

BIBLIOGRAFIA

RECENSIONES

JUAN L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 286 p., 22,5 × 14,5 cm., ISBN 84-293-0812-1.

Continuando el proyecto iniciado con su *Teología de la creación*, cuya segunda edición ha sido publicada por esta misma editorial, Sal Terrae, el autor, paisano y amigo, nos ofrece ahora una «Antropología teológica fundamental». Su objetivo consiste en dar razón de la visión cristiana del hombre al nivel de sus estructuras básicas. Qué es el hombre, quién es el hombre; éstas son, en definitiva, las cuestiones abordadas en este libro.

El punto de partida es la categoría bíblica «imagen de Dios» y la concepción antropológica en ella implicada. La exposición sistemática estudia seguidamente el problema alma-cuerpo; el carácter personal, libre y social del ser humano, investido de un valor absoluto y de una dignidad inviolable; su capacidad para modelar creativamente la realidad mediante el trabajo, la técnica y la cultura; su índole de criatura de Dios.

En el desarrollo de esta amplia temática se presta especial atención a los planteamientos hoy vigentes y al intenso diálogo interdisciplinar que están generando: el debate mentes-cerebros-máquinas, la crisis de la idea de persona, las actuales negaciones de la libertad, el obligado paso de la «teología de las realidades terrenas» a las «teologías de lo político», las lecturas de lo humano en clave exclusivamente biológica, etc.

La redacción del libro ha estado presidida por una preocupación de fondo: lo único que, a fin de cuentas, le interesa a la fe cristiana, cuando afronta el enigma de la condición humana es saber cómo ha de tratar el hombre al hombre y por qué. Y la respuesta la encuentran los creyentes en el hecho de la encarnación de Dios: cada hombre («imagen de Dios») tiene que ser tratado como el propio Dios, porque éste ha querido ser y dejarse tratar como hombre.

La forma es elegante, diáfana y justa. El autor es un extraordinario estilista. La bibliografía es muy amplia y selecta. No es, ni puede ser, exhaustiva. Advierto, sin embargo, algunas ausencias, que por su implicación en el fondo de los temas, y con la sola intención de poder prestar una posible ayuda a futuras ediciones, me complace en señalar. Porfirio, por su gran intento en conciliar a Platón y Aristóteles

y por su enorme influjo en toda la filosofía medieval, especialmente en Boecio. Boecio intenta también conciliar a Platón y Aristóteles y habla expresamente de una profunda armonía entre ellos. Pero en su conocida definición de persona va Boecio hacia la unilateralidad fiscalista. El autor lo reconoce (p. 158). Santo Tomás seguirá ya en esta línea. También lo reconoce el autor (p. 159), pero no saca todas las consecuencias negativas de la misma, ya que todos los rasgos característicos que destaca Santo Tomás en la persona (I, q. 29 a 3 ad 2), la inseidad, la perseidad, la singularidad, la integridad, la incommunicabilidad y la perfección en la línea sustancial, son notas que afectan a la realidad física de la persona, pero se le escapa su verdadero nivel metafísico. No deja de extrañarnos un poco, en consecuencia, la afirmación del autor (p. 158): «Habrà que esperar, sin embargo, a la teología medieval para asistir a la elaboración técnica del concepto de persona creada, esto es, al desarrollo especulativo de la idea en el campo específico de la antropología.» Platón, en *Las Leyes*, en *Fedro* y en el *Symposium* muestra ya una clara sensibilidad personalista, aunque no tematizada ni influyente en su sistema. En Gregorio de Nacianzo y en Juan Damasceno se encuentra ya una concepción bastante madura de la persona. Pero, si exceptuamos los siglos XIX y XX, no hay autor más intensamente personalista que San Agustín. Bastaría recordar: «Singulus quisque homo, qui ... secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est et imago Trinitatis in mente» (De Trinitate XV,7,11). O esta otra (Sermo 154,8): «Ego in mente, ego in carne. Non enim duae naturae contrariae, sed ex utraque unus homo.» «Corpus et animam, quod est totus homo» (In Joann., 47,12). «Et cum corpus et anima sit unus homo, quamvis corpus et anima non sint unum.» (Epist. 238,2,12). Esta afirmación de la unidad del hombre por encima de la diversidad cuerpo-alma era algo inconcebible dentro de una estricta doctrina platónica. El autor se muestra moderado y correcto, aunque no deje de caer en el lugar común de la propensión dualista de San Agustín, que «se evidenciará en la suspicacia con que nuestro doctor contempló siempre el cuerpo y, sobre todo, la dimensión sexual de la persona» (p. 99). Para quien conozca el variado y profundo sentido del término «concupiscencia» en San Agustín dejarán de ser evidentes los reproches que se le hacen. Desgraciadamente esos reproches en materia sexual pueden hacerse a Santo Tomás por la distinción que establece entre dos dominios de la ley natural: en sentido genérico y en sentido específico. La ley natural genérica es definida haciendo suya la conocida definición de Ulpiano «quod natura omnia animalia docuit». Y este orden natural genérico («secundum naturam sui generis, in quantum homo est animal») «inditus est prior et stabilior quam quilibet ordo superadditus», de tal manera que los pecados «contra naturam genericam» son más graves que los cometidos «contra naturam specificam». De estas dos nociones depende la concepción de los fines en el matrimonio. Y es notable el advertir que mientras tanto el Concilio Vaticano II como el nuevo Código de Derecho Canónico abandonan la concepción tomista de los fines, se inspiran en la de los Bienes de San Agustín, Bienes-Valores que hacen su concepción mucho más personalista. Y abundando un poco más en el tema del personalismo merece la pena recordar que es San Agustín el autor más citado en el Vaticano II, casi exactamente el doble de veces que el segundo más citado, Santo Tomás, y que lo es precisamente por su personalismo. Y ese personalismo, tan expresamente reconocido por todos los personalistas, es tan denso que, en los primeros números, netamente antropológicos de la *Gaudium et Spes*, aunque no lo citan, cualquiera que esté familiarizado con los textos agustinianos, distingue su eco y su presencia. En este contexto concreto del personalismo, tan importante en la antropología, y estudiado por el autor (p. 164 y s.), se me ocurre hacer mía la afirmación general y conclusiva, aunque para mí un poco exage-

rada, que hace Dilthey en su introducción a las ciencias del espíritu: «Y ningún hombre medieval ha visto más allá que San Agustín.»

Advierto la ausencia de las ya clásicas y monumentales obras *Paideia* y *Aristóteles*, de Werner Jaeger, así como la de Paul Friedländer *Platon. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Nos sirven para confirmar, al menos en mi caso, la personal y creciente convicción del intenso platonismo de Aristóteles; el Autor lo conoce, y de que Aristóteles, en la medida en que se aleja de Platón, se aleja de la metafísica y se acerca a la física. Para citar a un filósofo y antropólogo contemporáneo, el profesor Luis Cencillo escribe en su *Filosofía Fundamental*, t. II, *Historia de los sistemas filosóficos*, p. 655: «Aristóteles, en el punto de confluencia de las diversas tradiciones presocráticas (no sería exacto hablar de una sola tradición) viene a suponer casi un retroceso respecto de Platón. Al tratar de asimilar el conjunto de ideas precedentes, no logra armonizar perfectamente los elementos de varia procedencia y toda su herencia va a resentirse en los siglos medios sobre todo, de estas ambigüedades iniciales. Boecio, en el umbral de este nuevo mundo, hará patente con ingenuidad heroica la difracción original de la concepción aristotélica.» «Aristóteles parece quedar varado en la anécdota física, anécdota en comparación con las profundidades de lo propiamente ontológico e ideal, y se muestra muy vacilante respecto de una concepción de la totalidad...»

Insisto en esto porque, especialmente en el tema antropológico de la inmortalidad personal, la metafísica de Platón y de San Agustín me parecen netamente superiores a la metafísica más física de Aristóteles y de Santo Tomás. Esta tendencia parece ser más del agrado del Autor, está en su perfecto derecho, como lo prueba su no disimulada, y merecida, simpatía por Zubiri, el autor, exceptuadas las autocitas, más citado y alabado en la obra. Sería imperdonable el negar la extraordinaria profundidad y competencia de Zubiri, pero ya en su gran obra *Sobre la esencia* se muestra expresamente «suareciano», lo que en este punto equivale a poco platónico, y en su monumental obra *Sobre el hombre* escribe, tratando de la muerte: «... no consiste morir en que el psiquismo se despidiera del cuerpo, sino en que el cuerpo se despidiera del psiquismo, en que uno se queda sin la vida que se le va. Cuando esto sucede, la sustantividad humana deja de existir.» Me cansa la conceptualización tan exagerada propia de estas filosofías tan científicas, pero de no muy elevados vuelos metafísicos. Por estos caminos a nadie le puede extrañar que Kant llegue a su primera *Crítica*; pero lo que yo no veo como posible es la segunda *Crítica* ni gran parte de la tercera, especialmente la parte estética, sin Platón y fuera de él y de San Agustín. En éstos se da claramente una *Ética Metafísica* y se propugna, desde el principio, la dignidad y autonomía de la entidad moral, cosa que no veo en Aristóteles, y volviendo a Zubiri, en Zubiri. En cuanto se da tanto relieve a la psique estamos en un campo metafísicamente poco fértil. Prefiero quedarme con el carácter espiritual del alma, como en San Agustín; prefiero retener la substancia espiritual como Sujeto; prefiero acentuar, como San Agustín, más el carácter de «creatura» que el de naturaleza, hablando del hombre. Lo que pienso es que lo que da sentido a la antropología no es la naturaleza del hombre, lo que éste tiene de suyo, sino lo que está llamado a ser.

Volviendo a la bibliografía, creo que el apartado «Ser sexuado» (p. 136) se vería extraordinariamente enriquecido con la inclusión de estas dos obras magníficas, anteriores y, en mi opinión, más profundas que las citadas por el Autor: *Nueva comprensión de la sexualidad*, de Georg Scherer, una verdadera metafísica antropológica, y la *Antropología sexual*, de Abel Jeannière, que pudo muy bien haber servido de punto de partida inspirador a la magnífica *Antropología metafísica*, de Julián Marías.

Aconsejo a mi ilustre paisano y amigo que en la próxima edición, que todos deseamos y agradeceremos, no deje de leer la obra, contemporánea de la suya, *Regio Media Salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, de Saturnino Alvarez Turienzo.

Si nos hemos excedido en consideraciones y consejos, es por la importancia objetiva que reconocemos a la obra que recensamos. Recomendamos, pues, con el mayor entusiasmo la obra del profesor Juan Luis Ruiz de la Peña, *Antropología teológica fundamental*, seguros de que un lector estudioso, suficientemente iniciado en estos temas, encontrará contenidos profundos y serios, expuestos de forma agradable y bella.—LUIS VELA, S.J.

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Regio Media Salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 369 p., 24,5 × 17,5 cm., ISBN 84-7299-2144.

La obra agustiniana es particularmente rica en el aspecto antropológico. Es, a la vez, compleja. Y siempre actual. No hay pensador cristiano más citado que San Agustín, y entre todos los autores no hay otro alguno, si se exceptúa Platón, de quien se citen pasajes en mayor número y con más capacidad de incitación. El Autor, profesor de Ética y materias afines en la Universidad Pontificia de Salamanca, muestra lo mucho que todavía hay que explorar en el continente de la reflexión agustiniana, especialmente en esa provincia antropológica, en la que El Aguila de Hipona es insuperable.

El punto de vista desde el que ofrece su investigación consta en el título y, concretamente, en la palabra «medio». De ella se sirve para identificar el puesto del hombre en la creación. Este concepto de «regio media» recoge una idea central en el platonismo, recibida de la mitología religiosa. San Agustín cristianiza genialmente la teología de Platón, insertándola en el contexto de la creación y la redención. La odisea del cristiano, del hombre, es un «éxodo» camino de la patria, vivido como camino de conversión. Ahí aparece su condición «media» en lo creado, ya que puede contrariar la llamada a salvarse, deslizándose hacia la «regio dissimilitudinis». El pecado de origen, acto fundacional del falso humanismo, entenebreció y debilitó al hombre. La fuerza mediadora para secundar los planes divinos tendrá que venirle de Dios mismo; se le comunica en la persona y oficios del Mediador. Este es el hilo conductor del desarrollo de toda esta obra importante. En esta luz se aclaran los diversos capítulos de la obra: el hombre como naturaleza creada; como animal racional mortal; como imagen de Dios; responsable personal de su destino; que realiza en la comunidad; en la institución de la Iglesia, regulada por la justicia de la Ciudad de Dios; el secreto de ese destino se substancia en la historia, que, proféticamente y en secuencia de edades, llena la peregrinación de la humanidad en el tiempo hasta alcanzar el descanso en el reino. Todo este denso contenido está bellamente figurado en el espléndido cuadro de «El Greco» *Entierro del conde de Orgaz*, en el que el oficiante protagonista es San Agustín, consolando a las personas, que con sus rostros, entre descorazonados y expectantes, ocupan la región media del conocidísimo cuadro.

Se trata de un estudio antropológico-filosófico. El Autor apura el argumento hasta sus últimas y más arduas cuestiones teológicas, en las que confiesa modestamente sentirse «sólo genéricamente capacitado». Advierte oportunamente que San Agustín

no conoció nuestras distinciones entre lo filosófico y lo teológico, entre lo natural y lo sobrenatural, y él, el Autor, toma aquí la «filosofía» en el sentido amplio, que es el etimológico, de «amor a la sabiduría». En San Agustín la filosofía se ordena a dar razón de la felicidad. Es todo un sabio arte de vivir. Dios, medida de todas las cosas, lo es particularmente de los últimos intereses del hombre, cifrados en la *sapientia* y la *beatitudo*. La actividad filosófica es para San Agustín *pietas, modus Deum cognoscendi et colendi*; como *religio, verax cultus veri Dei*. El *homo* de San Agustín es el *homo religiosus*.

