

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. VII



Fasc. I

ENERO - ABRIL

1972

SUMARIO

	<u>págs.</u>
ARTICULOS	
CONSTANTINO MIELGO, <i>Jeremías 13, 7-14. Análisis y contactos literarios</i>	3
ZACARÍAS HERRERO, <i>La Penitencia y sus Formas, examen de su evolución histórica</i>	38
TEÓFILO APARICIO, <i>La persecución religiosa y la orden de San Agustín en la Independencia de Filipinas</i>	71
TEXTOS Y GLOSAS	
FERNANDO CAMPO, <i>La Catequesis Pastoral en el «De Catechizandis rudibus»</i>	105
EDUARDO DíEZ, <i>Carta abierta al Rvdo. P. Morán sobre el sacerdocio</i>	129
LIBROS	153

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. VII



Fasc. I

ENERO - ABRIL

1972

SUMARIO

	<u>págs.</u>
ARTICULOS	
CONSTANTINO MIELGO, <i>Jeremías 13, 7-14. Análisis y contactos literarios</i>	3
ZACARÍAS HERRERO, <i>La Penitencia y sus Formas, examen de su evolución histórica</i>	38
TEÓFILO APARICIO, <i>La persecución religiosa y la orden de San Agustín en la Independencia de Filipinas</i>	71
TEXTOS Y GLOSAS	
FERNANDO CAMPO, <i>La Catequesis Pastoral en el «De Catechizandis rudibus»</i>	105
EDUARDO DíEZ, <i>Carta abierta al Rvdo. P. Morán sobre el sacerdocio</i>	129
LIBROS	153

DIRECTOR : Constantino Mielgo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO : Fernando Campo
ADMINISTRADOR : Fidel Casado
CONSEJO DE REDACCIÓN : Heliodoro Andrés
Antonio Espada

REDACCIÓN - ADMINISTRACIÓN
Estudio tecnológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfono 22 76 78 y 22 76 79
Valladolid (España).

SUSCRIPCIÓN :
España : 250 ptas.
Extranjero : 5 dólares U.S.A.
Números sueltos : 100 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA
Dep. legal: VA. 413 - 1966

Impreso en los talleres de Ediciones Monte Casino
Benedictinas.- ZAMORA.

Jeremías 31, 7-14. Análisis y contactos literarios

Los oráculos de salvación de Jer (cc. 30-31) deparan numerosas dificultades al crítico que trata de analizarlos. Pocos son, en efecto, los capítulos en Jer, de cuya interpretación, origen jeremiano y tiempo de composición haya tanta diversidad de opiniones¹.

En los comienzos de la crítica literaria, aun prescindiendo de las opiniones extremas de Movers, de Wette Hitzig, Stade y Smend, que negaron la autenticidad de estos capítulos², la mayoría de los autores creyeron que los materiales, aquí contenidos, eran muy diversos para poder admitir un solo y único autor. De aquí, un amplio trabajo de vivisección, practicado por críticos de renombre, tales como Giesebrecht, Duhm, Cornill, Peake, Skinner, etc. Todos ellos se preocupan de individuar las partes auténticas de Jer y, por otro lado, los oráculos tardíamente añadidos a la colección³. Las opiniones entre ellos no son unánimes, ya que los criterios usados —conformidad o menos con la doctrina de Jeremías, o, en el caso de Duhm, el metro— se prestan indudablemente a interpretaciones subjetivas.

Con P. Volz pasa a primer plano otro problema: determinar a quién están dirigidos estos oráculos. Esta cuestión había preocupado ciertamente a los autores anteriores; pero, como insistían en la diversidad de materiales y no veían en los dos capítulos una unidad compacta, un oráculo dirigido a Israel o Jacob, que en sí es equívoco, podría ser interpretado como dirigido al Reino del Norte o al Reino de Judá. Volz, en cambio, ve una íntima unidad en ambos capítulos,

1. J. BRIGHT, *Jeremiah*, (The Anchor Bible 21), New York 1965, 284.

2. Puede verse la opinión de estos autores en C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremias*, Leipzig, 1905, 322-323, o en A. CONDAMIN, *Le livre de Jérémie* (Etudes Bibliques), 3 edic. Paris 1936, 233.

3. F. GIESEBRECHT, *Das Buch und die Klagedieder Jeremias*, Göttingen 1894, 1 edic.; B. DUHM, *Das Buch Jeremias*, Tübingen-Leipzig 1901; C. H. CORNILL, o.c.; A. S. PEAKE, *Jeremiah and Lamentations*, Edinburgh 1911; J. SKINNER, *Prophecy and Religion. Studies in the life of Jeremiah*, Cambridge 1936, 300ss.

comparable a un Tríptico medieval. Los puntos de intersección serían 30,22 y 31,13. Dolor, desgracia y terror dibujaría el cuadro de la izquierda, el de la derecha, por el contrario, presentaría al Consolador, que salva a Jacob, mientras que en el del medio, Yahvé e Israel se encuentran en el desierto⁴. Este es el punto de vista que sigue dominando en gran parte de la exégesis actual. W. Rudolph, O. Eissfeldt, B. Wambacq, A. Gelin y, en parte, Penna, siguen rigurosamente esta línea⁵. Así se ha acuñado y aplicado a estos capítulos el título de «libro de la Consolación de Efraim»⁶ o «libro de la consolación del Reino del Norte»⁷, paralelo a Isa 40-55, que es el libro de la consolación de los exiliados de Judá.

Esta opinión logra salvar la participación de Jeremías en la composición de este libro (Jer 30,2), pero quizá, a costa de un precio excesivo. Recientemente se ha manifestado cierto malestar a aceptar esta opinión por ser demasiado rígida⁸.

En este artículo nos limitaremos a una breve sección del folleto, Jer 31, 7-14, dos oráculos muy semejantes entre sí, cuyo parecido con el II Isaías ha intrigado a los críticos en todo tiempo. Precisamente esta semejanza con el libro de la Consolación, ha inducido a numerosos autores, a pensar, que se trata de dos oráculos tardíos, no auténticos, escritos bajo la influencia del gran profeta del destierro. Estos dos oráculos tenía en su mente Movers, cuando llegó a afirmar que al autor de Is 40-55 se debe la composición, o, al menos, la elaboración de este librito⁹. De poco sirvió la apresurada respuesta de Graf, quien explicó los contactos entre ambos escritos por dependencia del II Isaías con respecto a Jeremías¹⁰.

4. P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig 1928, 283ss.

5. W. RUDOLPH, *Jeremia*, Tübingen 1968, 3 edic.; O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, 438-439;; N. B. WAMBACQ, *Jeremias, Klaaglieden(Baruch, Brief van Jeremias*, Roermond en Maaseik 1957; A. GELIN, *Jéremie, Lamentations, le livre de Baruch*, Paris 1959; A. PENNA, *Geremia*, Torino-Roma 1954. No han aceptado la hipótesis del Reino del Norte, F. NOETSCHER, *Das Buch Jeremias*, Bonn 1934; J. Ph. HYATT, *Jeremiah*, New York 1956; A. WEISER, *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1966. Conviene, no obstante, observar que todos los autores, aún aquellos que creen en la unidad del librito, admiten varias adiciones tardías.

6. A. GELIN, o. c.

7. P. VOLZ, o. c.; W. RUDOLPH, o. c.

8. J. BRIGHT, o. c.; 284-285; S. HERRMANN, *Die prophetische Heilserwartungen in Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel*, Stuttgart 1965, 221-222.

9. Véase C. H. CORNILL, o. c. 322-323.

10. *Ib.*

Los críticos posteriores, evitando la exageración de Movers, seguirán defendiendo influencias deuterisayas en algunos oráculos de Jer 30-31, concretamente en Jer 31, 7-14, negando así la paternidad jeremiana de estos dos oráculos¹¹. Volz, en cambio, basado en su tesis acerca de la unidad del librito, volverá a repetir la opinión de Graf y lo mismo harán quienes siguen su línea¹².

Hasta ahora, no se han analizado detenidamente estos dos oráculos, sobre todo sus contactos literarios con el II Isaías y otros escritos proféticos. Y, sin embargo, éste es el único medio objetivo que la crítica pone a nuestro alcance, para poder detectar posibles influencias, y asignar una fecha de composición aproximada. Esto es lo que pretendemos.

I Estructura y género literario.

El paralelismo entre ambos oráculos es indudable. La estructura y los temas son muy semejantes, como la siguiente traducción refleja, en la que subrayamos los términos e ideas parecidas:

v. 7. Pues así dice Yahvé:
Dad hurras a Jacob con alegría¹³
y gritad ante las naciones¹⁴
hacedlo oír, alabad y decid:

«Ha salvado Yahvé a su pueblo¹⁵,
al resto de Israel.

v. 10. Oíd la palabra de Yahvé,
naciones, y anunciad en las islas
más lejanas
y decid:

El que dispersó a Israel lo congregará
y lo guardará cual un pastor
a su rebaño,

11. Así, B. DUHM, C. H. CORNILL (excepto el v. 9b), F. GIESEBRECHT, S. MOWINCKEL (*Zur Komposition des Buches Jeremias*, Kristiania 1914, 64-65), A. S. PEAKE (con la excepción del v. 9); Ch. R. BROWN (*The Book of the prophet Jeremiah*, Philadelphia 1907), H. SCHMIDT (*Die grossen Propheten*, Göttingen 1915), J. SKINNER, A. C. WELCH (*Jeremiah. His time and his work*, London 1928, 227s).

12. W. RUDOLPH, O. EISSFELDT, B. N. WAMBACQ A. GELIN, A. CONDAMIN, A. PENNA, F. NOETSCHER, A. WEISER. J. BRIGHT cree que el oráculo ha sido adaptado y aplicado a los exiliados de Babilonia, aunque opina que el v. 9 y el v. 7 tienen elementos jeremianos.

13. El término *smhh* es un acusativo de objeto interno en cuanto al sentido. P. JOÜON, *Grammaire de l'Hebreu biblique*, Rome 1947, 125q.

14. Desde B. DUHM es muy frecuente entre los comentaristas corregir *hgwym*, "naciones" en *hrym*, "montes". Creemos que, con las versiones antiguas, debe mantenerse "naciones". Pero no debe traducirse como lo hace W. RUDOLPH "dem Völkern zum Trotz" o J. BRIGHT "for the first of nations" (Am 6, 1). Aquí la expresión no es igual que la de Amós Más adelante justificaremos nuestra versión.

15. El TM lee "salva, Yahvé, a tu pueblo". Con los LXX y el Targum es preferible leer

v. 8 *Mirad* que los voy a traer y los recogeré de los confines de la tierra,

Entre ellos el ciego y el cojo
la preñada y la parida a
una gran asamblea volverá.

v. 9. *He aquí*¹⁶ que con lloro
partieron¹⁷
y con consuelo¹⁸ los traeré
los llevaré a arroyos de agua
por camino llano que no tropiecen,

porque soy para Israel *un padre*
y Efraín es *mi primogénito*.

v. 11. porque *ha rescatado* Yahvé a Jacob y le ha redimido de la mano de otro más fuerte.

v. 12. *Vendrán y darán hurras*
en la cima de Sión¹⁹.
y acudirán²⁰ a los *bienes de Yahvé*
al grano, mosto y aceite virgen,
a las crías de ovejas y vacas.
Y será su alma como huerto empapado,
no volverán a estar macilentos.

v. 13. Entonces se alegrará la doncella en el baile, y los mozos y los viejos a una²¹, y convertiré su duelo en regocijo, y los consolaré y alegraré de su tristeza.

v. 14. Empaparé el alma de los sacerdotes de grasa, y *mi pueblo* de mis bienes se hartará.

Oráculo de Yahvé

Comparando el v. 7 y el v. 10 salta a la vista la misma estruc-

una perfecta. Esta corrección, que es común entre los comentaristas modernos, viene impuesta por el género literario, y por la serie de imperativos del v. 7a.

16. A pesar de que las versiones antiguas tienen *hnh* como adverbio de lugar, quizá sea mejor, con la mayor parte de los modernos, unirlo al v. siguiente y leer *hinneh*. En el v. 8 parece superfluo y sobrecarga inútilmente la construcción métrica.

17. Así lo entendió la versión griega y el Targum. De este modo el v. presentaría un elegante contraste entre la ida que se hizo llorando y la venida triunfante.

18. El TM tiene *thwnym*, "súplicas". Pero es preferible leer con los LXX *thwmym*, "consolaciones".

19. Nos parece arbitrario suprimir "Sión", como lo hacen VOLZ y RUDOLPH. La misma expresión se encuentra en Jer 31, 6 y no hay razón para suprimirlo aquí. Nota muy bien J. COPPENS "vouloir retrancher Sion comme une glose d'origine judéenne, c'est dépasser le domaine de la critique textuelle". ("Note Philologique sur le Texte hébreu de l' Ancien Testament": *Le Muséon* 44, (1931, 182).

20. Como veremos más adelante, el sentido de la raíz *nhr* aquí es "afluir a" y no brillar, como quieren VOLZ, RUDOLPH, L. KOEHLER-BAUMGARTNER, *Lexicon in V. T. libros*, Leiden 1953 s. v.

21. Los LXX leen "se alegrarán", una lectura que supone las mismas consonantes hebreas aunque con distinta vocalización.

tura, así como la correspondencia de ideas. Nótese la serie de imperativos entre los cuales *hshmy'w* y *'mrw* se repiten en el v. 10. A esta introducción sigue en ambos oráculos la proclamación de la obra de Yahvé: en el primer oráculo en perfecto, en el segundo en futuro. Pero los términos y los temas son muy parecidos: *qbs* y *shmr* (v. 10) corresponden al verbo *hwshy'* del v. 7. Por otra parte, nótese los dos perfectos (*g'l* y *pdh*) que en cuanto a la forma y al sentido corresponden con el perfecto (*hwshy'*). Además, el verbo *qbs* del v. 10 recoge el mismo término del v. 8. El tema del resto de Israel (v. 7) está implícito en el v. 10 bajo la expresión «Israel-rebaño de Yahvé». El sujeto de ambos oráculos es el mismo: «Israel», «pueblo de Yahvé», «el resto de Israel» (v. 8), así como del segundo oráculo es Israel, «Jacob», «el rebaño de Yahvé» (v. 10).

En ambos oráculos se sigue describiendo la venida de los exiliados: en el v. 8 Dios les trae, en el v. 12 los israelitas vienen. El primero se detiene más en describir la multitud que vuelve, a la que presenta como una gran asamblea, en la que ciertas personas menos favorecidas tendrán su lugar; el segundo, por el contrario, se ocupa de enumerar los bienes de Yahvé de que van a disfrutar, así como la alegría que inundará a los exiliados una vez instalados en Sión.

Este paralelismo de estructura y temas indica que son dos oráculos distintos, aunque íntimamente relacionados entre sí. La distinción se ve confirmada por el hecho de que el v. 9c parece concluir el oráculo: la partícula *ky* frecuentemente introduce la frase última de un oráculo, como en Jer 30, 17b; 30, 21c; 31, 6; 31, 16b; 31, 22b; 31, 34c²². El paralelismo entre los dos oráculos excluye tanto la opinión de Volz²³, que consideraba el v. 10a como una adición, como la de Gelin²⁴, que pensaba lo mismo de los vv. 10-11. El primer oráculo estaba dirigido a los israelitas, que debían proclamar ante las naciones, la salvación efectuada por Yahvé (v. 7). Lógicamente, en

22. Rechazamos así el desplazamiento que hace C. M. CORNILL (o.c.), que traslada el v. 9b a continuación del v. 6.

23. La razón que daba P. VOLZ era que el v. 10a se dirige a las naciones de una forma que no aparece en ningún lugar de Jer, y sí, en cambio, en el II Isaías. Como veremos, la influencia del II Isaías se nota en casi todos los versículos.

24. A. GELIN creía que los vv. 10-11 interrumpen la secuencia de ideas. Sin embargo notar cómo el v. 12 vuelve a repetir los temas del v. 8.

el v. 10 las naciones, son invitadas para que a su vez proclamen la misma acción de Dios.

Quizá, con más razón pudiera preguntarse si el v. 14 no es una adición²⁵. Se observa, en efecto, que casi todos los términos están tomados del v. 12: lo que aquí se promete a los sacerdotes, ya se había dicho anteriormente de todo el pueblo en general. Por estas razones, cabe sospechar que se trate de una adición sacerdotal.

