



RECENSIONES





F. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid, Fax, 1969, 342 pp.

E. JACOB, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, Marova, 1969, 322 pp.

En año 1969 ha puesto en manos del lector de habla castellana dos Teologías del AT. Sus autores las publicaron originamente en francés, y con idéntico título. Con ello se contribuye a remediar en parte esa cierta infecundidad que se observa entre nosotros respecto a la producción de obras de este género. Sean bienvenidas ambas publicaciones. Su retraso —han trascurrido tres lustros desde su primera edición original—, que afecta a su actualidad, no disminuye sin embargo en nada el interés de su contenido ni merma su importancia para la teología bíblica de hoy.

El estudio de van IMSCHOOT, que precede cronológicamente en su primera parte al de JACOB, apareció en dos volúmenes distintos: el primero con el subtítulo *Dieu*, en 1954, y el segundo con el subtítulo *L'homme* en 1956. La traducción castellana reúne en uno solo ambos volúmenes. Cada parte de la obra se divide en capítulos, y éstos en numerosos apartados. Encabeza el volumen un breve prólogo de L. Cerfaux.

Junto a la agradable presentación, se hubiera deseado un cierto mayor esfuerzo, aunque sólo fuera orientador, de puesta al día. El aparato bibliográfico llega sólo hasta 1955, fecha que, por otra parte, sólo aparece esporádicamente. Es encomiable, sin embargo, el *Índice bíblico* de casi 100 páginas añadido al final, y que no figuraba en la edición francesa.

La *Teología del AT* de E. JACOB vió la luz en 1955. Se ha vertido al castellano la versión francesa de 1968. El autor ha añadido un Prólogo, en el que hace constancia de los avances alcanzados por la teología bíblica después de la 1.ª edición del libro. Asimismo, aprovecha la ocasión para apuntar aspectos de temas que han sufrido revisión más amplia y profunda: noción de alianza y su formulación, ideología real y sus prolongaciones mesiánicas, pecado, redención, etc. Ello da ocasión para presentar una bibliografía complementaria que, aunque reducida en número de obras, llega hasta 1967. Por otro lado, en las diversas Indicaciones bibliográficas de cada apartado, y en las notas a pie de página, no se rebasa la fecha de 1955, si bien son frecuentes las referencias a obras aparecidas en ese último lustro.

La obra se divide en tres partes: 1.^a "Los aspectos característicos del Dios del AT"; 2.^a "La acción del Dios del AT"; 3.^a "Oposición y triunfo final de la obra de Dios". Precede una "Introducción", con el subtítulo "Consideraciones históricas y metodológicas", de indudable interés para que el lector se forme una composición de lugar adecuada respecto a los problemas generales de la teología del AT. He aquí los títulos de los tres apartados en que se divide: I. "Bosquejo de la historia de la disciplina"; II. "Lugar de la Teología en el interior de las diferentes ramas de la ciencia del AT"; III. "Lugar de la Teología del AT. en el interior de las otras disciplinas teológicas".

Al cotejar el "Índice general" de ambos libros se observa cómo uno y otro se superponen, es decir, se descubre una misma estructuración interna de cada obra: Dios, el hombre, pecado y redención. Y esto, pese a la multiplicidad prolija de títulos de apartados y a las connotaciones escolásticas del vocabulario de los mismos en van Imschoot.

Ya en particular, en relación con el sistema de transcripción de vocablos hebreos, van Imschoot presenta al principio (p. 17) el que va a seguir, cosa que se echa en falta en el volumen de Jacob. Por otra parte el sistema adoptado en esta segunda traducción puede resultar un tanto llamativo por el extremado afán de simplificación y asimilación a la fonética castellana. El sistema vocálico hebreo, tan peculiarmente matizado, queda reducido al castellano, más simple. Esto presenta inconvenientes. Por ejemplo, la *ch* no puede sugerir al lector corriente el sonido del *heth* hebreo que transcribe, a no ser al final de palabra.

Pienso que puede ser útil la lectura comparativa de las Introducciones de ambas obras, para apreciar los dos puntos de vista distintos bajo los cuales se han construido estas dos teologías del AT. Los esfuerzos de ámbos autores se han plasmado en dos obras fundamentalmente descriptivas: la teología se produce de modo constante de la mano de la historia. De ahí el recurso continuo de nuestros dos autores a la lingüística. Jacob, sin embargo, realiza un intento de síntesis personal, más allá de la mera exposición sistemática del volumen de van Imschoot. A mi juicio, uno y otro estudio se mueven en una línea casi exclusivamente "intelectualizante", tendencia quizás general en todos los trabajos de teología bíblica. En ambas teologías, se habla, necesariamente, de "revelación", de una revelación por la historia. Ahora bien, bajo el término "revelación" yace un concepto de la misma que se me aparece como un pre-juicio, un juicio previo, por el cual la revelación dice relación al conocimiento y a la inteligencia del hombre. Nada habría en ello de objetable por tratarse de una noción primera, con función de hipótesis de trabajo, que hay que revisar constantemente. Sin embargo, me ha parecido ver en ese concepto de revelación un matiz excluyente, que me ha hecho llamarle pre-juicio. En esa línea, uno se pregunta si la Revelación como tal —si acaso no podemos respondernos a la cuestión sobre qué es en sí misma, si nos es lícito preguntarnos en qué consiste—, no debiera constituir el fin y término de toda teología bíblica, y ponerse así de relieve en estos trabajos. Es decir, la evidente autonomía y principalidad del texto de la Sagrada Escritura como palabra de Dios inspirada, frente a cual-

quier teología bíblica, parece requerir de ésta que examine si no pretende de hecho —aunque lo excluya en la intención— suplantarse la lectura inmediata del texto sagrado, si no rebasa el campo de su propia función introductoria, de llevar de la mano al lector al contacto personal con esa “fuente” escrita de la revelación. Pienso que el relieve que cobra el aspecto “manifestativo” de la revelación puede redundar en detrimento de la consideración del otro aspecto substancial de la misma, que puede dejarse en olvido: la revelación como comunicación de bienes divinos. En este sentido hemos hablado de una línea “intelectualizante” y de la posible conveniencia de subrayar cómo un estudio de teología bíblica tiende de manera continua y constante a revisar aquella noción previa, por otra parte imprescindible, sobre revelación, y a llevar al lector de la mano a beber directamente de la “fuente”.

MIGUEL GALLART

MARSHALL D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies. With special reference to the setting of the genealogies of Jesus*. Cambridge, University Press, 1969, 310 pp.

Al leer la Biblia, sorprenden las abundantes listas genealógicas del Antiguo Testamento y, quizás también, las de Mateo y Lucas sobre los antepasados de Jesús en el Nuevo Testamento. Tal vez el lector las ha pasado por alto porque, a primera vista, pueden parecer inútiles, atendiendo a San Pablo: “...que se dejen de genealogías sin fin, que sirven más para buscar razones que para favorecer el plan salvífico de Dios basado en la fe” (1 Tim 1, 4). Sin embargo, los eruditos han ocupado mucho tiempo y letra para desentrañar el sentido que han querido dar a esas genealogías los autores sagrados. Porque no las han confeccionado o recogido por mera curiosidad. Detrás de ellas hay un propósito definido y San Pablo habla así por las especulaciones alegórico-míticas que hacían los judíos sobre las del AT y también porque eran una característica de la gnosis ya desarrollada que apoyaba en ellas sus errores.

A la abundante bibliografía sobre el tema (cfr. en este libro pp. 276-288) hay que añadir este libro de Marshall D. Johnson, cuyas aportaciones y valor intentamos enjuiciar.

Creo que será instructivo comenzar por el cap. 7, último del libro, y ver, en síntesis, las conclusiones a que llega, porque esto nos orientará en el análisis de su trabajo: 1) las geneal. bíblicas están muy ligadas a su contexto y a la parte narrativa en la que están situadas, por el lenguaje, estructura y teología, sobre todo las del Código Sacerdotal, Cronista y Esdras-Nehemías; 2) en el judaísmo tardío encontramos un gran interés por las genealogías; 3) en el NT, las genealogías de Jesús son un ejemplo de la tendencia hacia la “historificación” de motivos tradicionales en la tradición evangélica; lo que quiere decir que no pertenecen a los primeros estratos del evangelio como se demuestra por la relación de los títulos “Hijo de Dios” e “Hijo de David” en Rom

L. 3-4 y Mt 1; las diferencias entre Mt y Lc demuestran que las dos genealogías no son el resultado de recuerdos genealógicos cuidados.

Ante todo hay que decir que se trata del trabajo de un especialista para especialistas en la materia, pero que aporta datos provechosos para todos. Su gran mérito es la seriedad científica del estudio, situando las genealogías en su contexto bíblico mediato e inmediato, teología del autor, ambiente en que ha surgido, con atención a los datos extrabíblicos, aunque no siempre podamos estar de acuerdo con sus conclusiones. Un reparo sería quizás la extensión que da a todos esos datos sin querer dejar un detalle, en un alarde de erudición, lo que hace que el lector se pierda, a veces, y tenga que volver atrás para reencontrarse.

El libro tiene dos partes: 1. Intención de las geneal. en el AT, Pentateuco, Esdras-Nehemías y Crónicas; 2. Genealogías del judaísmo tardío y las genealogías de Jesús.

1. Aparte de las fuentes J y P, poca información tenemos —apenas el recuerdo de un personaje— sobre las geneal. en Israel. J manifiesta interés por las geneal., pero no se puede descubrir en ellas una intención literaria para su teología acaso la geneal. cainita “the import of which has been changed from an original glorification of the Kenite tribe to, in the present context, an elaboration of the corrupting effects of the fall” (pág. 14). Es muy ingenioso el estudio que hace el autor de las etapas de la genealogía, pero las conclusiones son demasiado hipotéticas.

P es la fuente que revela la más compleja y vasta especulación genealógica. El primer problema planteado es la relación de תלדות con la narrativa de P. El autor admite la tesis de von Rad: distinción entre la fuente Toledoth y el restante material P de Pentateuco.

Especialmente valioso y sutil es el trabajo del autor, apoyado en la crítica literaria de los textos, para distinguir el fin de Toledoth y los retoques de la narrativa P a fin de que le sirvan a su teología (pp. 17-28).

“The book of Ezra and Nehemiah as a whole present the idea of genealogical purity more explicitly than any other OT material” (página 43). “Thus, in essence, this use of the genealogical form is comparable to the previous attempts to maintain a kind of continuity between the patriarchal period and the emergence of Israel as a nation during the exodus and conquest” (pág. 44). El principal apoyo lo encuentra en Esd 2, 1-63; Neh 7, 6-65. Pero el análisis que precede a la conclusión no está muy explotado, quizás porque aparece bastante claro del conjunto.

Al estudiar las geneal. de Crónicas el primer problema planteado es la relación del prólogo geneal. con el cuerpo narrativo de la obra. Hace el autor un estudio concienzudo de los textos para llegar a la conclusión, seriamente apoyada, de que el prólogo es parte integral del trabajo del Cronista, aunque hay que admitir en varios puntos la mano de editores posteriores. Como conclusión de su detallado análisis es buena la afirmación “The Chronicles, drawing from all the sources at his disposal —biblical, military, folk-traditional, cultic— has expe-

ssed in genealogical form many of the theological and nationalistic concepts that are so prominent in his narrative" (pág. 74).

De especial interés por su claridad sintética puede ser el cap. 3 de la primera parte del libro, sobre todo para quienes quieran conocer la intención de las genealogías en el AT sin adentrarse en el laberinto de los textos; allí se encuentra un sumario de lo estudiado anteriormente y la variedad de modos en que fue empleada la forma genealógica, especialmente con fines apoloéticos: nacionalistas y teológicos.

2. En el judaísmo tardío se especializa el empleo de la forma genealógica con dos centros de interés: a) "Genealogical interest becomes closely connected with the concern for preserving the purity of the nation, that is, the identity of the Jewish people and b) messianic speculation achieves a place of prominence, including discussions of the ancestry of the Messiah" (pág. 85). Llega el autor a estas conclusiones, basado en un gran conocimiento de los escritos rabínicos y después de un documentado y sistemático estudio de estos escritos. Es muy meritorio el enlace con la tradición genealógica del AT y el estudio del ambiente en el que se preparan y desarrollan las genealogías de Jesús. En el primer punto tiene un puesto importante la exégesis midrásica ("but some caution is required in using the term 'midrash'; to designate a text as showing 'midrashic tendencies' is not to deny the possibility that it contains valid historical information" (pág. 112)), aparte de los recuerdos escritos y orales. Ahí el autor parece un tanto ecléctico en las formas de interpretación. En el segundo punto —especulación mesiánica en el judaísmo— señala la doble expectación, Davídica y Sacerdotal, tema bastante estudiado y conocido; sólo nos da una visión del estado crítico actual, su opinión sobre esos puntos de vista; lo hace con mucha claridad y como para preparar las genealogías del NT.

El punto culminante del libro son las genealogías de Jesús. Diríamos que se han estudiado todas las genealogías en función de esto. Del estudio anterior "one general conclusion can be stated with some assurance: the genealogical form was specially suited for apologetic purposes accomplished by midrashic exegesis" (pág. 139). "We shall attempt to show... that the two genealogies of Jesus, in different ways..., are written on the basis of the same Midrashic methodology" (pág. 140). Comienza el autor con la de Mt y expone los intentos que se han hecho para armonizarla con la de Lc. Hace una crítica aguda del método y rechaza, acertadamente la armonización, precisamente porque no tiene en cuenta el ambiente en que se desarrolla la forma genealógica durante el primer siglo y no justifica la función de las listas en el contexto evangélico en que están colocadas. Por ello el autor sigue un método de estudio mucho más convincente, aunque él no sea el primero en emplearlo: "...it would be most natural to attempt to discover whether there are certain theological purposes implicit in the genealogy. Once such motifs and purposes are isolated, it should be possible to draw a comparison between such motifs in the genealogy and the theological tendencies of the author of the body of Matthew in an attempt to reach a conclusion concerning the integrity of the genea-

logy within the Gospel of Matthew..." (pág. 145). En el estudio del texto de la geneal. merecen subrayarse las relaciones que establece el autor entre los detalles y nombres de la geneal. con el AT, con el resto del ev. de Mt. y, sobre todo, con la literatura rabínica de entonces y sus polémicas (ver p. e. las cuatro mujeres de la geneal., págs. 152-179); es un estudio serio y honrado de pros y contras y sus conclusiones están bien apoyadas, aunque, en contadas ocasiones, su explicación sea poco convincente (p. e. en pp. 181-182, tal vez porque el mismo texto del AT es confuso). Las conclusiones se confirman, según el autor, por la estructura de Mt 1, 2-17; apunta detalles interesantes en el significado y en las cábalas del núm. 14, sin llegar a una base firme; sí llega, en cambio, al estudiar los personajes o acontecimientos cumbre: Abrahám, David, deportación a Babilonia, Jesús. "...these conclusions lead to an important observation concerning the author himself. His accomplishment was no mere compilation of names for preaching or catechesis, but rather a unified conception, utilizing varied elements from his own time in a creative way" (pág. 210). Establece, después, las relaciones entre la genealogía de Mt y el resto del evangelio: a) fórmulas estereotipadas y tendencia a una estructura numérica también en el evang. b) lenguaje —el mismo, c) teología: puntos de contacto en "Hijo de David", "Hijo de Abrahán", escatología. El conjunto del estudio en este punto puede responder a la conclusión del autor: "...actually, the whole of chapter 1 seems to be a midrash on those two titles which, for Matthew, were applicable to Jesus at the moment of his birth, namely Son of David and Son of God" (pág. 224). Si bien en algún punto es más que discutible su exégesis, p. e. en Mt 22, 41-46 "...formulation of the question... presupposes an alternative, Son of David or Son of Aaron" (pág. 227). ¿No se interpretaría mejor como una polémica contra el concepto de Hijo de David en un sentido puramente terreno, tal como lo presentan los Ps. de Sal. 17 y 18? (cfr. B. van Iersel, "Fils de David et Fils de Dieu", Recherches Bibliques VI, pág. 122).

Es mucho más breve el estudio que hace M. de la genealogía de Lucas. Aparte el 3, 23 ὡς ἐνομίξατο, no hay comentario alguno que señale la actividad de Lc en la genealogía que encontrara. Sí, en cambio, es significativo el puesto en que Lc la coloca: entre la narración del bautismo y la tentación, lo que puede indicar su función en la teología de Lc. Comenta el autor los dos métodos seguidos para ver esa función: a) el apocalíptico, apoyado en los 77 nombres (11 semanas del mundo, al final de las cuales comienza la semana mesiánica) o en —Conzelmann— el cumplimiento escatológico en la teología de Lc; b) Cristo como segundo Adán. Son serias las objeciones contra los dos, aunque, al segundo, le reconoce el mérito de descubrir el significado de la secuencia del cap. 3 de Lc y está de acuerdo con el universalismo del cristianismo lucano. M. relaciona la geneal. de Luc con dos títulos característicos de su cristología, Hijo de Dios y profeta. Para el primer título da pruebas convincentes, colocación de la geneal. entre dos perícopas en que se resalta el título de Hijo de Dios y culminación de la genealogía con el nombre de Dios —y es sorprendente el que ninguna geneal. en el AT o en los textos rabínicos comience o termine con el

nombre de Dios—, “...Jesus is Son of God not through the categories of preexistence or physical (or metaphysical) relationship between Father and Son, but through the line of OT patriarchs and postbiblical historical figures. In this way, Luke historicizes the title emphasizing the continuity of the Son with the OT and Judaism” (págs. 237-238). Para el segundo título el apoyo es muy tenue; lo único que probaría el autor es que para Lucas, en la genealogía, “Jesus is the Davidic Messiah, but not through the OT royalty...” (pág. 240), pero la identidad del hijo de David, Natán, con el profeta de tal nombre—identificación que se encuentra en una tradición judía minoritaria—es muy hipotética y no lo justifica el énfasis de Lc-Act sobre la función profética.

Se cierra el libro con cinco apéndices sobre metodología para el estudio de la cronología en el AT, cronología en la narrativa de P, antepasados de Elías y Tamar en las fuentes judías tardías y un manuscrito de la Didache sobre las genealogías de Jesús; bibliografía y apéndices.

TEODORO LARRIBA

J. H. NEGENMAN, *De Bakermat van de Bijbel* (holandés; traducción literal del título: La cuna de la Biblia), Historia, cultura y religión del mundo en que los textos bíblicos surgieron, crecieron y alcanzaron su plasmación. Prólogo de Prof. Dr. A. S. VAN DER WOUDE, y epílogo de Luc. H. GROLLENBERG. Ed. Elsevier, Amsterdam-Brussel 1968, 208 páginas.

El autor, profesor de hebreo bíblico en la universidad de Nimega, (Holanda), describe en doce capítulos los factores naturales que contribuyeron a la formación de los textos bíblicos. La “Introducción” (c. I) trata de la Biblia como libro. Siguen después los capítulos titulados “La Biblia fue escrita”, sobre escritura e idiomas bíblicos (c. II), “Lo que precedía a Israel” (c. III), “El comienzo de la Biblia” (c. VII), “La última fase del Antiguo Testamento” (c. VIII), “El momento crítico entre Antiguo y Nuevo Testamento” (c. IX), “La inminente conclusión de la Biblia” (c. VII), “La última fase del Antiguo Testamento” (c. VIII), “El momento crítico entre Antiguo y Nuevo Testamento” (c. IX), “La formación de tradiciones cristianas (c. X), “El crecimiento del Nuevo Testamento” (c. XI), “La conclusión del Nuevo Testamento” (c. XII).

En un epílogo (p. 193-199) LUCAS H. GROLLENBERG, el mismo autor del famoso *Atlas de la Biblia*, dibuja muy acertadamente la visión religiosa de los autores de la Biblia.

El atlas de NEGENMAN presupone un trabajo enorme de síntesis de todo lo mejor de la ciencia moderna bíblica abarcando campos tan vastos como arqueología, geografía, historia, idiomas orientales y literatura oriental extra-bíblica. El autor ha cumplido su tarea con gran claridad y con la mayor objetividad. A menudo tuvo que escoger entre varias opiniones probables. No sería razonable criticar alguna opción

concreta. En general la posición que toma NECENMAN es muy equilibrada.

Reiterando mi profunda estima por esta obra me permito expresar algunas críticas con la franqueza de antiguo compañero de curso del autor.