El Autor se ve, felizmente, movido a regalarnos con esta magnífica obra, incitado por lo que significó en todo el mundo el XVI aniversario de la conversión y bautismo de San Agustín. En la obra están, pues, presentes diversos trabajos del Autor, contribución al acontecimiento señalado y está especialmente presente su tesis doctoral «San Agustín y la formación del concepto de persona», presentada en la entonces Universidad «Central», de Madrid; tesis que, de haberse tenido en cuenta, hubiera enriquecido notablemente a las diversas antropologías teológicas que se han ido publicando posteriormente.

Personalmente me gusta muchísimo esta obra del doctor Alvarez Turienzo y recomiendo con el mayor interés su lectura y estudio a cuantos agradecen y aman a nuestro genial contemporáneo San Agustín.—LUIS VELA, S.J.

EDUARDO LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 785 p., 22,5 × 15,5 cm., ISBN 84-313-1062-6.

Eduardo Labandeira es catedrático de Derecho administrativo en la Universidad de Navarra. Doctor en ambos Derechos, lo demuestra exhaustivamente en esta obra. El presente *Tratado de Derecho Administrativo Canónico* es la primera obra sistemática dedicada a la formulación de una teoría general de la ciencia jurídico-administrativa eclesiástica, con base en la doctrina del Concilio Vaticano II, en la disciplina del Código de 1983 y en su legislación complementaria. Los hitos legislativos, cronológicamente, son: la Constitución Apostólica *Regimini Ecclesiae Universae* promulgada por Pablo VI en 1967, que establece la Sección Segunda del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica, con funciones de Tribunal de lo Contencioso-Administrativo (art. 106), y, sobre todo, el nuevo Código, admitiendo una cierta distinción funcional y práctica de las potestades legislativa, ejecutiva y judicial (canon 135), regulando los actos normativos del poder ejecutivo (c. 29 a 34) y los actos administrativos singulares (c. 35 a 93), el recurso jerárquico de alzada (c. 1732 a 1739) y el recurso contencioso-administrativo (can. 1445,2) y las Normas Speciales de la Signatura Apostólica.

El Autor, profesor en la Facultad de Derecho Canónico, nos presenta un estudio realizado con todo rigor científico sobre las potestades públicas y los sujetos de atribución, la potestad ejecutiva y su sumisión a la ley, la actividad administrativa general y singular, los recursos administrativos y el recurso contencioso-administrativo. Junto a las instituciones de la Iglesia y sus peculiaridades, no falta un hondo y detallado estudio paralelo de las instituciones civiles, que permite comprender lo común y lo específico de la naturaleza y vida de la Iglesia.

La obra, perfectamente articulada, consta de once capítulos. La bibliografía es selecta y abundantísima.

Una sola sugerencia para nuevas ediciones: me gustaría que en el capítulo IV

el tratamiento de las personas físicas y jurídicas fuera más extenso y mucho más crítico. Existen en el Código dificultades casi insolubles e imprecisiones notables sobre las que el Autor no repara. Dentro de la brevedad que impone, yo mismo me ocupo de ellas en la voz «Persona jurídica» del Diccionario de Derecho Canónico y les dedico una notable extensión. Creo que merece la pena, porque el tema es fundamental y el Código de 1983 sumamente confuso e impreciso.

Agradecemos al Autor y a la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra esta contribución seria y esperada, porque viene a llenar colmadamente una lamentable laguna en el difícil campo administrativo. Obra verdaderamente científica, en la que tanto civilistas como canonistas encontrarán una doctrina sistemática clara y profunda.—LUIS VELA, S.J.

FRANCISCO ALARCÓN ALARCÓN, *El matrimonio celebrado sin fe*, Artes Gráficas Gütemberg, Almería 1988, 305 p., 25 × 18 cm., ISBN 84-404-3371-9.

La obra presenta, casi en su totalidad, el contenido de la tesis doctoral, presentada por el Autor en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Se trata de una obra bien concebida y articulada, en la que trata de esclarecer las cuestiones dogmático-pastorales discutidas en los últimos veinticinco años sobre la necesidad de la fe en los bautizados, para que puedan contraer matrimonio sacramental y sobre la separabilidad entre matrimonio y sacramento en ellos, con las implicaciones pastorales consiguientes.

El estudio lo hace en cinco capítulos. El primero plantea el problema con una información amplia sobre esas cuestiones antes y después del Sínodo de Obispos de 1980. El segundo considera el contenido y alcance de los conceptos de matrimonio y sacramento, para entresacar los elementos básicos, comúnmente aceptados, en orden a encontrar solución al doble problema antes indicado. El tercer capítulo es central: discute la necesidad o no de la fe personal de los novios para poder casarse, en relación con la intención que necesitan para ser ministros y sujetos-objeto del sacramento-contrato. El cuarto estudia la separabilidad atribuida por algunos entre contrato y sacramento entre bautizados. Finalmente, el quinto presenta en síntesis el pensamiento del Autor, modestamente insinuado a lo largo de la obra y expuesto aquí con gran precisión.

Destacan en la obra la claridad de conceptos, la justeza de las expresiones, el orden lógico en la exposición y, sobre todo, el tono mesurado y siempre respetuoso hacia los diversos autores de cuya doctrina discrepa. La serena objetividad del Autor resplandece en la abundante y selecta bibliografía de las diversas corrientes doctrinales, también de aquellas con las que el Autor no está de acuerdo. Se trata, pues, de una investigación valiosa, digna de ser conocida y tenida en cuenta para futuros estudios sobre tema tan interesante teórica y prácticamente.

Con la sola intención amigable de ayudar y exhortar al Autor a que siga en este camino de investigación tan luminosamente emprendido, hago algunas consideraciones. En la página 48 parece aceptar el Autor mi distinción entre validez teológica y validez jurídica, y el matiz de la validez jurídica substancial. La afirmación que hace, con De Naurois, no parece admisible: «De su validez jurídica podrá decirse, como lo hace De Naurois, que no es algo absoluto, sino relativo al sistema legal al que deseen someterse los contrayentes.» No puede dudarse, en modo alguno, de que existan invalideces absolutas dentro del campo jurídico, esencialmente rela-

tivo en cuanto formalmente relacional. Invalidez absoluta equivale a inexistencia jurídica. Son muchos los matrimonios aparentes, realmente inexistentes en sentido substancial jurídico, que nunca podrán ser «sanados en su raíz», porque esta raíz (el consentimiento) no existe y que ninguna legislación positiva podrá jamás convalidar. El someter el Derecho a la ley positiva no sólo supone el negar la evidente distinción filosófica de ambos conceptos, negar el derecho natural y el propio derecho privado, sino incidir en un inadmisibile positivismo (puro nominalismo filosófico) en el que, como en el caso, se proclama la neta superioridad de la ley positiva sobre el Derecho, de la autoridad (entonces sin justificación y legitimación racional) y la razón, la persona.

En las páginas 178, 179, 180, 181, 182 se ocupa el Autor de mi doctrina. Lo hace con objetividad e interés y hasta compartiéndola, dentro del campo estrictamente jurídico. El Autor se sitúa exclusivamente en el campo teológico, que yo personalmente salvo, armonizo con el teológico, y comparto. Sólo tengo un profundo agradecimiento al Autor. Me permito, no obstante, dos sugerencias de fondo, que afectan a toda la obra y que pueden seguir estimulando la investigación y reflexión personales del Autor. La primera, más de carácter filosófico: da la impresión de que la filosofía subyacente es excesivamente objetivista o cosista, como hoy dicen algunos. Se considera la realidad como puramente objetiva y, por tanto, desligada de su esencial polaridad subjetivo-personal. Esa es una realidad abstracta, abstraída de las esenciales conexiones subjetivas e intersubjetivas. Es una realidad parcial, es una parte de la realidad. Parece una filosofía muy poco personalista, muy impersonal. Pero si tal filosofía parece inadmisibile, por su falta de vocación totalizadora, puede resultar especialmente peligrosa en el campo matrimonial, en el que todo es interpersonal y en el que los esquemas objetivistas, hilemorfísticos, resultan inaplicables. El sacramento del Matrimonio es muy especial. No hay objetos-cosas, sino relaciones interpersonales. Sin tener esto en cuenta, existe el peligro de irse a un simbolismo objetivista, que, prescindiendo de las personas, pretende simbolizar sus relaciones. Son una especie de casas para las personas, pero siempre sin personas. La relación objeto-sujeto es ontológicamente irrompible. Así es la realidad creada. Y la teología debe tenerla en cuenta si no quiere montarse en el aire.

La segunda y última sugerencia, suponiendo la primera, es más teológica: el peligro de hablar de una Iglesia, estructura y forma, sin contar con los miembros que la componen y que son también Iglesia. Hablo sólo de peligro y de sugerencias. El mismo Autor, sumamente comedido y respetuoso, medirá el alcance de lo dicho.

La obra, lo decíamos al principio, es muy seria y muy serena. Y añadimos: positivamente recomendable, sin restricciones, a todos los estudiosos e incluso a todos los que, de algún modo, ejercen su pastoral en este difícil campo del Matrimonio.—LUIS VELA, S.J.

JOSÉ OROZ RETA, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 359 p., 24,5 × 17,5 cm., ISBN 84-7299-216-0.

El P. Oroz, agustino recoleto, es decano de la Facultad de Filología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Conocido agustinólogo, lleva ya casi siete lustros, desde 1954, ocupándose con amorosa diligencia del gran Doctor de la Iglesia. En 1963 se publicó en Madrid su magnífica tesis doctoral, «La retórica en los sermones de San Agustín». La presente obra, bajo un título general, recoge una serie de artículos,

que andaban desperdigados, y diversos materiales, que giran en torno a su tesis doctoral, y que no habían sido recogidos. El conjunto de trabajos resume los momentos de contacto continuo con San Agustín. Son contactos espirituales, de pensamiento, de conciencia a conciencia. Para el Autor la teología *Théos dià lógon*, porque es, gracias al *verbum* o al *logos*, como se avanza hacia Dios. Los ensayos de esta obra se desarrollan de una manera equilibrada y armoniosa y están orientados hacia tres puntos principales: la cultura, camino por donde pasa la vocación; la conversión y el humanismo. Filólogo experto, el Autor va descubriendo las huellas de Cicerón y de Virgilio en el bellissimo estilo de San Agustín. En la conversión del santo Doctor se desarrolla en tres tiempos: primero, el descubrimiento del protréptico ciceroniano; más tarde, frente a la irremediable contradicción maniquea, la unificación aportada por los *libri platonicorum*, y, finalmente, después de la lectura de San Pablo, el encuentro profético y místico en el jardín de Milán. En el paisaje de Milán, la higuera, árbol de la sabiduría, la pureza de la voz del niño, tienen un valor puramente simbólico. El mundo real, vivido, histórico es, en sí mismo, simbólico. Se abre a la transparencia de Dios.

La obra consta de dos partes, como reza el título: San Agustín y la cultura clásica y San Agustín y el cristianismo. Cada parte recoge diversos artículos «de juventud», sin haber recibido modificación alguna, lo que, sí, por una parte, llena la obra de frescor, por otra, la hace perder cierta coherencia formal. Un ejemplo, entre muchos, lo tenemos en la página 205: «Vamos a examinar, en la primera de nuestras lecciones...» Todo es, sin embargo, bueno en este florilegio de artículos, porque basta para hacerlo bueno, además de la fina maestría del Autor, el argumento mismo. San Agustín goza del privilegio único de ser portentosamente actual. Lo que enriquece extraordinariamente la obra, y se lo agradecemos al Autor, es la abundantísima bibliografía que nos ofrece, selecta y, además, perfectamente catalogada. Supone también un gran servicio para el lector y el estudioso de San Agustín el Índice de referencias agustinianas.

No resulta fácil destacar, objetivamente, un estudio sobre otro; subjetivamente, resaltaría el de *Séneca y San Agustín*, en el que únicamente me extraña que el Autor no se aproveche mucho más de las aportaciones del P. Elorduy, de quien cita tan sólo un artículo (p. 121) y de los menos actuales, ya que data («La lógica de la Estoa») de 1944. Dada la gran erudición del Autor, me extraña que en algunas consideraciones de la segunda parte, y ya que cita a algunos otros existencialistas, no cite y no se aproveche de la luminosa doctrina de Louis Lavalleye, el más cristiano de todos ellos, y, aunque las comparaciones sean odiosas, el más sabio por haberse aproximado siempre amorosamente a Platón y a San Agustín.—LUIS VELA, S.J.

Manual de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 803 p., 25 × 18 cm., ISBN 84-313-1013-8.

La Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra nos ofrece este *Manual de Derecho Canónico*, obra a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta. El Manual continúa la tarea científica y editorial de los *Comentarios al Código*, obra aparecida en agosto de 1983. Su objetivo principal, dice la Presentación, es el estudio y exposición del nuevo Derecho canónico que ha surgido en estos últimos años como consecuencia del Concilio Vaticano II y de la reforma consiguiente del Código. El Manual está destinado principalmente a alumnos no iniciados en el estudio del De-

recho canónico y que necesitan de una formación elemental que les proporcione una visión global de los sectores más importantes del Derecho de la Iglesia. Adopta el método de las instituciones cuyas cualidades principales son la claridad, brevedad, concisión, visión de conjunto, síntesis de principios, planteamiento sistemático, etc.

Una obra sistemática y de síntesis ofrece siempre graves dificultades e impone determinadas características. El Manual ha salido perfectamente airoso. Incluso ha sabido vencer cumplidamente el peligro de una falta de unidad y homogeneidad de fondo, propio de una obra de varios autores, en este caso de catorce.

La bibliografía es abundante y selecta; un poco unilateral y monocolor, sin duda por un justificado criterio pedagógico. En los puntos doctrinales discutibles, la exposición resulta siempre serena y respetuosa, fundamentando bien las propias preferencias y evitando toda polémica y hasta la más mínima alusión injuriosa o irónica.