Jer 31, 7-9 es manifiestamente un oráculo de salvación²⁶ en el que cabe distinguir dos partes. La principal, constituída por la promesa, comienza en el v. 8 con una frase en participio, precedido de la partícula *hinneni*²⁷, y seguida de un *W^eqatalti* y varios imperfectos. El oráculo termina indicando el motivo por el que Dios interviene. La primera parte del oráculo de salvación es muy variada. Puede ser una exhortación, o una descripción de la situación. En el caso presente, encontramos, a parte de la *Botenformel*, un himno de características especiales. H. Gunkel, había dedicado especial atención a ciertos himnos, que se presentaban mezclados de ciertas fórmulas proféticas, a los cuales les dio el nombre de «*eschatologische Hymnen*»²⁸ y entre los cuales enumeraba a Jer 31, 7. Posteriormente han sido estudiados por Westermann, que les prefiere llamar «*eschatologische Loblieder*»²⁹. Sin embargo, el género literario himnico tiene su historia y es oportuno clasificarles literariamente, y esto es lo que ha dicho F. Crüsemann, a quien se debe la mejor monografía sobre el himno de Israel³⁰. Parte del dato evidente que hay dos clases de himnos: himnos en imperativo e himnos en participio.

25. Como adición tardía lo consideran P. VOLZ (o. c.) y W. RUDOLPH (o. c.).

26. Cfr. K. KOCH, *Was ist Formgeschichte*. Neue Wege der Bibelexegese, Neukirchen 1967, 258 ss.

27. Sobre esta fórmula, cfr. P. HUMBERT, "La formule hébraïque en *hinneni*, suivi d'un Participe": *Opuscules d'un Hébraisant*, Neuchâtel 1958, 54-59.

28. H. GUNKEL-J. BEGRICH, *Einführung in die Psalmen*, Göttingen 1966, 329. 344.

29. C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in die Psalmen*, Göttingen 1954, 104-105; ID "Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas": *Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien*, München 1964, 92-170, especialmente 157-163. Se les da este nombre por el contenido que expresan. En su parte principal se encuentra un perfecto profético que canta la acción definitiva de Yahvé en favor del pueblo. C. WESTERMANN nota la frecuencia de este género literario en el II Isaías: "...diese Form fest verankert ist in der prophetie des II Jesajas" (*Das Loben Gottes...* 105).

30. F. CRUESEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen 1969.

La estructura de los himnos en imperativo es la siguiente:

- Invitación a cantar, tocar, etc. en imperativo (2. p. m.)
- La designación de la persona a quien está dirigida la alabanza con la preposición *l^o*.
- Una frase en perfecto, introducida ordinariamente por la partícula *ky*, que, a veces, puede faltar, como en el caso de Jer 31, 7.

Es importante notar que el verbo en perfecto está en primer lugar, sigue el sujeto que es Yahvé y lo que se canta es la salvación de Israel.

Es fácil observar que en Jer 31,7 encontramos esta estructura propia de los himnos. Sin embargo, se notan algunas diferencias. La más notable es que, en el caso presente, la alabanza parece estar dirigida a Jacob, y no a Yahvé, como es lo propio de los himnos. A pesar de ello, no debe haber duda alguna de que también aquí la alabanza está dirigida a Dios: la salvación por El operada es lo que se canta. Esta diferencia manifiesta que no tenemos aquí un himno puro. Por otra parte, al lado de imperativos propios de los himnos, como *rnn*, *hll*³¹, el v. 7 tiene otros imperativos como *shm^t hi.* y *'mr*, que no son propios de los himnos, sino de una proclamación. Basado en estos datos, Grüseemann concluye, con razón, que en Jer 31, 7 tenemos un género literario mixto: una mezcla de himno en imperativo con un género literario, que él llama «instrucción de un heraldo», género que él encuentra en varios textos (Jer 4, 5.16; 5, 20; 46, 14; 50, 2; Isa 40, 9s; 58, 1 etc.). Característica de este género literario es una serie de imperativos que invitan a anunciar (*ngd hi.*), a hacer escuchar (*shm^t hi.*), a decir (*'mr*), etc., a cuya invitación sigue el contenido del mensaje que se debe proclamar. Esta mezcla de himno

31. Sobre los verbos empleados en los himnos en imperativo, cfr. F. CRUESEMANN, o. c. 48. Distingue una serie de verbos como *shyr*, *hll*, *zmr*, frecuentes en los Salmos y que indicaban un sonido articulado. En este caso la frase en perfecto se entendía como la ejecución de lo indicado en la invitación. Hay otra serie de verbos en los himnos como *gyl*, *rnn*, *ph*, que ya no indican un canto articulado, y de ahí que la frase en perfecto pasara a ser motivación de la alabanza. Si los verbos citados en segundo lugar, no eran propios de los himnos, debe concluirse que son originales de otro género literario. F. CRUESEMANN cree que provienen de un género literario que él llama "invitación a la alegría", que él encuentra en Isa 12, 4-6; Sof 3,14s; Zac 2,14; 9s; Lam 4,21; Isa 54,1 (pp. 55-65).

e «instrucción de un heraldo» se encuentra también en Isa 48, 20, cuyo perfecto paralelismo con Jer 31, 7 es conveniente subrayar³²:

«Anunciad con voz de júbilo, hacedlo saber,
proclamad hasta el extremo de la tierra, decid:
ha redimido Yahvé a su siervo Jacob».

Tanto en este texto como en Jer 31, 7, la frase en perfecto está construída de idéntica manera, y es la forma propia de los himnos. En ambos falta la partícula *ky*, y al lado de los verbos propios de la «instrucción de un heraldo»: «anunciar», «hacer oír», «decir», es común a los dos el término *mn* (en Jer se usa además *hl*), que es propio de los himnos. Estos son los dos únicos ejemplos de este género literario mixto. En Jer 31, 7 se usa como introducción al anuncio profético, que sigue a partir del v. 8. Se canta y se alaba a Dios por la salvación que se ve ya realizada y esta salvación debe proclamarse, al mismo tiempo que se invita a la alegría por el beneficio que se va a recibir. Alabanza a Dios, alegría y proclamación de la salvación se mezclan íntimamente en este oráculo, como digno trasfondo para recibir el mensaje de la inminente vuelta de los desterrados.

El segundo oráculo, Jer 31, 10-14, es también una profecía de salvación, en la que cabe distinguir dos partes, paralelas a las que encontramos en Jer 31, 7-9. La primera parte es una «instrucción de un heraldo», del cual tiene las dos características: verbos en imperativo, que imponen el mandato de anunciar y comunicar un mensaje, que sigue inmediatamente, y que en este caso es la reunión de los exiliados³³. Aunque Crüsemann no cita Jer 31, 10 entre los numerosos ejemplos de instrucción de un oráculo que él da,³⁴ los dos elementos indicados permiten individualarlo aquí también. Nos basta citar Jer 4, 5 donde se observa la misma estructura y forma literaria:

32. F. CRUESEMANN, o.c. 53.

33. El oráculo comienza por la fórmula de proclamación "escuchad la palabra de Yahvé", pero no caracteriza el género literario del oráculo. La denominación de "fórmula de proclamación" que le da H. W. WOLF (*Dodekapropheten I. Hosea*, Neukirchen 1965,82) no es comúnmente aceptada (Cfr. K. KOCH, *Was ist Formgeschichte*, Neukirchen 1967, 251, n. 8). Sobre la frecuencia de esta fórmula, cfr. O. GREYER, *Name und Wort Gottes in Alten Testament*, Berlin 1934,69). A parte algunos textos de los profetas precedentes, donde la construcción de la fórmula es bastante libre, como fórmula estereotipada extraña su frecuencia en Jer (14 veces) y Ez (10 veces):

34. F. CRUESEMANN, o. c. 53-54.

«Anunciad en Judá, hacedlo oír en Jerusalén,
 Tañed el cuerno por el país, gritad fuerte y decid:
 Juntaos, vamos a las plazas fuertes,
 izad bandera hacia Sión, huid, no os paréis
 porque yo traigo un mal grande y una ruina grande».

Es fácil observar la misma serie de imperativos fundamentalmente, el contenido del mensaje, seguido de una frase, introducida por *ky*, que motiva lo anunciado.

La segunda parte del oráculo (a partir del v. 12) anuncia la venida a Sión, los bienes de que van a disfrutar y la alegría que les inundará.

II. *Análisis exegetico*

Después de la fórmula *kh 'mr Yhwh*, que se usa de una manera estereotipada e indica meramente el comienzo del oráculo, así como *n'm Yhwh*, al final³⁵, viene la «instrucción de un heraldo».

La raíz *mn* puede significar tanto el grito de alegría, como el grito de súplica³⁶. Este último significado tiene el sustantivo en Jer 1, 16=11,14; 14,12, que son los tres de estilo deuterónómico. Por el contrario, con sentido de alegría sólo ocurre, en el libro de Jer aquí, en 31,12 y en 51,48. El término es relativamente frecuente en el Psalterio³⁷; fuera de los Salmos ocurre, sobre todo, en los himnos del II Isaías, con los cuales nuestro texto, por su estructura, como por la forma imperativa del verbo, tiene un extraordinario parecido. Tales son, por ejemplo, los himnos propios de Isa 42, 10-13; 44,23; 49,13; 52,9s. En todos ellos se encuentra el verbo en imperativo, ordinariamente en *Qal* (en 52,9 está en *pi.*), como una invitación hímica. Para observar la estructura, basta citar 49,13: «Aclamad, cielos, y exulta, tierra, prorrumpen los montes en gritos de alegría, porque ha consolado Yahvé a su pueblo y de sus pobres se ha compadecido». Tam-

35. Cfr. R. RENDTORFF, "Zum Gebrauch der Formel *ne 'm Yahveh* im Jeremiabuch": *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 66 (1954) 27-37.

36. Cfr. N. E. WAGNER, "Rinnah in the Psalter": *Vetus Testamentum* 10 (1960) 435-441; R. TOURNAY, "Recherches sur la Chronologie des Psaumes", *Revue Biblique* 66 (1959) 165.

37. Cfr. N. E. WAGNER, a.c., *Vetus Testamentum* 10 (1960) 435-441.

bién se encuentra la misma raíz en Isa 48,20, texto anteriormente citado, y perteneciente al mismo género literario: mezcla de himno e instrucción de un heraldo.

El mismo imperativo, pero en forma femenina, se encuentra en otra clase de textos, que Crüsemann llama «Aufruf zur Freude», invitación a la alegría³⁸. Tales son, por ejemplo, Isa 12,6: «Dad gritos de gozo y júbilo, habitantes de Sión, que grande es en medio de tí el Santo de Israel». Debe notarse que encontramos aquí la yuxtaposición de *mnny* y *shly*, que en Jer 31,7 están en paralelismo, como también en la invitación a la alegría de Isa 54,1: «Grita de júbilo que no das a luz, rompe en gritos de júbilo y alegría, la que no ha tenido dolores». Semejante es asimismo Sof 3,14, perteneciente al mismo género literario, en el que encontramos varios imperativos en femenino: *mnny*, *hry'w*, *smhy*, *'lzy*. Notar que en Jer 31,7 al verbo *mn* seguirá el sustantivo *smhh*. Cfr. Zac 2,14.

Por otra parte debe notarse su uso en varios textos que dependen del II Isaías o son muy afines, como Isa 35,2.6; 65,14. Cfr. también Deut 32,43³⁹.

Común a nuestro texto y a los del II Isaías es el rasgo de que la alegría y alabanza se ha de dar a Yahvé por la salvación de Israel. Debe notarse que tanto los himnos que hemos citado, como las invitaciones a la alegría son de origen exílico, quizá con la única excepción de Sof 3,14. Y si a esto añadimos la ausencia de este término con este significado en Jer, es posible ver aquí ya un primer indicio del origen exílico de este oráculo, que se confirmará sucesivamente.

En nuestro texto, el imperativo *mn* se halla reforzado por el sustantivo *smhh*, formando una especie de acusativo interno en cuanto al sentido. Profunda semejanza tiene el texto con las «invitaciones a la alegría», tales como Sof 3,14s; Lam 4,21; Joel 2,21; Zac 2,14, donde se encuentran los mismos verbos. La alegría por la restauración resuena en muchos textos en torno al destierro. P. Humbert ha indicado que tanto *smh* como *gyi* y demás verbos sinónimos provienen de un rito cananeo que tenía lugar en la fiesta de la recolección⁴⁰.

38. Cfr. nota 31.

39. Sobre este Cántico cfr. S. CARRILLO ALDAY, *El Cántico de Molsér (Dt 32)*, Madrid 1970. El autor prueba que el cántico es afín al II Isaías.

40. P. HUMBERT, "Laetari et exsultari dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testa-

Todavía, en efecto, se nota este «Sitz in Leben» en Isa 16,10; Jer 48,33; Isa 24,11; Joel 1,16; Isa 9,2. Sin embargo, en nuestro texto no aparece la idea de recolección, sino que tiene el mismo significado que P. Humbert encontraba en el II Isaías⁴¹, donde la alegría se ha espiritualizado. Es la alegría de la que vienen inundados los redimidos de Yahvé (Isa 51,3. 11; 55,12), que numerosos textos exílicos y posteriores ardientemente anuncian (Isa 56,7; 65,13; 66,10; Jer 31,13; Ps 14,7=53,7; 126,1). En la prosa de Jer se encuentra la frase estereotipada de que Dios «hará cesar toda voz de gozo y alegría, la voz del novio y de la novia» (7,34; 16,9; 25,10), frase que un discípulo cambió en promesa (Jer 33,11).

La invitación a alegrarse es también expresada por el verbo *shl*. El vocablo es usado, sobre todo, a partir de Jer⁴². Parece significar el relincho de los animales (Jer 8,16; 50,11) y el significado sexual que le da Jer es evidente: relinchar tras la mujer del prójimo (5,8; 13,27). Pero se ha de notar el distinto significado que el mismo término reviste en nuestro texto. Tiene aquí el mismo sentido que en Isa 54,1, una invitación a la alegría, donde el verbo como aquí, está en paralelismo con *mny*; yuxtapuesto con *mny* se halla también en Isa 12,6, perteneciente al mismo género literario. Ambos textos son oráculos de la vuelta del destierro, donde Sión es invitada a alegrarse por el crecimiento que experimentará el pueblo con la vuelta de los desterrados (Isa 54,1) o por que Yahvé está en medio de Sión (Isa 12,6). El término se encuentra posteriormente sólo en el Apocalipsis de Isaías (24,14) y en Est 8,15.

Ya antes hemos señalado la presencia anómala de «Jacob», que indicaba que no se trata de un himno puro; no es una mera alabanza, dirigida a Dios, sino también una invitación a alegrarse por el beneficio concedido a Jacob.

Quiénes son los invitados a alabar, no se dice expresamente, pero es claro que se trata de los exiliados, como en Isa 48,20, y el mismo contexto deja suponer. Estos deben alabar, alegrarse y proclamar la salvación «ante las naciones». La expresión ha aparecido a muchos extraña, de tal manera que ya Duhm, seguido de Giesebrecht, Cor-

ment": *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 22 (1942) 185-214 = *Opuscles d'un hébraïsant*, Neuchâtel 1958, 119-145.

41. P. HUMBERT, o.c. 134.

42. Por primera vez ocurre en Isa 10,30 y posteriormente en el Ps 104,15.

nill etc.⁴³ corrigen el texto y leen «en la cima de los montes» (expresión semejante en Isa 2,2 = Miq 4,1. Tal conjetura no tiene apoyo alguno en las versiones antiguas, pero estos autores se dejan llevar del paralelismo con Isa 42,11, un himno que invita a proclamar la acción de Dios «desde la cima de los montes». Pero ha de notarse que en Isa la expresión es *mr'sh* y no *br'sh*. Tampoco debe entenderse la expresión como paralela de «Jacob», como últimamente traluce J. Bright⁴⁴ y sugiere J.R. Batlett⁴⁵. Estos tales se apoyan en Am 6,1 y Núm 24,20. Pero la expresión es diferente de la que ocurre en Jer 31,7. La expresión *br'sh* seguida de un sustantivo significa simplemente «ante», «en presencia de» (Cfr. Deut 20,9; I Sam 9,22; I Re 21,9.12; Am 6,7)⁴⁶. Esta interpretación corresponde perfectamente al contexto. Los fieles deben manifestar su alegría y alabar a Dios ante las naciones, las cuales, a su vez, serán interpeladas en el oráculo siguiente (Jer 31,10), para que proclamen la salvación de Israel. No se indica cuál es la finalidad de esta interpelación, pero es evidente que la salvación de Israel, la reunión de los exiliados es un hecho que les interesa. Deben conocerle y a su vez proclamarlo. Nadie ignora que precisamente este rasgo es típico del II Isaías, que multiplica sus llamamientos a las islas (Is 41,1,5; 42,4.10.12; 49,1 etc), a los confines de la tierra (49,10 44,22), a los pueblos lejanos (43,9; 48,14; 49,1) para que estén atentos a la acción de Dios que salva a Israel. Los pueblos son invitados a juicio para que sean testigos del poder de Yahvé que salva a los exiliados (41,1; 43, 8.9; 52,10). Son también objeto de invitación para que se sumen a la alabanza dirigida a Yahvé por la salvación concedida (42, 10-12), como también lo son los cielos (44,23), la tierra (49,13), los abismos, los bosques y las montañas (Is 44,23). Debido a esta acción salvadora de Dios respecto de Israel, que convierte a éste en testigo del poder de Yahvé (55,4), los pueblos reconocerán a Yahvé a través de Israel y vendrán a sumarse a los israelitas (45,14s; 55, 4-5) y serán posesión de los israelitas (54, 3)⁴⁷.