En primer lugar me parece que el libro no subraya claramente la importancia relativa de los diversos períodos de la formación de la Biblia. Por ejemplo no queda evidente que el período correspondiente a Génesis 12-50, los patriarcas, y del Exodo tiene más importancia que etapas posteriores, que son un desenvolvimiento de ciertos hechos primordiales. Lo mismo cabe decir de los libros bíblicos concretos. El libro de los Salmos merece más consideración que los libros de los Macabeos, cuando se trata de investigar su nacimiento. En resumen: quisiera ver más congruencia entre la importancia de algunos libros bíblicos con sus períodos correspondientes y la atención que se les presta en este atlas histórico.

Encuentro el estilo de vez en cuando torpe; tropiezo con germanismos y divergencias del uso del holandés idiomático. Sumamente discutible considero en la traducción de Qohelet 3: 1-8 (p. 114) la palabra "moment". El empleo no justificado del signo de admiración llama también la atención. En la p. 152 seis exclamaciones en unas nueve líneas dejan al lector sin aliento. Considero de suma importancia el aspecto del estilo en una obra como la presente.

En tercer lugar no creo que el uso de colores en los esquemas de p. 130 y de p. 188 sea funcional. La variedad de colores no sirve para el mejor entendimiento que normalmente se espera de tales croquis. Tampoco considero muy felices sus siglas.

Finalmente una pregunta al tipógrafo: ¿por qué las traducciones en las páginas 20, 102, 105, 114 no están en letra cursiva mientras en las demás lo están?

Con todo J. H. NEGENMAN ha aportado una contribución muy importante para la lectura inteligente de la Biblia. Esperamos que su obra sea pronto accesible al público de habla española.

JAN K. HOLMAN

Nuevo Testamento. Versión Ecuménica. Director S. de Ausejo. Barcelona (Herder) 2.^a edic. junio 1968, pp. 382.

La finalidad de esta *Versión Ecuménica*, según afirma la Nota editorial, es la de "ofrecer a los cristianos de Iberoamérica una nueva versión española que fuera aceptable para todos, sin distinción de Iglesias o confesiones particulares y que, en cuanto a la difusión del sagrado texto, realizara, a lo largo y a lo ancho de aquel Continente, la gran aspiración ecuménica del Concilio". La 1.^a edición (mayo 1968) salió íntegra para su destino. Esta 2.^a edic., destinada a España, es semejante a la 1.^a, salvo ligeros retoques y la adición de un Índice analítico y otro de nombres bíblicos.

Bajo la dirección del P. Serafín de Ausejo O. F.M. Cap. (Sevilla) han colaborado siete expertos: G. Baez-Camargo, metodista (México D. F.), F. de Fuenterrabía, católico (Pamplona), J. M. González Ruiz, católico (Málaga), I. Mendoza, luterano (Madrid), L. F. Mercado, luterano (Puerto Rico), S. Muñoz Iglesias, católico (Madrid) y M. Picazo, católico (Lima). Para la traducción se ha tomado como texto base la edición crítica del texto griego de Nestlé-Aland (2.ª edic. Stuttgart 1960), con la consulta de algunas otras.

En cuanto a la parte esencial, la traducción, tomemos algunas muestras:

Mt 5, 1-12, las "Bienaventuranzas": están vertidas de modo bastante tradicional, con algunas peculiaridades, generalmente acertadas, entre las que pueden señalarse: La fórmula οἱ πτωχοὶ τοῦ πνεύματος del original (vers. 3) ha sido traducida muy literalmente por *los pobres en el espíritu*; con ello se evita el equívoco que encierra la fórmula "los pobres de espíritu", acostumbrada en otras versiones. De más relieve es la traducción del vers. 10: *bienaventurados los perseguidos por atenerse a lo que es justo*: este giro tal vez resulte extraño a algunos lectores pero, aun apartándose un tanto de la literalidad, es preferible al que encontramos en la mayoría de las versiones españolas, por su fidelidad y claridad en traducir el sentido del texto sagrado.

Mt 5, 9b: *porque [ellos] serán hijos de Dios*: los traductores han interpretado con acierto el κληθήσονται griego por *serán*, en lugar del más acostumbrado y literal "serán llamados"; esta última fórmula, aun siendo más literal, no expresa en castellano la fuerza técnico-religiosa del verbo καλέω en el pasaje.

Mt 5, 15a: *Ni encienden una lámpara y la colocan debajo de un almud*. El vocablo *almud* es una antigua y autorizada palabra española, procedente del árabe *al-mudd* (a su vez tomada del latín *modius*, o del griego *modios*; en todo caso es de origen latino). Los lingüistas se felicitarán seguramente por la elección de *almud*, que es la exacta traducción castellana del *modios* griego del original, si bien el término "celemín", también correcto y acostumbrado en las otras versiones, había alcanzado una cierta carta de naturaleza en este pasaje.

Mt. 16, 18b: *y las puertas del Hades no podrán contra ella*: *Hades* no es palabra castellana; con ella se ha querido evitar, sin duda, el uso de "infierno", que en la concepción teológica cristiana no equivale exactamente ni al *hades griego* ni al *šēol* hebreo; la *V. E.* ha optado por transcribir *hades* y remitir la explicación de su significado al *Vocabulario* inserto al final. En todo caso es una opción, discutible pero no censurable (existe el precedente de la edición española de la *Biblia de Jerusalén*).

Lc 1, 28: *Salve, altamente dotada de gracia*: Si en el plano puramente gramatical la traducción del κεχαριτωμένη es correcta, sin embargo no vemos motivo suficiente para haber reemplazado la fórmula tradicional "llena de gracia", más breve y bella e igualmente correcta. Auguramos muy poco éxito al giro adoptado por la *V. E.*

Lc 1, 46-55, el "Magnificat" de la Virgen: Excelente traducción en casi todo el himno; omito pormenores, para no hacer prolija la reseña.

Ioh 1, 1-18, "Prólogo" del Evang. de Juan: Está cuidadosamente traducido. Es discutible la opción de traducir *Logos* por *Palabra* y no por "Verbo", vocablo más tradicional y divulgado en el vocabulario religioso español al efecto. Aquí también existe el precedente, por ej., de la edic. española de la Biblia de Jerusalén.

En el vers. 2, detrás de *El* (οὗτος) y entre guiones, la *V. E.* añade —*la Palabra*—: debería haberse advertido claramente al lector que este vocablo es una inserción (una glosa explicativa) de los traductores, no perteneciente al texto original. Igualmente se diga de la misma inserción al comienzo del verso 9: como es sabido, en el texto original no se expresa el sujeto del verbo era; la *V. E.* ha explicitado el sujeto mediante el giro *El —la Palabra—*; también en el vers. 14 se vuelve a incidir en la misma glosa explicativa. Puede buscarse una explicación para la inserción de dicha glosa *El —la Palabra—* en la búsqueda de expresar de alguna manera el ritmo, solemnidad y claridad; pero no parece lícito el procedimiento adoptado. Incluso, el castellano resultaría menos perjudicado si se hubiera adoptado "Verbo" y no *Palabra*: al menos se evitarían el feo cambio de género (*El —la Palabra—*) y el contrasentido del tránsito de los vers. 1c-2a.

Ioh cap. 6, "multiplicación de los panes" (vers. 1-15), "Jesús camina sobre las aguas" (16-21), "discurso del pan de vida" (22-71): todo el célebre cap. 6 de S. Juan podrá seguramente ser admitido como viene en la *V. E.* sin mayores discusiones.

Eph 1, 10: La frase εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν es traducida *referente a la economía de la consumación de los tiempos*. La *V. E.* no logra aquí expresar correctamente el sentido del texto sagrado, por otra parte, de singular importancia. La fórmula πλήρομα τῶν καιρῶν tiene una significación técnico-religiosa bien definida (= "plenitud de los tiempos"), que es noción diferenciada de *consumación de los tiempos*.

Hebr. 1, 1: *Muy gradualmente y de muchas maneras*. El πολυμερῶς ha sido reducido a uno de sus posibles sentidos. En todo caso es una traducción a la que no auguramos éxito feliz.

Resultaría excesivamente prolijo seguir haciendo otras prospecciones en la *V. E.* Podemos resumir diciendo que se trata de una versión hecha casi siempre con mucho cuidado: fidelidad al sentido del texto sacro; claridad redaccional; corrección lingüística por lo general, sin llegar a la elegancia; conocimiento de los problemas exegético-teológicos, con alguna pequeña deficiencia evitación de giros y términos extraños o malsonantes en las diversas zonas de habla española...

En las *Introducciones a los libros*, dentro de su pretendida y lograda brevedad (unas 10 líneas, más o menos, para cada libro), se han conseguido señalar las características, contenido y significación más esenciales de cada escrito. Sería difícil decir más en menos palabras.

Las *Notas* explicativas de los pasajes dificultosos, son en general muy valiosas, precisas y oportunas, aun reducidas a muy pequeñas proporciones. El sistema, sin embargo, de reunir las todas al final, sin llamadas en los lugares correspondientes del texto, no invita a su consulta.

El uso de la Crítica textual, subyacente a la traducción, ha sido bien atendido. Por ejemplo, Lc 24, 51-52 es traducido: ⁵¹ *Y mientras los bendecía, se apartó de ellos [y era llevado al cielo].* ⁵² *Ellos [después de adorarlo] se volvieron a Jerusalén, llenos de inmenso gozo.* En efecto, las frases entre corchetes son de autenticidad discutible, pues faltan en algunos manuscritos griegos de reconocida autoridad. Del mismo modo, Mt 21, 44 es íntegramente puesto entre corchetes, ya que estima hoy día la crítica que se trata de una glosa tomada de Lc 20, 18.

Cuestión discutible sí es la de los títulos puestos al texto sagrado, por cuanto reflejan una interpretación del contenido y de la estructura literaria del mismo. Observamos deficiencias especialmente en lo relativo a la estructura literaria: el juego de tipos de imprenta, tamaños de los mismos, numeración y espacios son, con cierta frecuencia, poco claros y expresivos en la estructura de los escritos. Mt, Rom y Eph quizás revelan más claramente estas deficiencias apuntadas. Algunos de los subtítulos merecerían especial comentario; pero fijémoslos solo en uno: la V. E. ha adoptado la fórmula *Institución de la Cena del Señor*, para los cuatro célebres pasajes de Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-23; Lc 22, 19-20 y 1 Cor 11, 23-25: la finalidad de la V. E. (cf. *supra*) obligaba, en efecto, a una fórmula "aceptable para todos"; pero seguramente, a los lectores católicos, por lo menos, resultará minimizante como indicadora de la fe eucarística.

Tarea muy cuidada ha sido la homogeneización en léxico y redacción de los *lugares paralelos*. Abundantes muestras a este respecto dan resultado satisfactorio: cf., por ejemplo, Mt 22, 33-46 con Mc 12, 1-12 y Lc 20, 9-19. Ello permite el uso de la V. E. para fines técnicos, más allá de la lectura meramente espiritual. La consignación de lugares paralelos es relativamente rica: vienen indicados a pie de página.

Constituye acierto la confección del *Vocabulario* de voces menos usadas o técnicas. Registra unos 154 vocablos, bien elegidos por lo general, brevemente descritos y redactados con precisión. Quizás se podrían haber incluido algunos términos como Eucaristía, Cena del Señor, Acción de gracia, misterio, sacramento, gracia etc.

Para el manejo ascético y teológico del N. T. aparece un *Índice analítico*, de unos 224 términos. Por ejemplo, *Parábolas de Jesús* registra todas por su título y pasaje correspondiente.

Completan la publicación: un *Índice de nombres* bíblicos de personas (214 registros), un *Apéndice I* sobre breve cronología de acontecimientos de la historia neotestamentaria, otro *Apéndice II* relativo a medidas, pesas y monedas, un mapa de Palestina en los tiempos de Jesús y otro de los países ribereños del Mediterráneo oriental.

Siempre es discutible una valoración de conjunto sobre obra tan compleja como es una traducción de la Biblia o del N. T. En las últimas décadas es notable la floración en España de tales versiones, hechas sobre los textos originales. La presente *Versión Ecuménica* del N. T. es un paso adelante, positivo y, en muchos casos, superador de las precedentes versiones, a excepción de la edición española de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1966), que ofrece todavía cualidades no superadas, o incluso no alcanzadas, por la presente *Versión Ecuménica*. Todo ello valga desde el

punto de vista "técnico". Pero el significado primordial y el valor de esta *Versión Ecuménica* ha de considerarse también —y tal vez principalmente— desde otras perspectivas: es el primer gran fruto —y muy sazonado— del diálogo intereclesial en este dominio de los estudios y del amor común por la Palabra de Dios.

J. M.^a CASCIARO

LUCIEN LEGRAND, *La doctrina bíblica de la virginidad*. Estella, Verbo divino, 1969, 202 pp.

En este momento en que el tema se debate, el libro de Legrand puede aportar mucha luz. Una luz que, prescindiendo de prejuicios fisiológicos o psicológicos, arranca de una visión netamente religiosa, "Nos muestra, dice T. Worden en el prólogo, cómo el celibato es en verdad una profecía o proclamación de que el Reino de Dios está cerca; de que Cristo ha muerto y resucitado de nuevo por nuestra salvación, y de que de la muerte ha brotado nueva vida".

El libro recoge una serie de artículos aparecidos en diversas revistas de habla inglesa y francesa. La unidad del tema da armonía a toda la obra. Una primera parte se fija en el valor de la virginidad como signo profético. Estudia el caso de Jeremías cuya vida de hombre célibe es una profecía para el pueblo de Israel. Es un signo negativo, propio del ambiente veterotestamentario tan lejano aún de las perspectivas nuevas de los tiempos mesiánicos. Estudia a continuación la doctrina de S. Pablo sobre el verdadero valor de la virginidad, haciendo un extenso estudio de I Cor. 7, 26 para concluir el valor escatológico de la virginidad. "Como anunció Jeremías al pueblo escogido el fin de la antigua alianza, así el célibe, nuevo Jeremías, anuncia el fin del mundo antiguo. Encarna la enseñanza de los apocalipsis. Se alza como testigo del día del Señor, el día de la ira y de la muerte que empezó aquel viernes de Nisán en que el Cordero fue sacrificado en el monte Calvario".

Estudia también en esta primera parte Mt. 19, 12 y, después de examinarlo a fondo, concluye que el signo de la virginidad es eminentemente positivo, es un vivir de modo anticipado la plenitud del misterio de Cristo y anunciarlo con la vida entera.

En la segunda parte, se fija el autor en el valor sacrificial de la virginidad. Esta es una participación estrecha en el sacrificio de Cristo, un "despojo progresivo de la carne del hombre viejo". En contrapartida surge paulatinamente el hombre nuevo que en una sublimación constante se transforma y eleva. La virginidad es así un sacrificio grato a Dios que es aceptado en unión con el de Cristo.

En la tercera parte estudia Legrand el valor espiritual de la virginidad. Subraya la relación íntima que tiene con la libertad, "es la condición ideal —nos dice— del peregrino que quiere progresar rápidamente y sin trabas a través del desierto". También afirma que la virginidad es la plenitud del amor cristiano, de la caridad. El matrimonio es ciertamente el signo por excelencia de la unión de Cristo con la Iglesia, pero

la virginidad “manifiesta la realidad que el matrimonio contiene solamente de una manera velada. Es la revelación plena del “misterio” que está medio escondido todavía en el matrimonio sacramental”.

Finalmente habla el autor de la fecundidad virginal. Mediante la fuerza del Espíritu, la vida que parece baldía se torna fecunda y ubérrima. Estudia la virginidad de María y la presenta como tipo y modelo de la virginidad cristiana. Esa fecundidad se realiza en la Iglesia, la nueva virgen de Sión prefigurada en María. “La virginidad cristiana es soledad y despojo de sí. Pero los tormentos de ese despojo son sólo la señal de la nueva fecundidad de las vírgenes, cuando han recibido la visitación del Espíritu. Su muerte diaria es una generación continua, y, como María y la Iglesia, es el Mesías a quien engendran”.

El autor basa sus afirmaciones en argumentos exeгéticos. Algunas de sus apreciaciones son discutibles. Resulta, sin embargo, un libro de cierto valor para el estudio del tema.

ANTONIO GARCÍA-MORENO

JOSÉ M.^a CASCIARO, *El Diálogo teológico de Sto. Tomás con musulmanes y judíos*, Madrid, 1969.

El influjo de las fuentes árabes y judías en la doctrina de Santo Tomás acerca de la profecía es el objeto principal de este estudio monográfico, en cuya elaboración D. José M.^a Casciario —Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra— pone a contribución su preparación de arabista, hebraísta y profesor de Sagrada Escritura.

Después de un elenco detallado de las citas explícitas de autores árabes y judíos en los escritos del Aquinate sobre la profecía (cap. I), el Autor aborda el tema de la posibilidad del conocimiento de tales fuentes por parte de Sto. Tomás. El A. describe los caminos a través de los que pudo llegar hasta la mesa de trabajo del Aquinate toda una copiosa bibliografía musulmano-rabínica. Señala, en primer término, las abundantes versiones al latín de obras islámicas y judías, hechas a mitad del siglo XII y principios del XIII, gracias, principalmente, a la Escuela de Traductores de Toledo, fundada por Raimundo, arzobispo de esta ciudad. Junto a los famosos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano, un ejército de políglotas, en su mayoría judíos, pusieron al alcance de Europa las investigaciones de la filosofía musulmano-rabínica, los comentarios arábigos a Aristóteles y concretamente —por lo que al tema estudiado se refiere— una buena cantidad de obras de Metafísica y Psicología e incluso algunos verdaderos tratados árabes y judíos sobre la profecía. Citando sólo unos cuantos ejemplos, recordamos: el *De Anima* y la *Metafísica* de Avicena; el *Maqasid al-jalásifa* de Algazel; los *Comentarios* de Averroes a la enciclopedia aristotélica, especialmente al *De Somniis*, al *De Anima* a los *Metaphysicorum libri*, etc. y, finalmente, la célebre obra de Maimónides, *Moreh Nebuhim*. Subraya, además, el A. el extraordinario interés que pusieron las órdenes mendicantes por conocer el mundo espiritual islámico y rabínico, lo cual fructificó, dentro de la Orden de Predicadores, en

una temprana pero espléndida generación de islamólogos y hebraístas ya a mediados del s. XIII, tales como Raimundo Marti, condiscípulo de Sto. Tomás, a quien puede llamarse el primer orientalista europeo. Estos dominicos arabistas, que en tiempos del Aquinate debían llegar a una veintena, contribuyeron a difundir en los estudios generales de la Orden un singular conocimiento de la ciencia semítica.

Todo este vasto tema de los contactos entre musulmanes, judíos y cristianos en la Edad Media y de la posibilidad del conocimiento de las fuentes islámico-judías por parte del Angélico, es el objeto de los capítulos III, IV y V. Finaliza la primera parte de la obra con una lograda síntesis de la doctrina sobre la profecía de los autores árabes (cp. VI) y judíos (cp. VII), citados por Santo Tomás en su tratado de profecía, interesante a la hora de aquilatar con precisión en qué medida estos autores pudieron influir en la doctrina del Santo Doctor.

Después de encuadrar, en la primera parte, el tema dentro del marco de las circunstancias históricas del momento: el contacto cultural entre árabes, judíos y cristianos en la Edad Media, el A. aborda, en la segunda parte, el punto central de la investigación: ¿qué aprovecha realmente Tomás de Aquino de las fuentes arábico-judías en la elaboración de su doctrina acerca de la profecía? En cuatro capítulos (cp. VIII-XI), que corresponden a las cuatro cuestiones que el Angélico dedica al tema, el A. estudia cada uno de los 22 artículos del tratado tomista de la profecía, subrayando las relaciones de dependencia, en cuanto a problemática, planteamiento y doctrina, de Sto. Tomás respecto a los autores árabes y judíos, mediante una exposición detallada de las distintas posturas doctrinales de los diversos autores, acompañada de un cotejo minucioso de las fuentes investigadas. Frecuentemente, además, el A. hace incursiones por los escritos escolásticos anteriores a Santo Tomás y posteriores a la difusión de los textos islámico-judíos en Europa, particularmente en los de San Alberto Magno. El balance de sus conclusiones, fruto de análisis comparativo y un juicio penetrante, es el siguiente: de los 22 artículos en los que se desarrolla las cuestiones de profecía dentro de la *Summa* resulta que sólo tres son independientes de las fuentes musulmano-rabínicas, y en doce de ellos su influjo es muy profundo. De los siete restantes, cuatro han sido suscitados por estas fuentes, refutando el Santo, en parte, su doctrina, y tres presentan un mínimo influjo de las mismas. Resulta, pues, que "más de dos tercios del temario de cuestiones del tratado de Santo Tomás está extraído —directa o indirectamente— del temario de la especulación arábico-judía" y que "más de la mitad —cuantitativamente— de los textos del Angélico tiene su correspondencia en otros tantos de la literatura musulmana y rabínica sobre el tema". En consecuencia, en la formación de la doctrina de Santo Tomás acerca de la profecía, además de la tradición patristica, de la filosofía griega, de los trabajos de la Escolástica cristiana precedente, hay que tener en cuenta una cuarta e importantísima fuente: la filosofía de la religión arábico-judía, sin la cual no podrían explicarse ni el planteamiento, ni la solución de un gran número de cuestiones de capital importancia.