Quisiera, con la sola intención de prestar una posible ayuda para sucesivas ediciones, fijarme en algunos puntos concretos, de diverso alcance e interés, en los que mi desacuerdo es claro. Bastará casi con citarlos tan sólo. En la página 29 no queda filosóficamente justificado el ser mismo del Derecho y su autonomía. El Derecho es una dimensión primaria de la constitutiva sociabilidad interna de cada persona. La necesidad «psicológica» de apertura no basta, se trata de una necesidad «ontológica». En cuanto a la justicia parece siempre fundamental la concepción de Platón de que primariamente consiste en reconocer a cada uno lo que él es de suyo. En ésta está plenamente incluida la justicia aristotélica, que es la que maneja el Autor, pero no viceversa. En la página 167 se escribe: «La condición masculina del sujeto determina la capacidad natural para recibir el sacramento del orden.» Si se entiende en un sentido exclusivo y, en consecuencia, se niega al sexo femenino la capacidad natural para el sacramento del orden, parece a todas luces excesivo e incluye una concepción de la sexualidad antropológicamente inadmisibles. En la página 559 se escribe: «Por consiguiente, el contenido que expresa la distinción y la terminología habitual entre fin primario (procreación y educación de la prole) y fines secundarios (todos los demás) sigue manteniendo plenamente su vigencia, como se deduce, insistimos, de la doctrina sentada por el Vaticano II y, posteriormente, por Pablo VI en la Encíclica *Humanae vitae*.» No podemos estar de acuerdo, ya que es la concepción misma y la terminología la expresamente abandonada. El propio Autor lo reconoce, en el fondo y en la forma, al explicar el canon 1055,1, que en él se menciona, en primer lugar, el *ad bonum coniugum*, iniciando el Código una riquísima concepción personalista, la propia del Concilio Vaticano II, que culmina y explica el canon central 1057,2, inexplicable en una concepción más naturalista. Este mismo personalismo explica la supresión, lógica e intencionada, del antiguo canon del Código de 1917, canon 1013,1. En la página 593 aparece el epígrafe «b) Ausencia o defecto del consentimiento». Se concreta, después, en el texto, afirmando que el «punto que nos interesaba: la ausencia del consentimiento». Hay que observar que la más radical ausencia del consentimiento se da precisamente en las incapacidades, que el Autor estudia un poco antes. No hay inconveniente en admitir también la ausencia del consentimiento en la ignorancia contemplada en el canon 1090, pero es claro que no puede darse ausencia del consentimiento en el canon 1097,2; mucho menos en el canon 1099, en el que tal ausencia viene expresamente excluida por el propio canon. Tampoco se da ni puede darse ausencia del consentimiento en el canon 1102 y en el canon 1103. Hay un canon, difícilísimo pero clave, y que el Autor no comenta: el canon 1100, que es decisivo para entender la no-ausencia del consentimiento, ni siquiera en el supuesto que contempla, de que uno o ambos cónyuges estén subjetiva y objetivamente ciertos de la nulidad de su matrimonio.

Si estas consideraciones sirven de alguna ayuda, conseguimos nuestro propósito. Por lo demás, no podemos menos de recomendar el *Manual de Derecho Canónico*, que nos ofrece la Universidad de Navarra, ya que cumple, casi perfectamente, los fines que se propusieron los autores. Se trata, pues, de un Manual alta y positivamente recomendable y cuya publicación agradecemos sinceramente.—LUIS VELA, S.J.

SAN BERNARDO, *Obras Completas*, Ed. de los Monjes Cistercienses de España (BAC), Madrid 1983 y ss.

Desde 1925 el lector español de San Bernardo contaba con la traducción del P. Jaime Pons, S.J. La BAC dedicó uno de sus primeros volúmenes, en 1947, a una selección de sus obras, preparada por el G. Germán Prado, O.S.B., y en 1953, para conmemorar el centenario bernardino, el P. Gregorio Díaz, O.S.B., le dedicaba dos volúmenes de la misma colección.

Pero la traducción de San Bernardo —como la de San Agustín— será siempre una solución de indigencia. Ninguna nos puede restituir la palabra inconfundible del estilista más personal del medioevo, ahora depurada en la edición crítica de Leclercq-Rochais. Por eso hay que aplaudir sin reservas la edición bilingüe promovida por la Conferencia Regional Española de Abades Cistercienses. Se han previsto nueve volúmenes, de los que no han aparecido todavía los dos últimos, destinados a la correspondencia e índices.

El primero está dedicado al maestro de los estudios bernardinos (y de tantas otras especializaciones medievales) Dom Jean Leclercq, que firma el prólogo. Sigue una Bibliografía selecta —necesitada ya de complementos: G. R. Evans, *The Mind of St. Bernard*, Oxford 1983—, que se multiplicarán con ocasión del VIII centenario en curso. J. M. de la Torre y Ch. Dumont nos introducen al carisma cisterciense y bernardino y a la lectura de San Bernardo hoy; F. R. de Pascual traza el perfil biográfico. Son 160 jugosas páginas, como corresponde al *doctor mellifluus*, conocido así ya por los contemporáneos, y que el barroco Th. Reynauld desvió a su talante en «abeja belicosa». No faltan, es cierto, entre las de San Bernardo, las páginas de polémica: las de la *Apología*, que se dan en este tomo, en defensa de Cîteaux frente a Cluny, se han hecho célebres; otras, igualmente subidas de tono, se leerán en el *De Consideratione* o en las *Cartas*. Es la ocasión de recordar el *amor meus*, *furor meus*, porque uno explica y de algún modo justifica el otro.

La traducción se esfuerza por seguir al original; quizá podría ceñirse más. Un ejemplo al azar: «Neque enim causa nobis alia vestrae huius tam avidae concursionis occurrit» (p. 364) se podría dar con más precisión: «y no vemos otro motivo para que hayáis concurrido con tal avidez». En la línea siguiente, «laudabili studio congaudemus» dice algo más que «nos alegramos sobremanera».

Completan este tomo el *Tratado sobre los grados de humildad y soberbia*, el *Libro sobre el amor de Dios*, el de *La gracia y el libre albedrío*, la *Alabanza de la nueva milicia* y el *Sermón a los crérigos parisinos*.

El tomo segundo, introducido por Mariano Ballano con un estudio sobre la antropología de San Bernardo, lo llena el *De Consideratione*, sobre el *precepto y la dispensa*, la *Vida de S. Malaquías*, la *refutación de Pedro Abelardo*, los *Opúsculos* y la *Alabanza de la Virgen Madre (Super missus est)*.

Los tomos III-VI están ocupados por los *Sermones*: dos para el Año litúrgico, uno con los sermones *in Cantica* y otro para sermones varios. J. M. de la Torre nos

introduce al misterio de Cristo Salvador (t. III) y a la experiencia cristiana y expresión estética (t. V), y M. Ballano analiza «el pan de la Palabra» (t. VI).

Realizaron las traducciones J. M. de la Torre, M. Ballano e I. Aranguren.—
J. ESCALERA.

MARINA CUERVO/JESÚS DIÉGUEZ, *Nuevos símbolos para orar*, Madrid 1988, 179 p., 12 × 12 cm., ISBN 84-288-0894-5.

Cualquiera que trate hoy con jóvenes es consciente de la dificultad que lleva consigo el introducirlos en la esfera del silencio y oración, estando educados e imbuidos exageradamente por el mundo de la imagen y de lo sensible.

Los Autores de este librito tan útil como necesario frente a esta exigencia sociológica de nuestra juventud no tienen miedo al *adagio*, *nunca segundas partes fueron buenas*. Tratan de superar, a nuestro juicio con marcado éxito, el novedoso ensayo de su primer libro (*Treinta símbolos para orar*) abriendo con el símbolo fácilmente captable por los sentidos e imaginación el camino para la vivencia del misterio en la oración.

La principal virtud de este manual esquemático de oración es su origen. No se trata de una especulación sobre la vida espiritual, por muy amena que sea, sino de fruto de experiencias concretas con jóvenes y adultos, que han ido limando los posibles defectos de las celebraciones, así como añadiendo nuevos elementos sugestivos. El hecho de haber nacido en contacto con la vida hace de estos símbolos un camino auténtico y fiable de acceso a un mundo tan difícil como es el de la familiaridad con Dios.

Los símbolos o imágenes están escogidos con mucho mimo y delicadeza, lo cual se muestra en las ayudas que podríamos llamar «técnicas» para poder dar al evento el relieve que le corresponde. Influye en todos los sentidos. Se cuida la imagen o imágenes que se presentan. Las canciones son abundantes y muy de acuerdo con el tema de oración. El gusto selecto en los textos literarios, que no son de ninguna manera exclusivos de la tradición cristiana, sino que se recogen de culturas que para nosotros tienen significado hoy.

Sin embargo es claro que el centro de estos instrumentos de oración lo constituye generalmente un relato o texto evangélico. Esta disposición abre naturalmente la puerta para un uso más fecundo de la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura. Aprendido el mecanismo, cada uno (a nada que se posea de imaginación y de deseo de estructurar su postura interior) puede buscar su propio itinerario de oración a través de un símbolo o texto tomado de la Escritura.

Los símbolos presentados en este pequeño volumen son ciertamente claros y eficaces. La razón la encontramos en la plasticidad de la imagen, así como en la inserción dentro del grupo, por sus características de participación de la comunidad. Estos dos destacados elementos de los símbolos seleccionados hacen que cada experiencia espiritual programada con el presente manual tenga grandes garantías de retener la imaginación del hombre joven y adulto. Por otro lado, la experiencia espiritual es preparada y desarrollada a través de una vivencia en común de la obra literaria, que lleva como consecuencia necesaria una profundización en la fe.

Quizá esta peculiaridad de todo el libro, que por haber sido ensayado antes de publicar, y por ser resultado de un gran esfuerzo de vida espiritual en comunidad tiene una eficacia gigantesca y puede resultar positivamente inesperada. Al mismo

tiempo pone en la picota o al menos marca con un cierto desencanto los textos y explicaciones que se salgan de estos condicionamientos de plasticidad en comunidad. Así en algunos pasajes, que diríamos son muy pocos, los mismos autores se ven obligados a un lenguaje abstracto y de difícil penetrabilidad, como puede ser paradigmático el índice general de las páginas 8 y 9.

Sin embargo, tomado el libro en su totalidad, como esfuerzo y presentación de elementos que acercan al difícil misterio de la comunicación en comunidad con el Absoluto, no cabe la menor duda de que representa un éxito y un camino a seguir tanto por los educadores de la vida espiritual como por los mismos candidatos a ella, sean de la edad y condición que les corresponda, pues para todos resultan estos símbolos vehículos para la vivencia de un mundo suprasensible.

El único interrogante que puede quedar, nacido desde luego de la misma condición humana, es que el símbolo en su plasticidad y concreción no haga de la experiencia espiritual una experiencia polarizada en la imagen o sonido, sin adentrarse verdaderamente el candidato en el difícil y misterioso mundo de la deshumanizante (?) experiencia de Dios.—JUAN ITURRIAGA, S.J.

CARDENAL MARCELO GONZÁLEZ MARTÍN, *Obras, I. El valor de lo sagrado*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo 1986, XIV + 477 p., 17 × 24 cm., ISBN 84-398-6641-0.

En el volumen que aquí se recensiona, como en los demás a los que se va a aludir, se recoge una buena parte de la actividad magisterial del cardenal arzobispo de Toledo y primado de España. Esa actividad se extiende por los campos más diversos: homilías, instrucciones pastorales, discursos en las Reales Academias de Ciencias Morales y Políticas, de Bellas Artes y Ciencias Históricas, conferencias en foros de ideas y centros de cultura, como el Club Siglo XXI, lecciones en Semanas de Teología, intervenciones en mesas redondas, artículos en revistas, etc. Pero siempre, en tan variados lugares, don Marcelo se presenta en su «condición de sacerdote y obispo de la Iglesia de Cristo», siente que se le llama «como a Pastor de la Iglesia» (cf. p. 41 y 127). Por esto sus intervenciones y escritos son siempre *pastorales* en el sentido más pleno de esta gastada palabra, que no sólo comprende lo que corrientemente se entiende por «pastoral», sino también la difícil penetración evangélica en la cultura, como se comprueba por los lugares en que el cardenal de Toledo ha ejercido su misión eclesial.

El conjunto de escritos del cardenal primado serán de gran interés para el historiador de la Iglesia en España y son ya de gran interés para el teólogo, que ha de pulsar la vida de la Iglesia dentro del propio recinto, en el medio ambiente, y de modo particular en los centros de cultura actuales. Porque la teología sólo puede hacerse a partir de la vida de la Iglesia en toda su extensión. En situaciones tan diversas, don Marcelo transmite el mensaje sin timidez ni empaque, con profundidad y sencillez al mismo tiempo, y con una prosa suave y deliciosa para el lector.

El volumen que aquí presentamos tiene dos partes: la primera en torno a «lo sagrado en la sociedad contemporánea» y la segunda aborda «la presencia de la Iglesia en la España de hoy».

En la primera parte, «lo sagrado» no tanto se refiere al culto, sino a los destellos de lo trascendente cristiano en la vida humana, es decir, a la «presencia del misterio en nuestra existencia». Esa presencia se manifiesta «en el silencio de las noches

estrelladas» y en «las profundidades del ser (que) pugna por manifestarse en la civilización terrestre». En esta primera parte se tratan temas tan vivos como «la posición del cristiano moderno ante el mundo», «el movimiento de cristianos para el socialismo» (historia y valoración) o «la presencia de lo religioso y de la Iglesia en la ciudad».

La segunda parte podría resumirse en la precisión del concepto, o mejor, de la imagen, que sugiere la fórmula «la católica España» (véanse, por ejemplo, p. 365-368 y 369-372) y en las consecuencias que se derivan para la reflexión y la acción de la Iglesia hoy y aquí. Es central la conferencia pronunciada en el Club Siglo XXI el 22 de mayo de 1979: «¿Qué queda de la España Católica? ¿Qué puede quedar a final de siglo?» El cardenal aborda también, por ejemplo: «Evolución de la Iglesia en España», «Servicio de la Iglesia a la sociedad española de nuestro tiempo», «Cambio moral y ruptura histórica», etc.