43. B. DUHM, o.c.; F. GIESEBRECHT, o.c.; C. H. CORNILL, o.c.

44. J. BRIGHT, o.c.

45. J. R. BATLETT, "The use of the word r'sh as a title in the Old Testament": *Vetus Testamentum* 19 (1969) 3. Este autor aduce el Ps 18,44, pero también aquí la expresión es distinta.

46. Así lo entiende también F. CRUESEMANN, o.c. 52, n. 2.

47. El universalismo de Isa 40-55 es un tema discutido entre los autores, porque al la

Este carácter universalista de Is 40-55 con respecto a los demás profetas, es también un rasgo típico de numerosos salmos, en los cuales se invita a las naciones a sumarse a la alabanza (Ps 66,8), o, a los israelitas, a proclamar los beneficios de Yahvé ante las naciones (Ps 9,2). Se pueden citar los salmos del «Reino de Yahvé» (Ps 93. 95-100), donde se encuentran parecidas invitaciones⁴⁸. No es éste el lugar para estudiar cada caso en particular; baste señalar que la mayor parte de ellos dependen del II Isaías⁴⁹. De todas formas, es conveniente señalar que el acto salvífico que se debe proclamar ante las naciones es la reunión de los exiliados, exactamente lo mismo que en el II Isaías y el Ps 126, 2-3.

La serie de imperativos «hacedlo oír... decid»... son términos usuales de la «instrucción de un heraldo» (Jer 4,5; 46,14; 50,2). Ya anteriormente hemos citado Is 48,20, perteneciente al mismo género literario, con el que Jer 31,7 tiene evidentes contactos, sobre todo si se observa que Is 48,20 prosigue prometiendo el agua para los desterrados, idea que encontraremos seguidamente en nuestro texto de Jer. Por su parte, el imperativo *hllw*, que es propio de los himnos, ocurre en Jer aquí y en 20,13, que es un himno de perfecta factura, cuya autenticidad es discutida⁵⁰.

«Salvó Yahvé a su pueblo, al resto de Israel». La salvación consiste en la reunión de los exiliados, como claramente se indica a continuación. Darla como realizada, es decir, la forma en perfecto, es una de las características más fijas de los himnos del II Isaías⁵¹. Los verbos empleados por este autor son «redimir» (44,23; 48,20) «consolar» (49,13; 52,9; 51,33), que entre sí son paralelos (52,9) y equivalen a «salvar»⁵². No sólo, pues, en cuanto al contenido, sino

do de expresiones nacionalistas, hay otras que parecen suponer un papel activo de Israel ante las naciones paganas. Cfr. R. MARTIN-ACHARD, *Israel et les nations*. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament, Neuchâtel 1959.

48. Cfr. H. DUESBERG, "Le Psaume d'invite aux nations (Psaume 117)": *Bible et vie chrétienne* 14 (1956) 91-97.

49. Aún un crítico tan conservador como Kraus, al fechar los salmos, coloca la mayor parte de estos salmos en la época después del destierro, como Ps 67; 96-98; 100; 117; 126 (Cfr. H. J. KRAUS, *Psalmen*, Neukirchen 1958). En cambio sostiene una fecha antigua para el Salmo 47, pero hay otros autores que prefieren una fecha postexílica. Cfr. R. TOURNAY, "Recherches sur la Chronologie des Psaumes": *Revue Biblique* 65 (1958) 324.

50. Admiten el lugar como auténtico W. RUDOLPH, o.c. La niegan, F. GIESEBRECHT. P. VOLZ, B. DUHM, C. H. CORNILL, etc.

51. C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in die Psalmen*, Göttingen 1954, 104.

52. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja. Kap. 40-66*. Göttingen 1966, 31.

también en cuanto a la forma, Jer 31,7 manifiesta rasgos típicos del lenguaje del II Isaías. Por su parte el verbo «salvar» (*ysh'*), aparte de su uso en las lamentaciones para indicar la liberación del mal de un individuo o de una desgracia particular, en torno al destierro adquiere el sentido de salvación total y definitiva⁵³. Así lo encontramos en el II Isaías; es uno de los términos por él preferidos. Con Is 45,17, nuestro texto tiene semejanza por su formulación en perfecto: «Israel ha sido salvado por Yahvé con salvación perpetua». Esta salvación se promete a los exiliados en 49,25, e incluso a ella son invitados a participar los sobrevivientes de las naciones (45,22). Además deben notarse los lugares en que Yahvé es llamado «Salvador» (43, 3.11; 45,15.21; 49,26), en oposición al ídolo que no salva (45,20; 46,7; cfr. 47,13.15), así como el uso de los sustantivos *ysh'* (45,8; 51,5), *yshw'* (49,6.8; 51,6.8; 52,7.10) y *tshw'* (45,17; 46,15). Esta raíz es clave en este autor. El mismo verbo con este significado de salvación total aparece en Jer 23,6, cuya autenticidad es discutida⁵⁴: «En sus días (del Germen de David) será salvado Judá e Israel habitará en seguridad». De todas formas, aunque se considere auténtico, el oráculo expresamente no supone el destierro, como tampoco Jer 30,7, que también usa el mismo verbo, aplicado a todo el pueblo. Por el contrario Jer 31,7 debe considerarse paralelo a Jer 30,10 = 46,27, texto escrito bajo la influencia del II Isaías. Fuera de estos lugares, Jer no emplea este término para afirmar la salvación futura de todo el pueblo después del destierro⁵⁵. Con el mismo significado de salvación definitiva ocurre en Ez 34,22; 36,29; 37,23 y en la literatura posterior al II Isaías⁵⁶, entre los cuales debe destacarse Sof 3, 19 (adición exílica): «y salvaré a la coja y a la descarriada reuniré», donde debe notarse la presencia del verbo *qbs*, que, como veremos es el término técnico para indicar la vuelta a la Palestina de los desterrados.

53. J. J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im A. T. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Bern 1940, 98.

54. Es admitido como auténtico por W. RUDOLPH, o. c.; pero quizá esté en lo cierto S. HERRMANN (*Die prophetischen Heilerwartungen im A. T.*, Stuttgart 1965, 21ss.), que lo cree una adición tardía para contrarrestar las terribles palabras contra los reyes en el cap. precedente.

55. Además de los lugares citados la raíz ocurre en Jer 2,27.28; 4,14; 8,20; 11,12; 14, 8.9; 15,20; 17,14; 42,11.

56. Isa 59,1.16; 60,16; 63,1.5.8.9; 64,4; Isa 35,4; Os 1,7 (adición); Abd 21; Zac 8,7.13; 9,16 127; Ps 69,36.

El «resto» de Israel es un término eminentemente profético, y que no debe considerarse como tardío, puesto que sale en Amós (1, 8; 5,15; 9,12). Pero es, sobre todo, entre los profetas que precedieron inmediatamente al destierro y los que siguieron a esta catástrofe, donde su frecuencia se multiplica⁵⁷. Con Sof 2,7.9 y, sobre todo, con Jer (lo usa 24 veces) adquiere un sentido técnico, indicando el grupo de fieles que escapan a la ruina inminente u ocurrida ya. El amplio uso en el libro de Jer nos invita a estudiarlo más detenidamente. Es muy frecuente en el así llamado «volumen de Baruch» y con este término (generalmente resto de Judá) se designa a los que quedaron en Palestina después de la ruina de Jerusalén y huyen a Egipto (40,11.15; 41,10.16; 42,2.15.19; 43,5; 44,7.12.14.28. Cfr. también 24,8). Ocurre, además, en la poesía de Jer (6,9; 15,9), pero en contextos amenazadores, así como en Jer 8,3 que es claramente deuteronomico⁵⁸. Particularmente digno de mención es su uso en Jer 23,3, que con la mayor parte de los comentadores, lo creemos una adición⁵⁹: «Y reuniré el resto de mi rebaño de todas las tierras donde les expulsé y les haré volver a sus pastos y crecerán y se multiplicarán». El texto debe considerarse paralelo a nuestro lugar; son los dos únicos casos en el libro de Jer que emplean el término «resto» en un contexto de vuelta del destierro.

Semejante es, asimismo, Miq 2,12 (adición exílica): «Voy a reunir a Jacob todo entero, voy a recoger al resto de Israel». El contexto es el mismo que en Jer 31,7, sobre todo, si se observa que Miq 2,13 menciona el camino de vuelta de los desterrados, bajo la imagen del rebaño, ideas que encontraremos en seguida en Jer. El texto de Miq 2, 12-13, corresponde a Miq 5, 6-7, cuya composición es exílica o posterior⁶⁰. La mención del «resto», así como la imagen del rebaño ocurre también en Sof 3,13, aunque aquí el contexto no es de vuelta de los exiliados. A estos lugares deben añadirse Ez 9,8 y 11, 13s, particularmente el último, donde la mención del resto de Israel va unida a un anuncio de la vuelta de los desterrados. Entre todos ellos hay contactos literarios, mención del «resto», reunión de los

57. Cfr. J. BRIGHT, "The date of Prosa Sermons of Jeremiah": *Journal of biblical Literature* 70 (1951) 33.

58. Cfr. W. RUDOLPH, o.c.

59. P. VOLZ, o. c.; W. RUDOLPH, o. c.

60. B. RENAUD, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V*, París 1964, 46. Prueba el autor que Miq 4-5 es una composición exílica y también Miq 2,12-13.

exiliados (*qbs*) y la imagen del rebaño. El II Isaías, que sólo usa una vez el término «resto», lo emplea en un anuncio de liberación(Is 46, 3).

V. 8. Es muy frecuente en el A.T. la construcción *hinnehi* con participio, casi siempre usada (118 veces de las 125 existentes) para indicar las intervenciones de Dios «plus souvent nefastes que propitces»⁶¹. Concretándonos a la expresión *hinnehi m^{bi}* o *hinneh 'abi*, debe notarse su frecuencia en Jer (5,15; 6,19: los dos en poesía; 11,11; 19,3,15; 35,17; 39,16; 45,5: todos en prosa) y en Ez (6, 3; 26,7; 28,7; 29,8; 37,5). Si a esto añadimos que el participio *m^{bi}* ocurre, además, en Jer 4,6; 32,42; 42,17; 49,5; 51,64 y la expresión *'abi* sale en Jer 11,23; 23,12; 48,44; 49,32 y en Ez 5, 17; 11,8; 14,17; 32,3, debe admitirse que es un giro característico de los escritores de esta época, máxime si se tiene en cuenta que la expresión *hinnehi m^{bi}* ocurre fuera de Jer y Ez en todo el A.T. sólo 13 veces⁶². Sin embargo ha de notarse que en todos estos textos la construcción es distinta de la que aparece en nuestro lugar: se trata de traer un mal *contra* o *sobre* (la expresión *hinnehi m^{bi}* va seguida siempre de las preposiciones *'al* o *'el*. Todos ellos son textos de amenaza, excepto Jer 32,42 y Ez 37,5, e incluso en éstos el sentido es «traer algo sobre el pueblo». Sin embargo, en nuestro lugar no se trata de traer algo sobre los israelitas, sino de hacerles a ellos mismos venir. Bajo este punto de vista es oportuno citar los textos en que el verbo *bw'* indica la vuelta de los desterrados, a veces, en paralelismo con *qbs*, como aquí. Tal es el caso de Is 43,5 donde encontramos los dos verbos en paralelismo, y además la mención del Norte y de los confines de la tierra. Los mismos verbos encontramos en

51. C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in die Psalmen*, Göttingen 1954, 104. un hebraïsant, Neuchâtel 1958, 54-58. Este autor cree que proviene de un uso cultual, lo que es difícil de entender, dado que predomina en contextos de amenaza. Después del destierro, en cambio, "gilt... als ein Hauptkennwort des Erhörungswortes". (H. W. WOLF, *Dodekapropheten. Joel*, Neukirchen 1963, 68). Quizá debido a este uso tardío, el TM presente el v. 7b como una súplica, a la cual responde el anuncio del v. 8.

62. Estos contactos literarios entre Jer y Ez ya los había notado, J.W. MILLER, *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht, mit besonderer Untersuchung der Prosareden Jeremias*, Assen 1955,110. El autor cree que Ez ha conocido el rollo de Baruch (Jer 36), sin embargo quizá los contactos entre ambos profetas se expliquen mejor, si se considera la redacción exílica de la mayor parte de los dos libros, como lo hace S. HERRMANN, *Die prophetischen Heilserwartungen im A. T.*, Stuttgart 1965, 285.

Deut 30,3-5, perteneciente a la redacción exílica⁶³, en varios textos de Ez (34,13; 36,24; 37,12.21), en la adición de Sof 3,20, en Is 56,7. También puede citarse Jer 3,14, texto exílico⁶⁴, porque, además usa el verbo *lqh*, que se encuentra en Deut 30,4 y en los textos de Ez. En resumen, encontramos una serie de lugares, en los que se emplea el mismo vocabulario, para designar la reunión de los exiliados y su venida a Palestina. Es lógico concluir, que se trata de un ciclo de oráculos, escritos aproximadamente en el mismo tiempo.

M'rs spwn es una expresión característica, en cierto modo, de Jer. Ocurre, en efecto, en 3,18; 6,22; 10,22; 31,18; 50,9, y en forma un poco distinta en 23,8 y 46,10. Después sólo se encuentra en Zac 2,10, 6,6.8. Es, pues, propia de Jer, pero que también usaron sus discípulos. Importante es señalar 3,18, citado anteriormente, en el que se anuncia la vuelta de los israelitas y judíos de las regiones del Norte. Debe considerarse paralelo a nuestro texto. Casi exactamente lo mismo tiene Jer 16,15, pasaje perteneciente a la prosa deuteronomista de Jer, donde se menciona la vuelta de los desterrados. Este texto se halla casi literalmente —es uno de tantos casos en el libro de Jer— en Jer 23,8. Los discípulos, pues, de Jer la usaron en textos que anuncian la vuelta de los exiliados, mientras que el mismo Jer la emplea en contextos de amenaza. También la vuelta de los desterrados de la región del Norte es anunciada por el II Isaías. Anteriormente hemos citado Is 43,6, y también debe tenerse en consideración Is 49,12, paralelo al texto anterior, así como el Ps 107,3, que, evidentemente está escrito bajo la influencia del II Isaías.

Por su parte, el verbo *qbs pi.*, sin ser exclusivo de este tiempo, es un término muy frecuente en los oráculos del destierro. De 48 veces que ocurre en el A.T., 31 significa la reunión de los exiliados. Adquiere, pues, un sentido técnico en esta época. Es empleado particularmente en el II Isaías (40,11; 43,5; 54,7), en el III Isaías (56, 8 bis); 8 veces en Ez (11,17; 20,34; 20,41; 28,25; 34,13; 36,24; 37,21; 39,27); 3 veces en el Deutero-Miqueas (2,12; 4,6.12); en

63. H. W. WOLF, "Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks": *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 73 (1961) 171-186 = *Gesammelte Studien zum A.T.*, München 1964, 318s.

64. A pesar de la opinión de H. CAZELLES, "Israel de Nord et Arche d'Alliance": *Vetus Testamentum* 18 (1968) 147-158, creemos, con la mayoría de los comentadores que Jer 3,14-18 es un texto exílico.

la redacción exílica del Deut (30,3.4); en las adiciones de Sof 3,19. 20 e Is 11,12 y varias veces posteriormente (Ps 106, 47; 107,3; Neh 1,9; I Cr 16,35; Zac 10,8.10). En Jer se encuentra en 23,3 (adición exílica), que debe considerarse paralelo con nuestro lugar, en 29,14 que es muy parecido a Deut 30,3.4 y en Jer 32,37, que es un texto muy posterior. La frecuencia de tal término en los escritos del destierro y lugares posteriores nos obliga a admitir para Jer 31, 7-9 una fecha semejante.

Myrqtty 'rs parece una expresión de uso jeremiano. Ocurre en dos textos auténticos (6,22 y 25,32), en contextos de amenaza. En el primer texto está en paralelismo con «la tierra del Norte». También la usa un discípulo de Jer (50,41). Ya no ocurre más en el A.T. En su lugar Ez prefiere *yrqtty spwn* (38,6.15; 39,2) y el II Isaías usa *mqsy h'rs* (42,10; 43,6; 48,20; 49,6), expresión que también ocurre en Jer (10,13; 12,12 etc.). La idea, sin embargo, de la reunión de los desterrados de los confines de la tierra se encuentra en Is 43,5-6, así como en el texto exílico de Is 11,12 y en Deut 30,4.