A nuestro parecer, la monografía del Dr. Casciaro es, en primer término, una espléndida contribución a la historia del tratado tomista sobre la profecía. El estudio de crítica histórico-literaria arroja abundante luz sobre las fuentes, la estructura, el método y los principios filosófico-teológicos que contribuyeron a la elaboración de este tratado. Pero el estudio histórico gana en interés y actualidad, si se tiene en cuenta que el tratado de profecía de Santo Tomás es la base —en su estructura, principios, temática y conclusiones— de los modernos tratados *De Inspiratione Sacrae Scripturae* y que el A. abre horizontes sobre posibles desarrollos del pensamiento del Aquinate, como respuesta a las cuestiones que tiene planteadas el tratado *De Inspiratione* en la teología católica de nuestros días.

Por otra parte, la confrontación de los textos del Angélico con sus fuentes literarias y doctrinales pone de manifiesto, de un lado, la franca apertura de Santo Tomás ante todo esfuerzo noble por penetrar la verdad, su espíritu abierto a todo aprendizaje: “a todos estudio y a nadie desprecio” y, del otro, su rigor crítico, sereno y constructivo de todas las posiciones, sin el servilismo de una recepción irreflexiva y sin prejuicios negativos y altaneros. No hace mucho, en su libro *Le retour a Saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui?*, el profesor Steenberghen acusaba a la corriente que él denominaba “paleo-tomista”, de haber contribuido considerablemente a desacreditar los verdaderos valores del pensamiento de Santo Tomás al rehusar admitir su historicidad y asignaba al tomismo, junto a su misión filosófico-teológica, una misión histórica porque “más que nunca, en este período de anarquía intelectual, se impone un estudio serio de la historia del pensamiento”. Al poner de relieve la historia de la formación del pensamiento de Santo Tomás —aunque sólo sea en un tema testigo o piedra de toque— y los verdaderos valores internos de su pensamiento (franca apertura, enorme erudición, rigor científico, coherencia y profundidad) la monografía del Dr. Casciaro nos parece prestar un considerable servicio a la actualidad de Santo Tomás, como maestro del pensamiento y Doctor común. El diálogo abierto e inteligente de Santo Tomás con el pensamiento y la ciencia de su tiempo, que Casciaro nos presenta, puede ser, también, una lección importante para el quehacer teológico de nuestros días.

Antes de poner punto final, quisiéramos hacer una observación sobre una crítica que se ha hecho de la monografía que presentamos. Don Gonzalo Fernández de la Mora dedicó en ABC (27-III-69), una amplia reseña a esta monografía y afirma que a la obra del Dr. Casciaro “para ser definitivamente ejemplar, no le falta más que la utilización sistemática de los textos originales árabes y hebreos en lugar de sus autorizadas versiones latinas”. No podemos subscribir este juicio del ilustre crítico. La razón es evidente: Santo Tomás no conocía el árabe ni el hebreo. En consecuencia, la influencia de los textos musulmanes y judíos sobre Santo Tomás sólo pudo darse a través de versiones latinas. Otra cosa es que el A., en puntos que ofrecen, por diversas razones, especial dificultad, recurra, y así lo hace repetidas veces, a los originales árabes y judíos para determinar si Santo Tomás, a través de la versión latina, conoció el auténtico pensamiento de la fuente. Por nuestra parte, a la hora de hacer

una observación, creemos que hubiera sido interesante que el A. se hubiera detenido más detalladamente en el estudio de las relaciones e influjo de San Alberto Magno en Santo Tomás. Ello le hubiera permitido aquilatar en las conclusiones, cuándo Santo Tomás bebe directamente en las fuentes árabes y judías y cuándo, en cambio, es deudor de la inmensa erudición de Alberto Magno. Al A. no ha pasado inadvertida la importancia de este estudio, pero cree, por lo vasto y arduo del tema, que ello podría ser objeto de un trabajo aparte, aunque ciertamente relacionado con el suyo.

Basten estas breves notas para llamar la atención sobre el alto interés de este estudio monográfico.

FERNANDO SÁNCHEZ-ARJONA

L. BOUYER, *Diccionario de Teología*, Barcelona, Herder, 1968, 654 pág.

Traducida del original francés: *Dictionnaire Théologique*, por Francisco Martínez, la editorial Herder nos ofrece esta obra del P. Luis Bouyer, prestigioso escritor en el campo de los temas teológicos y litúrgicos. Si necesitara más presentación, diríamos que es uno de los treinta miembros designados este año para la Comisión teológica de la Iglesia Católica. Colabora con él en la redacción de algunos artículos filosóficos que llevan sus iniciales el también Oratoriano Michel Birollet.

En estos años en que, a pesar de todo, la teología parece estar de moda, va abundando este tipo de obras. Son conocidos los diccionarios de Parente, de K. Rahner y H. Vorgrimler y, ahora el del P. Bouyer que, si los sumamos a los diccionarios de la Biblia y de filosofía parecen responder a un método de trabajo sugestivo para la mentalidad actual.

En cuanto a la obra que reseñamos, el autor nos dice en el prólogo su propósito: "Nos hemos propuesto en primer lugar presentar el sentido exacto de las expresiones teológicas en los términos más simples y accesibles a todos. Además nos hemos esforzado en exponer en términos igualmente inteligibles a los no especialistas, una síntesis sucinta de la doctrina católica, partiendo de cada uno de sus términos clave. Con ello hemos querido prestar un servicio primeramente a los predicadores y catequistas, proporcionándoles, a propósito de cada cuestión capital, una exposición muy breve, pero que contiene lo esencial de lo que es necesario saber para comprender y explicar correctamente las doctrinas católicas. Con ello nos hemos propuesto también ayudar a los estudiantes de teología, permitiéndoles una visión de conjunto de cada cuestión, reducida a sus líneas esenciales como introducción al estudio detallado de los cursos de los manuales. Quizás también una obra tan simplificada pudiera evitar a escritores o periodistas (incluso católicos), caer en algún error, permitiéndoles informarse con una simple ojeada del sentido de los términos que emplean cuando tratan de estos temas (pp. 11-12)".

Creo que ha conseguido muchos de sus propósitos. El tratamiento de los temas es, en efecto, alegre, vivo, exacto, con dominio, resultando jugosos por el abundante y connatural manejo de las Fuentes, de la Sa-

grada Escritura principalmente, pero también de los Padres, del Magisterio, de los teólogos, de la historia, en ágil simbiosis que lleva por igual a deducir ideas de los textos, o a apoyar los conceptos en las autoridades. Creemos que muchos artículos, los más extensos, —y algunos lo son bastante para un diccionario manual—, son redondos y resumen magníficamente el tema, siendo enormemente sugerentes. La construcción teológica es sólida y fiel a la tradición, aunque renovada por los modos de expresión de nuestro tiempo. Las opiniones de escuelas y autores suelen presentarse insinuando con claridad la libertad de pensamiento. Es cierto que hay expresiones o enfoques que se podrían discutir. Al hablar de la Encarnación (p. 239) la describe: Acto por el cual el Hijo de Dios hizo suya la *humanidad* tomando un alma y un cuerpo de hombre. Según los destinatarios del libro conviene ser enormemente cauteloso y preciso en los términos que se emplean para no dar lugar a equívocos.

Otro valor muy importante de la obra es la integración armónica de los distintos aspectos conexos que una misma voz teológica sugiere. La verdadera labor del maestro es ver la ciencia en sus raíces, en su unidad orgánica, trasponiendo la dispersión de datos y la multiplicidad desconcertante, sabiéndola expresar en formulaciones limpias e inteligibles a los niveles necesarios.

Sin embargo, cabe preguntarse: desde la perspectiva de los destinatarios, ¿es tan clara la síntesis, que pretende ser plenaria en su brevedad? Pedagógicamente, estos resúmenes dicen todo eso al que no está bien familiarizado con la ciencia de la fe?

Entre las cosas que nos sugieren reparo está el que, a veces, se deslizan vocablos bastante difíciles de comprender, por ejemplo, en la palabra *Agnosticismo*, p. 38, lín. 36: *Asintótico*. Probablemente no muchos conocen la etimología griega y el significado de este término. Otras, es la cita aberrante del uso común teológico, al menos en la traducción española: Egidio Romano es citado por el nombre francés *Gilles* de Roma, en la voz *Augustinismo* p. 44, lín. 22

El capítulo de las citas podría mejorarse mucho. Hay un bailoteo de números que desconcierta si se busca comprobar la doctrina en los textos apuntados. Por ejemplo, en el artículo *Adopción sobrenatural*, p. 33, lín. 8 de la voz, el texto de Os 1, 1 debe ser el 1, 10; en la pág. 34, lín. 16, el texto de Rom 13, 29 debe ser el 8, 29. En las líneas 27-28, la cuestión de la Suma Teológica, III q 33 a. 2 ad 3, no es la 33 sino la 23.

También se aprecia escaso apoyo en el Concilio Vaticano II; hay extremos que hubiesen dado oportunidad de nuevas voces actuales en teología, v. gr., carisma, colegialidad episcopal, fraternidad sacramental, presbiterio, sentido de la fe, unidad de vida, etc. O la ausencia de voces hoy necesitadas de una explicación clara, tales como transfinalización o transsignificación, que aunque parece vienen aludidas al hablar de la transubstanciación, nada se dice sobre ellas y podrían haberse substituido a otras más arcaicas, por ejemplo, *cábala*. Acaso podría apuntarse como otra mejora el uso de términos concretos con preferencia a los abstractos, por ejemplo, Descartes, en lugar de Cartesianismo..

Tengo la impresión de que estos diccionarios son como el fichero de trabajo de un maestro que lo pone a disposición de todos; y el trabajo personal, como el saber, es algo singularísimo, con su αἰσθησις cultural o científica peculiar, su método, su campo de especialización, sus preferencias, etc., que influyen poderosamente en el perfil de la obra. Pero sigo pensando que está por hacer, y es muy necesario, *el diccionario de teología*, ese gran instrumento auxiliar tanto del profesional, maestro o alumno, como del profano necesitado de un concepto claro, en el que se encuentren a mano de manera rápida aunque breve y precisa, cualquier dato de teología y de las ciencias auxiliares, de historia, de geografía, de autores, de sistemas, etc., que hagan manejarse con soltura y seguridad a los que se mueven en este campo apasionante e inmenso.

A pesar de estos reparos debo decir que esta obra hace honor y responde al autor, y se lee con satisfacción y provecho. Agradará a muchos su publicación en nuestra lengua. El saldo es altamente favorable.

JESÚS SANCHO

PIERRE LECOMTE DE NOÛY, *De la Ciencia a la fe*, Guadarrama, Madrid, 1969, trad. del francés de Antonio Parapar Fernández, 332 pp., prefacio del doctor Alfredo Delaunay .

De la ciencia a la fe recoge doce ensayos escritos por el biólogo francés Pierre Lecomte de Noüy entre 1929 y 1945 y presentados en orden cronológico. Nacido en un ambiente agnóstico, en 1883, Lecomte de Noüy se trasladó gradualmente hacia un teísmo un tanto vago y muy al final de su vida se hizo católico. Murió en 1947. Algunos de los ensayos aparecieron impresos por vez primera en 1964.

El título no es del todo acertado ya que sugiere una discusión de relaciones entre religión y ciencia que sólo se da en los ensayos noveno, décimo y undécimo. Hay dos estudios sobre el tiempo y el ritmo vital humanos. Los restantes artículos versan sobre método y epistemología científica ("Espejismos de la ciencia", "Nuestro universo y su imagen", etc.). Lecomte de Noüy insiste sobre la utilidad del análisis químico en el estudio de la vida. Insiste también en los misterios, por lo menos temporales, dentro de la ciencia. Por otra parte, reafirma el carácter supervisor de la biología respecto de las demás ciencias que sólo estudian la vida de modo fragmentario.

En cuanto a la religión es tesis capital de Lecomte de Noüy que la evolución ha sido mal interpretada tanto por científicos como por teólogos. La evolución en realidad mostraría un claro carácter teleológico e implica una mente o espíritu (o sea Dios) que ha concebido los fines en cuestión.

Los presentes ensayos no se escribieron originalmente como unidad. Por tanto tienen mucha repetición. Para obtener una idea adecuada de su contenido, quizás bastaría con leer "La evolución de las ciencias

de la vida”, El envejecimiento” y “El porvenir del espíritu”. Los mencionados trabajos cubren los tres temas típicos de epistemología científica, tiempo antropológico y religión.

Aunque *De la ciencia a la fe* no tiene el rigor de un estudio filosófico o teológico científicos, sin embargo, posee considerable valor de testimonio personal de un gran biólogo. Su carácter ameno lo hace accesible al público culto general.

JAMES G. COLBERT, JR.

W. HAMILTON, *La nueva esencia del cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1969, p. 257.

Nos encontramos ante una obra correspondiente a la primera época de Hamilton, uno de los autores de la “Death of God Theology”. El libro, que por su título recuerda a las conocidas obras de Feuerbach y Harnack, a quienes Hamilton evoca en las primeras páginas del ensayo, no tiene las amplias pretensiones de sus precedentes. Intenta más bien dibujar algunos retazos de lo que el propio autor llama un estilo de vida cristiana adaptado al mundo de hoy, que es un mundo definido por la ausencia de Dios.

Ese estilo de vida ha de estar caracterizado por un saber vivir como hombre entre los hombres, asumiendo una actitud que sea una mezcla de rebeldía y resignación ante el mundo. Hamilton intenta así fundir en una las actitudes que algunos han atribuido a las tradiciones calvinista y luterana respectivamente. Esos calificativos —rebeldía, resignación— definen la actitud del cristiano con respecto al mundo, y este dato debe ser subrayado pues ésa es precisamente la temática fundamental hacia la que apunta Hamilton: aunque no lo afirma nunca de una manera tajante, la obra manifiesta una clara tendencia a dejar que el tema de Dios pase a un segundo lugar, mientras que la tensión cristiano-mundo tiende a colocarse en primer término.

A esa dirección se ve conducido Hamilton por el problema que le ocupa fundamentalmente en este libro: el problema del mal, del dolor, del sufrimiento. Se trata de un tema central de la teología. Señalar su importancia es un aspecto positivo de la obra de Hamilton; e igualmente el intento de superar las formulaciones predestinacionistas y profundizar en el realismo de la libertad (no se olvide la influencia del calvinismo en la cultura norteamericana). Pero, a nuestro juicio, su acierto acaba ahí. Porque en primer lugar sus intuiciones se limitan a ser un esbozo o toma de conciencia, sin ser elaboradas o profundizadas. Además, cuando declara que no acierta a comprender la manera de dar un significado actual a la ascensión y exaltación de Cristo (p. 210), y que por tanto se limita a hablar de la debilidad de Jesús, manifiesta toda la superficialidad y la debilidad de su postura, y anuncia la evolución que seguirán sus escritos posteriores. Recordar la humillación de Cristo, su presencia en la humanidad que sufre, su continuar escondido hasta el fin de los tiempos, me parece un tema muy importante para la teología actual y algo esencial para comprender la misión de cristiano; pero

siempre que no olvidemos que la debilidad de Jesús es la manifestación del Amor divino. A Jesús se le entiende desde Dios: todo otro camino falsea la realidad.

En el estudio preliminar de Eusebio Colomer que incluye esta edición castellana se pone de manifiesto hasta qué punto la teología de la secularización y los escritos sobre la muerte de Dios continúan y en parte innovan los escritos de teólogos protestantes anteriores. Es pues bastante más que una simple introducción, de manera que puede ser esclarecedora para quien no conozca la historia de la teología protestante.

Quisiera añadir un dato de tipo cronológico. La presente obra de Hamilton fue publicada por primera vez en 1961; es decir, es anterior a la crisis sufrida por Hamilton en 1963, que le orientó hacia una posición mucho más radical. Pasa —como escribe Colomer— de hacer una teología en el tiempo de la muerte de Dios, a escribir una teología de la muerte de Dios. Entre esas dos fases hay por lo demás una cierta continuidad, en parte por lo que ya hemos hecho notar, en parte porque la consideración de que nuestro tiempo es un tiempo de muerte de Dios es algo muy cargado de consecuencias. A la pregunta: ¿es realmente nuestro tiempo un tiempo de muerte de Dios?, aun en el caso de que atribuyamos a esa frase un valor meramente sociológico, debe dársele una respuesta negativa. No porque no existan hoy problemas para la predicación cristiana y para la teología; sino porque esos problemas no nacen de una pérdida del sentido de lo divino por parte de la humanidad. La teología radical anglosajona ha conseguido intuir algunos problemas, pero se ha lanzado por un camino que oculta sus verdaderas dimensiones. De ahí la crisis a la que se ha visto conducida.

JOSÉ LUIS ILLANES

J. L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Madrid, Ed. Rialp ("Libros de Bolsillo Rialp", 50) 1969, 206 pp.

Una ojeada rápida al índice de este libro podría llevar al "ojeador" a la precipitada conclusión de que se trata de un escrito más de los que se van sucediendo, con celeridad agobiante, en torno a la llamada "teología de la muerte de Dios". La conclusión, además de precipitada, sería falsa, porque este pequeño libro no es un libro más. El que, aparte de ojear el índice, lea también el contenido se dará cuenta de que el autor demuestra una no frecuente capacidad de análisis y de diagnóstico y, lo que es menos frecuente todavía, una certera conciencia del camino que deben tomar las soluciones al ya célebre debate. No es un libro escrito en la perplejidad, sino en la reflexión llena de fe y de horizontes.

He aquí la cuestión de la que surge el libro: "¿Hay realmente alguna relación entre la búsqueda de un cristianismo más vivo, más vital, que haga justicia a todos los aspectos de la realidad humana, y la decisión de no hablar *de Dios* y de no hablar *con Dios*?" Y he aquí la síntesis de la respuesta: "Porque pienso que la respuesta a esa pregun-

ta ha de ser negativa, es en gran parte por lo que he escrito estas páginas. Mi intención es, pues, la de comprender el problema que algunos autores se han planteado. Y, ya que se trata de un problema cuya solución me interesa en grado sumo, esbozar también las líneas generales de una posible respuesta" (p. 11).

Los seis capítulos del libro se agrupan claramente en dos partes. Los tres primeros estudian el planteamiento del problema con las respuestas que ha recibido. Los tres últimos abarcan la respuesta del autor. El punto de partida de la primera parte es el estudio del problema en Bonhoeffer —tal vez el más fino análisis que se contiene en el libro— poniendo de manifiesto la auténtica vivencia del teólogo alemán, el aflorar del problema y su ambigüedad, distinguiéndolo bien de la "herencia de Bonhoeffer". Contrasta esta actitud profunda y discernidora con el diagnóstico poco matizado de tantos autores, en un sentido o en otro. La penetración en la idea de Bonhoeffer le lleva a situar a los autores que le han popularizado *post mortem*. Por ejemplo, Illanes ha captado perfectamente el pensamiento de John A. T. Robinson cuando en una breve nota al pie de página escribe: "Me parece interesante anotar que aunque Robinson sea deudor a Bonhoeffer por lo que se refiere al modo de plantear algunos problemas y a una parte de la terminología, el núcleo de su pensamiento depende mucho más de R. Bultmann y de P. Tillich, que son los que deciden de su actitud intelectual" (p. 42).

Esta "herencia de Bonhoeffer" viene estudiada por el autor en los dos capítulos siguientes: John A. T. Robinson y Paul van Buren, de una parte y Harvey Cox, W. Hamilton y Th. Altizer, de otra, que responden a estas dos posiciones: "reelaborar nuestra imagen de Dios" o "guardar silencio sobre Dios". A pesar de la brevedad del trabajo, el autor no se limita a una exégesis expositiva de los autores que estudia, sino que los sitúa en contexto teológico, poniendo de manifiesto los precedentes y las dependencias intelectuales de cada uno. Esta parte primera se cierra con unas breves páginas en las que Illanes acusa a la "teología radical" de no serlo verdaderamente. No puede autocalificarse de radical —hemos de coincidir con Illanes— una teología que propone vivir *como si* Dios no existiera": esto es navegar entre dos aguas, entre el ateísmo y la nostalgia del cristianismo. "La teología tiene que ser radical, ser consciente de que no es éste tiempo —si alguno lo ha sido— de verdades a medias o de soluciones de compromiso porque está en juego su propia existencia" (p. 85). La radicalidad de Illanes es cristiana: "el cristiano debe fundar su existencia sobre un sí incondicionado a Dios" (p. 9).