En unas y otras páginas de ambas partes, don Marcelo entra en contacto con grandes pensadores de nuestro tiempo: Zubiri, Barth, Heidegger, Sartre, Unamuno, Bonhoeffer, etc. Las tomas de posición gozan del equilibrio de un magisterio responsable (por ejemplo, ante el movimiento de cristianos para el socialismo, p. 161), de profundidad y claridad que, obviamente, no serán del agrado de todos, y de sinceridad evangélica, incluso con los mismos hermanos en el episcopado (cf. p. 313).

Además del volumen presentado han aparecido el II. *Santa Madre Iglesia* (a. 1987), el III. *En el corazón de la Iglesia* (a. 1987), el IV. *Evangelizar* (a. 1988), el V. *Vivir en Cristo* (a. 1989), el VI. *Sobre los santos* (en prensa, al escribirse esta recensión) y el VII. *Sobre los seminaristas* (de pronta aparición), con los índices completos de todos los volúmenes. En total, unas 3.000 páginas.

Al terminar, queremos volver a recordar que la consulta de las obras de don Marcelo será necesaria al historiador de la Iglesia en la España de nuestros días y es necesaria al teólogo, que para hacer teología ha de pulsar la situación real de la fe de la Iglesia. Porque la teología no se hace sólo desentrañando la Escritura o/y reflexionando el mensaje desde la filosofía y la cultura contemporánea, sino que es imprescindible y prioritario detectar la compleja y rica conciencia de la Iglesia en el pasado y en el presente, que ya se abre al futuro inmediato. Para esto último el volumen aquí presentado y los demás enumerados son imprescindibles, porque nos colocan ante nuestro presente, nuestra cultura y la vida actual de la Iglesia en España.—J. A. GOENAGA.

JOSÉ GEA ESCOLANO, *La Confirmación ¿para qué? 45 respuestas de un obispo a los confirmados* (Nuevos Folletos PPC 58), Madrid 1986, 78 p., 12 x 20 cm., ISBN 84-288-0786-8.

Desde el título hasta el fin, este pequeño libro es vivo, pedagógico, porque parte de la vida del adolescente y hace asequible en esa difícil edad grandes verdades de la fe, presentes en el sacramento de la confirmación y en torno a él. Además, tiene el libro muy logrados desarrollos y toques de atención. Así, por ejemplo, es una constante del Autor inculcar la primacía de la gracia: el amor cristiano no es fruto del solo corazón humano; «es propio de Cristo; y si lo producimos es porque Cristo actúa en nosotros» (cf. p. 63, también 9, 10, 16). Con mucho acierto también se llama la atención sobre lo que es y no es la catequesis de confirmación; un problema hoy por desgracia acuciante, porque en no pocas de las llamadas catequesis

de confirmación se trata de todo, o mejor, de lo que interesa inmediatamente al adolescente, «en vez de los temas fundamentales» de este sacramento (cf. p. 48).

La lectura nos abre también interrogantes. ¿Se abusa en la exposición de «la amistad» para introducir al adolescente en Cristo? El contenido es apto para hacerse comprender por el adolescente, pero su insistencia ¿no reduce la experiencia total de la fe y se presta a inconscientes falsificaciones? Y a pesar de lo notado sobre la primacía de la gracia ¿no se acentúa con frecuencia tanto la vida moral que se induce a confundir el ser cristiano con la práctica de tales y tales imperativos cristianos y también del momento? Pero, sobre todo, apunto dos cuestiones fundamentales en la teología y comprensión de este sacramento: el tiempo de su celebración y el sentido del mismo sacramento.

Respecto a la primera cuestión, que creemos es fundamentalmente teológica, parece que no se puede eludir afirmando que la confirmación se ha de celebrar, antes o después de la eucaristía, según convenga a cada persona. ¿El sacramento no es una aproximación objetiva de Dios en el Espíritu que impone un *iter* objetivo? Por esta objetividad sacramental, no es lo mismo recibirlo antes o después de la eucaristía, con tal de que subjetivamente se ordene y oriente a ella (cf. p. 12). O nos sometemos al sacramento o sometemos el sacramento a nuestros intereses, que damos por supuesto son «espirituales». Así, no nos dejamos educar por el sacramento ni nos adentramos en el camino sacramental de la gracia sacramental. La cuestión del tiempo oportuno conecta con la segunda, la del sentido del sacramento. Porque tal y como se entienda el sacramento podrá situarse en uno u otro momento, entre el bautismo y la eucaristía o después de la eucaristía.

En este punto, el a. da toques de atención excelentes. ¿Pero no subraya tanto el apostolado (cf. p. 3-5. 10s. 16. 42), la «respuesta de fe personal a la situación actual» de increencia (cf. p. 14), el compromiso por Cristo (cf. p. 17), la construcción de un mundo nuevo, que seduce al adolescente (cf. p. 45), el testimonio (cf. p. 63-71); que se relega el mismo sacramento? Si nuestra observación es acertada, se trataría tan sólo de no acentuar tanto las dimensiones mencionadas de la vida cristiana. Porque la confirmación es, según la celebración (véanse las excelentes páginas 65-70), la prolongación del bautismo, su asentamiento *sacramental* (se «confirma», arraiga y desarrolla el bautismo). En esta perspectiva, con razón ha de hablarse del apostolado, de la fe personal, del compromiso, de la construcción cristiana del mundo y del testimonio, como *consecuencias* del sacramento, no como primeros planos del mismo. Es fácil en la catequesis sacramental el deslizamiento a la moral sacramental; pero el sacramento supera sus propias exigencias morales. Quizá, sin embargo, nuestra observación sea una apreciación personal.

Termino recomendando de nuevo la lectura de este breve escrito a los catequistas, a los confirmandos, también a los teólogos, para que arranque su reflexión de la vida real de la Iglesia.—J. A. GOENAGA.

G. BARTH, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 60). Versión del alemán de Constantino Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca 1986, 171 p., 13,5×21,5 cm., ISBN 84-301-1008-9.

La pequeña y densa obra de Gerhard Barth aborda: El origen del bautismo cristiano (c. 1.º). Sus diferencias respecto al bautismo de Juan, del que proviene, según el autor (c. 2.º y 3.º). La comprensión del rito bautismal por las comunidades

del NT (c. 4.º). La centralidad del bautismo cristiano y su dimensión moral (c. 5.º). La celebración en tiempos del cristianismo primitivo (c. 6.º). Y, por fin, el bautismo de niños en los tiempos del NT (c. 7.º).

El a. se distingue por el conocimiento de los estudios que le han precedido, sobre todo, en el área de lengua germana (no tanto del área latina) y por el *análisis concienzudo* de las afirmaciones del NT. Por eso, la lectura de la obra es imprescindible para todo estudioso del bautismo cristiano.

Al mismo tiempo, en la lectura de la obra saltan a la vista los interrogantes que provienen de los mismos valores notados y de la situación confesional del autor.

Los análisis en ocasiones adolecen quizá de subjetivismo, aunque coherente con el pensamiento del a. Baste aducir una muestra: Según Barth, la presentación en los Hechos de los bautismos «rápidos», que siguieron inmediatamente a la predicación del evangelio y a las primeras palabras de conversión de los candidatos, obedecen al intento de Lucas de mostrar sólo los éxitos de la misión y de prescindir de la organización de la Iglesia. Es razonable la interpretación del a., porque es coherente no detenerse en el tiempo de preparación del bautismo, para destacar el rápido éxito de la misión. ¿Pero es esa la razón de ser de los bautismos que se presentan «rápidos»? ¿Aparecen así, porque eran en realidad «rápidos», como consecuencia (también coherente) del impacto que causan los nuevos grupos religiosos en los comienzos de su difusión? ¿O será más exacto afirmar que no disponemos de datos para decidir sobre el tiempo de preparación que entonces requería el bautismo y consiguientemente sobre la intención de Lucas en la presentación de los bautismos «rápidos»? (cf. p. 145).

La situación confesional del a. le lleva a no clarificar por ejemplo el concepto de *opus operatum* (cf. p. 131, 125, 154 y 166), a la afirmación tácita de un nuevo canon dentro del canon (cf. p. 55-66, 85-91 sobre el sentido del bautismo «en el nombre de Jesús»), y, sobre todo, a la comprensión de la escritura por sola la escritura y otros documentos temporalmente paralelos. Respecto a este último punto, la constante conciencia de la comunidad eclesial que ha leído, también por parte de las confesiones reformadas, en el mandato bautismal del resucitado y en el bautismo de Cristo por Juan la institución, de una u otra forma, del bautismo cristiano, pasa desapercibida para nuestro a. Aun prescindiendo de exigencias teológicas, creemos que en los estudios de interpretación del pasado no puede descuidarse la historia de la interpretación de los textos. Además, las exigencias teológicas de una constante interpretación de las iglesias a lo largo de los siglos, hoy no es sólo un postulado católico. Sin embargo, el olvido de la historia de la interpretación y de la conciencia eclesial sobre la comprensión de la escritura es frecuente en la exégesis contemporánea de unas y otras confesiones.

Volvamos al comienzo. A pesar de las observaciones planteadas, la lectura de esta obra ha de recomendarse a todo estudioso del bautismo cristiano.—J. A. GOENAGA.

ROLLIN KEARNS, *Die Entchristologisierung des Menschensohnes. Die Übertragung des Traditionsgefüges um den Menschensohn auf Jesus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1988, VI+209 p., 23×15,5 cm., ISBN 3-16-145419-7.

R. Kearns, que se graduó en Harvard y se doctoró en Tübingen, presenta este segundo libro sobre el «Hijo del hombre», que, como indica el subtítulo, trata de la

«transferencia a Jesús del entramado de tradiciones sobre el Hijo del hombre (= Hdh). Dos años antes había publicado: *Das Traditionsgefüge um den Menschensohn. Ursprünglicher Gehalt und älteste Veränderung im Urchristentum*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1986, IV + 202 p., al que lógicamente se remite con frecuencia en este libro que analizamos.

Este consta de dos partes principales: 1. Estudio de las más recientes modificaciones del entramado de tradiciones sobre el Hdh, como condición previa para su transferencia a Jesús (p. 5-56). 2. Estudio de la transferencia a Jesús del modificado entramado de tradiciones sobre el Hdh (p. 57-175).

En la primera parte se estudia la imbricación de las *antiguas tradiciones* sobre el Hdh con la tradición del «justo violentamente muerto y glorificado después de su muerte (Sabiduría de Salomón), y con la tradición del reinado de Dios, que se manifiesta como juicio de castigo (Oráculos Sibílicos). El resultado fue que se identificó al Hijo del hombre con el «justo» y con el «Señor divino», y esto antes de la aplicación de estas tradiciones a Jesús.

Sentimos que no nos haya sido accesible el libro de 1986, donde se estudian los primeros pasos del entramado de tradiciones precristianas sobre el Hdh. Según resume el Autor: «En el judaísmo helenístico existía la tradición de Elías que debía volver al final de los tiempos para convertir a la Humanidad, su muerte violenta y su glorificación al tercer día.» En esos estratos antiguos Elías fue identificado con el Hijo del hombre (cf. p. 34-35 y Kearns 1986, p. 143-156 y 167-170).

Asimismo «el entramado de tradiciones sobre el Hdh contiene la idea de una epifanía trascendente y escatológica del Hdh. El Hdh viene sobre las nubes y con un gran despliegue de poder; con una tempestad de fuego que sale de su boca destruye a sus enemigos e inaugura un reinado escatológico (p. 45 y Kearns 1986, p. 55-88). Se superponen así las figuras del Hdh y del «Señor divino».

En el estadio en que las tradiciones sobre el Hdh se habían amalgamado con las del «justo violentamente muerto y glorificado después de su muerte» y con las del reinado de Dios como juicio de castigo para los que lo rechazan, es cuando se aplican principalmente a Jesús. Esto ocurre en el ámbito de la transmisión en lengua griega (p. 59). Sigue un detenido estudio de historia de las tradiciones (p. 69-175), de cómo estas dos concepciones del «justo» y del «reinado de Dios-juicio» (que ya estaban fusionadas con la figura del Hdh) se aplican al destino de Jesús y a su anuncio del Reinado de Dios, y hacen que se utilice con frecuencia el *título de Hdh* en la transmisión de las tradiciones de Jesús, *por parte de sus seguidores*.

En esta aplicación del *título* Hdh a Jesús concurren dos factores: en primer lugar, la concepción de Jesús como el justo violentamente muerto y glorificado, y de su anuncio del Reino, como juicio de Dios (y del Señor divino como signo del mismo); el segundo factor es el uso por Jesús de Nazaret de la expresión Hijo del hombre (*brns*), pero no como título cristológico.

Con esto llegamos a lo que a nuestro juicio es lo más interesante de la teoría de Kearns, y que expone en un *apéndice* (p. 176-202), como resumen y complemento tanto de su libro de 1986 como de otro de 1978: *Vorfragen zur Christologie I* (J. C. B. Mohr, Tübingen):

1. La expresión aramea *barnas* no tiene originariamente el significado genérico de «hombre», sino que a través de otros significados se concreta en el arameo occidental en «hombre con poder (divino)» [(göttlich) Ermächtiger] y se aplica al maestro carismático itinerante (p. 177-179).

2. Como situación originaria de la expresión *brns* podría citarse Mt 12,32, que encierra una afirmación categórica (p. 179-184).

3. Estas afirmaciones categóricas incluyen con frecuencia al que habla y se utilizan por maestros carismáticos itinerantes (cf. Mt 8,20, Mc 2,10). Kearns rechaza la opinión de A. Meyer, M. Black, G. Vermes y otros, de que *brns* sea una circunlocución modesta de «yo» (p. 185).

4. En el movimiento de Jesús otras sentencias de Jesús, que originariamente tenían implícito o explícito un pronombre personal de primera persona se cambiaron al transmitirse en sentencias del *brns*, como sentencias categóricas que incluyen a la persona que habla (cf. Mc 10,45, Lc 19,10, Mt 11,19, p. 191-198).

5. Sobre el significado originario arameo de *brns* como hombre autorizado por Dios y el hecho de que Jesús utilizó —cuando menos— esta expresión de sí mismo como maestro itinerante carismático, pronto adquirió entre sus seguidores el carácter de título de dignidad para el «Profeta» Jesús. Dicho título se fue reservando para Jesús y así una expresión genérica aramea se convirtió en título profético de dignidad de Jesús de Nazaret.