Que entre la multitud que vuelve se encuentren ciegos y cojos, la encinta y la que pare, tiene como finalidad enumerar las categorías menos aptas para caminar, y así inculcar la protección de Dios que les acompaña en su vuelta a la tierra. Los dos términos «ciegos y cojos» son *hapax* en Jer. Pero la idea se encuentra en el II Isaías. El más parecido es Isa 42,16: «conduciré a los ciegos por el camino y por sendas que no conocen les haré caminar». La ceguera es un atributo de los desterrados. El Siervo de Yahvé tiene precisamente como misión «abrir los ojos ciegos» (42,7). Y en 42, 18-19 se explica por qué los desterrados son ciegos: no han comprendido el poder de Yahvé. Cfr. Isa 43,8. También Isa 35,5, cuya influencia deuterisayana es evidente, manifiesta conocer el tema: «Entonces se despegarán los ojos de los ciegos y las orejas de los sordos se abrirán. Entonces saltará de gozo el cojo como ciervo y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo». La semejanza entre Jer 31,8 e Isa 35,5 se ve confirmada por el hecho de que éste último prosigue indicando la conversión de la estepa en manantiales de agua, idea, que frecuente en el II Isaías, encontraremos seguidamente en Jer 31,9. Por otra parte, sólo en estos dos textos se mencionan los cojos. Tratándose de una idea tan singular, es preciso admitir dependencia entre éstos y el II Isaías, y lo

lógico es concederle prioridad al gran profeta del destierro, ya que en él el tema se halla plenamente desarrollado, y repetidas veces se menciona. Tampoco conviene olvidar otros dos textos, en que la imagen es distinta: es la imagen del pastor que recoge a la oveja coja y a la dispersa. Miq 4, 6-7: «Aquel día, oráculo de Yahvé, reuniré a la coja y a la dispersa la recogeré». El texto se halla repetido casi literalmente en Sof 3, 19⁶⁵.

También forman parte de la comitiva las encintas y las que han parido. La expresión, tal como está aquí, ocurre en Isa 7, 14, pero la idea es la misma que en Isa 40, 11: «Como pastor pastorea a su rebaño, recoge en brazos los corderitos, en el seno los lleva y trata con cuidado a las paridas». La imagen es pastoril como en Miq 4, 6 y Sof 3, 19. En el presente texto de Jer la imagen de Yahvé-pastor no aparece explícitamente aquí, pero la encontramos en el v. 10; por otra parte la mención de las paridas es un contacto significativo con Isa 40, 11.

Que la comitiva que vuelve reciba el nombre de *qahal*, no es un indicio para asegurar que el oráculo es tardío. Su uso se extiende a todo el A. T.⁶⁶ Conocido es el empleo en P, designando la comunidad israelítica que marcha a través del destierro. ¿Es que el autor de este oráculo se imagina la vuelta de los desterrados como una nueva marcha a través del desierto para ocupar otra vez la Palestina? Quizá *qahal* sea simplemente un término de cualidad, que acentúa el carácter de multitud de los que vuelven.

Diversos y extraordinariamente ricos son los sentidos del verbo *shwb*, sobre todo en Jer⁶⁷. Con el significado de volver del destierro es, particularmente frecuente en nuestro librito de Consolación (Jer 30, 3, 10; 31, 8. 16. 17. 21), así como en las adiciones del libro

65. B. RENAUD, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V*, Paris 1964, 48 cree que Jer 31,8 es fuente de los dos textos de Miq y Sof.

66. Sobre este término cfr. L. ROST, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im A.T.*, Stuttgart 1938, 7-32.

67. W. HOLLADAY, *The root shûbh in the Old Testament, with particular reference to its usages in covenantal contexts*, Leiden 1958, 1.

68. Ocurre además en Jer 22, 10. 11. 27, que son amenazas dirigidas a dos reyes de Judá (Joahas y Jojachin), anunciándoles que no volverán del destierro. Sale también en Jer 24, 6, que es una promesa en prosa, que anuncia la vuelta de la Gola y, por fin, en 29, 10, perteneciente a la carta de Jer, que anuncia la vuelta después de 70 años. Este último lugar parece pertenecer al volumen de Baruc.

de Jer (23,3; 32,37; 29,14; 12,15)⁶⁸. Debe notarse la escasa frecuencia de este verbo en el II Isaías (51, 11=Isa 35, 10; 52, 8).

V.9. Parece que debe leerse *tnhwym* (consolaciones), puesto que si este término debe unirse con el verbo siguiente (no unirle es dejar el verbo sin complemento) *thwnym*, que significa «súplicas», no hace sentido con el verbo *ybl*. En cambio perfectamente conviene «consolaciones», como lo supone la versión de los LXX. Con este inciso se indica el camino de vuelta: «Dios les trae entre consolaciones»⁶⁹. ¿Es lícito ver en la frase anterior, la ida de los israelitas al destierro? Tal contraste entre la ida entre lloros y la vuelta alegre se encuentra en el Ps 126, 6 un canto de la vuelta del destierro: «Se va, se va llorando, al llevar la semilla, mas se vuelve, se vuelve entre gritos de júbilo, al traer las gavillas». Este sería el mejor lugar paralelo. Por otra parte, es difícil concebir el lloro al lado del verbo «venir». La solución de Rudolph, que ve en el lloro lágrimas de alegría, parece demasiado rebuscada⁷⁰. El término *bky* significa llanto (cfr. Jer 31, 16). Es, pues, preferible seguir a los LXX y al Targum, que suponen el verbo hebreo *ys'*=salir⁷¹.

Aunque el sustantivo *tnhwym* es raro (ocurre en el A. T. solamente cinco veces: Isa 66, 11; Jer 16, 7; Job 15, 11; 21, 2; Ps 94, 19), la idea de que Dios consuela a los que vuelven es frecuente, sobre todo, en el II Isaías y el v. 13b nos dará la ocasión de hablar de ello. Más importante es señalar el uso del verbo *ybl*⁷². A veces significa la acción de llevar las ofrendas a Yahvé (Ps 76, 12; 60,30 etc.). Conforme a este uso se dice de Jer (11,19) y del Siervo de Yahvé (Isa 53, 7), que son llevados como ovejas al matadero. Con el significado de traer del destierro, ocurre, fuera de nuestro lugar, en Isa 55,12: «Con alegría saldréis y en paz seréis traídos». Entre

69. La lectura del TM "thwnym" "súplicas", quizá se deba a Jer 3,21.

70. W. RUDOLPH, o.c.

71. Pudiera pensarse también que el verbo *bw'* tiene el significado de "ir". F. BROWN-S. le dan a veces este valor, pero notan que siempre se indica el punto de llegada, lo que no sucede aquí. Parece además que debe negarse este valor al verbo, cfr. P. A. H. de BOER, "Some Remarks Concerning and Suggested by Jeremiah 43, 1-7": H. Th. FRANK- W. L. REED, *Translating and Understanding the Old Testament*. Essays in honor of H. G. May, Nashville-New York 1970,74.

72. Sobre el significado de este término, cfr. D. J. McCARTHY, "Hosea XII,2 Convenant by Oil": *Vetus Testamentum* 14 (1964) 215-221, esp. 220-221.

los dos hay un contacto significativo: en ambos la acción se atribuye a Dios (cfr. el pasivo de Isa 55,12).

«Los llevaré a arroyos de aguas». Encontramos aquí una imagen, que es verdadero *leitmotiv* del II Isaías. Repetidas veces habla de la conversión del desierto en lagunas, en arroyos o en fuentes de aguas para el pueblo que vuelve (Isa 41, 17-18; 43, 20; 44, 3; 48, 21; 49, 10). Se ha de notar, en especial, Isa 48, 20-21, donde aparte de la mención de las aguas, se usa el verbo *hlk* para indicar la acción de Dios que dirige a los exiliados a través del desierto. El mismo tema de las aguas aparece en el texto citado de Isa 35, 6-7, en el que ya habíamos encontrado la mención de los ciegos, sordos y cojos. Es evidente que en estos textos del II Isaías, se describe la vuelta de Babilonia con las imágenes de la salida de Egipto (Cfr. Isa 48, 21 y compárese con Ex 17, 1-7): es la doctrina del nuevo Exodo⁷³. El tema de las aguas en este segundo Exodo es, pues, un tema propio del II Isaías (cfr. Ps 23, 2) y va unido en él a otras imágenes, que tratan de presentar la vuelta de los desterrados como una reproducción de la primera marcha de los israelitas a la Palestina. De aquí que sea lógico pensar que esta alusión en Jer 31, 9 provenga de la influencia del profeta del destierro. El tema de la vuelta del destierro no es suficiente para explicar contactos tan estrechos⁷⁴.

«Por camino llano en que no tropiecen». La mención del «camino» (*drk*) nos remite al II Isaías, que designa así la vía por la que los exiliados vienen a la Palestina (Isa 40, 3; 42, 16; 43, 16.19; 49, 9.11; 51, 10). Idea frecuente en el II Isaías es la de que Dios *allanará* los caminos para que más fácilmente pueda volver el pueblo elegido. Ya desde el principio de su mensaje lo recuerda, usando la misma raíz *yshr* (40, 3) y repetidas veces mencionará el mismo tema (43, 19; 45, 2.13)⁷⁵. Quizá el texto más parecido sea 42, 16, porque habla del camino llano, después de haber citado a los ciegos, habiendo así la

73. Sobre este tema, cfr. últimamente D. BALTZER, *Ezechiel und Deuteroseja*. Berührungen in der Heilserwartung der beiden grossen Exilspropheten, Berlín 1971, 2-24.

74. La mención de las aguas aparece también en Isa 30,25 (oráculo del destierro), pero dicho de la Palestina, y no del camino hacia la patria.

75. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja. Kap. 40-66*, Göttingen 1966, 34. La preparación del camino es una característica del lenguaje del II Isaias, que proviene del ambiente de Babilonia en que vivió el profeta, donde el camino para las grandes procesiones tiene gran importancia.

misma secuencia de ideas que en Jer 31, 9. El tema del camino aparece también en Isa 35, 8, cuyos contactos con el oráculo de Jer repetidas veces hemos señalado. Muy semejante es el Ps 107, 7, inspirado todo él en el II Isaías. Siendo el camino llano, no hay peligro de que tropiecen. A este respecto debe citarse Isa 63, 13, que recordando la marcha por el desierto asegura que Yahvé les hizo caminar sin que tropezaran. Muy otro es el sentido que le da Jer al adjetivo *yshr*. Lo usa cuatro veces y le da un significado moral (26, 14; 34, 15; 40, 4.5). Lo mismo debe decirse del verbo «tropezar», empleado siempre en sentido moral (6, 15; 8, 12; 18, 15; 20, 11).

El v. 9c indica el motivo, que fundamenta el oráculo, particularmente, el anuncio de salvación. Se trata de la paternidad de Dios, expresada en un paralelismo correlativo. La paternidad de Dios respecto de Israel (el rey davídico lo es de una manera especial, II Sam 7, 14, lo mismo que el Mesías, Ps 2, 7; 89, 27.28), es una imagen, relativamente frecuente en el A. T.⁷⁶, aunque no siempre tiene el mismo matiz. La encontramos ya en la tradición yahvista: «Israel es el primogénito de Yahvé» (Ex 4, 22). En este texto la imagen no significa amor y afecto sino pertenencia. El mismo matiz aparece en Deut 14, 1. Otras veces, en cambio, la imagen indica la solicitud paterna de Dios que, como un padre, cuida a sus hijos (Deut 1, 35; 8, 5), o que ha dado a Israel la vida y la existencia (Deut 32, 6). Pero, ya anteriormente Oseas había impreso esta imagen de calor y afecto. Presenta a Yahvé como una madre, que, llena de amor hacia su hijo recién nacido, le prodiga toda clase de cuidados (Os 11, 1.3.4). El mismo matiz aparecerá después en los profetas: Isa 1.2.4 (30, 1.9); Jer 3, 4.19.22. Notable es Jer 31, 20, que quizá es el texto que más acentúa el amor afectivo de Yahvé con respecto al pueblo⁷⁷. El II Isaías también conoce la imagen (43, 6; 45, 11) y le da un contenido de amor y afecto, como se ve por el contexto (Cfr. Isa 43, 4). El gran salmo de Isa 63, 7-64, 11⁷⁸ desarrollará el mismo tema en una plegaria, donde aparece el matiz de amor y afecto (63 8.16),

76. J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, Münster 1930, 86-90.

77. *Ib.*, 89: "Die Worte Jer 31, 20 stellen die Liebe Jahwes in der höchsten Steigerung dar".

78. Se discute la fecha de composición de este Salmo. Algunos lo sitúan poco después de la destrucción de Jerusalén. Cfr. O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, 464.

así como el aspecto de la superioridad de Dios (64, 7). Este aspecto será explotado también por Mal 1, 6; 2, 10; 3, 17. En el presente texto de Jer aparece el matiz afectivo. El amor es lo que le mueve a traer a los exiliados a la Palestina. Más importante es señalar que aquí se afirma que el primogénito de Yahvé es Efraim. Prescindiendo de Ps 89,28 que afirma esto del Mesías, debe notarse que ya el Yahvista lo decía de todo Israel (Ex 4,22). Y no muy distinto es lo que declara Jer 2,3: «Propiedad santa de Yahvé era Israel, primicias de su cosecha». Como las primicias de los frutos del campo pertenecen a Yahve (Lev 22,9), así Israel (el que salió de Egipto) respecto de Dios. Sin embargo, en Jer 31,9 se afirma esto de Efraim. ¿No es inaudito? En primer lugar, ya la historia de José deja entender (Gen 37,8-15) que las tribus salidas de él (Efraim y Manasés) ocupan un lugar especial y más importante que las demás. Digno de mención es Deut 33,17: «El (José) es su toro primogénito», honor a él». El sentido del versículo es ambivalente. Puede entenderse de dos modos: José es primogénito de su toro, es decir de Jacob (Cfr Num 24, 8; 23,22; 22,4); o también puede el sufijo referirse a Yahve: José es su (de Yahve) toro primogénito. De todos modos el texto da a José (Israel del Norte) un privilegio que no tiene ninguno de los hermanos: es el consagrado y elegido (v.16), bendito entre todos, primogénito de Yahve⁷⁹. Si este texto es explicable en boca de un levita del Reino del Norte, que escribe probablemente en tiempos de Jeroboam II⁸⁰, más difícil es explicar I Cr 5, 1-3, sobre todo, si se considera que está escrito en un tiempo en que ya los judíos habían tenido que sufrir molestias causadas por los samaritanos: «Hijos de Rubén, primogénito de Israel. Rubén había nacido el primero, mas por haber manchado el tálamo de su padre, fue dada su primogenitura a los hijos de José, hijo de Israel. Con todo, José no fue inscrito en las genealogías como el primogénito, pues Judá se hizo poderoso entre sus hermanos, y de él procede el príncipe, pero la primogenitura pertenece a José»⁸¹. Si esta afirmación se hace en el s. III, no debe extra-

79. R. TOURNAY, "Le Psaume et les Bénédiction de Moïse (Deutéronome XXXI)": *Revue Biblique* 65 (1958) 198.

80. Ib. 209.

81. Debe conservarse el TM "Primogenitura" frente a la versión griega "bendición". No debe aceptarse la conjetura de W. Rudolph (*Die Chronikbücher*, Tübingen 1955), que introduce una negación y un pronombre personal, porque la afirmación del derecho de primogenitura de José le parece raro. Esta conjetura implica una contradicción, ya que el v. 1 afirma que el derecho de primogenitura pasó a José, ¿cómo va a decir el v. 2 que pasó a Judá y no a

ñar que la conciencia de la primogenitura de Efraim aparezca en Jer 31,9. A este fin es oportuno citar II Sam 19,44: «Los hombres de Israel respondieron a los hombres de Judá: yo tengo diez partes en el rey y además soy el primogénito»⁸². Así pues, se constata que hay en el A.T. una creencia en la prioridad de José respecto de las demás tribus, que perdura al menos hasta el s. III. Por tanto, es perfectamente comprensible en boca de un autor exílico Jer 31,9, y no hay ninguna razón para afirmar la autenticidad jeremiana del v. 9c rechazando como adición exílica el resto del oráculo⁸³.