En la segunda parte de su libro, el autor hace una vigorosa exposición del mensaje bíblico sobre Dios y de la vitalidad de la fe (Llamo la atención sobre las densas páginas 116-122, en las que el autor deshace un trascendental equívoco subyacente al planteamiento de la teología de la muerte de Dios, equívoco de viejo abolengo idealista: la conciencia no sería declarativa, sino constitutiva del ser). En el capítulo siguiente —"secularización y acceso a Dios"—, Illanes discute la acusación de Bonhoeffer y su escuela acerca del *a priori* religioso y metafísico como condicionante de la fe, discerniendo debidamente las categorías "religión"

y "revelación". El último capítulo "Teología de la secularidad", en el que se percibe la inspiración en los escritos de J. M. Escrivá de Balaguer, responde a la cuestión de Bonhoeffer "cómo hablar de Dios de una manera secular?" con esta síntesis: "Hablar de Dios de un modo secular es hablar de la vida humana con todas sus dimensiones, como recibida de Dios; es reconocer el carácter de vocación o llamada que tiene todo acontecimiento. Ser honestos con Dios es realizar la fe, renunciando a la falsa seguridad de una racionalidad cerrada en sí misma para lanzarnos a la aventura de vivir según el espíritu de Cristo, que se entregó a sí mismo para la salvación del mundo" (p. 200).

En resumen, un libro de una extraordinaria utilidad, riguroso y asequible, que será leído con provecho por profesionales de la teología y de la filosofía, a pesar de estar publicado en una colección destinada al gran público. Tal vez sea este un síntoma de que al hombre de la calle le preocupan cosas más profundas de las que se deducen del contenido habitual de esas colecciones. ¿Hay algo en efecto más simbólico del futuro secular de la teología que un libro de bolsillo...?

PEDRO RODRÍGUEZ

HANS-WALTER SCHÜTTE, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1969, 160 pp.

Tenemos ante nosotros una de las pocas obras que, basada en un análisis de toda la producción teológica de R. Otto, intenta ofrecer, en breves y apretadas páginas, una visión unitaria de su pensamiento. Es una empresa justificada. A la importancia teológico-religiosa de Otto (1869-1937), se une el hecho de que nuestro autor no dejó tras de sí sistema teológico alguno propiamente dicho; nunca fue su intención construir uno. Pero en sus escritos son discernibles ideas centrales y líneas de pensamiento que, coordinadas y expuestas en su mutua pertenencia y relaciones, bastan a formar la síntesis que subyace a todo sistema. La vasta actividad científica de Otto, Profesor de Teología sistemática en Göttingen (1906-1914), Breslau (1915-1917) y Marburgo (1917-1929) ha sido estudiada por autores numerosos que, encomiativa o críticamente, han valorado sólo aspectos parciales, tales como su Filosofía de la Religión, la concepción de lo Santo o Numinoso, los estudios sobre Religiones comparadas, la Ética, la investigación sobre el Jesús histórico, la Intuición divinadora, etc. El libro que comentamos es un estudio sistemático del pensamiento de Otto, y apunta, como tal, a descubrir y explicitar las conexiones existentes en la varia temática que ocupó al teólogo de Marburgo. El título de la obra de Schütte no es arbitrario o convencional. La relación Religión-Cristianismo es motivo básico en los afanes de Otto, y lugar donde convergen datos y resultados de los múltiples campos explorados por él. El modo de entender esa relación y sus componentes, cuyo estudio está presente también en toda la teo-

logía Evangélica de su tiempo, hace, sin embargo, de Otto una figura singular y un tanto aislada, que no se deja asociar a ninguna escuela o corriente específica. Su crítica del Racionalismo teológico le coloca en distancia tanto de la Ortodoxia protestante (Erlanger Theologie, K. Holl) y del Pietismo, como de las tendencias psicologistas e historicistas (Kähler, Schlatter, Schweitzer). De otro lado, Otto nunca llegó a hacer causa común con la Teología dialéctica, aunque comparte con ella una vigorosa percepción de Dios como lo "Absolutamente otro".

El libro consta de una Introducción, 3 Capítulos, Conclusión y un largo Apéndice que contiene interesantes documentos en torno a la actividad académica de Otto y su correspondencia con teólogos contemporáneos. Cierra la obra un completísimo repertorio bibliográfico.

La Introducción presenta el trabajo teológico de R. Otto como una empresa de intención genuinamente apologética, en sus metas de fundamentar la Religión (a través de lo Numinoso como raíz y elemento irreductible de ella, pp. 4-5), justificar su validez ante la razón (p. 5), y mostrar su realización eminente en el Cristianismo.

En el cap. I estudia Schütte la noción "Spiritus Sanctus", que cumpliría en Otto un doble cometido: enlazar la temática con un motivo típicamente luterano, y, sobre todo, indicar el factor sobrenatural y transcendental de la Religión (pp. 12 ss.). El sentimiento religioso sería, junto al anterior, el 2.º factor básico y constitutivo de la religión. No se trata, como en otros sectores de la tradición protestante, de un puro estado emocional, sino de una verdadera categoría como las demás que hacen posible el conocimiento humano (pp. 25 ss.). Otto va a comprobar las posibilidades cognoscitivas de la Teología. Se trata de inscribir la religión en el organismo del saber moderno. Para ello, la doctrina del sentimiento religioso (Schleiermacher) es sustraída a su contexto puramente afectivo e inscrita, con ayuda de la crítica kantiana del Juicio (en versión modificada de J. Fr. Fries) en un esquema más "racional"; estamos ahora ante un sentimiento o sentido de la Verdad (Wahrheitsgefühl) en el que se funden la pretensión de toda proposición religiosa a ser considerada razonable o portadora de conocimiento, y su condición de irreductible a categorías puramente conceptuales (p. 38). Otto introduce aquí el tema de la Religión entendida como un Apriori en el hombre, es decir, como algo que "comienza en sí mismo" y es independiente de toda experiencia (p. 39 ss.). En este Apriori se sintetizan Experiencia y Concepto, Razón e intuición religiosa.

El cap. II expone en términos más específicos el tema de lo Numinoso y lo Santo, que es motivo central en la contribución de Otto a la Filosofía de la Religión y a la Teología (*Das Heilige*, Marburg, 1917; *Lo Santo*, Madrid, Rev. de Occidente, 1925). *Lo Numinoso* es el nombre utilizado para designar el irreductible Apriori religioso presente en el espíritu humano. Es una categoría compleja hecha de momentos racionales e irracionales, que no pueden entenderse aislados o separadamente.

El sentido de lo Numinoso es cauce de conexión entre Cristianismo y religiones; refleja en el individuo la acción iluminativa del Espíritu San-

to (pp. 45 ss.). A diferencia de la escuela de Ritschl, Otto mantiene una actitud positiva hacia el mundo religioso no cristiano (pp. 50 ss.).

El Capítulo III estudia las relaciones entre lo Santo, Jesucristo, y el Reino de Dios, según el pensamiento de nuestro autor. Lo Santo se materializa en la Persona de Jesús (pp. 61 ss.), y tiene su correlato en el *Reino de Dios*, una realidad traspasada de racionalidad y, a la vez, inexpresable. Religión y Ética no se identifican (al contrario que en Kant). La Ética se vincula a lo Santo que es su fin y fundamento; se basa en la *realidad*: los juicios de valor implican juicios de carácter ontológico (página 98).

Algunas consideraciones finales resaltan la importancia de Otto para la teología cristiana (protestante), por el uso renovador que el teólogo de Marburgo hace de la doctrina del Espíritu Santo, fundamento, a la vez, de la transcendencia e inmediatez de la comunicación religiosa; no es de menor interés la resaltada coexistencia dentro de las realidades cristianas en cuanto objetos cognoscibles, de aspectos inefables y niveles sometidos a aprehensión o verificación racionales. Finalmente, Schütte resalta la originalidad de Otto como teólogo protestante de las religiones no cristianas.

La exposición de Schütte deja visibles, como era de esperar, los aspectos de Otto que no pueden ser aceptados en el pensamiento católico. Destacan entre ellos la negación de una ética natural (p. 88); la ausencia de una noción definida de Revelación trascendente (quizás implícita en los planteamientos de Otto); y la equivocidad en torno a la persona de Jesús, cuya divinidad no es aludida (¿por razones sólo metodológicas?).

El libro que comentamos cumple, a nuestro juicio, su intención fundamental de mostrar la índole no irracional o puramente psicológica de la obra teológica de Otto. La razón no ha sido desterrada de su horizonte; se trata sólo de puntualizar su insuficiencia cognoscitiva en lo que a la Religión se refiere. El esfuerzo de Otto apunta a devolver a la Religión el equilibrio y contenido perdidos. Su teología —como lo es la de Newman en años anteriores y situación algo distinta— es un correctivo vigoroso a las tendencias de pensamiento que, desde campos e intereses ideológicos diversos, han disuelto el concepto de Religión. Ciertamente, Schütte podría haber mostrado con mayor nitidez las profundas diferencias existentes entre Otto y las tradiciones filosófico-religiosas (Kant y Schleiermacher, sobre todo) de las que, parcialmente y por inevitable ley histórico-genética, depende. Pero este defecto resta sólo escaso mérito a una obra que es digna de alabanza por tantos motivos.

JOSÉ MORALES

JOHN MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, SCM Press Ltd., don, 1966, 1.ª ed. 477 pp.

John MACQUARRIE, de confesión Anglicana, es profesor en el *Union Theological Seminary*, de Nueva York. Buen conocedor de las corrientes teológicas modernas, ha publicado obras como *An Existentialist Theology*

(1955, 1965), *The Scope of Demythologizing* (1960, 1966) y *God Talk* (1967), que equilibran la divulgación, la crítica, y la aportación personal en torno a la temática expuesta.

Principles of Christian Theology es un tratado sistemático que expone concisamente las cuestiones teológicas fundamentales. Consta de una Introducción (1-36) y tres Partes: Teología Filosófica (39-158), Teología Simbólica (161-330) y Teología Aplicada (333-464). La Introducción aborda el concepto de Teología, sus fuentes (formative factors, 4), método y relaciones con otros campos del saber. La Parte 1.^a —*Philosophical theology*— desempeña el papel que los autores y tratados católicos suelen confiar a la teología fundamental. Estudia la Revelación y la Religión, sus bases antropológicas, y el lenguaje religioso. La 2.^a Parte —*Symbolic theology*— se centra en la exposición de la dogmática cristiana, es decir, de “la fe procedente de la revelación dada en la persona y obra de Jesucristo” (161). Según la concepción de MACQUARRIE, la palabra *simbólica* usada aquí no deriva tanto del Símbolo (de la fe) como de la forma de lenguaje religioso referida en la misma palabra. El autor trata de la Trinidad, la Creación, Mal y Pecado, la Persona y Obra de Jesucristo, el Espíritu Santo, y la Escatología. En la 3.^a Parte —*Applied theology*—, que lleva un título ambiguo, se encuentra la doctrina sobre la Iglesia, los Sacramentos, la Liturgia, y el comportamiento cristiano.

A principio de la obra, MACQUARRIE define su línea teológica: la *via media* Anglicana (viii). Piensa que, arraigado en esta corriente, su libro será una “ayuda a lectores procedentes de un variado campo de tradiciones cristianas”. Entre los autores que más han influenciado su pensamiento se encuentran —dice— M. Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner y J. Knox.

Resulta muy difícil ocuparse aquí de todos los aspectos que merecen atención en la obra. Mencionaremos sólo aquellos que, vistos desde la teología católica, parecen más relevantes, por afinidad o divergencia.

1. La enumeración de los *factores formativos* de la Teología (experiencia, revelación, escritura, tradición, cultura, razón) resulta heterogénea y poco rigurosa. Coloca en un mismo plano realidades de naturaleza y origen muy diversos, que, en algún caso, se incluyen recíprocamente.

2. El concepto de Revelación presente en la obra no queda, a nuestro juicio, suficientemente definido. MACQUARRIE acentúa con claridad y acierto el carácter gratuito de la revelación (6 ss.), y rechaza una visión puramente existencial de la misma (94 ss; 417 ss.). Sin embargo, llevado quizás de excesivo afán por evitar una noción “general y abstracta” (161) de revelación, ofrece de ella una imagen proclive al subjetivismo. No queda ilustrado con claridad satisfactoria el carácter único de anuncio externo y objetivo que la Revelación posee (396-397). Con frecuencia queda prácticamente equiparada a una categoría religiosa subjetiva; o se la describe como la captación personal (revelatory experience) de una anterior comunicación de Dios (81).

3. La Teología natural, expresión equivalente a *Philosophical theology*, es objeto de una equilibrada descripción. MACQUARRIE no se adhiere

al "agnosticismo" calvinista y barthiano (44), aunque acepta algunas objeciones teológicas —seguramente correctas— a la noción (45-46). Pro-pugna una "nueva teología natural" que trate de alcanzar las verdaderas y últimas fuentes de la convicción religiosa (49).

4. La actitud hacia la religión —búsqueda y llamada (136)— es po-sitiva. No se aceptan las críticas escépticas, ni las procedentes de visio-nes en exceso inconoclastas (146). Metodológicamente, sin embargo, hu-biera sido más adecuado examinar la religión como un fenómeno an-tropológico e histórico ordenado a la Revelación, lo cual habría ayudado a presentar en la obra una imagen más nítida de ambas realidades.

5. La doctrina Trinitaria adolece de insuficiente base escriturística. Utiliza demasiado como punto de partida la incorrecta opinión de Jan Ramsey, que ve en ella un producto de las necesidades espirituales de la comunidad cristiana (175). El autor se esfuerza en buscar para la doc-trina de la Trinidad una interpretación más significativa al hombre contemporáneo, y cree encontrarla en los "términos ontológico-existen-ciales" de "Ser Primordial-Expresivo-Unitivo" (179 ss.).

6. La concepción de los hechos milagrosos es correcta y sobria. MACQUARRIE defiende una noción objetiva del milagro, que no es, sin embargo, un hecho de historicidad corriente ni supone mera violación del orden natural (225).

7. La Iglesia es presentada bajo una "luz teológica" (346), evitando un enfoque puramente pragmático o sociológico. La figura de la Virgen recibe notable atención (351-57). En ocasiones, se acentúa tanto la con-tinuidad de la Iglesia con la Creación y con las comunidades de fe an-teriores a ella en el tiempo y en el espacio, que resulta minimizada su condición de *nova creatio*. El Primado romano es objeto de descripción sobria; la institución recibe una valoración positiva, y su base evan-gélica es correctamente destacada (372 ss.). La concepción del Minis-terio coincide en lo esencial con la doctrina de la Iglesia católica (374-375).

8. Los Sacramentos son descritos como "vehículos o modos de ac-ción de la Iglesia" donde existe "una genuina presencia ontológica de Dios, que no puede ser explicada en términos psicológicos" (400). MACQUARRIE ofrece una cauta interpretación "ontológico-existencial" de la Eucaristía (416-420); interpretación que podría conectarse con la ini-ciada, hace siglo y medio, por el movimiento Tractariano.

Las páginas del libro de MACQUARRIE, aún en su intención pedagógica y descriptiva, consiguen mostrar los rasgos de una teología en positiva evolución, que avanza hacia un entendimiento cada vez más profundo de la Fe que expone. Es difícil exagerar la importancia que esta y otras obras, nacidas en un clima religioso similar, tendrán en el desarrollo de la teología anglicana y su preciada contribución a la unidad de los cristianos.

JOSÉ MORALES



MARCELO BORDONI, *Dimensione antropologiche della morte*, Herder Editrice, Roma 1969, 304 pp.

La filosofía contemporánea ha dedicado un interés muy especial al tema de la muerte. La definición del hombre como "ser para la muerte", dada por Heidegger, recogiendo algunos elementos de las meditaciones de Rilke, así como las ideas de Kirkegaard sobre el instante, ha dado origen a una amplia literatura. La muerte es no sólo el momento en que acaba la vida, sino el punto de referencia o la perspectiva fundamental desde la que juzgar la vida. Esa temática ha estimulado la reflexión teológica, llevándola a subrayar y a mostrar toda la hondura de la fe cristiana, para la que la muerte no es un simple hecho biológico, sino una realidad humana esencial: el auténtico "dies natalis", como dice la liturgia. La muerte tiene una capacidad crítica con respecto a todo momento de la vida precisamente porque —y esto, frente a Heidegger, es importante tenerlo presente— es la introducción en el estado escatológico, en la situación definitiva del hombre, creado y llamado por Dios.

Esta consideración de la muerte conduce a desarrollar las perspectivas antropológicas que implica, y a poner de relieve su trascendencia con respecto a la espiritualidad y libertad humanas. El momento de la muerte se nos aparece así no como un momento impersonal y anónimo, sino como el instante de la suprema y definitiva autodeterminación, como una etapa trascendental en el proceso de la personalización de cada hombre. Esas consideraciones filosóficas —junto con otras de tipo pastoral— han conducido a formular la denominada "hipótesis de la última decisión", es decir a interrogarse sobre lo que sucede en el hombre no antes ni después de la muerte, sino en el preciso instante de morir, y a ver en ese instante el lugar de la última decisión que fija al hombre en su destino eterno.

Si la consideración del significado que la muerte tiene para el hombre, lleva a esa renovación del tratado "de novissimis", sus implicaciones son también importantes por lo que se refiere a la Cristología, ya que nos ayudan a comprender el carácter central del misterio de la Cruz y la íntima unión entre la muerte de Jesús, como momento en que se consuma la plena aceptación de la voluntad del Padre, y la gloria de la Pascua, manifestación del amor consumado.

Tales son las cuestiones que Marcello Bordoni, profesor de la Pontificia Universidad Lateranense, plantea en el libro que comentamos. La estructura y método del libro podría calificarse de histórico-dogmática. Se inicia en efecto con una exposición de la problemática planteada por la filosofía contemporánea, para exponer a continuación la que denomina "nueva teología de la muerte": Boros, Glorieux, Rahner, Troisfontaines, Gleason. En una segunda parte, las aportaciones de esa teología y su fundamentación son examinadas a partir de las enseñanzas bíblicas sobre la muerte, y comparadas luego con las líneas generales de la antropología tomista.

El lector es colocado así ante el panorama que presupone e implica la actual evolución de la teología sobre la muerte. La muerte, escribe

Bordoni al final de la obra, "es ante todo la completa realización de la donación personal a Cristo, el estar con Cristo, ante Cristo", poniendo así de relieve —y ésta es tal vez una de las aportaciones más personales del ensayo— que el misterio de la muerte humana alcanza su plena inteligibilidad sólo a partir del misterio de Cristo. Quizá podríamos añadir que las perspectivas introducidas por los temas que hemos evocado hacen posible y a la vez requieren una profundización filosófica en la antropología, para mostrar tanto las diferencias como las relaciones entre la idea de muerte como tránsito y la idea de muerte como separación de alma y cuerpo; y, por tanto, entre la visión del cuerpo como cuerpo de muerte o estado humano de pecado y la del cuerpo como materia informada por el alma. Es éste un campo en el que la reflexión comienza sólo a introducirse; de ahí que el capítulo dedicado por Bordoni a Santo Tomás sea uno de los más sugestivos filosóficamente y, a la vez, el que más señala la necesidad de una continuación en el estudio del tema.

JOSÉ LUIS ILLANES

JOHN ARMSTRONG, *The Paradise Myth*, London, Oxford University Press, 1969, 153 pp.

A pesar de su título, que sugiere poderosamente un tema bíblico de importancia actual, la obra no obedece en principio a intención teológica. Trata los aspectos profanos —literarios y artísticos— de la tradición del Paraíso como "enclave ideal", y examina algunos elementos concretos tales como el motivo de la serpiente y el árbol.

Es tesis del autor que el tema del Paraíso se encuentra también en una interpretación alternativa distinta a la del Génesis y superadora del "ideal implícito (genesíaco) de armonía y reposo", cuya pasividad no debe ser aceptada (p. 4). Esta tradición alternativa emergería en los mitos griegos de las Hespérides y el Vello de Oro, y sobre todo en el arte renacentista de Boticelli, Shakespeare, Giorgione, y el posterior de Milton y Coleridge.