A partir de esta base aramea vendrían —según Kearns— los desarrollos posteriores, principalmente en el ámbito de lengua griega: se aplican a Jesús las tradiciones del Hijo del hombre trascendente, que ya se habían fusionado con las del «justo» y con las de la manifestación del Reinado de Dios como juicio escatológico y el «Señor divino» como su signo.

En conjunto se trata de una teoría coherente que analiza minuciosamente las diferentes fases de las tradiciones, con un buen grado de probabilidad. Eslabón esencial de la teoría son los primeros estadios de las tradiciones sobre el Hdh. Por estar contenidos en el libro de 1986 no hemos podido verificar la solidez de sus argumentaciones.

Llama la atención la insistencia en distinguir entre el uso no-titular de *brns*, que sí habría utilizado Jesús, y el título cristológico del Hijo del hombre, que, según Kearns, sería exclusivo de la comunidad cristiana. Ahora bien, si la expresión originaria aramea *brns* utilizada por Jesús incluye afirmaciones categóricas, dichas por un maestro carismático que habla con autoridad divina como profeta enviado de Dios, creemos que está implícito el uso como *título de dignidad*, que dio origen a los desarrollos posteriores en la reflexión del cristianismo primitivo.

Por otra parte, tampoco se ve por qué los estratos más antiguos de la predicación cristiana o el mismo Jesús no pudiera usar las tradiciones más antiguas arameas reflejadas en Mc 9,31, Mc 13,26 y Mt 24,27. Dicho de otra manera, Jesús podría haberse aplicado a sí mismo el título de Hijo del hombre trascendente con los contenidos reflejados en esos pasajes, a menos que se pretenda excluir por definición toda conciencia de Jesús acerca de su misión y destino.

Parece que ésta es la postura de Kearns, pero habría que examinar sus argumentos en el libro de 1986.

Finalmente, llamar a la aplicación a Jesús del título de Hijo del hombre, una «Entchristologisierung des Menschensohnes» (p. 3 y título del libro) nos parece poco adecuado.—ANTONIO VARGAS-MACHUCA.

EDWARD SCHILLEBEECKX (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen mit Geschichte und Gesellschaft*, Johann Baptist Metz zu Ehren, Matthias Grunewald, Mainz 1988, 413 p., 22 × 14 cm., ISBN 3-7867-1372-3.

Un renombrado teólogo firma como editor de este volumen consagrado a honrar a otro destacado teólogo. Esa coincidencia de nombres resonantes ya en la cubierta

del libro no es sino anticipo del selecto elenco que ocupa sus páginas, reunido desde tantos ángulos diferentes en torno a lo que de esa manera queda destacado como central aportación de J. B. Metz: la teología política. A nadie sorprenderá que, para ocuparse con sus distintos aspectos, se traspasen límites confesionales como geográficos: D. Sölle colabora junto al cardenal Arns, P. Lapide al lado de G. Gutiérrez. El lector tiene mucho donde enriquecer perspectivas y reflexiones en este volumen. Se sorprenderá al encontrar un poema (en castellano) de Ernesto Cardenal y quizá se apresurará con cierto morbo a leer a L. Boff bajo el título (de resonancia ligeramente insolente, pero tan hondo e iluminador en su contenido) *Die Theologie der Befreiung post Ratzinger locutum*. Pero la mayoría de los otros trabajos también reclamarán rápidamente su atención. La obra se entiende a sí misma como una búsqueda polifónica de aclaración a la pregunta por el significado, la justificación y el programa de una teología político-liberadora, precisamente en una época en que las corrientes restauracionistas, y por ello reticentes respecto de la misma, parecen tomar nuevo incremento. La seriedad del empeño, la manera como se hace circular pensamiento teológico —en su doble carácter, místico y político— entre el mundo del superdesarrollo y el del subdesarrollo, hace que desde ahora resulte difícil prescindir de las contribuciones de este volumen si se desea tener una visión verdaderamente complejiva del asunto.—JOSÉ J. ALEMANY.

WALTER KERN, HERMANN J. POTTMEYER, MAX SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4, Traktat theologische Erkenntnislehre, Herder, Freiburg 1988, 544 p., 24 × 15 cm., ISBN 3-451-20104-6.

Culmina con este tomo el valioso esfuerzo editorial sobre la Teología Fundamental, del que nos hemos ocupado ya en otros lugares de esta revista (cf. EE 61 [1986] 469-471, 63 [1988] 378). Se ha dejado para el fin lo que en otro momento se hubiera llamado tratado de lugares teológicos: el papel de Escritura, Tradición, Magisterio, fe y de la misma teología en el conocimiento teológico, con los métodos, problemas y puntualizaciones que estos tópicos presentan. Una parte conclusiva, que a su vez comprende otros cuatro amplios capítulos, lleva a cabo una reflexión de la Teología Fundamental sobre sí misma: su evolución desde la antigua apologética, sus criterios y objetivos, la especificidad de sus procedimientos de trabajo dentro del abanico de modalidades que presenta la ocupación con los misterios de la fe. Como lo hicimos en anteriores ocasiones, nos felicitamos de esta publicación ponderada, perfectamente actualizada en sus enfoques, completa en los temas contemplados y cuidada en los aspectos redaccionales y editoriales, que constituye una notable ayuda para proseguir la realización del proceso reflexivo, y nunca del todo concluido, que la Teología Fundamental se propone.—JOSÉ J. ALEMANY.

FRANZ PRAMMER, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie* (Innsbrucker Theologische Studien, 22), Tyrolia, Innsbruck 1988, 237 p., 22,5 × 15 cm., ISBN 3-7022-1664-2.

MATTHIAS JOHANNES RADEN, *Das relative Absolute, Die theologische Hermeneutik Paul Ricoeurs* (Europäische Hochschulschriften, XXIII/323), Peter Lang, Frankfurt 1988, 332 p., 21×15 cm., ISBN 3-8204-1136-4.

No hay que atribuir al azar la coincidencia cronológica en la aparición de dos serios trabajos sobre Ricoeur; un vistazo a los catálogos de tesis doctorales en numerosos centros de estudios superiores (cuarenta y cuatro de ellas incluye la bibliografía de Prammer) certifica que no son ni mucho menos los únicos. Esta afluencia es un exponente de la creciente atención que el mundo filosófico y teológico ha dedicado en los últimos años al pensador francés, especialmente a causa de sus aportaciones al campo de la hermenéutica y de la filosofía del lenguaje en general, que tan amplia acogida han encontrado entre los especialistas. Tampoco es casual, sino bien significativo, el que en concreto los dos estudios de que aquí nos ocupamos procedan, respectivamente, del campo católico y del protestante: las cuestiones que afrontan en torno a las posibilidades de comprensión del lenguaje de la fe, y la contribución de P. Ricoeur a las mismas, son verdaderamente lugar de encuentro para todo creyente sin distinción de confesiones.

Con enfoques diversos en sus esquemas, las dos obras confluyen en el objetivo perseguido: precisamente explorar y establecer la validez de la hermenéutica ricoeuriana en su aplicación al discurso teológico. Raden resalta para ello el propósito fenomenológico en que, con preferencia al ontológico, se sitúa la obra del filósofo; la cuestión por el ser es sustituida por la descripción de procesos. Desde una valoración de formas de diferencia y no correspondencia, con la peculiar visión de la intersubjetividad y de la historia que aquélla implica, es posible reformular los conceptos de pecado, ley y reinado de Dios. Particular interés adquiere en este contexto el funcionamiento del símbolo y su «plus de significado». Añade el autor a su exposición un amplio *excursus*, en el que pondera los esbozos teológicos de mayor relieve de los que Ricoeur ha bebido y que ha integrado en su propio sistema: desde Agustín hasta Moltmann, pasando por Kierkegaard, Nabert, von Rad y Bultmann, entre otros.

Si Raden parece ir más directamente a su tema desde el principio, su compañero de investigación toma las aguas más arriba. No sólo porque comienza dedicando algunas páginas a exponer la noción y tarea de la teología, como base previa para señalar los postulados y exigencias de una teoría teológica del lenguaje, sino también porque antes de centrarse en Ricoeur revisa conceptos clave en el esquema de éste, pero tal como han sido objeto de tratamiento por otros autores: el símbolo de Tillich y Rahner, la manifestación de Pannenberg, la narración de Metz. Desde aquí pasa a la parte central del trabajo, el análisis y sistematización de la hermenéutica ricoeuriana, de la que en un tercer momento se obtienen conclusiones para la discusión sobre problemas centrales de una teoría teológica del lenguaje, en cuanto aquélla puede contribuir a esclarecer la fundamentación de la fe y la teología, y en último término, al diálogo entre creyentes y no creyentes. Esta última finalidad, declara Prammer, ha sido decisiva a la hora de abordar su estudio. Por nuestra parte no dudamos en confirmar que la nitidez de su esquema y el rigor en el desarrollo hacen que alcance ampliamente este objetivo. Ambos autores incluyen una rica bibliografía primaria y secundaria.—JOSÉ J. ALEMANY.

MARTIN KÄHLER, *Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert*, R. Brockhaus, Wuppertal 2.ª ed. 1989, 323 p., 21 × 14 cm., ISBN 3-417-29343-X.

Martin Kähler (1835-1912), uno de los nombres representativos de la teología protestante en el siglo pasado, dictó en 1898 un curso en que presentaba el conjunto de la dogmática luterana contemporánea. En aquellas postrimerías de la centuria, el atento observador y analista disponía ya de perspectiva suficiente como para situar y valorar el camino seguido desde Schleiermacher y los hegelianos hasta la reacción representada por Ritschl y Lipsius, pasando por corrientes bíblicistas y confesionales. Todo un proceso que el autor describe con la competencia que le da su conocimiento de autores y orientaciones y con el cuidado por proporcionar a sus alumnos una visión tan matizada como fiel a la tradición en la que aquel pensamiento teológico surge. Que la dogmática significativa del momento es protestante —del único autor católico nombrado como relevante, Möhler, se subraya su dependencia de Schleiermacher— es para Kähler tan obvio como que es alemana; otras teologías son o referidas a ésta o consideradas no existentes. Al curso, que ocupa la mayor parte del libro, se añaden algunas otras piezas breves del mismo autor, siempre en relación con personajes o sistemas teológicos del momento. Así este volumen, cuidadosa y críticamente reeditado por un sobrino del teólogo, constituye un expresivo testimonio respecto de una época teológica de cuyas aportaciones, búsqueda y problematicidad no ha podido en modo alguno aislarse nuestro propio siglo.— JOSÉ J. ALEMANY.

DAVID A. RAUSCH, CARL HERMANN VOS, *Protestantism - its modern meaning*, Fortress Press, Philadelphia 1987, X + 211 p., 215,5 × 14 cm., ISBN 0-8006-2060-7.

Es este libro el tercero de una serie sobre los mayores credos religiosos en América, y fue precedido por presentaciones del catolicismo y el judaísmo. Al tema que enuncia el título se dedica en realidad el capítulo conclusivo, que concreta brevemente los rasgos de «modernidad» del protestantismo en su condición de defensor de los derechos y en la búsqueda de la justicia, en la reforma permanente y el testimonio creyente. Estas notas no se establecen exclusivamente y por comparación con otras posturas religiosas que no las poseyeran, sino desde la simple convicción de que las iglesias reformadas las poseen, y ello las define. El resto de la obra lleva a cabo un rápido recorrido de carácter divulgativo de la historia, desarrollo, corrientes internas y otras vicisitudes del protestantismo, precedido por un capítulo de tono más sistemático, en que se sintetizan muy elementalmente algunos aspectos teológicos del mismo. Todo ello sin duda pensado como para ser puesto en manos de quien desee una primera información básica, que podrá ser ampliada gracias a las lecturas recomendadas en cada apartado.— JOSÉ J. ALEMANY.

WALTER REBELL, *Psychologisches Grundwissen für Theologen. Ein Handbuch*, Chr. Kaiser, München 1988, 285 p., 22,5 × 14,5 cm., ISBN 3-459-01735-X.

Ei atractivo libro de Rebell viene a cubrir un déficit en el que extrañamente nadie parece haber pensado hasta ahora; al menos, no con el enfoque didácticamente glo-

balizante que adopta el autor. Existen sin duda, y la bibliografía final lo confirma, estudios y trabajos sobre aspectos parciales (psicología religiosa, psicología pastoral, incluso exégesis psicológica...); quizá menos, el intento de presentar complejivamente lo que de estas materias, y del conjunto de la psicología, pudiera ser útil al teólogo, al pastor, al catequeta. Tampoco la formación habitual para estas tareas ofrece generalmente algo que, sin embargo, se puede manifestar como muy necesario en el ejercicio de las mismas. Todo lo más, el interesado intenta compensar con lecturas casuales y no bien discriminadas o con la apelación a algunos lugares comunes, lo que no ha podido obtener de forma más seria y sistemática. Se agradece, por tanto, que Rebell dedique una primera parte a un recorrido compendioso de los distintos sectores de la psicología (general, evolutiva, de la personalidad, social, pedagógica, clínica) que permite familiarizarse con nombres, corrientes y conocimientos básicos de estas áreas; la segunda obedece más directamente al objetivo del libro al buscar una aplicación selectiva de constataciones o resultantes de la psicología al campo de la praxis teológica. Lo cual no significa que Rebell postule una «psicologuización» de la teología, de la que expresamente se distancia, ni exija de todo pastor niveles técnicos o especializados como condición inexcusable de una actuación eclesialmente acertada y fructífera. Simplemente, desea hacer fecunda la aportación de una de las ciencias del hombre que con mayor razón piden ser tenidas en cuenta en este terreno. El estilo de la obra, con sólida base científica, la hace comprensible y amena para el nivel cultural que se supone en el público al que se la destina.—JOSÉ J. ALEMANY.

RONALD G. MUSTO, *The Catholic peace tradition*, Orbis Books, Maryknoll 1986, XIV + 365 p., 23,5 × 15 cm., ISBN 0-88344-263-9.