El oráculo de Jer 31, 7-9 tiene signos inequívocos de estar escrito bajo la influencia del II Isaías. El género literario, la misma formulación de la salvación de Israel (vuelta del destierro en perfecto), la mención de los ciegos, la conducción a las aguas, el camino llano son formas e ideas tan propias del gran profeta del destierro, que solo ocurren en él o en trozos, que, según la opinión común, están escritos bajo su influencia como Isa 35, 4-10. También hemos señalado contactos literarios con otros escritos proféticos, que nos remiten al mismo tiempo. Por tanto, cabe concluir que el oráculo de Jer 31, 7-9 está escrito al final del destierro o en los primeros años de la vuelta por un autor que conocía las ideas del II Isaías y quiso componer este anuncio de salvación dirigido a los exiliados del Reino del Norte. Esta esperanza de la vuelta de los desterrados del reino del Norte, no es inaudita. En textos contemporáneos aparece la misma esperanza (Cfr. Jer 3,18; Isa 11,10s; Ez 37,15ss; Abd 18). El oráculo parece estar compuesto en Palestina, que es a donde *vuelven* los desterrados (v.9). Es plausible que haya sido compuesto en Mizpa, como ya ha sido propuesto⁸⁴. Esto explicaría el interés por Efraím, así como las menciones de *los montes de Samaría* y de *los montes de Efraím* en el oráculo anterior (Jer 31, 4-6), la mención de *Rama* en Jer 31,15, y el oráculo dirigido a Efraím en Jer 31, 18-20. Todos ellos forman un grupo de oráculos, que pudiera llamarse el ciclo de Efraím.

Los vv. 10-14 forman un oráculo independiente del ante-

José? Cfr. L. RANDELLINI, *Il Libro delle Cronache*, Torino 1966, 96; F. MICHAELI, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Neuchâtel 1967, 51.

82. Seguimos la versión de los LXX, como lo hacen ordinariamente los comentaristas. El TM no hace sentido.

83. Esto es lo que hacía ya C.H. CORNILL, o.c.

84. J. SKINNER, *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge 1936, 303; R. TOURNAY, *Revue Biblique* 74 (1967) 124.

rior. Hemos individuado aquí «la instrucción de un heraldo». Los dos, en cambio, están íntimamente relacionados entre sí: el anterior parece estar dirigido a los israelitas, a quienes se invitaba a proclamar la obra de Dios, que era la salvación del destierro; esta proclamación la debían hacer ante las naciones. Ahora, consecuentemente, se invitan a éstas para que proclamen la misma obra en las «islas», es decir, en las regiones más lejanas.

V. 10. Ya anteriormente hemos señalado la frecuencia en Jer y Ez de la fórmula de proclamación «escuchad la palabra de Yahvé»⁸⁵ Ambos profetas la usan de un modo estereotipado: fórmula, vocativo de los interpelados y la *Botenformel* «así dice Yahvé». Solamente aquí, la fórmula está seguida por una interpelación a las naciones para que a su vez proclamen la gesta de Yahvé en las islas lejanas. Este rasgo no tiene paralelos en Jer. En este profeta las naciones son invocadas como testigos de la maldad de Israel (6,18; 18,13), oficio que también tienen en Ez (36, 23. 36; 37,28; 38,16; 39,7. 2.. 23)⁸⁶. Ya hemos indicado que solo en el II Isaías encontramos paralelos significativos. Baste aquí citar 42, 10-12, en el que se invita a la naturaleza entera «al desierto y sus ciudades, las explanadas en que habita Quedar, los habitantes de Petra», para que «den gloria a Yahvé, su alabanza en las islas proclamen». Debe notarse que se encuentra aquí la misma expresión que en Jer 31, 10: las naciones deben *anunciarlo en las islas*. Por su parte el término *'iyyim* (islas o, mas bien costas) nos orienta también hacia el II Isaías, «cuyo universalismo agresivo ha encontrado en este término una expresión favorita»⁸⁷. Se debe reconocer una gran afinidad con el II Isaías en este uso que hace Jer 31,10 del término «islas». El gran profeta del destierro frecuentemente se dirige a las naciones e islas para que escuchen (41,1. 5; 49, 1), y éstas, en efecto, esperan su instrucción (42,4; 51,5). Islas o costas equivale a país lejano: a veces está en paralelismo con «confines de la tierra» (Isa 41,5; 42,10. 12), o simplemente con «tierra entera» (42,4),

85. Jer 2,4.31; 7,2; 17,20; 19,3; 21,11; 22,2.29; 29,20; 31,10; 34,4; 42,15; 44,24.26; Ez 6,3; 13,2; 16,35; 21,3; 25,3; 34,7.9; 36,1.4; 37,4.

86. H. REVENTLOW, "Die Völker als Jahwes Zeugen bei Ez": *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 71 (1959) 33-43.

87. R. DUSSAUD, "Ile ou Rivage dans l'Ancien Testament": *Anatolian Studies* 6 (1956) 63-65.

o también con «naciones» (40,15) o «pueblos» (41,1; 51,5). Digno de nota es también Isa 66,19 que anuncia la misión de algunos escapados a las naciones e *islas lejanas* (muy parecida la expresión a Jer 31, 10), los cuales anunciarán la gloria de Yahvé a las naciones ⁸⁸. Isla equivale aquí también a país lejano.

El anuncio que deben hacer es que Yahvé reúne a los exiliados, quien fue quien les dispersó. Como el biello dispersa la paja al viento, así Yahvé dispersó a Israel. Esta imagen es frecuente en Ez (5,10. 12; 6,8; 12,14. 15; 20,23; 22,15; 36,19; aplicada a Egipto, Ez 29,12; 30,23. 26; cfr. Lev 26,33; I Re 14,15; Ps 44,12; 106,27; Zac 2,2. 4). Pero ya aparece en Jer 15,7 como amenaza dirigida a Jerusalén y también a otros pueblos (Jr 49,32. 36; 51,2).

Además de reunirles, Dios les guarda como el pastor a su rebaño. Esta imagen, Yahvé, pastor de Israel, es frecuente en el A. T. (Gén 49,24; Os 4,16; Miq 2,12; 4,6; 7,14; Ps 80,2 etc.). Su acción respecto del individuo (Ps 23) y respecto del pueblo (Ps 77,21) puede ser descrita con esta imagen. Nos interesa, sobre todo, su uso para presentar la vuelta del destierro, como el caso presente. Afinidad tiene nuestro texto con Isa 40,11: «Como pastor pastorea a su rebaño, recoge en brazos los corderitos, los lleva en el seno y conduce a las paridas». Debe notarse el paralelismo entre la acción de Yahvé como pastor y la reunión de los exiliados, así como la expresión *kr'h 'drw*, común a ambos textos. Muy parecido es Ez 34,12-13, donde la vuelta es descrita bajo la imagen del pastor que apacienta y reúne a las ovejas. El mismo pensamiento e idéntica imagen aparece en Miq 2,12, que es un texto exílico ⁸⁹: «Voy a recoger a Jacob todo entero, voy a reunir el resto de Israel, los agruparé como ovejas en el aprisco, como rebaño en medio de pastizal y no tendrán miedo de nadie». Cfr. Miq. 4,6 s. Todos los textos son exílicos y todos ellos mencionan la reunión de los exiliados descrita bajo la imagen del pastor.

V. 11. Aquí se indica el motivo, por el cual ya se puede proclamar la reunión de los exiliados: Dios ha rescatado y redimido a

88. Cfr. G. RINALDI, "Gli Scampati di Is. 66,18-22": A la Rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin, Le Puy 1961, 109-118.

89. Cfr. B. RENAUD, Structures et attaches littéraires de Michée IV-V, Paris 1964, 92.

Jacob. Encontramos aquí dos verbos (*pdh* y *g'l*) en paralelismo, como en Os 13,14; Ps 69,19, lo que indica que prácticamente son sinónimos. Originalmente, no parece que hayan tenido el mismo sentido, como muy bien señaló J. Stamm⁹⁰. El primero es un término del derecho comercial y significa el rescate obtenido mediante la entrega del valor equivalente, mientras que el segundo pertenece al derecho familiar y supone una relación familiar entre el comprador y el comprado, o si se trata de una cosa, un derecho particular precedente del comprador respecto del objeto. Empleado el primero en el ámbito religioso para indicar la liberación de individuo por parte de Dios, sobre todo, en los Salmos (Ps 26,11 ; 31,6; 34,37 etc), el Deut le da un nuevo significado, aplicándole a la liberación de Egipto (Deut 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18; Cfr. II Sam 7,23; Miq 6, 4; Neh 1,10; Ps 78,42). Más importante es señalar su uso para indicar la liberación del destierro, que, en verdad, no es muy amplio. Dos veces solamente lo usa el II Isaías: 50,2; 51,11. Este último texto, que se repite en Isa 35,10⁹¹, parece ser la fuente del nuestro de Jer: *Los redimidos de Yahvé volverán y entrarán en Sión con exultación, y habrá alegría eterna sobre sus cabezas, alegría y regocijo les acompañarán. Se acabó la pena y el suspiro*». Numerosos contactos se advierten; en efecto, el texto de Jer, después de afirmar la liberación, prosigue anunciando la *entrada en Sión con exultación* con los mismos términos (v. 12 a) y el v. 13 describe la *alegría* y el *regocijo futuro*, desapareciendo toda *pena*. Los contactos son demasiado estrechos para atribuirles a la casualidad. Además, debe notarse el paralelismo entre Jacob e Israel, tan preferido del II Isaías, que lo emplea 16 veces, y que era considerado por L. Rost como una característica de la segunda parte de Isaías⁹².

Por su parte, el verbo *g'l*, empleado también para indicar la liberación de Egipto, aunque tardíamente⁹³, es, sobre todo, el término preferido por el II Isaías y con él califica la liberación de los exiliados

90. J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im A.T. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Bern 1940,13.30.

91. Es opinión común que Isa 35 depende del II Isaías, cfr. G. FOHRER, "Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie": *Theologische Rundschau* 19 (1951) 293.

92. L. ROST, *Israel bei den Propheten*, Stuttgart 1937,112.

93. El más antiguo parece ser Ex 15,13, que es un himno del tiempo de Josías (Cfr. R. TOURNAY, "Recherche sur la Chronologie des Psaumes": *Revue Biblique* 65 (1958) 335-357; G. W. COATS, "The Song of the Sea": *Catholic Biblical Quarterly*: 21 (1959) 12. Después, aparece en Ex 6,6; Ps 74,2; 77,16; 78,35 (?); 106,10.

del poder de Babilonia. La importancia que adquiere este término en Isa 40-55 apenas puede exagerarse⁹⁴. Lo usa en perfecto (43,1; 44, 22, 23; 48,20; 52,9), o en participio para designar a Dios como «Redentor» (41,14; 43,14; 44,6. 24; 47,4; 48,17; 49,7. 26; 54,5. 8) y también en participio pasivo designando la condición de los exiliados como «redimidos» (51,10)⁹⁵. Debe notarse la construcción en perfecto de Jer 31,11 que concuerda con el uso del II Isaías: la redención en ambos casos se da como realizada. Después del II Isaías ya no se encuentra esta raíz tan frecuentemente. Ocurre en el Trito Isaías (59,20; 60,16; 62,12; 63,9. 16) y en Isa 35,9, cuyas influencias deuteroisayanas son conocidas. Se encuentra también en Jer 50,34, que es un oráculo de la vuelta del destierro, y por fin, en Miq 4,10, que es de la misma época: «Retuércete y 'grita', hija de Sión, como mujer en parto, porque vas a salir de la ciudad, y en el campo morarás. Llegarás hasta Babel y allí serás liberada. Allí te redimirá Yahvé de la mano de tus enemigos». El texto se ha inspirado del II Isaías y de Jer 31,11. En efecto, el inciso «de la mano de tus enemigos» recuerda a Jer 31,11: «de la mano de otro más fuerte»⁹⁶. Así, pues, el término *g'l*, merced al uso del II Isaías, adquiere el sentido técnico de liberación de Babilonia. Su presencia en Jer 31,11 es un indicio más a favor de la dependencia de este oráculo del gran profeta del destierro.

V. 12. «Vendrán y exultarán en la cima de Sión». Ya antes hemos citado Isa 51,11 = Isa 35,10, donde ocurren las mismas expresiones en un contexto idéntico. También pudiera citarse el Ps 126, un canto de la vuelta del destierro: los desterrados «vienen entre gritos de júbilo» (v. 6). Sión es el centro al que vienen, lo mismo que en Jer 31,6.

El verbo *nhr* solo ocurre en Miq 4,1 = Isa 2,2 y en Jer 31,12; 51,44. Hay otra raíz *nhr* que significa «brillar» que aparece en Isa 60,5 y Ps 34,6. Lisowsky, Köhler, Rudolph refieren Jer 31,12 a la

94. C. STUHLMUELLER, *Creative Redemption In Deuteroisaias*, Rome 1970, 99ss.

95. El verbo sale en Isa 52,3 en imperfecto, pero quizá sea una adición, cfr. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja. Wap. 40-66*, Göttingen 1966.

96. B. RENAUD, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V*, Paris 1964, 93.

segunda raíz⁹⁷. Sin embargo, es preferible y conviene mejor al contexto, darle el significado de «afluir», como lo hacen Mandelkern, Brown-Driver-Briggs, Weiser, Bright⁹⁸. En efecto, la preposición 'l, que sigue al verbo, indica el movimiento *hacia*. Tal es la construcción usual de este verbo en los demás lugares que ocurre (Miq 4,1 tiene 'l). Miq 4,1=Isa 2,2 hablan de la afluencia de las naciones hacia Sión. Tienen así un carácter universal⁹⁹. Jer 31,12 habla sólo de los exiliados, que vienen a Sión, en concreto a los *bienes de Yahvé*. Este es un colectivo, que designa casi siempre bienes materiales, en particular, los productos de la tierra¹⁰⁰. Estos los consiguieron los israelitas con la entrada en Canaán (Deut 6,11; Neh 9,25. 35. 36; Jer 2,7) y son también objeto de promesa en los oráculos proféticos de la vuelta del destierro (Os 3,5; Jer 31,12.14; Is 65,14; Zac 9,17), estableciendo así un paralelismo entre ambas entradas en Palestina¹⁰¹.

Así como en el texto citado de Os (3,5), los bienes de Yahvé son el grano, mosto y aceite de oliva (Os 2,10 s. 17. 23)¹⁰², así también aquí los bienes de Yahvé son expresamente especificados con la misma serie. Este trinomio es relativamente frecuente en el A.T. De estos productos las primicias estaban reservadas para los sacerdotes (Núm 18,12; Deut 18,4; II Cr 31,5) y debían tomar el diezmo (Deut 12,17; 14,23; Neh 13,5. 12; cfr. Neh 10,40). Israel, al entrar en Canaán disfrutó de estos bienes (Deut 7,13; 11,14). Según Oseas, el pueblo no se da cuenta de que era Yahvé quien le proporcionaba estos bienes (2,10), por lo que Dios se los va a retirar

97. G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, s.v.; L. KOEHLER-BAUMGARTNER, *Lexicon in V. T. libros*, Leiden 1953 s.v.; W. RUDOLPH, o.c.

98. S. MANDELKERN, *V. T. Concordantiae hebraicae atque Chaldaicae*, Graz 1955; F. BROWN- S. R. DRIVER- Ch. BRIGGS, o.c. s.v.; A. WEISER, o.c.; J. BRIGHT, o.c.

99. La fecha de Miq 4,1 = Isa 2,2 es muy discutida. Defienden la autenticidad, G. Von RAD, "Die Stadt auf dem Berge": *Evangelische Theologie* 5 (1948-1949) 439-447; A. WILDBERGER, "Die Völkerwallfahrt zum Zion. Jes II, 1-5": *Vetus Testamentum* 7 (1957) 62-81. La niegan entre otros, G. WANTKE, *Die Psalmen der Qorachiten*, Berlín 1966; S. HERRMANN, *Die prophetischen Heilserwartungen im A.T.*, Stuttgart 1965, 144; E. CANNAWURF, "The Authenticity of Micah IV, 1-4": *Vetus Testamentum* 13 (1963) 26-33; R. TOURNAY, *Revue Biblique* 74 (1967) 118-119.

100. M. MANNATI, "Tób-Y en Ps. XXVII, 13: La Bonté de Y. ou les biens de Y.": *Vetus Testamentum* 19 (1969) 488-493.

101. Sobre la autenticidad de Os 3,5 es difícil pronunciarse. La niega Th. H. ROBINSON-F. HORST, *Die zwölf kleinen Propheten*, Tübingen 1954; H. W. WOLF (*Dodekapropheton 1. Hosea*, Neukirchen 1965) cree que la adición es solamente "y a David, su rey".