Estamos desde luego ante una obra teológicamente irrelevante que requiere, sin embargo, alguna puntualización. El tema central elegido no se deja dividir fácilmente en aspectos religiosos y profanos, de modo que con toda probabilidad cualquier afirmación acerca de un aspecto dejará sentir su influencia, para bien o para mal, en todos los niveles —religiosos, literarios, artísticos, históricos, etc.— localizables en la narración. Y, en efecto, el motivo inicial del libro que comentamos parece ser una disconformidad del autor con la interpretación y el uso genesíaco de la tradición del Paraíso. El Génesis daría, según ARMSTRONG, una versión poco afortunada del tema, al acentuar en él, sola y excesivamente, los aspectos de la tentación de Satán y la culpa original consiguiente en un clima demasiado pesimista. Al margen de esto, la obra discurre por sus propios cauces y llega a conclusiones en todo caso interesantes. Pero habría sido muy conveniente distinguir mejor las dos elaboraciones —religiosa (Bíblica) y profana—, para reconocerle a cada

una, en correcta metodología, su sentido y alcance. Afortunadamente, no hace falta maltratar, como hace el autor, la versión genesiaca del Paraíso y la caída del hombre, en su profunda intención pedagógico-religiosa que la tradición cristiana ha interpretado correctamente, para hacer viable o sostenible la tesis del libro.

JOSÉ MORALES

H. HAAG, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien, 10), 1967, 75 pp. (*El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*, Madrid, Fax, 1969, 166 pp. Traducción de A. Perrote).

Se trata de un pequeño volumen que recoge, con alguna ampliación, la "Gastvorlesung" pronunciada por el autor —Profesor de Viejo Testamento— en la Facultad de Teología de la Universidad de Viena el 16 de junio de 1965.

El autor plantea su estudio como una superación, a partir de los datos bíblicos, de la "Schuldogmatik" acerca del pecado original, que él ve representada, sobre todo, en el artículo de Rahner publicado en el LThK (VII, 561s). Espera de este modo contribuir a una nueva interpretación de la doctrina recibida acerca del pecado original (p. 12).

El libro está dividido en tres partes:

A) En la primera expone la situación actual de la doctrina del pecado original (*Erbsünde*) en la Teología Dogmática y en la predicación catequética. Se limita en ambos casos al ámbito de lengua alemana. Para los teólogos, estudia a Schmaus, Scheffczyk, Feiner, Auer; para los catecismos, el de la diócesis de Basilea y el catecismo católico alemán, junto con algunos manuales de catequética.

Al terminar este primer capítulo, el autor hace una valoración de las insuficiencias por él estimadas en la doctrina que ha expuesto, de la que merecen retenerse las siguientes palabras: "En todos los esfuerzos por dar razón de las afirmaciones bíblicas, la dogmática de escuela parte metodológicamente de las declaraciones del magisterio extraordinario e intenta a su luz interpretar los correspondientes textos bíblicos. Pero, como las declaraciones del Magisterio proceden casi exclusivamente de unos tiempos en los que la Escritura y especialmente sus géneros literarios no eran conocidos como hoy los conocemos, no puede extrañar que, a la hora de coordinar Escritura y Dogma, los conocimientos exegéticos de la actualidad encuentren una aplicación demasiado escasa" (pp. 39-40).

Después de hacer esta crítica metodológica a la Dogmática católica, Haag expone su propio método: "El método a seguir para una nueva interpretación de la doctrina católica acerca del pecado hereditario (*Erbsünde*) parece, pues, que deba ser el siguiente: no interpretar la Biblia a la luz del Dogma, sino el Dogma a la luz de la Biblia" (p. 40). Esta tarea es la que emprende en los dos capítulos siguientes de su obra.

B) El primero de ellos tiene el significativo título de "La irrupción del pecado en la humanidad según Gn 1-11". El estudio exegético de los

textos lleva al autor a negar la interpretación que de los mismos hacen los dogmáticos que estudió en el primer capítulo. Para éstos la historicidad del pecado original relatada en Gn 3 viene exigida para entender la historicidad de la Redención por Cristo: sin aquella ésta no tiene razón de ser. La posición de Haag es otra: "la entrada del pecado en el mundo, según la Biblia, es más un acontecimiento óptico y teológico-salvífico (*heilstheologisches*) que temporal (*zeitliches*)" (p. 57). Una exégesis profunda de Gn 1-11 no permite encontrar allí una base para un pecado hereditario, ni para la muerte como castigo del pecado, ni para los *dona praeternaturalia*.

C) El último capítulo está dedicado al *locus classicus* de la doctrina bíblica del pecado original: Rom 5, 12-21. Según Haag, de este pasaje no puede deducirse ni la unidad *biológica* de todos los hombres en Adán, ni la transmisión hereditaria del pecado o de la muerte. El resumen del dato bíblico, según Haag, sería el siguiente, con sus propias palabras: "Acerca del origen e implantación del pecado, la Sagrada Escritura enseña únicamente que después de la creación de la humanidad el pecado entró en ella y que se extendió con una fuerza sorprendente; la idea de una transmisión hereditaria del pecado es extraña al planteamiento bíblico. El pecado ejercía sobre la tierra un poder tiránico que sólo por medio de un poder más fuerte podía ser vencido. Este poder más fuerte es la acción salvadora de Jesucristo. La humanidad bajo el poder del pecado (*amartía*, Rom 5, 12 20 s) es la humanidad *fuera de Cristo*; la humanidad bajo el poder de la gracia (*Xaris*, Rom 5, 15. 17. 20s) es la humanidad *en Cristo*" (p. 40).

El libro termina con unas breves páginas sobre Tradición y Magisterio, destinadas a centrar "lo que en el Decreto Tridentino sobre el pecado original es doctrina permanente y definida como de fe y lo que es concepción vinculada al tiempo que sirve como vehículo para exposición del dogma" (p. 69). Aquí es donde Haag aplica el principio metodológico señalado más arriba (el dogma a la luz de la Biblia). La legitimación del método se basa según Haag, en el hecho de que, "el Concilio no puede pretender decir más de lo que dice la Biblia" (Es kann ja wohl nicht sein, dass das Konzil mehr sagen will, als die Bibel sagt) (p. 69). ¿Qué dice la Biblia? Eso es lo que querrá decir el Concilio. "La Biblia da testimonio de que, por la irrupción del pecado en la humanidad, el pecado se extendió como poderoso torrente y ejerció tal poder (*Macht*) que, sin perjuicio de la libertad personal, ningún hombre pudo de hecho sustraerse a su dominio. Por el solo hecho de que cada hombre, pertrechado tan sólo con sus propias fuerzas, nace en esta humanidad pecadora, cada hombre se encuentra arrojado al dominio del pecado". (p. 69-70). He aquí el "dato bíblico". En este sentido hay que entender el canon de Trento, según el cual Adán "in omne genus humanum transfundisse... peccatum, quod est mors animae" (D. 790).

Hasta aquí, el libro de Haag. Su lectura suscita graves cuestiones que no pueden pasarse por alto desde el punto de vista de la doctrina católica. Examinemos algunas. El autor adopta la interpretación del pecado original que después divulgaría el "Catecismo holandés", siguiendo la línea marcada por el P. Schoonenberg (*Theologie der Sünde*, Ein-

sideln, 1966). Esta línea se caracteriza por tres puntos: a) interpretación paradigmática del relato del Génesis, lo cual es completamente legítimo y de una gran fuerza para la predicación; pero excluye prácticamente la interpretación histórica; b) puesta de relieve del concepto de "pecado del mundo", lo que es de suma importancia para hacer honor al dato bíblico; pero identificando pecado original y pecado del mundo, o mejor, sustituyendo el concepto de pecado original por el de pecado del mundo; c) en consecuencia, una recepción velada de una cierta concepción protestante de la corrupción de la naturaleza humana, no histórica sino metafísica (véase la frase de Haag citada más arriba). Todo ello es difícilmente conciliable con la doctrina dogmática sobre el pecado original propuesta por el Magisterio de la Iglesia. (Para todo este asunto, cfr. "Las correcciones al Catecismo Holandés", BAC, 1969, páginas 13-18).

Evidentemente son complejos los problemas exegéticos que presentan los textos bíblicos de Gn y Rom y no se puede juzgar precipitadamente el trabajo de un exégeta. Por eso no me voy a detener en su trabajo de exégesis, sino en la posición teológico-dogmática que adopta acerca de la relación Escritura-Dogma (Magisterio) e, implícitamente, acerca de los criterios para la dogmatización y la evolución del Dogma.

No cabe ninguna duda de que a la exégesis bíblica le cabe un importante papel en el estudio renovado de los grandes temas teológicos y puede contribuir decisivamente a la penetración en las verdades dogmáticas. Nadie que esté en su sano juicio puede poner esto en duda. La misma encíclica *Humani Generis* lo afirmaba: "Las disciplinas sagradas se remozan con el estudio de las sagradas fuentes; la especulación que olvida la investigación ulterior del sagrado depósito se hace estéril" (AAS 42 (1950) 568). Pero el método para la solución de las cuestiones que propone Haag otorga a la exégesis bíblica en su relación al dogma un papel que no le es propio en la comprensión católica de la fe: constituirse en instancia crítica juzgadora del Dogma.

Esta es exactamente la posición más generalizada en la teología protestante, que termina llevando a una dictadura doctrinal de los teólogos, más en concreto de los exegetas.

La posición de Haag le lleva a un optimismo ingenuo y nada científico en la capacidad protectora de la fe que atribuye a la exégesis. Una confianza tan indiscriminada parece, en efecto, ignorar que "el caos" que actualmente domina en la exégesis demuestra que ella no puede de ningún modo proporcionar una seguridad absoluta a la fe: cada época ha creído disponer de los métodos exegéticos totalmente seguros y perfectos: entregarse *con fe* a la exégesis es tan peligroso como meterse con los ojos vendados en un campo de minas. No olvidemos, por último, que ningún método por refinado que sea puede ofrecer una protección real contra nuestra propia arbitrariedad, porque ésta sí que es en verdad refinada" (Ratzinger, *Christologie*, 18). La historia misma de la exégesis bíblica y de sus diversos métodos demuestra, en efecto, que no puede constituirse, por su propia naturaleza, en instancia última de la fe; y ello precisamente porque se mueve en el orden del *saber*, que no es opuesto pero sí distinto del orden del *creer*. La fe, en sentido ri-

guroso, sólo puede ser protegida infaliblemente desde la fe misma, es decir, por esta institución de fe que es el Magisterio eclesiástico. Esta es la posición de la doctrina católica, reafirmada nuevamente en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II: "El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo" (n.º 10). Por supuesto que el Dogma no es una pieza aparte de la Escritura, ni un dique o pantalla que impida ir a la Revelación y desde ella profundizar en la verdad dogmática, ni mucho menos puede reducirse la Escritura a ser la "prueba" de una tesis dogmática. "Este Magisterio, evidentemente, no está por encima de la Palabra de Dios, sino que le sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado", sigue diciendo el texto conciliar. Es, pues, lícito, más aún, exigido, el volver una y otra vez a los documentos de la Revelación, pero sabiendo muy bien lo que la Iglesia ha definido: la teología ha de elaborarse "sub lumine fidei, sub Ecclesiae Magisterii ductu" (*Optatam Totius*, 16). No se puede olvidar que el Magisterio es un momento interior al trabajo *científico* del teólogo, del exegeta.

Esta última consideración nos lleva de la mano al otro aspecto, al que antes nos referíamos, de la posición de Haag: su modo de entender la dogmatización y la evolución del dogma. Es inadmisibles afirmar que el Magisterio no pueda decir más de lo que dice la Biblia. Esto equivale a ignorar de plano el contenido de la citada Constitución *Dei Verbum* con su doctrina acerca de la relación entre Tradición y Escritura, los dos caminos por los que la Iglesia conoce la Revelación divina. Haag hace una doble reducción de lo revelado —y, por tanto, del campo de la dogmatización— que no podemos aceptar: al contenido explícito de la Biblia, en primer lugar y, después a ese contenido tal como lo presenta la opinión de los exégetas. Frente a esta doble reducción hemos de afirmar que el carisma de la infalibilidad asegura que es verdadero contenido revelado *lo que* los Padres Conciliares quisieron definir. En esta investigación puede aparecer, en efecto, un aspecto cultural en el que se expresó el dogma —por tanto, no vinculante— que sirvió en su día de necesario vehículo a la verdad revelada, pero el esfuerzo del teólogo es penetrar en lo que quisieron definir los Papas y los Concilios, no en trasladar a aquellas definiciones el panorama de la exégesis de cada momento histórico. Porque podría suceder que los textos bíblicos (Gn y Rom) no mostrasen de forma inequívoca la doctrina del pecado original, y, sin embargo, fundamentaran la más explícita penetración de la verdad revelada que formula el Magisterio siguiendo la Tradición viviente de la Iglesia.

No puede dejar de lamentarse que los aspectos valiosos de la parte propiamente exegética del trabajo que comentamos queden de este modo oscurecidos, al salirse el autor de su campo específico y llegando, según mi opinión, a conclusiones inaceptables en Teología Dogmática.

PEDRO RODRÍGUEZ



ENRICO GALBIATI, *L'Eucarestia nella Bibbia*, Jaca Book, Milano 1968, 186 pp.

Todo intento de profundización litúrgica requiere necesariamente una profundización en la Eucaristía, centro de la vida de la Iglesia. A esta finalidad se propone servir el libro de Galbiati, presentando los textos bíblicos que tratan del tema.

“A me pare che uno dei motivi della insufficiente intelligenza manifestata dal popolo cristiano nei riguardi dell'eucaristia derivi dalla dimenticanza dell'Antico Testamento. Si cerca nella catechesi di spiegare le parole di Gesù all'última cena o le allusione eucaristiche di San Paolo nella prima lettera ai Corinzi, senza porle nel loro naturale contesto, costituito dalle istituzioni e dalle concezioni dell'Antico Tentamento”. Estas palabras de la introducción dan una clara idea del tono y del contenido del libro: contribuir a la mejora de la catequesis facilitando la colocación de los textos eucarísticos en el conjunto del contexto bíblico que presuponen.

De ahí que, en una primera parte, el Autor analice los ritos, símbolos y temas del Antiguo Testamento que preparan y prefiguran la Eucaristía, desde el convite de la Pascua hasta el sacrificio del Siervo de Yavé y las promesas del sacrificio perfecto de la era mesiánica. En la segunda parte, estudia el acontecimiento de la última cena y el discurso sobre el pan de la vida del Evangelio de San Juan. Termina con una breve descripción de la doctrina eucarística en la Iglesia de la edad apostólica.

Como puede verse son tratados los puntos y textos fundamentales. La exposición es sencilla y clara, con un estilo que podría calificarse de alta divulgación. Cumple pues el objetivo que se había propuesto; el método seguido también contribuye a ello: los diversos capítulos se inician con una reproducción de los textos escriturísticos básicos, que luego son comentados y explicados. Hubiera sido quizás de desear algún esfuerzo mayor de construcción, teniendo en cuenta el posterior desarrollo dogmático, especialmente por lo que se refiere a algunos temas hoy más debatidos.

JOSÉ LUIS ILLANES

J. DE BACIOCCHI. *La Eucaristía*. Barcelona: Herder 1969, 188 p.

Este manual de Teología Sacramental cumple el propósito de los directores de la colección “El misterio cristiano”: exponer con precisión y rigor, sin el recurso de un aparato crítico ni una conceptualización excesiva, para clérigos y laicos, lo esencial de la Teología. A pesar de su modesta intención, el nuevo volumen contiene no pocas innovaciones.

Es frecuente que los tratados sobre la Eucaristía estudien la presencia real y su explicación nocional, antes de estudiar la acción eucarís-

tica en sí misma. Baciochi vuelve al orden inverso y dedica dos amplios capítulos a una exposición de los datos bíblicos y patrístico-litúrgicos sobre la presencia real de Cristo.

Esta exposición de los datos positivos e históricos que ocupa toda la primera parte, es lo más valioso de la obra.

En relación a la exégesis de los datos bíblicos, aunque fiel a los fines de la colección de rehuir una excesiva documentación crítica, logra una exposición clara y completa sobre los datos escriturísticos en torno a la Eucaristía. El estudio de la narración de los Sinópticos y del Evangelio de S. Juan contiene una exposición de la exégesis actual sobre los relatos de la institución. Las narraciones de los Hechos de los Apóstoles y de las Epístolas de S. Pablo nos descubren la Eucaristía en las primeras comunidades. Esta exposición bíblica sitúa al lector, antes de cualquier reflexión doctrinal sobre el significado de la presencia eucarística de Cristo, en el frescor de la revelación neotestamentaria.

En desarrollo lógico, se exponen a continuación los datos patrísticos y litúrgicos que permiten contemplar el desarrollo de la doctrina eucarística en la tradición de los primeros siglos.

Sólo a partir de esta amplia base de teología positiva, cobra interés toda la segunda parte de exposición doctrinal sobre la presencia eucarística y el sacrificio de la Misa. También en esta segunda parte, el autor sigue un orden histórico del pensamiento teológico hasta llegar a las "penúltimas" teorías que formulan y explican la tesis católica.

Es aquí donde hay que lamentar que el autor se haya detenido en el año 30, sin mencionar siquiera los nuevos intentos en la explicación del misterio que recoge la encíclica *Mysterium Fidei*. Es una laguna que debía ser subsanada, al menos para dar a conocer estas nuevas teorías.

En este mismo sentido sería de desear que se hiciese recurso con más frecuencia a la doctrina conciliar, que se cita una sola vez al final del libro (p. 163), con ocasión de la comunión bajo las dos especies. Las ideas de la Constitución "Sacrosanctum Concilium" podrían ser tenidas en cuenta al hablar del Sacrificio de la Misa.

La segunda parte consta de tres capítulos que exponen tres grandes cuestiones tradicionales en este tratado teológico: el sacrificio eucarístico (cap. I), la presencia sacramental (cap. II) y la comunión eucarística (cap. III). En un estudio especulativo en el que se recogen las controversias doctrinales de los primeros siglos que concluyen con la formulación de Trento. En esta segunda parte, el autor no aporta más novedad que el acierto de una exposición clara y ordenada de la doctrina católica, al tiempo que "sintetiza lo que hay de vital para la fe y la predicación".

En suma, un buen manual sobre el tratado de Eucaristía, aunque para los seminarios exigiría un amplio trabajo de parte del profesor que debe completar y profundizar no pocas cuestiones.

AURELIO FERNÁNDEZ



VARIOS AUTORES, *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Vallecchi Editore, Firenze 1969, 637 pp.

En estos últimos años los libros escritos en colaboración entre varios autores se han convertido en un instrumento del diálogo teológico ya que aspiran a hacer ampliamente asequible una cierta temática, o a facilitar la comprensión de algún acontecimiento mediante un análisis o glosa que subraye sus diversas dimensiones. A este segundo tipo pertenece el libro que comentamos, que lleva como subtítulo "de la primera a la segunda asamblea del Sínodo de obispos".

La obra, cuya realización ha sido cuidada por Vincenzo Fagiolo y Gino Concetti, quiere desarrollar la temática planteada en la primera asamblea general del Sínodo de obispos. Esa finalidad determina su estructura, ya que las diversas colaboraciones están preferentemente destinadas a glosar los cinco temas que fueron tratados en esa asamblea. El Sínodo de obispos sin embargo, por su sola existencia, constituye un acontecimiento importante en la vida de la Iglesia, ya que se relaciona con una de las perspectivas más importantes del actual movimiento renovador: la realización de la colegialidad episcopal y la participación de los obispos, en comunión jerárquica con el Papa, en el gobierno de la Iglesia universal. Eso ha llevado a los realizadores de la obra a comenzar precisamente con una primera sección dedicada al Sínodo y a la colegialidad. La colaboración teológicamente más importante de esta sección es la de Y. M. Congar sobre el tema "Sínodo, primado y colegialidad episcopal", en la que, con el conocimiento de la eclesiología que le caracteriza, realiza un balance, a la luz de los últimos datos, de las diversas teorías sobre la estructura de la suprema autoridad de la Iglesia. Completan la sección una exposición de la historia, estructura y funciones del Sínodo (Vincenzo Fagiolo) y un estudio del Sínodo desde la perspectiva de la colegialidad extraconciliar de los obispos (Angel Antón).