RONALD G. MUSTO, *The peace tradition in the Catholic Church. An annotated Bibliography*, Garland Pub., New York 1988, XXIX + 590 p., 22 × 14,5 cm., ISBN 0-8240-8584-1.

Constituyen estos dos volúmenes una ingente y meritoria aportación al conocimiento y estudio del tema de la paz, tal como ha sido promovido y realizado en la Iglesia Católica de todos los tiempos. El primero de ellos desarrolla narrativamente los esfuerzos y movimientos por la paz desde los evangelios hasta la última actualidad. De la enorme y densa aportación de datos surge, en primer lugar, la constatación de que los movimientos pacifistas dentro del catolicismo no son precisamente una concesión al espíritu de nuestra época, sino que, partiendo de las convicciones absorbidas en el contexto bíblico, han alentado constantemente a lo largo de la historia. Musto los descubre y documenta su eficacia incluso en épocas aparentemente dominadas por una belicosidad de origen religioso (las cruzadas, las guerras de religión del XVI y XVII), e intenta situar estos mismos fenómenos bajo una luz que permita su mejor comprensión. Pero por otra parte, ayuda a percibir también la gran variedad de iniciativas, respondiendo a la diversidad de situaciones, y a la índole de los protagonistas: desde el franciscanismo hasta Erasmo, desde More hasta las madres de la plaza de Mayo. Un inmenso material, pues, a través del cual el autor encuentra su camino con seguridad y competencia.

El segundo volumen contiene la bibliografía en que se apoya el estudio precedente. Nada menos que mil cuatrocientos ochenta y cinco títulos conformen este

elenco, de cuyos contenidos dan cuenta comentarios de diferente extensión; a veces simplemente se les acompaña con un honesto *not seen*. Se incluyen en él referencias que cronológicamente abarcan desde el mundo bíblico hasta las declaraciones en torno a las amenazas nucleares; y en cuanto a los géneros, se extienden entre otros a explicación de conceptos teológicos y legales, análisis, lingüísticos, manifestaciones del magisterio eclesiástico en todos sus niveles, escritos y biografías de personalidades pacifistas, monografías, tesis, colaboraciones periodísticas.

Si bien es comprensible el neto predominio de la bibliografía procedente del mundo anglosajón, no deja de extrañar la total ausencia de títulos en español (salvo error en nuestra revisión): los abundantes trabajos referidos a o procedentes de Latinoamérica, así como los que tratan de los teólogos o juristas del xvi se mencionan siempre en sus traducciones inglesas o americanas. Anuncia Musto todavía la elaboración de un tercer tomo, que contendrá fragmentos selectos de los textos más importantes utilizados como fuentes en el primero y reseñados en el segundo. Una empresa, pues, de notable evergadura al servicio del ideal de la paz y de la mejor formación e información para sustentarlo. Es muy de agradecer el considerable trabajo puesto en esta obra, que tanto en su aspecto de desarrollo como por su carácter bibliográfico abre una puerta a quien desee ampliar más un conocimiento valorativo de asunto tan importante y de renovada actualidad.—JOSÉ J. ALEMANY.

PAUL & TESSA CLOWNEY, *Kirchen entdecken. Ein Bildführer durch 2000 Jahre Kirchenbau*, R. Brockhaus, Wuppertal 1983, 95 p., 24 × 19,5 cm., ISBN 3-417-24602-4.

Se ha buscado en este libro una adecuada proporcionalidad entre texto y parte gráfica al servicio de su finalidad primordial: efectuar un recorrido pedagógico a lo largo de la historia de la arquitectura religiosa cristiana. Las abundantes fotografías y dibujos están cuidadosamente seleccionados y reproducidos, y su mera contemplación es ya elocuentemente informativa. El texto se mantiene en un tono de explicación propio de un nivel de cultura general, pero sobre todo sus primeras dieciocho páginas, consagradas a una *Kleine Sachkunde* de las particularidades arquitectónicas, ayudarán a quien desee aclarar sus conceptos o entender algunos términos técnicos. En esta parte, como en el conjunto, hace la impresión de que la catedral gótica es para los autores el arquetipo de todo templo cristiano. La época contemporánea está muy escasamente representada. Discutible es también el criterio de los autores de que toda arquitectura posterior al barroco carece de originalidad al ser sólo copia de estilos precedentes. En diversas partes del libro, que ostenta un carácter interconfesional, se presta atención a aspectos de la vida litúrgica en su relación con los edificios sacros en que tiene lugar.—A. B.

WULF METZ (Hg.), *Handbuch Weltreligionen*, R. Brockhaus, Wuppertal 1988, 448 p., 22 × 16 cm., ISBN 3-417-24590-7.

Varios especialistas colaboran con breves aportaciones a este manual de carácter más bien popular, que presenta una amplia introducción en los principios, ritos y modalidades de las religiones. La brevedad de los artículos, la profusión de ilustraciones y tablas y toda la variada composición tipográfica contribuyen a que el libro

penetre sin fatiga por los ojos y transmita su bien pensado y estructurado caudal informativo. Tras unas primeras páginas en que se exponen elementos de filosofía y fenomenología de la religión, se tratan sucesivamente las religiones de la antigüedad, las tribales, las orientales y las del libro (Islam y judaísmo). La perspectiva culmina con el cristianismo, presentado bajo el interrogante «¿Religión o plenitud de todas las religiones?» Cuarenta y siete páginas de letra pequeña se dedican a un léxico que explica sucinta y claramente el significado de vocablos religiosos (del campo doctrinal, de objetos, prácticas o personajes) o da una breve idea de la relevancia de investigadores señalados de esta área.—A. B.

FRITZ RIENECKER (Hg.), *Lexikon zur Bibel*, Volksausgabe, R. Brockhaus, Wuppertal 11.ª ed. 1988, 1.598 p. más apéndices, 232×15,5 cm., ISBN 3-417-24528-1.

DAVID & PAT ALEXANDER (Hg.), *Handbuch zur Bibel*, R. Brockhaus - Brunne, Wuppertal - Giessen 7.ª ed. 1988, 680 p., 22×16 cm., ISBN 3-417-24512-5 (Brockhaus), 3-7655-5418-9 (Brunnen).

Los dos libros son muy diversos en su metodología, pero coinciden, además de su común ocupación con la Biblia, en apuntar a un público interesado de cultura media. El léxico contiene cuanto pueda ser deseable en cuanto a datos del mundo bíblico y de su entorno, desde vocablos de la vida cotidiana o de arqueología, geografía, botánica o biografía de los personajes hasta desarrollos teológicos básicos. Toda esa cuantiosa información descansa sobre una sólida base de investigación y conocimientos de las ciencias referidas, pero prescinde de sobrecargarse con la exposición de teorías eruditas o de controversias de los especialistas. En conjunto, pues, muy prácticas ayudas para formación personal, docencia, consulta o utilización homilética.

La segunda obra está centrada en la presentación de los libros sagrados, su origen, peculiaridades, contexto teológico y síntesis de sus principales contenidos. Las primeras páginas ofrecen además elementos para la comprensión del mundo bíblico, y del valor y utilización cristiana de las Escrituras, y las últimas, un diccionario de conceptos, nombres propios, lugares, temas, acontecimientos e incluso oraciones de la Biblia. Numerosas ilustraciones en color, planos y gráficos completan en el terreno de la visibilización plástica las indicaciones del texto. También este trabajo, difundido ya desde hace años en el mundo anglosajón en cientos de miles de ejemplares, es un útil recurso para los fines indicados.—A. B.

FRANKLIN H. LITTELL, ERICH GELDBACH, *Atlas zur Geschichte des Christentums*, R. Brockhaus, Wuppertal 1989, 168 p., 30,5×22,5 cm., ISBN 3-417-24606-7.

A los trece años de su primera edición americana reaparece este atlas en versión y adaptación alemana. Probablemente no es casual que la historia del cristianismo a la que se refiere ostente una cierta simetría: comienza con el mundo judío precristiano y concluye con la restauración del Estado de Israel. Predominan mapas y gráficos, cuya diáfana presentación no es disminuida por el hecho de incluir frecuente-

mente elementos textuales de explicación en letra minúscula. Fuera de ellos, el texto propiamente dicho da cuenta de los aspectos esenciales del desarrollo del cristianismo, tanto en sus hechos, instituciones y personalidades como en los movimientos ideológicos y religiosos que lo han circundado. Todo ello hace que se cubra con plena satisfacción la intención didáctica de la obra.—A. B.

PATRI JOHNSTONE, *Gebet für die Welt. Handbuch für Weltmission*, Hänssler, Neuhausen 1988, 736 p., 18 × 11 cm., ISBN 3-7751-1176-X.

Al ejemplar que llega a nuestras manos le faltan las dieciséis primeras páginas, y con ellas la introducción y algunos detalles editoriales que desearíamos conocer. El libro quiere ante todo dar una base realista a la oración diaria por las necesidades de los diversos pueblos o de las más importantes organizaciones e instituciones de carácter mundial. Para ello se presentan primero los grandes bloques geográficos y luego, por orden alfabético, todas las naciones del mundo, indicando para cada una los datos esenciales geopolíticos y religiosos, así como las principales intenciones que se ofrecen a la oración a propósito del país respectivo. La disposición del libro hace que a este orden alfabético corresponda el cronológico, que reparte países e intenciones a lo largo del año, asignando uno a cada uno o, en el caso de más importancia o complejidad de situaciones, varios días. Distintos gráficos y mapas ilustran los datos estadísticos, especialmente acerca de la distribución de las diversas filiaciones religiosas. Una idea original la de este manual, que será práctico para cualquier cristiano, pero especialmente en ambientes de preocupación misionera.—A. B.

FRANCIS X. D'SA, *Gott der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus* (Theologie Interkulturell, 2), Patmos, Düsseldorf 1987, 155 p., 20,5 × 13,5 cm., ISBN 3-491-77682-1.

El jesuita, filósofo y especialista en religiones indias F. X. D'Sa lleva a cabo en este volumen lo que su modestia o la conciencia de la magnitud de la tarea le hace designar como «prólogo» a un encuentro entre las dos grandes religiones. Encuentro en el sentido de una búsqueda de comprensión, de reconocimiento recíproco de lo que en ambas, en sus horizontes culturales y con sus tradiciones tan diversas, hay de coincidente o análogo en la configuración y expresión de lo religioso. La exposición, originariamente un ciclo de conferencias ante universitarios alemanes, se desarrolla en seis grandes temas: religión, imagen del mundo, comprensión de Dios, oración, Escritura, esperanzas escatológicas. El marco cultural al que pertenece el autor por su origen, y su formación, recibida en parte en los esquemas del viejo cristianismo europeo, hacen que el autor se mueva con igual familiaridad en los dos terrenos, lo que redundará en beneficio de la confrontación intentada. Si bien es indudable que el hinduismo y el diálogo con él se encuentran considerablemente alejados de nuestro propio contexto religioso, apreciamos la contribución que supone este volumen para el conocimiento mutuo y para avanzar en la valoración de una postura religiosa que durante siglos ha inspirado y sigue inspirando la relación con la trascendencia de una parte importante de la Humanidad.—A. B.

DAVID S. PACINI *The cunning of modern religious thought*, Fortress Press, Philadelphia 1987, 165 p., 23,5 × 16 cm., ISBN 0-8006-0786-4.

En esta serie de ensayos cuestiona Pacini el carácter de la época moderna en sus pretensiones de ser secularista. Descubre, al hacerlo así, la religiosidad oculta en muchas imágenes que la modernidad ha construido pensando, en una orgullosa auto-complacencia, liberarse de los vínculos de lo religioso. Especialmente se ocupa con las estructuras construidas desde la voluntad y experiencia de autoconservación, con sus aspiraciones emancipatorias. También la importancia conferida por los modernos a los derechos humanos puede ser reinterpretada a esta luz. En su último ensayo, Pacini traza un diseño de las individualidades surgidas en la modernidad, que ignoran su última fundamentación en planteamientos religiosos y reposan satisfechas en su convicción de haberse generado a sí mismas.—A. B.

REINER JUNGNITSCH (Hg.), *Theologisches Lesebuch*, Bernward, Hildesheim 1987, 164 p., 20 × 12,5 cm., ISBN 3-87065-422-8.

Una pequeña antología de textos (católicos y protestantes, todos contemporáneos), uno de cuyos encantos es precisamente la carencia de pretensiones. Sin embargo, el lector encontrará en ellos iluminación, ampliación de su horizonte de conocimientos teológicos, exploración en algunas perspectivas que quizá le son menos familiares. Y sobre todo, impulsos para alimentar su fe, darle más sólida base, vivirla en gratitud, gozo y esperanza. Pues precisamente en torno a la fe se organizan estos fragmentos: ella aparece como hilo conductor de un capítulo a otro, desde su función como punto de partida de la teología hasta su acrisolamiento en la vida cotidiana. Entre medio, todos los otros temas importantes de la reflexión cristiana: Escritura, Jesús, Iglesia, oración... En ocasiones con humor, siempre abriendo horizontes más allá de los conceptos anquilosados o de los planteamientos rutinarios, los autores aquí reunidos se hacen aliados de una forma de recibir, rumiar, vivir y testimoniar el mensaje cristiano que haga de él realmente una noticia eficazmente buena.—A. B.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Theologische Enzyklopädie (1931-32)*. Nachschrift D. F. Strauss, hg. von WALTER SACHS (Schleiermacher-Archiv, 4), Walter de Gruyter, Berlin 1987, XL + 256 p., 24,5 × 16,5 cm., ISBN 3-11-010894-1.

Cursos que pretendían ofrecer una introducción general a la teología eran frecuentes en la época de Schleiermacher, como tampoco son desconocidos ahora, y el mismo teólogo impartió nada menos que en doce diferentes ocasiones esta materia. Si algún rasgo distingue particularmente a la presente versión, es, por una parte, el apoyarse en otra obrilla de Schleiermacher, que, publicada en su segunda edición dos años antes, había de ejercer un gran influjo en el enfoque de la actividad teológica de todo el siglo XIX: la *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. El otro aspecto notable es el contar con otro destacado teólogo, David Friedrich Strauss, como estenógrafo de excepción, en las clases del ya anciano maestro. De sus apuntes concienzudos ha surgido esta edición, y el esmero puesto por quienes firman como responsables de la misma en la reconstrucción de la historia del texto y del marco

teológico en que surgió, en las notas críticas y en la calidad de la impresión, en nada desmerece de aquellos nombres ilustres de la teología protestante. El acento de la introducción recae más sobre lo metodológico y programático de las distintas áreas teológicas que sobre sus contenidos propiamente dichos.—JOSÉ J. ALEMANY.