102. H. W. WOLF, o.c. 79.

(2,11), para devolvérselos en un futuro mejor (2,24). Por su parte Deut 28,51, de redacción exílica, afirma y describe la escasez de estos bienes durante el destierro. Sin usar este trinomio, Lamentaciones (1,11; 2,12) se queja de la carencia de pan y de vino. Es justo pensar que la promesa de Jer 31,13 toma la contrapartida de tales lamentaciones. Es, en efecto, frecuente encontrar en este tiempo, promesas de abundancia de los productos de la tierra: abundancia de trigo y mosto (Am 9,13), mayor fructificación de la tierra (Ez 34,26-27. 29), abundancia de trigo (Ez 36,29-30; Isa 30,23). Así no tendrán hambre (Isa 49,10). También la fecundidad de los animales es recordada en esta época (Ez 36,11; Jer 31,27) y poco después (Zac 2,88), y es que su escasez se deja sentir durante el destierro (Deut 28,51). De esta manera esta segunda entrada será como la primera, en la cual, el pueblo había gozado de la abundancia de ganado (Deut 7,13).

«Y será su alma como huerto empapado». Precioso texto paralelo se encuentra en Isa 58,11: «Te guiará Yahvé, saciará tu alma en las tierras secas... y serás como huerto empapado». Varios contactos característicos son fáciles de observar entre los dos textos. En Isa es más bien una bendición dirigida al individuo, mientras que en Jer es una promesa dirigida a todo el pueblo. Que la tierra de la Palestina o el desierto se convirtiera en un Edén lo había dicho ya Isa 51,3 y Ez 36,35, por su parte, anunciaba la transformación de la tierra, de tal manera que sería como el huerto del Edén. Que en Jer 31,12 se aplique al alma de los desterrados parece ser el primer paso hacia su aplicación individual, tal como aparece en Isa 58,11. De todas formas *hgn rwh* sólo ocurre en estos dos textos. Por su parte el adjetivo *rwh* solamente ocurre además en Job 10,15, en Deut 29,15 (exílico) y en Jer 31,25, versículo que ha sido calcado sobre el lugar del que tratamos.

«No volverán a estar ya macilentos». El término (*d'b*), que hemos traducido por macilentos, a parte de Jer 31,25, ocurre, además, en dos textos exílicos que describen la situación de aquella época: «en aquellas naciones no encontrarás tranquilidad... y te dará Yahvé allí un corazón trémulo, desfallecimiento de ojos y languidez de alma (*d'bwn nfsh*)» (Deut 28,65). La misma situación y con idénticos términos describe Lev 21,16. No es difícil imaginar que nuestro tex-

to es una réplica a tales constataciones. Por lo demás, la raíz *d'b* se usa poco y en textos posteriores (Job 41,14; Ps 88,10).

V. 13. Este versículo menciona la alegría de los que vuelven del destierro, tema frecuente en los oráculos proféticos de esta época, como ya indicamos al examinar el v. 7. La alegría se manifiesta por medio de danzas de doncellas. Evoca así el autor una escena de regocijo popular, tal como se realizaba después de una victoria militar (Jue 11,34; I Sam 18,6; 21,12; 29,5). De esta alegría común participan también los ancianos y jóvenes. Frecuentemente en las Lam oímos quejas acerca de la situación de esta clase de personas. Las vírgenes y jóvenes han ido al cautiverio (Lam 1,18). Las primeras han sido además violadas (Lam 5,11). Los ancianos están sumidos en la más profunda desolación (Lam 2,10), han sido objeto de toda clase de injurias (Lam 5,12), y muchos de ellos han muerto, así como también los niños jóvenes y vírgenes (Lam 2,21), de tal manera que han desaparecido los cantares de la boca de los jóvenes (Lam 5,14). Seguidamente se lamenta el autor: «Ha cesado la alegría de nuestro corazón, se ha trocado en duelo nuestra danza» (Lam 5,15). Precisamente, lo contrario se anuncia en nuestro texto de Jer, usando los mismos términos, así como también en Isa 60,20; 61,3. No solo tenemos aquí una contrapartida a tales lamentaciones, sino también respuestas a oráculos amenazadores de los profetas, como Am 8,10: «Trocaré en duelo vuestra fiesta». Particularmente importante es Isa 51,11 = 35,10, que tantos contactos tiene con nuestro texto de Jer. También en él se habla de la alegría y regocijo que inundará a los que vuelven, desapareciendo el penar y el sufrir. Parecido es Isa 51,3, que, además de la mención de la alegría, indica que Yahvé *consolará* a Sión, término que ocurre también en el versículo de que tratamos. Es sabida la importancia que reviste el verbo *consolar* en el II Isaías. Con él comienza su profecía y lo repite después frecuentemente (49,13; 51,3. 12. 19; 52,9; 54,11. Cfr. Isa 61, 2; 66,11. 13). Fuera del II Isaías, el verbo se emplea en Lam (1,2. 9. 16. 17. 21; 2,13), quejándose el orante de la falta de alguien que intervenga a favor del pueblo. Como respuesta a tales lamentos hay que interpretar los textos citados del II Isaías, así como nuestro versículo (Cfr. también Zac 1,17). Igualmente la aflicción (*ygrwn*) es también un motivo de queja en Lam (1,4. 5. 12), y la constata Isa 51,23. Ré-

plica a este estado de abatimiento es esta promesa de Jer, que recurre también en Isa 51,11 = 35,10.

V. 14. Este versículo parece haber sido compuesto a partir del v. 12, cuyos términos repite. La promesa, que antes tenía un sentido general, es aplicada ahora a los sacerdotes. Muy semejante es la invitación a los exiliados que se lee en Isa 55,2: «Oídme y comed los bienes y regalad vuestras *almas* con la *grasa*». Nótese el paralelismo entre *bienes* y *grasa*, así como la mención de las *almas* y la presencia del verbo *saciarse* (Isa 55,1) en ambos textos. Parecido es también Ps 36,9, que, hablando de la bondad de Dios, dice que los fieles se *sacian* de la *grasa* de la Casa de Dios.

El análisis de los dos oráculos nos ha permitido observar contactos característicos con el II Isaías. El primero trata temas, como el de las aguas en el desierto, el camino llano, la conducción de los ciegos y de las paridas, la venida de los exiliados de los confines de la tierra o de las regiones del Norte, que son específicos del II Isaías. Debe observarse que el paralelismo se extiende también a las expresiones. El segundo oráculo tiene también afinidades estrechas con Isa 40-55: el uso de los verbos redimir y rescatar en perfecto, el llamamiento dirigido a las naciones, la proclamación del mensaje de la vuelta en las «islas» más lejanas. Estos son temas y formas propias del II Isaías. Hay, además, otros temas como la imagen del pastor que reúne a sus ovejas, la venida a Sión entre aclamaciones, la alegría de los que vuelven, la afluencia a los bienes de Yahvé, que, aparte de constatarse su presencia en Isa 40-55, se encuentran también en otros oráculos proféticos de la vuelta del destierro y que responden perfectamente a las quejas expresadas en las lamentaciones colectivas de esta época. Estos indicios son suficientes para concluir a la dependencia de los dos oráculos con respecto al II Isaías, y por tanto a una datación tardía, quizá, en los primeros años de la vuelta. La semejanza del tema (la vuelta del destierro) no explica suficientemente los contactos literarios. Hay muchos otros oráculos de esta época, que tratan también del mismo tema y usan expresiones completamente diferentes. Tampoco es razonable decir que el II Isaías depende de estos dos oráculos, pues las expresiones y los temas recurren muy frecuentemente en Isa 40-55, lo que manifiesta que son formas típicas de su procla-

mación, y por otra parte son ejemplos singulares en el libro de Jer. Además, se constata que los contactos existen también con aquellos textos, que, según la opinión común, dependen del II Isaías, como Isa 35 y el Deuteromiqueas (Miq 4-5).

Los dos oráculos parecen estar dirigidos al Norte. Del primero esto se puede afirmar con toda certeza. El segundo está dirigido a Jacob e Israel, que son dos términos equívocos, pero dada la conexión entre los dos oráculos, creemos que también éste está dirigido a los exiliados del Reino del Norte. Muy probablemente los dos pertenecen a un mismo autor. Su interés por los exiliados de Efraím es compartido por otros autores de esta misma época.

CONSTANTINO MIELGO

La Penitencia y sus Formas

Examen de su evolución histórica

I. ALGUNAS OBSERVACIONES

No es mi intención presentar un elenco exhaustivo de todas las mitigaciones que han existido a lo largo de la historia. Sin duda que han sido no pocas mitigaciones más que las que referiré en estas páginas. Únicamente quisiera seleccionar ciertos hechos históricos que atestiguan algunas de las más significativas en relación con el título que encabeza estas líneas.

Tampoco quisiera dar un sentido absoluto al pensamiento desarrollado en estas páginas: la afirmación de que las formas penitenciales han caminado a lo largo de la historia, lenta pero progresivamente, en el sentido de una mayor benignidad, imponiéndose cada vez más el pensamiento de la misericordia divina, como principio fundamental —corriente que llamaré benigna— frente a la corriente inclinada al rigorismo. Esta afirmación deseo que se interprete en sentido estricto y restringido. Me refiero, pues, única y exclusivamente a las formas institucionales de exteriorización de la penitencia interna, y no a la misma penitencia interna del corazón que es lo esencial y que ha permanecido y permanecerá inmutable siempre en sus exigencias. No centro mi atención sobre el número de pecados sometibles necesariamente a la penitencia. En cuanto a esto constatamos un aumento continuado del número de pecados que obligatoriamente se han de someter a las formas penitenciales. Creo que podríamos afirmar, sin correr el riesgo de falsificación, que, a medida que las formas insti-

tucionales penitenciales eran mitigadas, aumentaba el número de los pecados a ellas sometibles, o sometendos¹.

Es difícil confeccionar un esquema homogéneo que permita ver una evolución constante y sin interrupción de las formas penitenciales oficiales sacramentales hacia una mayor benignidad. Un correr progresivo hacia la benignidad sería fácil establecerlo si se comparan entre sí los diversos períodos de la evolución de las formas institucionales penitenciales. Pero no es tan fácil probar tal afirmación cuando se centra uno de forma exclusiva en un período concreto. En el primer período que, en mi opinión, abarcaría todo el tiempo que transcurre desde el nacimiento de la Iglesia hasta el aparecer de la penitencia tarifada, es difícil llegar a una conclusión definitiva, puesto que se encuentran opiniones con las más variadas direcciones. Dentro del período que se denomina de la «penitencia tarifada», en cambio, podemos fijar una serie de constataciones que incrementan y fortifican el caminar hacia la benignidad². Finalmente, a partir del siglo XII, con la elaboración teológica que se inicia en este siglo, afianzada por la fijación del Concilio Lateranense IV y finalmente

1. "Il se peut que, ça et là et dans certains cas, quelques autres péchés aient été aussi primitivement punis de l'exclusion; il est facile d'observer notamment que le nombre des fautes canoniques augmenta avec le temps. Mais malgré cela la triade originelle demeure clairement reconnaissable, et ainsi l'idolâtrie, le meurtre et la luxure comptaient seuls dans le principe comme péchés capitaux" (E. VACCANDARD, "e pouvoir des clefs et la confession sacramentelle. A propos d'un livre récent. I: La discipline pénitentielle dans l'Eglise depuis les origines jusqu'au XII siècle": *Revue du Clergé Français* 14 (1898) 196; 16 (1898) 426. Igualmente pueden consultarse: M. FUNCK, "Busse": *Real-Encyclopedie der christlichen Altertümer* de F. X. Kraus, Freiburg i. Br. 1882. Conviene indicar que FUNCK, "Bussdisziplin": *Kirchenlexicon*, de Welzer et Welte, Freiburg i. Br. 1883, II, 1561s. retoca el artículo anteriormente citado y que finalmente en su *Kirchengeschichte Abhandlungen und Untersuchungen*, I, Paderborn 1897, 155-181, 182-209 expone sus últimas conclusiones sobre la cuestión; H. RONDET, "Esquisse d'une histoire du sacrement de Pénitence": *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 564, 570; A. MALNORY, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris 1894, 187-189; G. RAUSCHEN, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles*, Paris 1910, 156-162, 165, 187-193, 196; S. HARENT, "La confession. Nouvelles attaques et nouvelle défense": *Etudes* 80 (1899) 484-485, 601; A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 2(1897) 324-325, 329, 335; M. B. CARRA, "Le sacrement de pénitence": *Lumière et Vie* 13 (1964) 75.

2. Est-il besoin d'ajouter qu'une étude de la pénitence antique n'offre pas seulement un intérêt historique ou archéologique? En raison de leur incidence sur toute la vie du chrétien, les différents systèmes pénitentiels supposent des sensibilités religieuses différentes suivant les époques, ainsi que des techniques pastorales et des thérapeutiques variés. Mieux que l'étude et la comparaison des synthèses théologiques ou philosophiques des pères, une analyse de la situation concrète du pécheur en face de la pénitence, suivant les époques, nous apprend combien les chrétiens, au cours des siècles, sont différents de nous et combien ils nous ressemblent' (C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise Ancienne*, Paris 1966, 11-12).

con las decisiones del Concilio de Trento la evolución, se toma un largo tiempo de descanso que llega hasta nuestros días. Merece una atención especial el primer período, el de la Iglesia antigua. Ofrece no pocas dificultades a quienes quisieran constatar, sin salirse de sus límites históricos estrictos, una evolución hacia la benignidad en las formas institucionales penitenciales. Las dificultades son tales que permiten defender, en plena justicia, opiniones dispares y hasta diametralmente opuestas. Y todas ellas —las más diversas opiniones— fundamentadas en argumentos que se consideran históricos. No obstante reina la unanimidad a la hora de fijar cuáles son los hechos fundamentales referentes a las instituciones penitenciales. Hechos que podríamos concretar en los siguientes:

1. La aparición del escrito del Pastor de Hermas.
2. La intervención de un cierto Papa u obispo que primeramente se había identificado con el Papa Ceferino; después con el Papa Calixto y actualmente algunos historiadores bien documentados atribuyen al obispo Agripino de Cartago³.
3. Las actuaciones y decisiones del Papa S. Cornelio y del obispo S. Cipriano.

Advertimos también que, al lado de estos tres hechos, unánimemente considerados como fundamentales, existen otros que suelen citarse como de pasada, sin atribuirles mayor importancia. Bajo el punto de vista, en cambio, que he elegido en estas páginas —evolución de las formas penitenciales hacia la benignidad— estoy convencido de que es necesario tenerlos en cuenta. Me he referido, en otro artículo, fundamental, aunque no exclusivamente, a

—la *professio religiosa*

—la *conversio secreta*

—y a la terminología, que en sí encierra un concepto nuevo y un esfuerzo de adaptación, utilizada por algunos escritores eclesiásticos: el «*agere poenitentiam*» como contrapuesta al «*accipere poenitentiam*»⁴.

3. La bibliografía fundamental y selecta sobre este punto verse en B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, Paris 1966, 44-46.

4. Algunas de estas formas penitenciales las estudié en mi anterior artículo, Z. HERRERO, "La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica": *Estudio Agustiniano* 6 (1971) 3-32.

Pero la unanimidad de los autores se concreta en la determinación de los tres hechos fundamentales anteriormente citados. No podemos pretender encontrarla cuando se trata de su interpretación y alcance en cuanto a la evolución de las formas penitenciales, y mucho menos cuando se habla de estos otros hechos que califican de secundarios.

II. *Fogonazo impulsante.*

M. H. Lea escribía en 1896 su obra —fundamental para conocer el pensamiento protestante— sobre la confesión⁵. En ella defiende como tesis central que la confesión —tal como se practica actualmente en la Iglesia— es de origen tardío y puramente humano. Trata de probar que, en lo referente al tema penitencial, los teólogos y el papado han falseado la doctrina de Cristo y el pensamiento de la primitiva Iglesia. La confesión responde únicamente a una cierta utilidad práctica: la primitiva Iglesia alejaba, con su severidad, de la comunidad cristiana a los sujetos indignos y hacía reflexionar a los débiles, ya cristianos, sobre la gravedad de sus faltas. También admite una cierta utilidad práctica a la penitencia tarifada en cuanto que las mortificaciones, ayunos, limosnas, en una palabra, en cuanto que las obras de dura satisfacción, que imponía; eran medios y argumentos convincentes para despegarse del pecado.

No obstante, la causa fundamental de la existencia de la confesión la detecta en el exagerado sacerdotalismo que la Iglesia, en su opinión, ha defendido siempre y hasta de forma extremista buscando y ejerciendo un imperio absolutista sobre las personas y sus actos. Actitud que encuentra su expresión máxima en las decisiones del Lateranense IV y del Tridentino estableciendo como obligatoria la confesión en determinadas circunstancias.