Las cinco secciones siguientes se ocupan, como decíamos, de los temas tratados en la primera asamblea del Sínodo. Uno de los más importantes fue la discusión sobre el futuro código de derecho canónico; y es también una de las secciones más valiosas del libro. Siendo el derecho la expresión y la garantía de una vida, de cómo se elabore ese futuro código depende en gran parte la consolidación de la renovación buscada por el Concilio Vaticano II. Entre las perspectivas conciliares ocupan un lugar importante la libertad, la dignidad de la persona humana, la conciencia de la vocación propia de cada cristiano. Son esas perspectivas las que inspiran las colaboraciones de Pedro Lombardía, sobre la posible "ley fundamental", que constituya la cúspide del sistema normativo de la Iglesia; y la de Julián Herranz, sobre las relaciones entre autoridad, libertad y ley y, más concretamente, sobre las implicaciones que el principio de legalidad podría tener en la vida de la comunidad eclesial. Los principios generales que han sido desarrollados en esos dos artículos, informan también algunos de los siguientes, que tratan aspectos más concretos: la tutela de los derechos de la

persona (Setién), la revisión del sistema disciplinar (Huizing), el principio de la subsidiaridad (Salerno), la jurisprudencia y la defensa de los derechos subjetivos (Lefevre). El último de los escritos de esta sección, debido a la pluma de Alvaro del Portillo, desarrolla otra de las coordenadas fundamentales del Concilio: la pastoral. Su título, "El carácter dinámico y funcional de las estructuras pastorales" resume bien su contenido. Después de un breve estudio de las relaciones que hay entre la evolución de la eclesiología y el redescubrimiento en profundidad de las implicaciones jurídicas de la consideración pastoral, el autor aplica esa visión general a un aspecto fundamental: el abandono de la territorialidad como necesario criterio para la determinación de la "portio Populi Dei" de la Iglesia particular y la creciente importancia que en el dinamismo propio de la sociedad moderna tiende a concederse a las estructuras jurisdiccionales con base personal.

Otro de los grandes temas de la primera asamblea del Sínodo fue la cuestión doctrinal. Su estudio se inicia aquí con un comentario del Cardenal Döpfner sobre las dos propuestas hechas por el Sínodo: la constitución de una comisión teológica y la elaboración de una declaración sobre la problemática doctrinal contemporánea. De esas dos propuestas sólo la primera ha tenido hasta ahora aplicación; quizá sea ésa la razón por la que los comentarios incluidos en este libro desarrollan, sobre todo, lo referente a las relaciones entre Magisterio y Teología. El tema es abordado desde varios puntos de vista: la función del Magisterio (Dejaive), las peculiaridades de las misiones respectivas de los obispos y teólogos (Daniélou, Colombo), la libertad de investigación (Chenu), la naturaleza del lenguaje teológico y la variación de sus fórmulas (Molari). El conjunto de los artículos permite captar bien las diversas facetas del tema, y anticipa algunas de las ideas que encuentran una aplicación práctica al tratar el tema de los estudios eclesiásticos.

Aunque, como acabamos de comentar, la situación doctrinal actual no es estudiada con detalle, no está sin embargo ausente: después de una ágil pero rápida panorámica general, trazada por Charles Moeller, se hace referencia a la pastoral del ateísmo (Arrupe), al diálogo como actitud adoptada por la Iglesia (Miano), al problema de la secularización (Marlé), a las discusiones mariológicas (Balic).

Al estudio de los dos temas generales señalados (el ordenamiento jurídico de la Iglesia, la problemática doctrinal-teológica), siguió en el Sínodo la consideración de dos problemas más concretos, pero de gran importancia práctica: la ordenación de los seminarios y de las facultades eclesiásticas, la regulación de los matrimonios mixtos. Este último tema da origen a la más breve de las secciones de este libro: la quinta, que comprende dos colaboraciones: una sobre los aspectos teológicos (Tomko), otra sobre las cuestiones canónico-pastorales (Bertrams). El problema de la formación y de los estudios eclesiásticos es desarrollado con más amplitud, especialmente por lo que se refiere a los seminarios, objeto de siete colaboraciones, que tratan desde los aspectos institucionales hasta los pedagógicos (sus autores son: Card. Garrone, Schröffer, Vonderach, Martin, Cerruti, Dezza, Sauvage)

F. Klostermann cierra esos estudios con unas consideraciones, de naturaleza más teológica, sobre la figura del sacerdote. El "aggiornamento" de las universidades y facultades de estudios eclesiásticos es tratado por G. Baldanza.

Llegamos así al último de los temas tratados en el Sínodo: la liturgia. Esta sección está dedicada en su mayoría a comentar los diversos elementos de la renovación realizada: el nuevo "ordo missae" (Bugnini, Nocent), el oficio divino (Braga), los ritos sacramentales (Pasqualetti), el calendario de la Iglesia universal (Amore). A ellos se unen una exposición de la historia de la reforma litúrgica desde el Vaticano II hasta el Sínodo (Falsini) y un esbozo de análisis de sus implicaciones por lo que afecta al problema de la unidad y variedad de las formas litúrgicas (Neunheuser).

El resumen que acabamos de realizar permite hacer una idea general del contenido del libro. Para completar la enumeración habría sólo que añadir que está presentado por el Secretario General del Sínodo, mons. Rubin, y que —como se va ya haciendo costumbre en las obras de este estilo— se cierra con testimonios y comentarios de miembros de otras comunidades cristianas: Lukas Visser, del Consejo Mundial de las Iglesias, el profesor ortodoxo Sergio Grotoff, y el anglicano John Findlow.

Se trata en suma de una obra que contiene las ventajas y los inconvenientes de todas las de su categoría. Constituye —como decíamos al principio— un vehículo para el diálogo teológico, ya que es una fuente de información de innegable valor y un estímulo para el estudio. Frente a esas características positivas, se le puede achacar la ausencia de una sección de documentación, que recogiera los documentos más importantes sobre la primera sesión del Sínodo, y, por lo que se refiere a los estudios, la existencia de una cierta desigualdad entre ellos y la carencia de algunos temas importantes. Pero estos últimos defectos no disminuyen la utilidad de la obra; y, en cualquier caso, la trascienden, ya que son reflejo de un problema más general.

JOSÉ LUIS ILLANES

Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *El Desarrollo del Dogma Católico*, Salamanca, Sígueme, 1969, 162 pp.

He aquí un tema que requiere tratamiento en esta hora en que la formulación de los decretos conciliares y el movimiento teológico suscitado, o al menos puesto más en evidencia por el Concilio, plantea cierta desorientación en muchos espíritus católicos no siempre superficiales. Juan XXIII presintió de alguna forma estas dificultades cuando en el discurso de apertura del concilio recordaba que "una cosa es la sustancia de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra distinta la formulación con que se expresa" (AAS 54 (1962); GS 62). Existe una antinomia por resolver entre el origen apostólico y la inmovilidad de los dogmas y la evidencia del carácter histórico de la formación de los mismos dogmas. Este problema ha surgido frecuentemente en la historia de la Iglesia.

Los autores, al tratar de los esquemas del desarrollo del dogma establecían tres vías o métodos, históricamente verificables y relacionables entre sí: la vía del raciocinio, la vía de la conceptualización y la vía de la comprensión objetiva.

La vía del raciocinio no se limita sólo a la deducción silogística. La lógica actual reconoce también un razonamiento que no es ni deductivo ni inductivo, sino "reductivo", aplicado, por ejemplo, en las ciencias empíricas para establecer leyes generales. Por otra parte la conclusión de un razonamiento lógicamente correcto pero que no tenga ninguna relación con la salvación ofrecida en Jesucristo, es verdadera, pero no desarrolla el dogma. Esta observación no coincide con las conclusiones por las que P. F. Marín-Solá en *La evolución homogénea del dogma católico* limitaba el campo de las conclusiones definibles: él insistía en la necesidad de una conexión evidente con la verdad revelada, mientras los autores hacen también hincapié en la conexión de la conclusión verdadera con la finalidad de la llamada divina.

La vía de la conceptualización es aquel proceso por el que una aprehensión directa alcanza su expresión conceptual refleja. Diversos ejemplos ilustran este método de progreso doctrinal objetivo. La vía de la comprensión objetiva viene ilustrada a partir de la aparición del dogma de la asunción. En ella se expone la amplitud y los límites del "argumento de conveniencia".

Como factores del desarrollo dogmático se señalan, siguiendo el orden indicado por el Concilio en la Const. *Dei Verbum*, la asistencia del Espíritu Santo, la reflexión y estudio de los creyentes —teólogos o no—, la inteligencia interior de las cosas espirituales y la predicación de la jerarquía.

En la evolución o progreso del dogma, la historia nos muestra casos de un claro polifetismo, como lo constituye la doble forma de acceder al dogma trinitario de los griegos y de los latinos. El concilio admite una diversidad de las fórmulas dogmáticas respecto de la misma verdad (cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, 17), proporcionando también directrices sobre como concebir en el futuro la evolución dogmática. También es considerada en este trabajo la posibilidad históricamente verificable de una regresión en aspectos parciales de la percepción objetiva de la fe. Los límites de la evolución dogmática, dentro de la fidelidad al depósito apostólico, vienen a ser prácticamente indefinibles por cuanto el pueblo de Dios peregrinante sobre la tierra no posee un conocimiento celestial de la realidad sobrenatural.

JORGE SALINAS

J. LECUYER, *El sacrificio de la nueva Alianza*, Barcelona, Ed. Herder, 1969, 371 pp.

Con algo de retraso llega a nosotros esta obra de Lécuyer, cuya edición francesa data de 1962. Pero nunca es tarde si el libro es bueno. Y en este caso lo es. Lécuyer tiene un sentido teológico muy agudo, ava-

lado por un conocimiento muy serio de la Patrística. Sus numerosos libros y artículos lo han mostrado sobradamente.

Aquí aborda el tema de la alianza en su vertiente sacrificial. Es un libro sobre la Eucaristía, pero de ella no habla hasta la tercera parte. Y es que el autor, en forma que ya le es habitual, ha encuadrado la Eucaristía en la perspectiva completa de la historia de la salvación. En la primera parte nos habla del sacrificio de la antigua alianza. No de las liturgias sacrificiales de Israel, a no ser de paso, sino del específico sacrificio de la alianza, es decir el del Sinaí, visto en primer lugar en los textos veterotestamentarios, en una exégesis rigurosa. Las notas al pie de página nos certifican que Lécuyer ha valorado los textos con las mejores autoridades en la mano. Lo importante, después del mensaje profético, es que la alianza sinaítica se ha transferido al monte Sión, y en esa transposición encuentran su sentido los cultos judaicos. Esta misma conclusión, ampliada hacia atrás en la alianza con Abrahán, se deduce del estudio que hace, en el capítulo segundo, de la tradición judía, particularmente la cercana al tiempo de Cristo, reflejada en los targumes palestinos y en los autores judíos de la diáspora helenística. El tercer capítulo de esta primera parte analiza las apreciaciones que hace el Nuevo Testamento sobre el sacrificio sinaítico. Con una nueva transposición: frente a Sión, la Jerusalén terrena, surge ahora la imagen de una Jerusalén celestial, definitiva ya.

El nuevo Sinaí, el nuevo pueblo de Dios, es la Iglesia, terrena y celestial a la vez. Y el nuevo sacrificio es el de Cristo, mediador definitivo. Este es el objeto de estudio de la segunda parte. Su primer capítulo estudia la estructuración de la nueva comunidad, obra del nuevo Mediador Jesucristo, y en la que la ley está inscrita en los corazones y comporta una constante acogida de la Palabra de Dios, a la vez que la responsabilidad de difundirla; pero esto no impide una configuración externa de la comunidad. La acogida de la Palabra, y el acercamiento al nuevo Sión, debe hacerse en comunión con los que oyeron, en vinculación con el testimonio apostólico permanente en la Iglesia. Como el sacrificio que selló la antigua alianza fue de sangre, así también es la sangre de Jesús la que santifica al pueblo. Lécuyer maneja todo el Nuevo Testamento, pero se detiene particularmente en la Epístola a los hebreos; a la vez comienza ya aquí a utilizar textos patrísticos, reflexión cristiana sobre los pasajes de la Escritura. El sacrificio del Salvador es objeto de los siguientes capítulos: el segundo estudia la pasión; el tercero la resurrección y la ascensión; el cuarto, pentecostés.


El sacrificio de Cristo está visto, pues, en su dinamicidad y articulación interna. No se reduce solamente a la pasión. La resurrección y la entronización a la diestra del Padre son un aspecto esencial del sacrificio de Jesús. Y como su prolongación, el misterio de Pentecostés es el don de la nueva ley al nuevo pueblo de Dios: "la gracia del Espíritu Santo, fruto del sacrificio de Jesús, se inscribe en los corazones de los creyentes". (p. 206).

La Eucaristía es el sacramento del sacrificio redentor. Es el tema de la tercera parte. Un estudio sobre la Eucaristía en esta perspectiva debe lógicamente iniciarse por su origen: cena del Señor. Y así lo hace el autor

en el capítulo primero. En los textos institucionales de la Eucaristía encontramos un claro eco de las palabras de Moisés en el Sinaí al hacer la aspersión sobre el pueblo y las víctimas inmoladas. Esta sangre de la Cena es fundacional de la nueva comunidad que surge de la Alianza nueva. Es, por eso mismo, por ser memorial del sacrificio del Señor, una nueva Pascua. Y esta cena, que Jesús manda repetir, es al mismo tiempo significativa del reino glorioso (Lc 22, 28-30). A partir de este momento se puede realizar ya, por el análisis de los textos litúrgicos y especialmente de las anáforas y con la ayuda de las interpretaciones patristicas la comprobación que la Misa recoge y expresa los rasgos fundamentales de la nueva Alianza. Así el tema del capítulo II de la Misa como asamblea del pueblo de Dios. Como en el Sinaí el pueblo que se acerca a Dios es el que ha sido liberado de la tiranía por el paso del Mar Rojo, así en la Misa es el pueblo de los bautizados el que se acerca a Dios, un pueblo amenazado en su unidad y que precisamente en la celebración sacramental encuentra los lazos que le vinculan y lo constituyen, con su estructuración jerárquica, en el verdadero santuario, el templo vivo de Dios, en el que es ofrecido este sacrificio de la nueva Alianza: el único que puede ofrecerse. Que la Eucaristía es el sacrificio de la nueva Alianza constituye el tema del tercer capítulo. Por la presencia sustancial de Cristo se hace presente y activa en medio del pueblo la alianza eterna. Lécuyer subraya que este don objetivo no dispensa —¡todo lo contrario!— de la respuesta al llamamiento de Dios, asumiendo personalmente el destino y la misión del pueblo de Dios. Una respuesta manifestada principalmente en la caridad, sobre todo con los indigentes. Estas páginas del libro que comentamos, ricas en textos de la tradición, parecen particularmente interesantes en el momento de la Iglesia que estamos viviendo. La preocupación por la autenticidad de la conducta, sobre todo en las relaciones humanas, es primordial en los grupos más conscientes de cristianos. Pero la mejor tradición nos enseña que tal preocupación no tiene por qué desligarse de la celebración del culto cristiano; al contrario, encontrará en ella el motivo fundamental de renovación de los compromisos morales. Y hasta tal punto esto es importante que Lécuyer en el cuarto capítulo de esta tercera parte, y último del libro, que se titula "La eucaristía y la ley del espíritu", vuelve a subrayar una y otra vez que el sacrificio de la nueva Alianza determina los principios de la actitud cotidiana con Dios y con el prójimo. Como la dinamicidad del acto salvador de Jesús se concluye con Pentecostés, así la celebración sacramental eucarística nos aporta el don del Espíritu, un espíritu que es luz y llama, y que es ante todo el don del amor, y por tanto el principio de la unidad.

Es una hermosa obra la que hemos reseñado. A la riqueza del contenido responde una traducción cuidada, que se debe a la comunidad de religiosas del monasterio de San Benito de Montserrat. Responde también una presentación tipográfica muy agradable, como es costumbre ya en la Biblioteca Herder. En este aspecto, la edición española ha mejorado mucho a la original francesa.

JUAN MARÍA LECEA

 J. GÓMEZ CAFFARENA, *Hacia el verdadero Cristianismo. Curso Universitario de Teología*, Madrid, Razón y Fe, 1968, 394 pp.

El título y subtítulo corresponden bien al contenido del libro. Se trata de una obra escrita en lenguaje vivo y actual que responde con acierto a los problemas que hoy en día se puede plantear el estudiante universitario en orden a la teología.

La crisis de la fe y el eventual progreso del ateísmo entre nuestra juventud son más una crisis de religiosidad que una incapacidad real de comprender la idea de Dios y el mensaje del cristianismo. Más que de la crisis de la auténtica religiosidad cristiana se trata del descrédito en que por fin ha caído cierta religiosidad falsa —o por lo menos infantil e insuficiente— en la que se venía educando a la juventud. En realidad los jóvenes de hoy no son menos espiritualistas que los de otros tiempos. El mismo materialismo aparece como un nuevo ideal con visos de religión y con exigencias, por supuesto paradójicas, de auténtica espiritualidad. Es más, creo que se puede decir sin engaño que la juventud de hoy aprecia más ciertos valores realmente espirituales, como son los de la sinceridad, la justicia, la solidaridad entre todos los hombres, la sobriedad, etc.

El autor manifiesta en la introducción la intención, no de crear una nueva imagen del cristianismo, sino de presentarlo con mayor profundidad y pureza.

Después de la introducción, el libro comienza con un primer capítulo que debe considerarse como una nueva introducción, no ya a toda la obra sino al estudio del problema del verdadero cristianismo. Lleva el título de “La vuelta a las fuentes del cristianismo”. En él, el autor analiza las Sagradas Escrituras y presenta no pocos elementos de lo que constituye la teología fundamental, aunque sin declarar explícitamente una intención apologética. Este modo de proceder me parece acertado. La apologética de los manuales suele aparecer como una ciencia demasiado fría, y aunque fuera convincente en sus argumentos puede resultar ineficaz ante la mayoría de los lectores de este tiempo, que se dejan llevar más fácilmente por argumentos vitales.

Después de este primer capítulo, el autor, a lo largo de las tres partes en que divide su obra, pretende presentar toda la teología en una unidad, usando insistentemente las Sagradas Escrituras y sin hacer una distinción precisa entre los aspectos dogmáticos, morales y espirituales.

La temática queda dividida en tres partes. La primera en la que hace hincapié en el carácter moral de la predicación de Jesús, lleva el título de “El amor como exigencia”. La segunda, “El amor como verdad última”, trata de cuestiones dogmáticas en su relación a los problemas morales. Toda la temática de Dios, de la redención de los pecados en Cristo, de la divinidad de Jesucristo, de nuestra filiación divina, etc., aparece dentro del contexto de toda la obra como necesarias para la comprensión del mensaje de salvación de la revelación, como exigidas por la primera parte del libro y como introducción a la tercera y última parte, “El amor como vida”, otra vez moral y vital.

EMILIO DÍAZ ESTEVEZ

A. VAN KOL, *Theologia moralis*, Herder, Barcelona 1968, t. I, 823 p.; t. II 715 p.

El Concilio Vaticano II, al referirse a la formación sacerdotal, expresa el deseo de que la exposición de la teología moral se nutra de la Sagrada Escritura y manifieste la excelencia de la vocación cristiana. La obra presente, comenzada —según dice el autor— antes del Concilio, y fielmente ligada a las enseñanzas tradicionales, ha procurado seguir las orientaciones propuestas por varios moralistas en las últimas décadas y aceptadas por los padres del Concilio de modo unánime.

El primer tomo trata brevemente —quizás con excesiva brevedad— la moral general. Se echa de menos una exposición histórica de las corrientes del pensamiento teológico en este campo, como hicieron los manuales recientes de Palazzini (Rialp) y Häring (Herder). Es interesante y a mi juicio feliz, la incorporación del tema de la cooperación al tratado de actos humanos. En total la moral general tiene una extensión de 159 páginas, inferior a las 230 de Lanza-Palazzini que ya parecían insuficientes. No hace falta decir, por tanto, que el desarrollo de los temas correspondientes es excesivamente sucinto y que no se abordan algunas cuestiones de gran actualidad.

La moral especial —contenida en el resto del tomo I— sigue la sistemática de las virtudes teologales y morales ya empleada por Santo Tomás y que han seguido después muchos autores modernos.

El segundo tomo está dedicado a los Sacramentos, de acuerdo con la tradición de la mayoría de los manuales. Algunos autores recientes dudan de la oportunidad de mantener estas numerosas cuestiones sacramentales en un tratado de moral. El lugar adecuado parece más bien el Derecho Canónico o la Liturgia, modificando en este sentido la *ratio studiorum*. Una señal del enfoque juricista seguido por Van Kol en este segundo volumen, es que al principio de cada tratado se indican los cánones correspondientes del Codex.

Las cuestiones de casuística, que ocupan una parte importante de algunos manuales clásicos, se tratan ahora con brevedad y sólo en cuanto ayudan a formar el juicio moral. Han desaparecido, por tanto, los casos anticuados cuya única utilidad hoy en día era la de hacernos sonreír.