SALVADOR PIÉ I NINOT, *Tratado de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, 425 p., 22 × 14 cm., ISBN 84-85376-75-7.

Después de haber anticipado su núcleo esencial en una primera versión de su trabajo en catalán (*Donar raó de l'Esperança: esbós de teologia fonamental*, 1983), y de otras numerosas publicaciones parciales, el profesor de la Facultad de Teología de Cataluña presenta su tratado, madurado a través de años de reflexión y experiencia docente. Es, en efecto, como él mismo lo declara, una obra nacida desde las exigencias de la enseñanza de la materia, y verificada continuamente en orden a su validez para ésta. Tal circunstancia condiciona sin duda aspectos de su elaboración: el estilo compacto, en ocasiones demasiado sintético (rápidas enumeraciones de autores que participan de tal o cual postura o la avalan, a veces apenas con una frase dedicada a cada uno), y por otra parte el afán de asegurar la continuidad redaccional del texto descargándolo de elementos distractivos; en función de este criterio se desplaza a las notas el ingente material bibliográfico y de apoyo manejado o citado por Pié. Vastedad por otra parte encomiable y que denota tanto la amplitud de su información como su preocupación por proveer al lector de fuentes subsidiarias donde complementar perspectivas y desarrollos que razonablemente no pueden tener cabida en el texto en toda la extensión deseable.

Si las partes del tratado son las clásicas y esperables en una obra de este género, no lo es tanto la manera cómo se abordan sus contenidos. Por de pronto se comienza por una introducción, en la que se traza el itinerario que ha seguido la Teología Fundamental desde sus orígenes en la apologética hasta sus configuraciones recientes, de las que a continuación se especifican seis dimensiones constitutivas, preferentemente bajo la forma de sucinta revisión de autores que las han cultivado o recordado. Nos deja esta parte con deseos de una exposición más circunstanciada, donde la enumeración de las cuestiones y enfoques avance hacia su tratamiento más detenido; si bien es cierto que tal ponderación llevada al extremo de lo deseable engrosaría hasta constituir un libro por sí sola.

Pié hace preceder la consideración de la revelación de un estudio que tiene mucho de antropología teológica: el hombre, que antes de creyente es oyente, y la manera cómo han tenido lugar aproximaciones a su realidad de tal desde distintas filosofías y teologías contemporáneas. El capítulo dedicado a la revelación parte de Trento y el Vaticano II (innecesario, efectivamente, reiterar los recorridos históricos ya realizados por otros autores y citados oportunamente en nota), pero en realidad se retrotrae después a marcos más originarios al referirse a la manifestación natural de Dios y a las fundamentaciones vétero y neotestamentarias.

Sigue la cristología fundamental, y la cuarta parte se reserva a la eclesiología: es ésta la ampliación más sustancial respecto de la versión catalana precedente. Significativo de la orientación adoptada es el subtítulo: «La credibilidad basada en el testimonio». Es, pues, este último, designado como «vía empírica», quien se presenta al mismo tiempo como signo comprobante de la reivindicación que hace la Iglesia de sus orígenes apostólicos y como articulación de su presencia eficazmente misio-

nera, constituyendo así una opción preferible, desde la eclesiología inspirada por el Vaticano II, a las vías de la apologetica clásica. Sugestiva esta visión de Pié, y sin duda fecunda también en otros terrenos de la Teología Fundamental, como lo apuntan sus párrafos conclusivos.

En fin, auguramos a este nuevo tratado una gran acogida entre docentes y discentes de la Teología Fundamental, quienes apreciarán en él, entre otras cualidades, la diafanidad de la organización interna, la riqueza de la información de base y las puertas que abre, también a otros usuarios de menor especialización, para adentrarse personalmente en el conocimiento y ampliación de estas materias.—JOSÉ J. ALEMANY.

JOHN THOMPSON (ed.), *Theology beyond Christendom. Essays on the centenary of the birth of Karl Barth, May 10, 1886* (Princeton Theological Monograph Series, 6), Pickwick Publications, Allison Park, Pennsylvania 1986, 350 p., 21,5×14 cm., ISBN 0-915138-63-8.

Estos trabajos conmemorativos están agrupados en dos secciones. La primera comprende estudios sobre temas de la teología barthiana (Dios, Trinidad, creación, antropología...); en la segunda, el dogmático suizo es considerado en diversas direcciones comparativas con otros autores, áreas del pensamiento religioso o científico, o campos de influencia y recepción. Se cuentan entre los autores algunos conocidos nombres de la investigación barthiana. Hay que ver en este puñado de investigaciones una muestra más del interés que sigue despertando una teología todavía muy viva veinte años después del fallecimiento de la lúcida inteligencia cristiana que la elaboró.—A. B.

ANTONIO BALDONI-GIANCARLO CERIOTTI, *Frammetti agostiniani* (Quaerere Deum, 6), Edizioni «Augustinus», Palermo 1988, 137 p., 17×12 cm.

Esta obra menor, por lo que respecta al tamaño y al número de páginas, es una sentida interpretación del pensamiento y teología del inspirado obispo de Hipona. Aunque en el título y cubierta aparecen dos autores, sin embargo si uno prescinde de la referencia impresa en la parte superior izquierda de cada página, apenas si se puede conocer la paternidad de las ideas expuestas. En realidad, y partiendo del examen interno de la obra, resulta prácticamente imposible señalar la doble fuente original, dada la cohesión del pensamiento teológico y la continuidad en el estilo literario.

Se puede decir que el libro no deja de tocar ninguno de los temas agustinianos que puedan tener alguna relevancia para el hombre de hoy. Es pretensión constante de los autores el descender en algún punto de sus discursos a la aplicación del mundo agustiniano a los problemas del hombre de hoy. En este sentido resulta paradigmática la reflexión sobre el racionalismo actual que sirve de colofón a la exposición de la postura de San Agustín en la difícil tensión humana entre la razón y la fe (p. 33).

Va completamente errado quien trate de encontrar en las reflexiones de los autores pensamientos revolucionarios o ideas nuevas que descubran aspectos insospechados y desconocidos del gran converso. Cuando hablan de la resonancia del pensamiento agustiniano (p. 50-54) entre la inmensa multitud de comentaristas y seguidores

intelectuales de San Agustín, solamente se recoge la opinión de tres pensadores bien reconocidos: K. Jaspers, Giovanni Papini y Pío XI. Porque la pretensión de los autores no es descubrir nuevas facetas, ni compilar las múltiples referencias al mundo agustiniano en la cultura de ayer y hoy, sino simplemente exponer con gran sencillez y profundidad sentimental aquello que todos hemos reflexionado en este Padre de la Iglesia radicado en África del Norte.

Quizá en alguna ocasión (p. 38s.) el deseo de hacer la teología de San Agustín cercana al espíritu piadoso de todos los tiempos les lleva a los autores a una concatenación de ideas sin excesivo rigor de conexión interna. En este pasaje aludido se establece la igualdad: camino de la felicidad=recuerdo interior=oración. Itinerario ciertamente agustiniano, pero que no expresa toda la riqueza de su pensamiento con respecto al cultivo y alcance de la felicidad. Es de todo punto evidente que la oración, aunque es un pilar fundamental dentro de la búsqueda del Absoluto en San Agustín, no es de ningún modo, según su teología el único posible acceso a la felicidad.

La ocasión de esta publicación han sido dos consecutivos centenarios que se han celebrado en fechas próximas a la aparición del libro. La conversión (386) y el bautismo (387) son dos efemérides seguidas, que han provocado estudios intensos dentro del mundo agustiniano. En realidad algunos de los capítulos del libro son conferencias pronunciadas con ocasión de alguna de estas conmemoraciones (apéndice B, p. 93-114, y apéndice A, p. 47-75). Lo cual al mismo tiempo que es indicio de las vivencias continuas agustinianas de los autores, manifiesta el carácter de miscelánea, sin pretensión de exhaustividad, que tiene esta publicación.

La teología de San Agustín, vivida intensamente por los autores, es fuente de continuas referencias a su pensamiento, y las palabras del Santo Doctor no han perdido nada de su fuerza espiritual y conexión con el hombre, por muy moderno que sea.

Este libro, leído con espíritu dócil, puede suscitar en el que se acerca a él un mundo, que si bien no descubre nuevas y revolucionarias ideas, sí que ahonda en el sentimiento y vivencias piadosas de todos los tiempos.—JUAN ITURRIAGA.

CAMILE MÉNARD, *L'Esprit de la Nouvelle Alliance chez saint Paul* (Recherches Nouvelle Série 10), Bellarmin-Cerf, Montreal 1987, 375 p., 24 × 15,5 cm., ISBN 2-89007-571-0 y 2-204-02547-X.

Los estudios sobre el Espíritu Santo abundan en nuestros días. Todavía estaba en prenta el gran artículo del DBS sobre el tema *Saint Esprit* (1986-1987) cuando C. Ménard editaba su tesis sobre el Espíritu Santo en San Pablo. Se trata de un trabajo serio y de envergadura, en cuya elaboración ha ocupado su autor nada menos que una decena de años. Primero fue una tesis presentada el año 1983 en la Universidad de Laval para la obtención del grado de doctor en Filosofía. Reelaborada como obra de teología bíblica, ha sido publicada en 1987.

El autor ha centrado el estudio del Espíritu Santo en San Pablo, y el punto de vista totalizante ha sido el de sus relaciones con la nueva alianza. El trabajo intenso que se ha tomado en la elaboración de su tesis aparece por doquier en la amplia utilización de citas de autores contemporáneos, que hace sentir al lector la palpitación del investigador en una contemporaneidad psicológica llena de viveza.

La tesis de C. Ménard merece una atención particular. Tras una parte primera,

en que lleva a cabo un sondeo de las opiniones que sobre el Espíritu se han emitido desde fines del siglo pasado, constata que todas ellas están condicionadas por un límite común: el método histórico-crítico. En tales estudios se buscaba el sentido del Espíritu en San Pablo a base de investigaciones, que ponían el punto de referencia decisivo para captar dicho sentido, fuera del texto mismo: en el mundo helénico o judío, en la intención del Autor, en las condiciones de los destinatarios, etc. En todos estos métodos es determinante la referencia a algo extrínseco al texto mismo. Ménard intenta un nuevo acercamiento desde las ciencias del lenguaje, que sitúan su objeto de estudio en el fenómeno mismo del texto. Su método responde al cambio de ideas operado en los estudios exegéticos a partir de 1986, cuando los métodos lingüísticos empezaron a aplicarse a la Escritura.

Tras la visión panorámica de los estudios histórico-críticos entra ya de lleno en el tratamiento semiótico. A partir de este momento se hace difícil seguir al autor en sus investigaciones técnicas, que exigen una preparación particular, si bien se esfuerza en multiplicar los resúmenes y conclusiones, que dan a la obra una gran claridad por los abundantes resúmenes a modo de conclusiones.

Sin entrar en el detalle del proceso metodológico utilizado por el Autor, haremos algunas indicaciones sobre la novedad de su meritorio intento.

El Autor pretende hacer trabajo de teología bíblica. Hay que confesar que no es tan fácil determinar con claridad el objeto propio de dicha teología y tener así un punto de partida metodológico bien establecido. Y en este punto hay que confesar que en línea de principios la obra de Ménard no contribuye mucho a crear la deseada claridad. La importancia de su contribución está en la práctica de la teología bíblica más que en la explicación de su contenido y métodos. Pero aun en este punto tiene la obra sus deficiencias. Un estudio elaborado en su primera etapa como tesis de filosofía no es fácil transformarlo en tesis de teología bíblica. Y creemos que el libro se resiente de esta inicial dualidad. Lo que en la teología clásica era el principio racional aplicado al dato de fe que procuraba la «inteligencia de la fe» y justificaba la ciencia teológica, en Ménard es la lingüística. Por eso la duda que asalta al lector después de examinar el libro es la siguiente: ¿No será esta tesis un trabajo de lingüística sobre un tema teológico más que un estudio racional sobre un dato de fe? A este respecto es también lícito formular reserva. Si la investigación histórico-crítica se liberaba fácilmente de la «tutela del dogma» (p. 61), ¿no sucede algo parecido ahora con los métodos lingüísticos?

El autor confiesa claramente que, en la actualidad, los confines entre exégesis, teología bíblica y teología dogmática son más flexibles. Cierto. Mas ¿puede pretenderse hacer una verdadera teología «sin otro *presupuesto* que éste: el sentido del término se encuentra en el texto? (p. 61). Las palabras del Autor se refieren a la mera delimitación del método lingüístico. Pero sería pernicioso tomar el axioma como un principio absoluto de la suficiencia del solo texto en un estudio formalmente teológico.

En la parte segunda, centrada en el problema del «personaje» Espíritu, el Autor llega desde sus investigaciones lingüísticas a una conclusión importante, cual es la plena diferenciación personal entre el Pneuma y Cristo. Una razón convincente es que la identificación entre ambos es imposible, toda vez que nunca aparece Cristo en lenguaje de don interior, que es exclusivo del Espíritu (p. 130).

No es el caso de resumir los contenidos llenos de interés que ofrece el Autor al hilo de sus exposiciones técnicas, ni las conclusiones para la actualidad eclesial de nuestros días, particularmente de cara al ecumenismo. Tal vez sean una concesión a la moda que exige a los estudios de investigación pura, indicaciones de aplicabi-

lidad rápida e inmediata. Más interesante es la reflexión sobre el método mismo que el autor utiliza.