Llega a esta conclusión por un proceso de eliminación de todos los demás argumentos que pudieran aducirse en favor de la existencia de la confesión: la satisfacción, impuesta por los pecados y que ordinariamente es insignificante y no proporcionada a la gravedad de

5. M. H. C. LEA, A. *History of auricular confession and indulgences in the Latin Church*, vol. 1-11: *Confession and absolution*, Philadelphia 1896. El tercer volumen lo dedica a las indulgencias.

los mismos, no puede justificar la confesión detallada; la absolución tampoco puede justificar dicha institución, porque en vez de comprometer más seriamente al cristiano en la lucha por lograr el desarraigo de sus defectos, le predispone a la recaída precisamente porque otorga demasiado fácilmente el perdón, y sirve de alimento a una mentalidad que cree que el perdón es obra automática del sacramento, como por arte mágica, sin mayores compromisos personales.

De una forma más categórica: defiende que en la Iglesia antigua no existía más que la penitencia pública y que ésta no era sacramental. Consiguientemente, concluye, que en la Iglesia de los primeros tiempos no ha existido el sacramento de la penitencia.

Es natural que unas afirmaciones tan decididas como éstas no dejen indiferentes a los teólogos católicos. Pronto aparece un número considerable de artículos demostrando la falsedad de las afirmaciones del docto protestante⁶. Todos admiten que Lea, en su ataque a la tesis fundamental católica, manifiesta un esfuerzo considerable por liberarse de los prejuicios protestantes. Actitud que descubren en su reconocimiento sincero de cierta utilidad práctica de la confesión; en el desarrollo total de su estudio, que lo centra y documenta con obras escritas por teólogos católicos; y, finalmente, en la ausencia cuidadosa de toda afirmación de mal gusto que no considere fundamentada científicamente. Hasta reconocen que en Lea no se descubre ninguna actitud personal de mala voluntad y que, en tanto llega a las conclusiones contrarias a la confesión, en cuanto que las considera históricamente fundadas, aunque sean fundamentalmente falsas. Esta actitud global de la obra y persona del conocido protestante dio su fruto positivo en sus oponentes católicos, puesto que los invitaba a mantenerse a igual altura científica en el examen serio y sincero de los documentos históricos. Por otra parte, y como el suyo es un estudio predominantemente histórico, ha conseguido que las res-

6. A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent: *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 2 (1897) 307-344, 494-524; E. VACCANDARD, "Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle. A propos d'un livre récent": *Revue du Clergé Français* 14 (1898) 192-214; 16 (1898) 421-438; 17 (1899) 142-157; 20 (1899) 337-356 y otros cuatro o cinco artículos más aparecidos en la misma revista; S. HARENT, "La confession. Nouvelles attaques et nouvelle défense": *Etudes* 80 (1899) 577-605; P. BRUCKER, *Etudes*, 5^o octobre 1897, 96ss; P. CASEY, *Notes on a history of auricular confession*, Philadelphia 1899. De forma indirecta ya podemos suponer que existen una serie de obras católicas que iré citando a lo largo del artículo y que hacen referencia al estudio de Lea en varios de sus pasajes.

puestas de los teólogos católicos de su tiempo estén fuertemente matizadas por la visión histórica, salvando siempre las afirmaciones dogmáticas existentes. Igualmente ha contribuido no poco a que estos artículos, y estudios posteriores, se esfuercen por llegar a una más cuidadosa distinción entre lo esencialmente dogmático y permanente y sus formas de exteriorización, sujetas a una serie de cambios históricos y ambientales del hacerse del pensamiento y de la decisión humanos⁷. De aquí la conclusión a la que, con toda sinceridad, ha llegado uno de estos artículos, que da el título a estas páginas y me interesa hacer notar: « La disciplina penitencial estaba destinada a vivir continuas mitigaciones »⁸.

Boudinhon la defiende con tal convencimiento que la considera la prueba base de la no existencia de la penitencia privada en la Igle-

7. Y es que los historiadores se han convencido de que "Si l'annonce du pardon de Dieu par l'Eglise est une donnée permanente du message évangélique, la manière de signifier ce pardon a varié, et rien ne paraît s'opposer à l'apparition d'une ou plusieurs formes nouvelles" (C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au moyen âge*, Paris 1969, 910).

Como también se han convencido de que estas variaciones se han producido de la siguiente manera: "Erreur aussi de s'imaginer que la nécessité de soumettre les péchés au jugement de l'Eglise ait entraîné des l'abord les confessions fréquentes qui sont devenues ensuite la conséquence de cette doctrine. Cette traduction en actes de la vérité théorique a été le résultat d'influences multiples, qu'il appartient à l'histoire de démêler. On peut les résumer dans l'action propre de l'Eglise. Ce n'est point qu'elle ait créé elle-même la nécessité absolue du recours au sacrement. Les lois qu'elle a portées sur cette matière n'ont même fait peut on dire, que consacrer que généraliser, en les imposants à tous, des usages déjà existants. En ce sens le Decret du Concile de Latran sur la confession annuelle n'a pas été une innovation; pas davantage celui de Trente sur la nécessité, en cas de péché mortel, d'en obtenir le pardon par l'absolution avant de communier: le concile dit en propres termes que la pratique rendue par lui obligatoire était déjà à l'état de coutume. Mais, coutume ou loi positive, il n'est point douteux que les déterminations ainsi portées par l'Eglise à la loi de Dieu aient puissamment ainsi contribué à en assurer la connaissance et l'observation que nous savons. Jusque là, et pour autant qu'une conduite notoire n'entraînait point l'exclusion des sacrements, chacun restait libre, si même il songeait, de renvoyer à plus tard le recours au pouvoir des clefs. C'est loisible aujourd'hui encore pour qui veut recevoir autres sacrements que celui de l'Eucharistie; en cas de péché mortel et sauf le précepte de la confession annuelle, on n'est point tenu de s'y disposer par la justification sacramentelle. Jusqu'au Concile de Trente, on ne l'était pas non plus pour la réception de la sainte communion: à plus forte raison, les chrétiens du III et du IV siècle avaient ils la même liberté, et il reste donc à étudier dans quelle mesure ils en usaient (P. GALTIER, "La pénitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne": *Nouvelle Revue Théologique* 56 (1929), 635, 637; A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 2 (1897), 329, 33. M. B. CARRA, "Le sacrement de pénitence. Aperçu historique": *Lumière et Vie* 13(1964)25.

8. A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 2 (1897) 333.

H. RONDET, "Esquisse d'une histoire du Sacrement de pénitence": *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 572-573: "Cette évolution avait commencé dès le jour où s'étaient posés de cas spéciaux. Dès les temps de S. Cyprien on s'était demandé comment devaient être réconciliés les agonisants qui n'avaient pas achevé le temps prescrit pour la pénitence et l'on avait résolu le cas dans le sens de l'indulgence (DTC XIV, col. 1148, 1154, 1158-1160). S. Basile, S. Grégoire de

sia de los primeros tiempos, contra la opinión de no pocos teólogos. Afirma, sin dubitación alguna, que, de haber existido en aquellos tiempos la penitencia privada más o menos como se dió en épocas posteriores, sería inexplicable la existencia y pervivencia a través de los primeros siglos de cualquiera otra forma penitencial más rígida, como lo es la penitencia pública. Y hemos de reconocer que la historia es testigo insobornable de que toda vez que ha surgido una forma penitencial más benigna, la anterior, más exigente, perdía casi totalmente su vitalidad, aun cuando las autoridades se esforzaran por mantenerla en vigor. Más adelante tendremos ocasión de ver los esfuerzos, y también los resultados, de la reforma carolingia por mantener en vigor la forma penitencial antigua o pública, como general, aunque no del todo acertadamente, se la designa ⁹.

Esta conquista de la visión histórica que ayuda a los teólogos católicos a distinguir lo esencial de sus encarnaciones concretas en formas históricas es algo muy importante, cuyos frutos podemos recoger ahora, en nuestros días.

Y dentro de esta visión histórica algunos autores dividen la historia de las formas penitenciales en los dos o tres períodos más visibles de la misma: el período de la Iglesia Antigua con su forma denominada pública; el correspondiente a la penitencia tarifada y, finalmente, el abarcado por la forma penitencial que nace gradualmente a partir de la reflexión teológica de los siglos XI y XII ¹⁰. Otros, como B. Poschmann prefieren establecer esta otra periodización: la antigüedad cristiana (los seis primeros siglos), época de la penitencia pública; comienzos de la Edad Media, con su pasaje progresivo a la penitencia privada; el tiempo que media entre el fin de la escolás-

Nysse et surtout S. Jean Chrysostome tirèrent les conclusions de cette attitude. S. Augustin fit de meme, bien que gené par les exigences de la discipline. Avec le temps les formules rigides s'as souplirert. On en a pour témoignage une série de décrets émanées des papes Innocent I (Dz 95) Célestin I (Dz. 111) et S. Leon (Dz. 146-147). On est alors loin des décisions rigoristes du Concile d'Elvire, mais les concessions faites aux mourants vont être généralisées et l'attitude d'un S. Césaire d'Arles (Serm. 179, alias 104; R. J. 2233) prépare les ames à accueillir la pénitence privée proprement dite".

9. A. BOUDINHON, a.c. 333. No es momento de pararse sobre la discusión de si existió o no desde el principio una penitencia privada con todo lo que supondría relatar las diversas posiciones.

10. A. BOUDINHON, a.c. 322; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, Paris 1969; ID. *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise Ancienne*, Paris 1969, 9. P. REMY, "Théologie de la pénitence": *Lumière et Vie* 13 (1964) 75 la reduce a dos grandes períodos.

tica y la reforma: elaboración de la doctrina penitencial; y el que viene desde el Concilio de Trento hasta nuestros días con ciertos interrogantes que aún no han recibido respuesta después de las decisiones doctrinales del Concilio de Trento¹¹.

III *Primer período, admitiendo la división de B. Poschmann, y su problema fundamental.*

El problema que domina la panorámica general de este primer período es el de determinar si existía o no una institución penitencial en los dos primeros siglos. Y dado que nos encontramos con una escasez casi absoluta de obras escritas, y que las pocas existentes abundan en expresiones oscuras, la solución del problema depende en gran parte:

- a) de la mentalidad pre-inicial con que se examinen dichas obras y expresiones y b) de la tesis que se defiende en cuanto a la existencia o no existencia de los llamados pecados irremisibles.
- a) *Mentalidad que llamaríamos dogmática.*

Esta no sabrá concretar la forma de penitencia existente en los primeros siglos, porque es imposible, pero asegura que ya desde el primer momento la Iglesia ha perdonado los pecados y todos los pecados. Cuando se leen sus argumentaciones, es difícil sustraerse a la impresión de que en ellas se está haciendo una proyección hacia atrás, hacia los primeros siglos de la Iglesia, del pensamiento de la época en que escriben¹². Solucionan en virtud

11. B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, París 1966, 13.

12. E. AMANN, "Pénitence": DTC XII, 757: "Nous raisonnons trop, quand nous étudions le passé, d'après les pratiques que nous avons sous les yeux. Dans nos pays de vieille civilisation chrétienne, le baptême des adultes n'est pas qu'une infime exception, et la pratique du sacrement de pénitence est tout naturellement déterminée par cet état de choses. Nous avons quelque peine à nous représenter des communautés primitives où la très grande masse des baptisés (et ces baptisés ne sont pas la très grande messe des chrétiens) n'a reçu le sacrement de l'initiation qu' à l'âge adulte, parfois très avancé, et, pour les périodes anciennes tout au moins, dans des conditions qui supposent une véritable et profonde conversion. Que si l'on "réalise" la situation morale de ces communautés, de celles-là surtout qui sont petites, tenues bien en main par les autorités, on se rend compte que les nécessités de la pénitence s'y faisaient moins sentir qu' à des époques postérieures. Il y a entre l'admission tardive au baptême et la pratique de la pénitence une corrélation qui n'a pas toujours été suffisamment perçue, encore que saint Agustin la frasse expressément remarquer".

M. B. CARRA, "Le sacrement de pénitence. Aperçu historique": *Lumière et Vie* 13 (1964) 20

de argumentos dogmáticos y, a veces, hasta de documentos no infalibles. Parece que estos escritores ignoran que, por salvar unos documentos que en sí no son infalibles, se oponen, o al menos dan la impresión de oponerse, a la misma realidad de los hechos históricos. Como resumen de esta manera de pensar leamos:

“Si la Iglesia, como pretenden algunos historiadores católicos, hubiera excluido del perdón durante siglos a cierta clase de pecadores a pesar de sus buenas disposiciones, entonces o la Iglesia desconocía su deber de conceder la absolución, lo que implicaría un error sobre un punto esencial de la fe; o habría descuidado su deber de cumplimiento, no pudiendo justificarse delante de Dios. Tanto la primera como la segunda de las hipótesis es inadmisibles para aquel que admite la institución divina de la Iglesia”¹³.

A veces se afirma también la oposición de ciertas tesis a determinados documentos pontificios, cuando en realidad no existe tal oposición. Stuffer, por ejemplo, defiende que las concepciones de algunos historiadores católicos están en flagrante oposi-

y nota 15: “**La véritable interprétation des faits:** Mais on commence de plus en plus s'apercevoir qu'une telle controverse est stérile, car en fait le problème est mal posé. Inconsciemment, négateurs protestants ou défenseur catholiques de la sacramentalité de la pénitence semblent avoir en commun une conception trop matérielle de l'institution d'un sacrement par le Christ. Ce semble d'ailleurs une tentation constante de l'esprit humain de se représenter la vérité sous une forme simpliste, et notamment d'explicitement tout affirmation historique portant sur un lointain passé en lui prêtant le visage de nos coutumes actuelles. Entendons-nous parler d'instituer une pratique ayant force de loi? Tout de suite nous songeons à un acte juridique, clair et précis, comme en dresserait un gouvernement contemporain. Nous ne manquons pas de nous gausser d'un tel simplisme: **mais en fait nous y succumbons encore bien que nous le pensons**”.

Cette ébauche de réponse, dont on ne se dissimule nullement le caractère sommaire, voudrait reprendre des principes de solution, que l'on croit très justes, discrètement suggérés ici ou là par E. AMANN au cours de l'article déjà souvent cité; voir en particulier 749-752, 762-763. On pense retrouver des idées analogues, mais beaucoup plus fermement développées et mise en forme, un ouvrage consacré d'ailleurs explicitement à l'étude théologique de la sacramentalité, et non à l'histoire de tel sacrement: c'est le livre si riche et suggestif de E. H. SCHILLEBEECKX, **Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu**, Paris 1960. On se référera en particulier au ch. 3, par. IV...”

H. RONDET, “Esquisse d'une histoire du Sacrement de pénitence”: **Nouvelle Revue Théologique** 80 (1958) 573; G. RAUSCHEN, **L'eucharistie et la pénitence durant le six premiers siècles**, Paris 1910, 136ss.

Un buen ejemplo de los defectos aquí indicados podemos encontrarlo en S. HARENT, “La confession. Nouvelles attaques, nouvelle défense”: **Etudes** 80 (1899) 577-605.

13. P. STUFFER, “La discipline pénitentielle dans l'Eglise occidentale jusqu'au Pape Callixte”: **Zeitschrift für Katholische Theologie**, 1907, 437; Ch. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, VII, 21.

ción con la proposición XLVI del *Syllabus* de Pío X. Y esto no es cierto, puesto que la proposición condena afirmar que «la Iglesia primitiva ha ignorado el poder de la autoridad eclesiástica de reconciliar a los pecadores bautizados»¹⁴. Y tal afirmación condenada no se encuentra en ninguno de los historiadores católicos. Precisamente ésta es la diferencia existente entre ellos y los protestantes. Mientras los protestantes sostienen que ha habido un tiempo en que la primitiva Iglesia no era consciente de tal poder, los católicos parten del supuesto de que siempre ha sido consciente del poder de perdonar los pecados y *todos* los pecados; pero que su aplicación práctica ha tenido un desarrollo progresivo y que, por razones de prudencia, a veces y en determinados lugares, ha puesto limitaciones prácticas a su poder, ilimitado de derecho y del cual lo mismo que de su ilimitación era consciente, de perdonar los pecados.

b. *Mentalidad histórica*

Los historiadores, en cambio, insisten en que se dé primacía a lo que diga la realidad de los hechos. No niegan la interpretación dogmática de los mismos, pero exigen que ésta se mantenga dentro de la realidad histórica sin forzar a los hechos a decir más de lo que hablan por sí mismos. Pohle se expresa de la forma siguiente:

“Quisiéramos insistir en la necesidad de que el teólogo dogmático se incline ante la fuerza de los hechos históricos, aunque éstos le parezcan nuevos, y de entrar en el estudio del espíritu de la Iglesia primitiva con más inteligencia. *Nada habría más falso que el juzgar el pasado según el presente. Los tiempos antiguos deben ser comprendidos y juzgados según ellos mismos.* La Iglesia no se ha abstenido del uso del poder de las llaves a causa de una excesiva severidad o incompetencia, sino como consecuencia de situaciones de disciplina eclesiástica y de pedagogía”¹⁵.