El autor ha preferido publicar su obra en latín. Va destinado este manual a los sacerdotes y seminaristas del mundo entero. El lenguaje, en cuanto al fondo y a la forma, es claro, sencillo, asequible in obra sólida, escolástica, tradicional. Tiene la ventaja de pre-carácter universal de la obra determinadas cuestiones “De Iustitia” se remiten al derecho positivo de cada nación.

Resulta aventurado valorar la obra en una primera lectura. Yo diría que viene a ocupar el lugar que hasta ahora ocupaba el manual de Prümmer, prescindiendo naturalmente de matices y detalles. Es una obra sólida, escolástica, tradicional. Tiene la ventaja de presentar una bibliografía abundante y selecta en la que destacan nume-

rosos artículos y libros de actualidad. El autor se enorgullece de haber recogido artículos procedentes de unas ciento cincuenta revistas.

¿Se trata del manual para la enseñanza de la moral en nuestros seminarios que tanto hemos esperado? El tiempo lo dirá. Hoy por hoy podemos afirmar solamente que será una ayuda valiosa para estudiantes y profesores. Yo por mi parte hubiera preferido mayor extensión en el tomo I, doble quizás, y haber reducido en cambio las cuestiones jurídicas y litúrgicas, que tanto lugar ocupan en el tomo II, y que no corresponden a la moral propiamente dicha, tal como la entendemos actualmente.

JOSÉ LÓPEZ NAVARRO

The future of Christian Marriage, edición preparada por J. MARSHALL, Chapman Londres 1969, 124 pp.

El P. Maurice O'Leary dirige desde hace veinticinco años el trabajo del Catholic Marriage Advisory Council, un organismo diocesano de ayuda a los católicos que se enfrentan con dificultades matrimoniales. Un equipo de expertos —médicos, ginecólogos, psicólogos, etc. colaboran con el P. O'Leary en esta tarea, y esta colección de ensayos recogidos en el presente libro es un homenaje con motivo de sus bodas de plata con la institución.

El contenido del libro es muy variado: D. O'Callaghan, profesor de teología moral en Maynooth, resume los cambios doctrinales que han tenido lugar en los últimos años y subraya la importancia del amor conyugal: la comunidad de vida y de amor no es un fin del matrimonio sino una descripción del matrimonio en sí. Vale la pena citar literalmente una de sus observaciones sobre los aspectos morales: "La experiencia de mil años de casuística ha enseñado al teólogo a no meterse en los detalles del lecho conyugal" (p. 20).

El distinguido psiquiatra J. Dominion, autor de varios libros sobre lo que se ha llamado la "patología" del matrimonio, expone una tesis audaz. A pesar de sus repetidas alusiones a la base escriturística del sacramento de matrimonio como una relación entre los esposos, Dominion duda de la validez de la "ceremonia inicial" en muchos casos y propone implícitamente una revisión de la indisolubilidad del vínculo. A mi juicio el autor está repitiendo la pregunta de los fariseos en Mt 19, 3 que el Señor respondió rotundamente con "Lo que Dios ha unido no lo separe el hombre" (p. 26).

Otros ensayos como los de La Bedoyere, Marshall, Haughton, y Woodhouse, aunque llenos de sugerencias, tienen menor interés. Entre ellos destaca el del conocido especialista en temas de medicina pastoral Dr. John Marshall.

De todos modos la enorme bibliografía sobre el matrimonio, aparecida en los últimos años, cansa ya incluso a los expertos. A estas alturas poco se puede decir de nuevo, y parece deseable un intervalo de varios años de meditación y aplicación pastoral con el fin de "di-

gerir" lentamente los avances doctrinales consolidados en los textos del Concilio Vaticano II.

Por ese motivo el capítulo sobre *Regulación de la Natalidad* resulta de especial interés. El autor Bernard Parker, especializado en Ginecología y presidente del comité médico que trabaja en el seno del CMAC, se limita a hacer un resumen de la situación actual del método de la temperatura para determinar los días infecundos. Sus ventajas son cuatro:

1. Es aplicable porque no exige supervisión médica, ni medicinas de ninguna clase, ni gasto alguno. Sí exige instrucciones detalladas, pero las experiencias de Nantes (Francia) y Mauricio (Africa) demuestran que matrimonios con poca formación pueden interpretar las curvas de temperatura correctamente.

2. Es aceptable con tal que los esposos hayan cultivado la virtud de la castidad conyugal ya que su principal inconveniente es que la vida sexual queda reducida a unos diez días al mes, lo cual supone una motivación fuerte para mantener la continencia durante dos o tres semanas. En los cursos prematrimoniales se debe preparar a los novios para comprender la expresión física del amor con todo lo que tiene de grandeza y de servidumbre. Debe explicarse al marido de modo especial la necesidad de adquirir un dominio de sí mismo, ya que las apetencias del marido y mujer son muy distintas. Una doctrina y una praxis de la castidad conyugal están por hacer; aparte de las obras de Planque y Suenens sobre el tema, poco más se ha escrito.

3. Es inofensivo, y únicamente este método presenta esta cualidad. Las técnicas anticonceptivas presentan inconvenientes médicos o estéticos más o menos graves.

4. Por último, es eficaz. El método postovulatorio de la temperatura presenta una eficacia teórica comparable con la "píldora" (1%). El número de fallos asciende en la práctica, a 6,6% pero esta menor eficacia es comparable a la eficacia también práctica, de los métodos intrauterinos (IUD 5%) sin presentar ninguno de sus graves inconvenientes morales y médicos.

Para terminar, el Dr. Parker analiza la situación actual de los *productos hormonales* ("píldora"). Como medicamentos para tratar a mujeres enfermas tienen indicaciones ginecológicas claras, pero como medios anticonceptivos para prevenir el embarazo de mujeres "sanas" difícilmente pueden justificarse con *razones médicas*, dados los problemas que plantean. Y esto dejando a un lado las normas morales ratificadas por la encíclica "Humanae Vitae".

Otra consideración médica de importancia es la del mecanismo de su actuación. Se creía al principio que la "píldora" impedía la ovulación; de ahí el nombre de anovulatorios. Esto era cierto y sigue siendo cierto en algunos preparados. En otros, por el contrario, con diferente composición cualitativa y cuantitativa, el mecanismo es distinto. Al modificar profundamente la mucosa del útero se impide la anidación del óvulo ya fecundado; es decir, se provoca un microaborto.

Hemos preferido comentar extensamente esta parte del libro de Marshall porque el problema teológico ha llegado a un "impasse". Habrá que esperar años de reflexión sobre los temas que toca la encíclica de Pablo VI, con decisión pero con brevedad, para que se establezca de nuevo una sentencia común entre los teólogos. En cambio, creo que es posible llegar a un acuerdo, por lo menos en la mayoría de los casos, en el terreno de la medicina pastoral. Esto no quiere decir que la solución sea fácil de llevar a la práctica, pero sabemos cuál es la solución.

Hacen falta trabajos como éste para ayudar a los médicos a cumplir con el deber profesional de "procurarse toda la ciencia necesaria en este aspecto delicado, con el fin de poder dar a los esposos que los consultan sabio consejo y directrices sanas que ellos esperan con todo derecho" (*Humanae Vitae*, n. 27). Como ha recordado Pablo VI sólo con la colaboración estrecha de médicos y sacerdotes se podrán solucionar los problemas de la regulación de la natalidad.

J. LÓPEZ NAVARRO

K. H. WRAGE, *Man and Woman*, Collins, London 1969, 259 pp.

En los últimos años el mundo ha sufrido una invasión de libros sobre *educación sexual* de todas clases y para todos los públicos: niños o adolescentes, de formación prematrimonial, o libros para adultos cuya vida sexual era insatisfactoria. Entre estas numerosas publicaciones las hay buenas, malas y regulares. Algunas cumplen plenamente la misión de educar cristianamente sobre un tema que forma parte de la cooperación del hombre con Dios, y otras son pornografía más o menos oculta bajo un disfraz pseudocientífico. Incluso la medicina pastoral ha dado origen a una nueva ciencia, la llamada sexología, y ya han aparecido en castellano tres o cuatro gruesos volúmenes publicados por varias editoriales.

Man and Woman no es una obra de carácter popular, en el sentido peyorativo de la palabra, ni tampoco exclusivamente científica. Más bien habría que calificarla de pastoral, aunque el término adolezca de cierta imprecisión.

El texto lleva unas setenta *ilustraciones* en negro y en color con el fin de completar la información de los lectores. Esto implica que el autor no tiene miedo al cuerpo humano ni cae en puritanismos de ninguna especie. Por otra parte, a fuer de sinceros, conviene decir que no son ilustraciones descocadas ni repulsivas como algunas de las que adornan el libro dirigido por López Ibor, que a pesar de la buena intención de sus autores mucho me temo que haya desempeñado el papel de pornografía "científica". Las reproducciones gráficas del libro de Wrage tienen la objetividad y la frialdad de los tratados de anatomía o de fisiología.

El contenido se agrupa en dos partes: La primera estudia los temas clásicos de instrucción y educación sexual de los niños y de los ado-

lescentes e incluye un capítulo sobre educación prematrimonial. La segunda parte trata de la descripción anatómica y fisiológica de los órganos genitales y de las manifestaciones de la vida sexual antes y después del matrimonio (masturbación, "petting", orgasmo, etc.). Hay que mencionar la importancia que el autor concede a las manifestaciones psicológicas, poniendo de relieve la mayor amplitud del campo de la sexualidad. Los capítulos finales abordan los temas de herencia, medios anticonceptivos, embarazo, parto y lactancia.

Como se ve, es un tratado completo escrito en lenguaje claro y digno a la vez, evitando entrar en excesivos detalles del "ars amandi" que es mejor dejar a la iniciativa de los esposos.

La valoración de la obra del Dr. Wrage resulta en conjunto positiva. Digamos inmediatamente que el autor es un seglar "comprometido": Es director del Comité de Servicios Sociales y Médicos (Bureau of Social Services and Medicine) de la Iglesia Protestante Alemana. Escribe por tanto desde el punto de vista cristiano. Así, hablando de la formación de los niños dice: "El término educación sexual significa en realidad educación, dirigida a conseguir hombres y mujeres adultos, y no simplemente instrucción sobre anatomía y fisiología" (p. 19).

Sin embargo, *no todo es aceptable para un católico*. Por ejemplo en el tema del onanismo (p. 46) el autor acepta la tesis audaz que refiere este pecado al quebrantamiento de la ley del levirato, al margen de la constante tradición de la Iglesia, y en cuanto a la masturbación afirma simplemente —con una simplificación excesiva a todas luces— que "it can no longer be regarded as a sin" (p. 46).

Aparte de los dos puntos citados y de algunas cuestiones opinables sobre la modestia (pp. 30 y 84), el capítulo que más se separa de las enseñanzas del Magisterio actual es el del control de la natalidad (p. 173 y siguientes). Es cierto que el autor rechaza el aborto y los dispositivos intrauterinos (que causan micro-abortos) por razones éticas, pero a continuación señala algunas indicaciones médicas y sociales que justifican —a su juicio— el llamado aborto terapéutico. Verdaderamente el protestantismo ha evolucionado mucho desde la época lejana de rígido apegamiento a la letra de la Biblia.

El libro *puede ser útil* para profesores de teología moral o pastoral; es inútil para el sacerdote o el seglar, a pesar de los valores que innegablemente contiene. *El desconocimiento de la virtud cristiana de la castidad conyugal* —a la que se ha referido Pablo VI en varias ocasiones— y de su importancia escatológica se comprueba consultando el índice alfabético de materias. Las dos citas indicadas en él son irrelevantes. En cambio véase la aportación de un teólogo belga de hoy en un libro que sólo trata esta cuestión indirectamente: "El cristianismo conduce a todos los bautizados hacia el estado definitivo de elegidos, donde ya no existirá vida sexual. Desde esta perspectiva, el crecimiento de la gracia santificante en el alma de los esposos bautizados requiere, en cierta medida, una forma de liberación de la carne más señalada que la que nos pide la mera razón" (G. THILS, Santidad cristiana, 4 ed., 324).

La elaboración de una doctrina de la castidad conyugal está por hacer. Hasta ahora el moralista se ha limitado a afirmar que en el ma-

matrimonio el pecado contra la castidad consistía únicamente en el adulterio y en el onanismo. Sin caer en las rigideces de la moral sexual de la Edad Media hay que llamar la atención sobre la sensualidad difusa en el ambiente, que ha penetrado la vida matrimonial. Aunque no se eviten los hijos, ni se cometa adulterio, si en las relaciones íntimas no existe la virtud cardinal de la templanza —castidad conyugal—, pronto o tarde surgen problemas graves. La encíclica "Humanae Vitae" ha vuelto a poner sobre el tapete la cuestión del dominio de sí mismo al rechazar las soluciones fáciles de las técnicas anticonceptivas.

J. LÓPEZ NAVARRO

J. A. JUNGSMANN, *El servicio de la Palabra*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1969. 139 páginas.

El índice de este libro de Jungsmann nos evoca inmediatamente algo conocido". ¡Este libro lo hemos leído ya! Vamos al estante, para extraer un libro de 1960: "Las leyes de la liturgia", editado por Dinor. Y efectivamente, aquí está lo que buscábamos. Este librito, recién editado por "Sígueme" es casi la reedición de aquél. Ha cambiado el título. Pero también lo ha hecho la edición alemana, la cuarta. Porque esta obra remonta a 1939. Después han sucedido muchas cosas, entre otras el Concilio Vaticano II. Y aparte de un nuevo capítulo, el último, el autor ha ido incorporando a los ya existentes las conclusiones conciliares.

Pero ya es mérito que una obra como ésta pueda reeditarse a los treinta años, y pueda permanecer sustancialmente intacta, y tan vigorosamente fresca. Hay mentalidades que han tenido que rehacerse a toda prisa con motivo del Concilio. La de Jungsmann, a pesar de los muchos años de este ilustre jesuita, se ha limitado a contemplar con mucha serenidad, que sus ideas básicas iban cuajando en una Constitución conciliar.

El primer capítulo —"Esencia de la liturgia"— ha incorporado las últimas preocupaciones teológicas sobre el concepto de liturgia, y las aportaciones del Concilio. Pero es sobre todo un acto de fe en la permanencia vital de la liturgia, en su constante capacidad de renovación y al mismo tiempo de fidelidad a sus constantes básicas. El segundo —"Los actores de la liturgia"—, desarrolla particularmente el papel del pueblo cristiano en la acción litúrgica. "En el pensamiento bíblico la dignidad sacerdotal corresponde en primer lugar y exclusivamente a Cristo Nuestro Señor, a Cristo en persona. En segundo lugar se atribuye al Cristo *total*, a la totalidad de los que forman su Cuerpo místico y participan de su vida y de su sacerdocio" (p. 38 s.). También hay un sacerdocio ministerial, pero al servicio o como instrumento de la acción de Cristo y de la del pueblo cristiano. Por eso se realiza un gran trabajo pastoral "al despertar en los fieles la conciencia del lugar a que... son llamados en el servicio divino de la Iglesia, y al explicarles su dignidad sacerdotal" (p. 43). En el capítulo titulado "Dos tensiones" analiza las relaciones de la liturgia con la belleza y con la vida popular.

Son dos problemas siempre vivos. La resistencia a la introducción de la lengua del pueblo, por ejemplo, ha tenido su más fuerte baluarte en grupos de músicos; querían defender el gregoriano, que está en latín. Y por el lado contrario vemos hoy intentos, al margen de la legislación, para hacer una liturgia "más viva", es decir más popular. La liturgia debe ser bella, concluirá Jungmann; pero no es lo mismo belleza que suntuosidad. Y en cuanto a sus relaciones con el pueblo, la liturgia deberá conservar siempre sus leyes esenciales. La búsqueda de las estructuras esenciales de la liturgia constituye precisamente el tema de los cinco siguientes capítulos. El cuarto se titula: "El esquema fundamental de la liturgia" que se apoya en los siguientes elementos: lectura-canto-oración del pueblo-oración del sacerdote. El punto culminante es la oración, pero no se puede entrar en ella sin preparación; es preciso, además, que Dios nos llame antes con su Palabra para que podamos responderle. Este plan no es fortuito, "sino que responde de lleno a la esencia del orden cristiano de la salvación" (p. 74). En el capítulo sobre la lectura señala el autor la mayor importancia que ésta tuvo en la antigüedad cristiana, y la feliz insistencia del Vaticano II en una mayor abundancia de textos de la S. Escritura en las celebraciones litúrgicas, así como la recomendación que ha hecho de actos propios del servicio de la palabra divina. En el capítulo sobre el canto subraya la preeminencia del salmo responsorial con el canto de un estribillo por el pueblo. En un breve pero sustancial recorrido por la historia del canto litúrgico nos hace ver la tendencia a la profanización que se da en la música de Iglesia, y la consiguiente tensión. El capítulo séptimo analiza las características de la oración del pueblo, menos rígida en su formulación que la oración sacerdotal. La oración del sacerdote, la colecta, cierra el movimiento iniciado por la lectura, y es objeto de estudio en el capítulo octavo. La oración se pronuncia en voz alta, va dirigida a Dios en nombre de la comunidad, que la aprueba con su *Amen*, y tiene un estilo de prosa solemne con una forma rítmica caracterizada por la armonía de las cadencias finales. En el plano del contenido, la oración sacerdotal se caracteriza por la ausencia de emotividad en beneficio de una mayor racionalidad, su referencia a lo esencial del dogma sin perderse en detalles, y una solemne conclusión que manifiesta la trayectoria que debe seguir toda vida cristiana: la de ir al Padre por medio de Jesucristo, único Mediador. El último capítulo redactado después del Concilio refleja la preocupación del autor por las funciones vespertinas. Estas funciones deben tener un amplio margen de libertad en su realización, pero al mismo tiempo con un respeto básico al esquema lectura-canto-oración, que permite muchas modalidades.

El traductor de esta obra es Juan José de Bergareche. Sorprende que haya muchísimos párrafos que coinciden literalmente con la versión que Julio Beloso hizo para la edición de "Dinor" a que antes nos hemos referido. Hay otros párrafos en que la traducción varía, y ciertamente mejorando la anterior versión.

No podemos menos de alegrarnos de esta versión remozada y actualizada —y pulcramente editada por “Sígueme”— de este librito de Jungmann, tan breve de contenido pero tan sustancioso.

JUAN MARÍA LECEA

N. M. WILDIERS, *La Iglesia en el mundo de mañana*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1969. Traducción del francés por Luis Mellando. 171 pp.

La Introducción del autor nos ofrece ya una buena síntesis del libro, que describe en líneas generales una triple característica de la actualidad humana: 1. la Humanidad está pasando de una etapa cultural precientífica a otra en la que dominan las ciencias naturales y técnicas. 2. la Humanidad está evolucionando de una sociedad feudal a una sociedad cada vez más democrática. 3. esta sociedad ha pasado de una cultura particularísima y homogénea a una cultura universal dentro de una ideología pluralista.

Lás páginas del libro, divididas en tres Capítulos, ofrecen una síntesis de los temas aludidos y se hacen eco de los interrogantes que las cuestiones tratadas plantean hoy a la Iglesia. Un interrogante general se desglosa en preguntas particulares que exigen respuesta práctica. Son cuestiones que invitan una vez más a la Iglesia a crear un clima favorable a la ciencia; a promocionar una conciencia de armonía entre las realidades sobrenaturales del Dios Creador y Redentor y los esfuerzos de científicos y trabajadores; a mostrar la convergencia que existe entre ciencia y Fe.

El autor aprecia en lo que vale la transcendencia del Cristianismo cuando la relaciona con toda la fenomenología humana presente en la historia. Acentúa, sin embargo, en exceso los defectos humanos de la Iglesia, que no son valorados en su perspectiva histórica. Por otra parte, creo que no acierta a equilibrar la necesaria autonomía de la ciencia tal como la proclama la Const. *Gaudium et Spes*, con las exigencias históricas concretas del espíritu cristiano.

A. ARBELOA

HUGO RAHNER, *Humanismo y teología de Occidente*, Ed. Sígueme, Salamanca 1968, 336 pp. trad. de Diorki, sobre el original alemán “*Abendland. Reden und Aufsätze*”, Herder Verlag, Freiburg Br., 1966.