Los métodos se van depurando con el tiempo. Así sucedió con las técnicas filológicas de tiempos pasados, lo mismo que con la investigación histórico-crítica, que llegaron a un rigor de funcionamiento de gran valor científico. Con ellos, ciertamente, no se agotaron las posibilidades creativas del espíritu humano en su pretensión hermenéutica. En nuestros días se buscan nuevos caminos de acercamiento a la comprensión de los textos. La lingüística es una de las técnicas más en boga. Es normal que todavía quede un amplio margen de indefinición y vaguedad. Las posibilidades del acercamiento lingüístico son casi innumerables. Es necesario depurar mucho las técnicas. C. Ménard ha sabido explotar los métodos más recientes con gran discreción y moderación. ¿A qué se deben los resultados de su trabajo: a la lingüística exclusivamente o a un sustrato teológico que ya poseía al abordar su investigación? ¿Qué lista de preguntas llevaba al emprender este estudio? ¿Para cuántas de ellas llevaba de antemano —en su mentalidad teológica precedentemente asimilada— una respuesta más o menos perfilada? Los resultados ¿proceden de la aplicación rigurosa y estricta del método o más bien a otros factores ocultamente presentes en el interior del investigador?

El examen de la obra de C. Ménard me ha producido la impresión de una obra de arte en el ámbito de la teología. El Autor nos habla al final de la introducción (p. 24) de que su estudio es como la escalerilla de que habla Wittgenstein, que se ha de arrojar cuando el hombre ha adquirido una justa visión del mundo. Ménard afirma que su libro es como esa escalerilla utilitaria que se ha de tirar lejos cuando el creyente accede a espacios superiores, se ha puesto en recogimiento ante Dios, supera el cuerpo y el texto y pone término al riesgo de enunciar la propia fe. Yo creo más bien que su libro es una obra de arte teológico. Hay en ella una bella intuición de fondo que mira al espíritu como un «espacio mediador, lleno de silencio activo». Con este motivo teológico ha organizado una vasta síntesis donde el Espíritu lo penetra todo, desde sus relaciones con Dios y con Cristo hasta su inobjetable presencia en la Iglesia.—A. MARÍA ARTOLA.

FALK WAGNER, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1986, 596 p., 15 × 22,5 cm., ISBN 3-579-00267-8.

El autor, hoy catedrático de la Facultad protestante de Teología de la Universidad de Viena, ha sido discípulo de W. Pannenberg. Y esto se nota tanto en el estilo argumentativo como en un cierto planteamiento del tema, que podríamos llamar post-pannenbergiano.

Wagner quiere comprobar si la famosa «vuelta de la religión» en nuestros días ha ido acompañada de una clarificación, e incluso de una «fundamentación» racional de ese fenómeno que se llama «religión». Es necesaria esta labor porque el mero hecho de «que haya religión y de que sea de hecho practicada, no dice nada sobre su validez ni, menos aún, sobre su “capacidad de resistencia frente a la ilustración y a la secularización”»; al contrario, que persista todavía, aun cuando sus correspondientes teorías no son capaces de resistir las objeciones de la crítica de la religión, podría ser también un indicio de que a la Ilustración se le ha impedido implantarse en el campo de la religión institucionalizada y de su captación teórica» (p. 556).

Con dicho objetivo se hace en el libro un «recorrido por la [...] historia del concepto de religión [cap. 1.º] y por las teorías científicas, filosóficas [cap. 2.º] y teológicas [cap. 3.º] sobre ella y sobre la conciencia religiosa» que «conduce a un resultado fundamentalmente negativo: las teorías de la religión que se tratan [...] no están en situación de poder fundamentar la religión ni la conciencia religiosa que la sustenta de tal modo que se pueda afirmar que han sido eliminadas las objeciones de la crítica radical genética de la religión» (p. 555). En este recorrido Wagner, haciendo uso de un método y de un estilo muy pannenbergiano —aplicado en este caso extensamente (p. 471-474, 498-522, 548-549) al propio Pannenberg— va poniendo de relieve, al tiempo que expone las diversas teorías, cómo todas ellas, incluso en contra de su intención, no son capaces de ir más allá de lo que él considera la aporía de la conciencia religiosa: «el fundamento absoluto o trascendente al que la conciencia religiosa se refiere depende de ella misma» (p. 570).

Este sería el caso, por ejemplo, de las teorías provenientes de las ciencias de la religión (cf. p. 322), de las filosofías de la religión de P. Tillich (cf. p. 384s.), de B. Welte (p. 392), o de la teoría de los juegos del lenguaje (p. 437), etc. De igual modo son valorados los otros acercamientos a la religión «desde fuera». Bajo esta denominación se incluyen en el *capítulo 2.º*, que es el más amplio de los tres que componen la obra (p. 165-441), además del de las ciencias de la religión y del filosófico, el acercamiento de la sociología y el de la psicología. La «crítica destructivo-genética de la religión» (Feuerbach, Marx, Nietzsche) había sido tratada como un apartado del *capítulo 1.º*

Pero tampoco los usuales acercamientos «desde dentro», es decir, desde la teología, a los que se dedica el primer apartado del *capítulo 3.º*, habrían sido capaces de desembarazarse de la mencionada aporía. Wagner considera que «la teología ha dejado tras de sí la definición diastática de la relación entre religión y cristianismo» (p. 445). «De la desdicha de la conciencia religiosa como presunta dicha de la conciencia cristiana» había hablado ya al terminar el capítulo primero, poniendo así punto final a la historia del concepto de religión con la «disolución barthiana del concepto de religión». Pero he aquí que aquella desdicha habría sido no sólo fatalmente «heredada» (p. 523), sino incluso «radicalizada» (p. 524) por las «teorías de la religión post-dialécticas» (p. 523). «Porque con la acentuada dominancia de lo *dado* con anterioridad a la productividad humana, elevan la suspensión (Stillstand) de la dinámica propia del hombre, que la teología «dialéctica» deducía sólo de la particularidad de la revelación mediada cristológicamente, a la categoría de dato básico general que afectaría al ser humano en cuanto tal» (p. 524). Entre estas teorías post-dialécticas de la religión que en realidad llevarían a su consecuencia última, con medios antropológicos, la misma crítica de la religión que la teología dialéctica pretendía llevar a cabo con «la revelación», Wagner destaca la concepción de W. Pannenberg, que le parece «circular», «unilateral», «subrepticia» (p. 521) y, en definitiva, claro está, «dependiente de la conciencia religiosa» (p. 522). Con sus «rasgos autoritarios» (p. 521) denotaría una «tendencia antiilustrada y antiseccular», que se encuentra ya en principio inscrita en la estructura ontológica fundamental del ser-en (*beim*) el-otro (!) (p. 516).

Wagner cree, pues, que es necesario continuar en la línea de lo *pretendido* por teorías como la de Pannenberg, es decir, ir más allá de la relación de oposición entre religión y revelación. Pero no con un instrumental antropológico incapaz de por sí de lograrlo, sin recaer en la aporía de la conciencia religiosa (cf. p. 522). Lo que él propone para ello es «superar y asumir (*aufzuheben*) la teoría de la religión en una teología sea filosófica o teológica y la conciencia religiosa, en una teoría de

lo absoluto» (p. 570). Esta teoría «filosófico-metafísica de lo absoluto» (p. 522), de la que el autor ofrece tan sólo «algunas reflexiones propedéuticas» (p. 572s.) al final del libro, no negaría «que lo absoluto sólo puede ser pensado como idea de lo absoluto». Pero tratará de «mostrar de la idea de lo absoluto que su cualificación conceptual descansa en una autointerpretación de lo absoluto mismo» (p. 587).

Creemos que la obra de Wagner es interesante como una especie de enciclopedia-manual, en la que se refieren, a veces con mucho acierto, diversas teorías y críticas de la religión (seleccionadas desde la óptica de la cultura protestante alemana) y que recoge información sobre la historia del mismo concepto de religión. Menos logrado nos parece su intento de ofrecer una teoría post-dialéctica de la religión. En primer lugar porque sus análisis de las teorías simplemente post-dialécticas, como la de Pannenberg, no resultan del todo convincentes por demasiado unilaterales: ¿Puede realmente ser tachada de reduccionista la teología pannenberghiana en el sentido de que hace depender a lo absoluto de la experiencia finita? ¿No se caracteriza más bien la estructura general de la teología de Pannenberg precisamente por lo que Wagner propone como solución a esa reducción, en la que él señala reiterativamente que consiste «la aporía de la conciencia religiosa»? Es decir, ¿no responde justamente dicha estructura a la lógica del «tema de la prueba ontológica de Dios» que indica que «Dios ha de ser pensado de tal manera que la cualificación humana de Dios como el absoluto aparezca como puesta por Dios»? (p. 572). Y, en segundo lugar, para lograr lo que pretende Wagner habría de aclarar algo más su concepto de «teología» ¿Qué teología es esa, «ya sea filosófica, ya teológica», en la que habría de ser superada y asumida la teoría de la religión? ¿La de Hegel o la de Barth? ¿Por qué no tienen lugar dentro de ella las ideas de un Tillich o de un Welte, etc., que son asignadas al tratamiento de la religión «desde fuera»? ¿Qué quiere realmente decir ese «desde fuera» en oposición al «desde dentro» teológico?—JUAN A. MARTÍNEZ CAMINO.

LIBROS RECIBIDOS

En esta sección se anuncian todos los libros recibidos en la revista que de algún modo entren en su fin específico, pero sin que ello implique necesariamente su recomendación por parte de ésta ni la obligación de recensionarlos o reseñarlos.

- Alle radici della mistica cristiana*, E. Augustinus, Palermo 1989, 110 p., 21 × 15 cm.
- AYAPE MORIONES, EUGENIO, *Historia de dos monjas místicas del siglo XVII. Sor Isabel de Jesús. Sor Isabel de la Madre de Dios*, Ed. Augustinus, Madrid 1989, 307 p., 21,5 × 14,5 cm., ISBN 84-85096-19-3.
- AZNAR GIL, FEDERICO R., *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)* (Biblioteca Salmanticensis, Estudios 123), Publicaciones Univ. Pont. Salamanca, Salamanca 1989, 400 p., 23,5 × 17 cm., ISBN 84-7299-243-8.
- ESPEJA, JESÚS, *Sacramentos y seguimiento de Jesús*, Ed. San Esteban, Salamanca 1989, 186 p., 21 × 13,5 cm., ISBN 84-85045-96-3.
- FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE UNIVERSIDADES CATÓLICAS, *La vida humana: origen y desarrollo. Reflexiones bioéticas de científicos y moralistas*, Univ. Pont. Comillas, Madrid 1989, 289 p., 24 × 17 cm., ISBN 84-85281-86-1.
- GONZÁLEZ NÚÑEZ, ANGEL, *La Biblia: los autores, los libros, el mensaje*, Ed. Paulinas, Madrid 1989, 323 p., 21 × 13,5 cm., ISBN 84-285-1278-7.
- HÖNIG, ELISABETH, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Bonifatius, Paderborn 1989, 299 p., 23,5 × 15 cm., ISBN 3-87088-563-7.
- Iglesia, ¿de dónde vienes, adónde vas?*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1989, 155 p., 21 × 14,5 cm., ISBN 84-86906-73-3.
- MADONIA, NICOLO, *Ermeneutica e Cristologia in W. Kasper. Presentazione di W. Kasper*, Ed. Augustinus, Palermo 1990, 307 p., 24 × 16,5 cm., ISBN 88-246-0902-3.
- MAGGI, ALBERTO, *Nuestra Señora de los Herejes. María y Nazaret*, Ed. El Almendro, Córdoba 1990, 189 p., 20,5 × 13 cm., ISBN 84-86077-78-8.
- MARTÍN MARTÍNEZ, ISIDORO, *Sobre la Iglesia y el Estado*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1989, 1.040 p., 24 × 16,5 cm., ISBN 84-7392-320-0.
- MATEOS, JUAN-CAMACHO, FERNANDO, *Evangelio, figuras y símbolos*, Ed. El Almendro, Córdoba 1989, 253 p., 20,5 × 13 cm., ISBN 84-86077-75-3.
- NAVARRO GIRÓN, MARÍA ANGELES, *La carne de Cristo. El misterio eucarístico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro y Godescalco*, Publ. de la Univ. Pont. Comillas, Madrid 1989, 269 p., 24 × 17 cm., ISBN 84-85281-87-X.
- PALÁU Y QUER, BIENHEREUX FRANCISCO, O.C.D., *Mois de Marie. Fleurs du mois de mai*, Camérites Missinnaires Thérésiennes, Madrid 1989, 122 p., 21 × 15,5 cm., ISBN 84-404-4532-6.

- PÉREZ FERNÁNDEZ, MIGUEL, *Midrás Sifre Números. Versión crítica, introducción y notas*, Institución San Jerónimo, Valencia 1989, 539 p., 24 × 16 cm., ISBN 84-86067-34-0.
- REDONDO, VALENTÍN, *De profesión hermano. Francisco de Asís*, E. Paulinas, Madrid 1989, 117 p., 21 × 13,5 cm., ISBN 84-285-1303-1.
- RIEZU, JORGE, *Ciencia Política y Derecho Constitucional*, Ed. San Esteban, Salamanca 1989, 243 p., 24 × 16 cm., ISBN 84-85045-85-5.
- RODRÍGUEZ-OCAÑA, RAFAEL, *Las asociaciones de clérigos en la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1989, 288 p., 21,5 × 14,5 cm., ISB 84-313-1074-X.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Volume I. Da Gesù alla chiesa primitiva*, Paideia Editrice, Brescia 1989, 341 p., 23×15,5 cm., ISBN 88-394-0431-7.
- SICRE, J. L. - CASTILLO, J. M. - ESTRADA, J. A., *La Iglesia y los Profetas*, Ed. El Al-mendro, Córdoba 1989, 143 p., 20,5 × 13 cm., ISBN 84-86077-77-X.
- VELA LÓPEZ, FERNANDO, *Persona, poder, educación. Una lectura de E. Mounier*, San Esteban, Salamanca 1989, 297 p., 24 × 16,5 cm., ISBN 84-85045-97-1.
- VILLAR, JOSÉ R., *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, EUNSA, Pamplona 1989, 578 p., 24 × 16 centímetros, ISBN 84-313-1088-X.