardenal arzobispo de Viena, F. König. La amplia revisión y actualización ha sido dirigida por H. Waldenfels al frente de más de 120 especialistas; en ella se toman en consideración las consecuencias socio-políticas, interculturales y religiosas que han surgido en estos decenios, en la medida, sin duda considerable, en que podían afectar al área contemplada por la obra. Con aspiraciones de nivel y solidez científicas, pero utilizando conscientemente un lenguaje comprensible para los no iniciados, el diccionario ofrece información sobre todos los conceptos más importantes de las ciencias de las religiones, así como sobre las peculiaridades de las grandes y menores religiones mundiales, incluso de las predominantes en civilizaciones ya desaparecidas. Con todo, reciben más extensión los artículos referidos a las religiones y movimientos religiosos hoy vigentes, y a los fenómenos religiosos en general; con mayor brevedad se tratan los conceptos propios de cada una de las religiones. Especial importancia se confiere a los aspectos que pudieran iluminar o favorecer el diálogo interreligioso, para lo cual en no pocas ocasiones se aporta destacadamente el pensamiento cristiano y católico respecto de problemas y cuestiones concretas. No cabe la menor duda de que tanto para ese objetivo como para la consulta, información y estudio, el diccionario constituye una muy estimable contribución, por la que felicitamos a autores y editorial.—José J. ALEMANY.