Todo historiador siente alguna vez la necesidad de salir del marco de su especialización, para explicitar su visión de conjunto sobre la historia. A esa necesidad obedece este libro de Hugo Rahner. No estamos, sin embargo, ante una concepción desarrollada de una manera unitaria y analítica, sino ante esbozos y retazos. El libro en efecto recoge artículos y conferencias pronunciados en ocasiones diversas, y a

lo largo de un arco de casi veinticinco años: el más antiguo está fechado en 1939

El título castellano no refleja exactamente el contenido de la obra, ya que sugiere que el libro aspira a comentarnos la contribución realizada por la teología occidental al problema del humanismo. Ese problema es efectivamente tratado, pero —como indica el título original alemán— el libro constituye más bien un intento de reflexión teológica sobre la cultura occidental: el occidente es tomado aquí no como adjetivo que cualifica a la teología, sino como objeto del que la teología se ocupa. Eso explica los apartados en torno a los que han sido ordenados los diversos ensayos. En una primera parte, titulada “Humanismo cristiano en occidente”, se trata del problema del humanismo cristiano y de los ramos fundamentales de la teología cristiana de la historia. Bajo el título “Forjadores de occidente” se recogen varias reflexiones o semblanzas sobre algunas de las figuras fundamentales de nuestra cultura: entre ellas, el Emperador Carlos V, S. Agustín, S. Bonifacio apóstol de los germanos, Carlomagno. El último de los apartados agrupa en cambio artículos con temática eclesiológica.

Desde un punto de vista teórico la primera parte es la más interesante: es allí donde Hugo Rahner nos dice cual es su visión de occidente. El tema del humanismo cristiano es considerado desde esta última perspectiva. El cristiano no desprecia al hombre, a la cultura, a la filosofía, sino que las conduce a sus verdaderos fines. Entre humanismo y cristianismo no hay pues contradicción, si bien — y este punto procura subrayarlo también Hugo Rahner— hay una tensión ya que el cristiano no puede limitarse a aceptar cualquier imagen del hombre que se le presente. Es consubstancial a la fe cristiana la conciencia de que sólo el cristiano puede poseer una visión acabada del hombre, puesto que al hombre sólo se le comprende desde Dios y es en Cristo donde Dios nos revela con plenitud su amor. Como ha escrito Minucio Félix, “nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis” (Octavio 17, 2; citado en p. 73). Entendido así el humanismo cristiano, es lógico que nuestro autor encuentre su modelo más acabado en los Padres de la Iglesia y en su obra de cristianización del mundo greco-romano.

Occidente representa pues un valor, es un hecho histórico cargado de sentido: Occidente ha sido y es un ámbito histórico marcado por el cristianismo. Aunque algunas de sus frases podían prestar el flanco a una crítica en ese sentido, Hugo Rahner no intenta llegar a una idealización teológica de Occidente. Sus ensayos sobre la teología de la historia constituyen un eficaz contrapeso en ese sentido. En esas páginas —donde se percibe ampliamente la influencia agustiniana— se marca con claridad el carácter dramático de la historia, y la falsedad inherente a todo intento de identificar el Reino de Dios con cualquier empresa terrena. “La historia sólo se puede interpretar desde fuera de la historia. La historia no nos puede manifestar en su curso propio, su propio sentido” (p. 76): la única fuente de conocimiento es la Revelación, y Dios no nos ha revelado el detalle de sus designios.

Tales son, a nuestro juicio, las coordenadas fundamentales del pensamiento de Hugo Rahner, tal y como las encontramos apuntadas en este libro. Su lectura resulta amena, si bien más de una vez se echa de menos que nuestro autor no haya superado el nivel de ensayo para desembocar en una elaboración acabada y consistente.

JOSÉ LUIS ILLANES

CARLOS CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, 1969, 251 pp.

Después de una breve presentación, en la que el autor expone el plan de la obra, el libro comienza con una extensa introducción (pp. 15-37), donde —después de analizar el influjo de la fe en el trabajo teórico del filósofo cristiano— se plantea una experiencia histórica aún en curso: “la iniciada por Descartes y que llevó a la absorción de lo conocido por el modo de conocer, y que a la recepción de la verdad substituyó su producción, dando un estatuto de privilegio a una sola de las posibilidades del conocimiento humano, y originando así una problematicidad creciente entre la razón y la fe. Problematicidad que revela su verdadera raíz como una cuestión de actitud de espíritu: una opción intelectual” (p. 8).

En esta extensa parte introductoria queda planteada —reconociendo— esa doble posibilidad radical del pensamiento, que se nos presenta como una opción: —en definitiva— entre el ser y la conciencia; entre la trascendencia y la immanencia.

El capítulo primero viene dedicado a un análisis —sin fáciles optimismos apologéticos— de la primera posibilidad. Y, rehaciendo hacia atrás el camino que llevó a la metafísica del ser a la afirmación del ser de Dios, se encuentra en su origen la *posición del acto de ser*. El autor, más que ofrecernos una exposición del realismo metafísico, nos conduce, con claridad y rigor especulativo, a una reflexión sobre el inicio mismo de esa posibilidad. No se parte de la opción hecha (aceptación del realismo; aceptación del ser en el acto filosófico primero), sino que es ese mismo punto de partida el que se constituye en problema: “No hablamos nosotros del ser en general ni mucho menos del Ser absoluto, sino del ser de unas cosas que no tienen en sí mismas la razón por la que existen y que, sin embargo, son: éste es el problema” (p. 66). Esto lleva al autor a hacer, de hecho, la síntesis esencial de una metafísica del *actus essendi*, de gran calidad, recogiendo, además de los textos fundamentales de Santo Tomás, las principales aportaciones de Gilson, Fabro, Tresmontant y otros autores. Especial interés tienen las reflexiones sobre la validez de la prueba metafísica de la existencia de Dios; validez que se une a una notable precariedad, debida a la decisiva componente de libertad que hay en la opción intelectual.

En un segundo capítulo ("La otra posibilidad": pp. 75-110), la reflexión viene hecha sobre esa "otra actitud posible, que a partir de Kant, más que posible hay que considerar inevitable (Jaspers)" (p. 76): es la *opción de inmanencia*. Estas páginas no son una exposición descriptiva de los diversos sistemas derivados de esa opción, sino un análisis sereno de esa "otra posibilidad" en cuanto tal. Es de señalar la originalidad de la interpretación, más allá de la propuesta por Cornelio Fabro, del *cogito* cartesiano (*sum quia cogito*) como opuesto a la posición del acto de ser. Tras este estudio queda claro que, efectivamente, "esas dos actitudes intelectuales se muestran, no ya como dos posibilidades entre otras o como dos posibles caminos hacia el saber, sino como las dos posibilidades radicales de lo teórico" (p. 76), en su totalidad irreductible.

En el siguiente capítulo se estudia la posibilidad misma de la opción, su estructura en el hombre: cómo puede realizarse y cómo se realiza de hecho una opción de ese género, que compromete el destino mismo del hombre, ya que en efecto "el acto primero del filosofar incluye virtualmente el sentido mismo de la vida" (p. 40). El capítulo cuarto está dedicado a un tema de profundo interés humano: el paso de la opción —que tiene en sí misma un algo de riesgo aceptado voluntariamente, no por una evidencia absoluta— a la certeza. Y en el siguiente y último, se analiza lo que el autor llama "La trayectoria de la opción de inmanencia", tal como de hecho se ha dado, y una reflexión sobre lo que Fabro llama "cadenza atea del principio di immanenza".

Finaliza el libro con un amplio apéndice, en el que se realiza un análisis textual de las bases teóricas propuestas por los marxistas para el diálogo con los cristianos (pp. 199-251). Último capítulo y apéndice constituyen una valiosa interpretación metafísica del desarrollo histórico de la filosofía occidental, que viene a ser como una verificación de la interpretación del *cogito* cartesiano hecha por el autor. El apéndice constituye también una antología de textos de indudable valor.

De este breve elenco de los temas tratados en el libro, se deduce claramente que estamos ante una reflexión sobre el inicio mismo del pensamiento especulativo, que nos viene presentado —con originalidad y vigor— como una *opción* originaria y originante de una posterior certeza.

Aparte de lo ya señalado, quizá lo más original y valioso de este libro está en la determinación del *momento moral en el trabajo teórico* y en la certeza especulativa. Determinación que se realiza por medio del análisis de la estructura de la opción intelectual, y del paso de esa opción a la certeza. En la opción señala el autor dos componentes: libertad y fundamento. En la primera posibilidad (opción por el ser) hay más fundamento que libertad; en la otra posibilidad (opción de inmanencia) hay más libertad que fundamento.

Hay que hacer notar que esta *moralización del trabajo metafísico*, que sitúa al hombre ante la responsabilidad de su propio pensamien-

to, no viene hecha desde fuera, por consideraciones moralizadoras externas, sino por el estudio científico de la misma estructura de la opción en el hombre.

A lo largo de todas las páginas, el autor muestra un conocimiento profundo de las fuentes (tanto del realismo como de las filosofías modernas); la documentación aportada es abundante y bien seleccionada; las reflexiones, claras y rigurosas, con una serenidad que no es fácil de encontrar al abordar temas tan capitales. Un estilo directo y de exposición elegante, en ocasiones de notable brillantez, y los breves pasajes de introducción a los capítulos, que podríamos llamar de sobria poesía simbólico-realista, hace agradable, aunque no fácil, la lectura de este libro denso en contenido.

Por último es de señalar la sinceridad, ausente de toda ambigüedad, con que el autor plantea toda esta complicada problemática; no es necesario —a pesar de la serenidad de los juicios— esperar al final del libro para conocer la opción que el mismo autor ha hecho y de la que se deriva su actividad filosófica: la opción por el Absoluto-absoluto (Dios) —y no por la otra posibilidad teórica, es decir, el Absoluto-relativo (el hombre)—: opción que es precisamente la que descubre al mismo hombre su propia dignidad.

F. OCÁRIZ

NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS

BATTISTA MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, vol 1: I teologi cattolici, Borla Editore, Torino 1969, 344 pp.

El interés cada vez más amplio que suscitan en amplios estratos del público los temas teológicos, ha hecho surgir, a lo largo de estos últimos años, una serie de libros que intentan resumir y exponer brevemente el pensamiento de los teólogos más conocidos. La obra del P. Mondin se mueve en esta línea, pero presenta novedades dignas de nota: no se trata de exponer una línea de pensamiento, sino de dar una visión global haciendo referencia por tanto a numerosos autores muy diversos entre sí.

En este primer volumen, dedicado a teólogos católicos, se analiza el pensamiento de Garrigou-Lagrange, Teilhard de Chardin, Guardini, Rahner, Chenu, Congar, de Lubac, von Balthasar y Schillebeeckx. De cada autor se incluye una biografía, la exposición de la doctrina eje de su pensamiento, una valoración crítica y, finalmente, una nota bibliográfica.

JOSÉ LUIS ILLANES

ROBERT L. RICHARD, *Teología de la secularización*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1969, 259 pp.

El autor —un joven jesuita norteamericano— intenta hacer una presentación y balance de las teorías de algunos de los autores anglosajones que, a partir de Bonhoeffer, han centrado su pensamiento en la idea de la secularización. El estudio se centra en John A. T. Robinson, Paul van Buren y Harvey Cox, dejando fuera a la "Death of God Theology" de Altizer y Hamilton.

El elemento distintivo de los autores examinados es colocado por Richard en la admisión de que la mentalidad contemporánea es una mentalidad secularizada, tecnificada, que rechaza por tanto todo lo que sea de "otro mundo".

Descrito así el intento o mensaje de esos autores, Richard dedica los dos capítulos centrales de su obra al examen de las dos vertientes que ese mensaje supone. En primer lugar la vertiente que podríamos llamar teórica o de rechazo de un lenguaje ontológico sobre Dios: tal es el tema del segundo capítulo en el que considera sobre todo a Paul van Buren. En segundo lugar, la vertiente que puede calificarse práctica o sea la consideración del cristianismo como una clave de interpretación de la situación sociológica contemporánea y como un impulso para la construcción de la ciudad futura: tal es el tema del tercer capítulo centrado preferentemente en el análisis de las ideas de Harvey Cox.

JOSÉ LUIS ILLANES

JUAN BAUTISTA BAUER, *La prehistoria bíblica*, Estella, Ed. Verbo Divino, 1969, 119 pp.

Se trata de un pequeño manual de catequesis veterotestamentaria. La creación, el paraíso y la caída, Caín y Abel, el diluvio, y la torre de Babel forman el cuadro bíblico que contempla y expone el autor. Los temas se analizan desde varios puntos de vista: histórico, lingüístico, literario, y arqueológico. En la Introducción, plantea Bauer cuatro cuestiones que informarán todo el libro: la relación Biblia-ciencias naturales, Biblia y mito, la Biblia a la luz de sus fuentes históricas y literarias, y, finalmente, la Biblia a la luz de la fe.

MIKE GIESLER

NORBERT LOHFINK, *Exégesis bíblica y teología. La exégesis bíblica en evolución*, Salamanca, Sígueme, 1969, 239 pp. Traducido del alemán (*Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt/M. her. J. Knecht, 1967) por José L. Sicre.

En este libro están recogidas nueve conferencias pronunciadas por el autor entre los años 1964-1966 y dirigidas a no especialistas en teo-

logía. Su agrupación responde a una introducción al estudio del Antiguo Testamento. Partiendo de la orientación de la ciencia bíblica dada por la Constitución "Dei Verbum", trata la relación de la exégesis bíblica apoyada en el método histórico-crítico, con el conocimiento teológico y su progreso.

A continuación, presenta cuatro temas concretos objeto de otras tantas conferencias. Trata la creación, la religión de los patriarcas, los mandamientos, y la escatología en el A. T. Dos últimas exposiciones completan el libro ofreciéndonos líneas generales de interpretación cristiana del A. T. y del pueblo judío.

G. ARANDA

XAVIER LEON-DUFOUR, *Estudios de Evangelio*, Barcelona, Estela, 1969, XXVII-404 pp. Traducido del francés (*Etudes d'Évangile*, París, Seuil) por José L. Castro.

La obra consta de nueve estudios sobre el evangelio, precedidos de una extensa y oportuna introducción. Los pasajes analizados, todos de Sinópticos y vistos bajo el prisma de la crítica literaria, no son cualesquiera, ni su orden es caprichoso. Todo responde a la intención del autor de suministrar ciencia evangélica accesible. El I y II resaltan la importancia del género literario; el III nos pone en contacto con un género literario concreto: las teofanías bíblicas. A continuación figuran tres estudios sobre el tema del milagro; y, para, finalizar, dos parábolas. El orden sigue la línea de creciente dificultad temática. Acaba la obra con un cuestionario que corresponde a los pasajes estudiados; un léxico, donde se reúnen los principales términos de crítica literaria; y un índice analítico de materias. De los nueve Estudios, cuatro son nuevos (IV, V, VIII, IX). Los restantes han sido compuestos anteriormente, desde 1957 a 1965.

JOSÉ ESTARÁN

WERNER REISER, *Taten und Wunder Jesu*, Basel, Friedrich Reinhardt Verlag, 1969, 69 pp.

Los artículos de Reiser —párroco suizo— que fueron apareciendo en la publicación periódica de la Iglesia Evangélica Reformada "Kirchenboten", van a ser recogidos en una pequeña colección titulada "Arbeit am Evangelium". En este primer tomito vienen agrupados temáticamente y ampliados los relativos a los "hechos y milagros de Jesús", escritos en su mayor parte en el año 1967. En él se hallan recogidos catorce episodios significativos de la vida de Jesús, milagros en su mayoría. Con explicaciones sencillas comparando las diversas narraciones que nos ofrecen los Evangelios sinópticos, quiere hacerse descubrir al lector del Evangelio la significación de los relatos en orden al misterio del encuentro con Cristo. Como él mismo indica en el prólo-

go, Reiser pretende que estos ejemplos sirvan para "aminorar el creciente abismo que se abre entre el trabajo de la investigación bíblica y la comunidad que escucha".

Con este mismo fin se anuncia la aparición de otras dos obras que completan la colección: "Worte und Gleichnisse Jesu" y "Geburt, Tod und Auferstehung Jesu".

G. ARANDA

Paul DE SURGY, Pierre GRELOT, Maurice CARREZ, Augustin GEORGE, Jean DELORME, Xavier LEON-DUFOUR, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris, Cerf, 1969, 191 pp.

Conjunto de cinco estudios bíblicos presentados en Angers en el congreso de la *Association Catholique Française pour l'étude de la Bible*, en Setiembre de 1967. Es obra de colaboración, que presenta P. SURGY. El estudio de P. GRELOT analiza el trasfondo bíblico y judío de la resurrección de Jesús. M. CARREZ, profesor de la Facultad de Teología Protestante de París, estudia la hermeneútica paulina de la Resurrección, y termina con una nota sobre las discusiones protestantes actuales relativas a la realidad de este hecho. A. GEORGE hace la exégesis de los relatos evangélicos de las apariciones a los Once, partiendo de Lc 24, 36-53. J. DELORME se ocupa del descubrimiento de la tumba vacía, desde el relato más antiguo, Mc 16, 1-8. X. LEON-DUFOUR, con el tema "Apariciones del Resucitado y Hermeneútica", estudia el lenguaje de tres modos de expresión que han permitido a la Iglesia primitiva comunicar su fe en Cristo resucitado: el testimonio de Pablo, las formulaciones de la misma fe de la Iglesia y la descripción de las apariciones por parte de los Evangelistas.

G. F. MORUJAO

PIERRE GRELOT, *El ministerio de la Nueva Alianza*, Barcelona, Herder 1969, 206 pp. Traducido del francés (*Le ministère de la nouvelle alliance*, Paris, Edit. du Cerf, 1967) por A. Pombo.

Con una reflexión teológica sobre los datos proporcionados por la Sagrada Escritura, el autor intenta iluminar las cuestiones sobre el sacerdocio y su ministerio que hoy se plantean en la Iglesia. El estudio se abre con una introducción sobre el vocabulario sacerdotal en la teología y en el Antiguo Testamento. Sigue un primer apartado sobre el sacerdocio de Cristo, que partiendo de los datos del A. T. culmina en el estudio de la carta a los Hebreos. El segundo apartado —doble en extensión que el anterior—, lleva el título "el ministerio en el N. T.". Aquí analiza el autor en primer lugar el tema del ministerio, su estructura, diversidad, su origen, y funciones de los ministros. A continuación expone la interpretación sacerdotal del ministerio iniciada ya en el Nuevo Testamento "en una perspectiva totalmente diferente de la del paganismo y judaísmo" (p. 139).

El libro acaba con dos anejos. Uno sobre las mujeres y el sacramento del orden analizado a la luz de las situaciones de la Iglesia del siglo I, de los datos de la antropología cristiana, y de la teología de los ministerios. El segundo anejo es una reflexión sobre el mensaje espiritual de algunas realidades sacerdotales del A. T.

G. ARANDA

P. E. CHARBONNEAU, *Cristianismo, sociedad y revolución*, São Paulo 1967. Trad. cast. Eds. Sígueme, Col. "Dos puntos". Salamanca, 1969. 695 págs.

El Padre Charbonneau es conocido por el tono polémico de sus escritos, entre los que cabe destacar su reciente *A teología matará Deus?* (14 feb. 1970), artículo llamativo, tanto por la forma de exposición, como por sus apasionadas afirmaciones.

El libro que reseñamos, antiguo en su edición original y reciente su aparición en España, no es propiamente un tratado teológico, a pesar del título y extensión. Corresponde más bien a una muestra de lo que podríamos llamar "sociología cristiana".

Su tesis consiste en apoyar la "teología de la revolución. Es interesante la documentación a pie de página. El prefacio es de Jean Yves Calvez.

J. I. SARANYANA

J. DELICADO BAEZA, *Sacerdotes esperando a Godot*, ed. Verbo Divino, Col. "Diakonia". Estella (Navarra), 1969. 307 págs.

El autor, obispo de Tuy-Vigo (España), discute uno a uno —con un lenguaje moderno y actual— los problemas que pueden presentarse al sacerdote durante la vida de su ministerio.

La exposición es muy clara, y oportunas también las referencias al marco cultural (literario y filosófico) de nuestra época.

J. I. SARANYANA

VARIOS, *Santidad y vida en el siglo*, Roma 1965. Trad. cast. ed. Herder, "Biblioteca Herder", vol. 118. Barcelona 1969, 304 págs.

Es obra en colaboración, que recoge artículos de Giblet, Hausherr, Lyonnet, Spicq, Thils, Truhlar, van Bergen y Díez Alegría.

El nivel de los trabajos es parejo: sin olvidar el rigor que impone el método teológico, es asequible a un vasto público con preparación intelectual.

Por lo general, la temática gira en torno al siguiente tema: rastrear, en la tradición patristica y en la Escritura, bases teológicas reveladas que justifiquen la posibilidad de ser santo en medio del mundo.

J. I. SARANYANA



Imprimatur: ✠ MIGUEL SOLA. Vicario General. Pamplona, 27-V-1970