14. P. STUFFLER a.c. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1908, 536s.

15. Bástenos como prueba la cita del siguiente texto: “Cependant elle n'est pas pour satisfaire tous les théologiens. Visiblement ce qui empêche nombre d'entre eux de l'accepter, c'est une préoccupation dogmatique assez facile à démêler. On craint que le dogme ne soit compromis, si la discipline ne répond pas à l'idée qu'on s'en fait. Plusieurs même se demanderont si le théorie de M. FUNCK ne donne pas raison à M. LEA, dont elle semble confirmer la thèse. Il importe de nous mettre en garde contre de semblables confusions. Il y a entre la thèse de M. LEA et la théorie de M. FUNCK un véritable abîme, une différence essentielle. Ce qui est pour l'un une question de dogme n'est pour l'autre qu'une mesure de discipline. Quand M. FUNCK constate (ou prétend constater) que l'Eglise n'accordait pas l'absolution à telle catégorie de pénitents, il n'entend pas

Media, pues, entre ambas mentalidades una concepción distinta de la Iglesia, aunque no se puede decir que sea contraria u opuesta. Más bien diría que son concepciones complementarias. Mientras los guiados por la mentalidad dogmática se centran en la consideración de la penitencia, o forma penitencial, como algo de institución divina no valoran suficientemente el hecho de que esa institución divina ha sido *fundada entre hombres, para hombres y entregada a los*

nier qu'elle eût en principe le pouvoir de le faire, il conteste seulement qu'elle ait usé de ce pouvoir à telle époque déterminée. Peut-on dire que M. LEA soit prêt à accepter cette conclusion? S'il en était ainsi, son livre et sa thèse tomberaient du même coup. Mais il est fort à craindre que l'historien de la confession auriculaire ne rejette la théorie de M. FUNCK aussi bien que celle de PALMIERI" (M. VACCANDARD, "Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle. IV Caractère sacramentel de la pénitence publique": *Revue du Clergé Français* 16 (1898) 426.

Les inconvenients de cette généralisation (habla de la aplicación a los sacramentos de la teoría de la materia y la forma) exagérée ont été bien de fois signalés: d'une part, une assimilation forcée entre tous les sacrement, dont on est tenté d'oublier la nature diverse; de l'autre, une fixité aux allures métaphysiques attribués à des institutions dont plusieurs éléments étaient de nature variable, et avaient présenté, de fait plus d'une variation.

„ D'autre part les préoccupations philosophiques du moyen âge ne laissaient pas beaucoup de place à l'histoire. On ne la connaissait guère et, ce qu'on en connaissait, on l'interprétait avec une naïve partialité dont il subsiste encore bien des traces dans les ouvrages de la théologie contemporaine: on ne pouvait admettre que des conclusions si logiquement déduites de principes tenus pour inattaquables ne fussent pas également certaines. On appliqua donc le raisonnement déductif aux institutions ecclésiastiques, telles qu'on les voit alors sous les yeux sans se préoccuper du passé. De là une tentation à laquelle on ne pouvait guère échapper **de transformer en nécessité absolue ce qui n'était qu'une nécessité conditionnelle, c'est à dire étant donné la pratique en vigueur.** Cela s'est produit tout particulièrement pour la pénitence dont la théologie est basée sur la pratique des XII et XIII siècle. Certaines de ces deductions ont abouti à des conséquences pratiques, à des règles très légitimement acceptées et imposées par l'Eglise; l'exemple le plus frappant est sans doute l'emploi, devenu nécessaire des formes d'absolution impérative ou indicative et l'exclusion progressive des anciennes formules dépréciatives; changement qui n'implique d'ailleurs aucune modification dans le dogme. **Par contre certaines déductions laborieusement tirées de la théorie de la matière et de la forme, n'ont pu prévaloir contre la pratique;** c'est ainsi par exemple, qu'on a toujours donné l'absolution aux malades privés de connaissance bien qu'ils fussent dans l'impossibilité de faire aucun acte sensible apte à devenir la matière du sacrement. Au reste, on ne pouvait pousser bien loin l'application de la théorie, tellement la nature spéciale du sacrement y faisait obstacle. On sait d'ailleurs que le concile de Trente, l. c. a désigné les actes du pénitent comme "quasi materia" du sacrement" (A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue du Clergé Français* 2 (1897) 320-321; P. de SMEDT, *Principes de la critique historique*, 1883, 232. H. RONDET; "Esquisse d'une histoire du sacrement de pénitence": *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 167-168, 573; GALTIER, "La penitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne": *Nouvelle Revue Théologique* 56 (1929) 646-647, 633; E. VACCANDARD, "Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle": *Revue du Clergé Français* 14 (1898) 196, 428-429; 16 (1898) 5; 17 (1899) 156-157.

"Le P. BONACCORSI appuie les réserves de Rauschen; il rappelle que le principe théologique selon lequel l'Eglise peut selon les cas et les temps administrer la pénitence avec plus de sévérité ou plus d'indulgence, est un principe indiscutable et qu'il a été défendu "par les grandes théologiens français du XVII siècle qui ont traité de la question de la pénitence", à commencer par PETAU lequel était pour le moins aussi sûr que le P. Stuffer. Pareil jugement chez J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX siècle*, Paris 1904, 113-121; nota del traductor de G. RAUSCHEN; *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1910, 137 not. 2)

hombres en cuanto a sus formas de exteriorización; los defensores de la mentalidad histórica insisten precisamente en este elemento humano que admite y está sometido a la evolución, como todos los demás elementos humanos. Y esta es la razón por la cual las llamábam^{os} más bien opiniones complementarias entre sí, y por la que me inclino por la corriente de los historiadores¹⁶.

c. *Posición diversa frente al interrogante sobre la existencia de los pecados irremisibles.*

El interrogante, con la divergente respuesta dada por los autores al problema de la existencia o no existencia de los pecados irremisibles, en la primitiva Iglesia, es otro obstáculo a la fácil comprensión y al esquema homogéneo que nos facilitaría seguir el camino recorrido por las formas penitenciales hacia la benignidad. Sobre el tema a que nos referimos en este apartado podemos distinguir estas tres opiniones:

1. *Opinión protestante*

Ya hemos expuesto anteriormente la opinión expuesta por M.H. Lea en su obra. En la actualidad, cuando se trata de este tema desde el punto de vista protestante, suele acudir^{se} a HARNACK¹⁷. Autor que, partiendo del presupuesto de que la primitiva Iglesia se consideraba como comunidad de santos, afirma que no existía institución alguna tendente a la reparación de la obra bautismal, destruida por el pecado. El perdón del pecado se le reservaba a sólo Dios.

16. POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 1905, 483; E. VACCANDARD, a.c. *Revue du Clergé Français* 16 (1898) 5, S. HARENT, "La confession Nouvelles atakes, nouvelle défense": *Etudes* 80 (1899) 577-605 se muestra contrario al método histórico; P. GALTIER admite dicho método como complemento, aunque expresa su temor de que se le conceda excesivo valor y le pone ciertos reparos, P. GALTIER, "La pénitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne": *Nouvelle Revue Théologique* 29 (1956) 633, 643ss., 637, 649 not. 1.

17. Toutes ces questions, et d'autres qui y sont connexes, se doivent et se peuvent étudier indépendamment de toute préoccupation doctrinale. La solution en appartient à l'histoire, et l'on peut seulement demander à l'historien de ser garder des conclusions précipitées. La différence du présent au passé, qui es incontestable, ne doit point lui en faire exclure trop aisément la continuité possible. Rares dans toutes les sociétés qui se developpent, les commencement brusques et les innovations absolues le sont surtout dans l'Eglise. Bien des usages et des institutions n'y ont reçu qu'après coup leur forme et leur désignation définitives. C'est vrai, en general, de tout ce qui touche à l'administration des sacrements ce l'est, en particulier, de sacrements qui, comme le mariage et la pénitence au lieu de consister en un rite matériel aux contours nécessairement fixes et bien dessinés, se réduissent à un ensemble d'actes humains susceptibles des moyens d'ex-

En conjunto la práctica respondía a este pensamiento básico. No excluye, sin embargo, que en ciertos casos se consiguiera el perdón de ciertos pecados graves mediante una confesión ante el poder y, sobre todo, por efecto del Espíritu cuyas manifestaciones extraordinarias tenían lugar a través de los mártires, confesores y profetas. Pero no existía institución alguna como tal.

Así, pues, estaban excluidos definitivamente de la Iglesia —Iglesia de los santos— quienes incurrían en los pecados de apostasía, de adulterio y de homicidio. Y esto no sólo por razones prudenciales, sino por principio teórico y convicción. Así mantenía la separación y la distinción entre la Iglesia y el resto del mundo, entre los pertenecientes a la comunidad de los santos, los cristianos, y los paganos.

Era una línea divisoria perceptible a los sentidos. Más tarde Hermas extenderá la penitencia a una serie de pecados mediante la «exomologesis», pero una sola vez. Con esta limitación a «una sola vez» aún se mantenía una cierta división entre los cristianos y los no cristianos, entre los pertenecientes a la comunidad de los santos y los no pertenecientes a la misma. Por ello los defensores de la idea de la comunidad de los santos en todo su rigor primitivo aún se contienen y no exteriorizan reacción alguna. Pero cuando el edicto, llamado de Calixto, abre la puerta a los «moechi», se considera que lesiona notablemente la norma fundamental que dividía a los cristianos de los no cristianos y surge la polémica abierta que, con el tiempo, degenerará en cisma, cuando la ampliación se extienda también a los apóstatas.

Así, pues, la Iglesia primitiva no sólo no poseía institución penitencial alguna, sino que *tampoco era consciente* de su poder de perdonar los pecados. Adquiere esta conciencia, por vez primera, con la publicación del llamado edicto de Calixto.

Ese no ser ni siquiera consciente de su poder de perdonar los

pression les plus variés. Aussi, à vouloir en rechercher les manifestations premiers, importe-t-il de ne pas regarder uniquement aux formules et aux dénominations plus récentes qu'ont pu en recevoir les divers éléments. Avant d'être ainsi appelés, définis, catalogués, et sans même être encore l'objet d'aucune appellation fixe, n'auraient-ils point existé déjà?

Questions, disons-nous; et les poser ne veut point dire que nous y prévoyions nécessairement une réponse affirmative. Tout au moins ne pensons nous pas que cette réponse doive être la même pour toutes les Eglises et pour toutes les époques de la période envisagée. Mais nous croyons qu'il appartient à l'historien de les examiner et que lui-même aurait tort, parce qu'aucun intérêt doctrinal ne s'y trouve engagé, d'y passer autre trop rapidement" (P. GALTIER, "La pénitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne": *Nouvelle Revue Théologique* 56 (1929) 637.

pecados en la primitiva Iglesia, es lo que fundamentalmente distingue la opinión protestante de la de no pocos historiadores católicos. Estos defienden que la Iglesia ha sido consciente, desde el primer momento, de su poder ilimitado de perdonar los pecados pero que, por razones prácticas y de prudencia, no lo ha hecho efectivo desde el principio¹⁸.

Algunos autores han rechazado esta opinión como radicalmente opuesta al pensamiento católico¹⁹. No es mi intención aprobarla, pero pienso que la sinceridad nos invita a tener en cuenta estas afirmaciones del teólogo católico M. B. Carra de Vaux Saint-Cyr:

“¿Acaso no provienen de aquí las oscuridades que acompañan a la historia de la penitencia del siglo II y buena parte del III? Se *duda* sobre puntos acerca de los cuales la voluntad de Cristo parece manifestada con una insistencia y claridad menores. Y con razón: porque Cristo ciertamente manda perdonar “setenta veces siete” (Mat. 18,22), pero ¿el bautismo? ...no significa la ruptura total con el pecado: “¿Si hemos muerto al pecado cómo podemos continuar viviendo en él”? (Rom. 6,2).

Il faudra un certain temps pour que la conscience ecclésiale prenne définitivement de l'assurance quant à la teneur et à la portée de l'héritage reçu du Christ par l'intermédiaire des apôtres sur ce point précis.

“Podemos observar, además, que no es claro el sentido mismo de esta duda. ¿*Duda la Iglesia del poder de perdonar ella misma los pecados cometidos después del bautismo: o más bien, se niega a usar dicho poder por considerarlo inoportuno?* Hemos de admitir que los pocos documentos de la época que existen, no se preocupan lo más mínimo de esta distinción. Probablemente ni siquiera la sospechan. Y, sin embargo, la cuestión existe realmente...”

2. Opinión de Petavio

Petavio, en realidad, estudió el tema en tres lugares diferentes de sus obras. Ni siquiera en tres obras de un mismo autor descubrimos una tesis permanente y defendida uniformemente. Ello puede ayudarnos a hacernos una idea sobre la dificultad de llegar a una conclusión en este tema.

A Petavio se le considera el primer defensor de la existencia de los pecados irremisibles en la primitiva Iglesia. Se negaba el perdón

18. A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4.ª edic., Tübingen 1909, 439-444

19. Algunas indicaciones hice en la nota 15 de este artículo.

a los adúlteros, apóstatas y homicidas. Tal era la práctica hasta la entrada en vigor del llamado Edicto de Calixto, que rompe con dicha práctica y por ello supone un paso importantísimo en el caminar hacia la benignidad de la institución penitencial. Así pensaba en 1922 en su *De poenitentiae veteris in Ecclesia ratione. Diatriba ex Epiphaniensis animadversionibus ad haeresis LIX quae est Novatianorum... excerpta*²⁰.

En 1633, al escribir su *De poenitentia et reconciliatione veteris Ecclesiae moribus recepta...*, centra su atención y reflexiona sobre el canon 13 del Concilio de Nicea que concedía la penitencia, en caso de muerte, a los culpables de los pecados anteriormente citados. En esa obra mitiga su afirmación del 1622 y ya no defiende que la existencia de los pecados irremisibles sea una práctica universal de la Iglesia católica. Al menos los que se encontraban en peligro de muerte no eran excluidos de la penitencia en todas las iglesias, aunque sí en algunas²¹.

Finalmente en 1643-1644 escribe su *De poenitentia publica et praeparatione ad communionem*²². Sigue defendiendo la tesis de 1633 pero con algunas precauciones más y sin tanta seguridad como en la obra anterior.

A Petavio le siguió J. Sirmond²³. Y en nuestros días ha habido defensores de su opinión y concretamente los estudios de Funck han tenido gran influjo. El mismo ha corregido también su tesis en diversas ocasiones. Su último pensamiento era que la Iglesia había sido consciente desde los comienzos, de su poder ilimitado de perdonar todos los pecados; pero que en la práctica algunas iglesias locales, diríamos hoy²⁴, también desde su origen limitaron el ejercicio de dicho poder de tal manera que excluían del perdón, por razones de discipli-

20. Vid. Las notas 13, 14, 15, 16.

21. M. B. CARRA, "Le sacrement de pénitence: aperçu historique": *Lumière et Vie* 13 (1964) 23, 13, 14, 23; A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 2 (1897) 337-338; P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire positive. 1ere Serie. La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence*, Paris 1920, 126-127.

22. D. PETAVII, *Opus de theologicis dogmatibus*, VI, Venetiis 1757: *De poenitentia veteris in Ecclesia ratione diatriba ex Epiphaniensis animadversionibus ad haeresim LIX, quae est Novatianorum excerpta* (1622) .c. II, p. 212.

Me refiero a la edición de Venecia por la comodidad que ofrece a la hora de compulsar las principales publicaciones de Petavio sobre la penitencia.

23. *De poenitentia et reconciliatione veteris Ecclesiae moribus recepta diatriba ex notis synesium eruta*, 1933, c. IV, p. 314 A.

24. *De poenitentia publica et praeparatione ad communionem*, 1644, lib. II, c. II, p. 244B-245A. Vid. ESSER, *Katholic* 1 (1908) 97.

na y edificación, algunos pecados. Considera las obras de Tertuliano como testimonio interesante de dicho rigor limitante y sostiene que dicho rigor es introducido en la iglesia de Roma mediante el escrito del Pastor de Hermas. El Pastor, pues, en su opinión es representante de la corriente rígida. Lógicamente el Edicto apelado de Calixto representa, en su estructura mental la ruptura con la práctica penitencial existente en el momento de su entrada en vigor, y el primer paso de retorno a los primeros tiempos en los que la Iglesia defendía y aplicaba en la práctica su poder ilimitado de perdonar los pecados²⁵.

3. *Opinión de Morín*

Poco después de conocida la interpretación de Petavio surgió otra interpretación del Edicto de Calixto y de los escritos de Tertuliano. La exponía Morín en su *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*. Opina que la diferencia entre cristianos y montanistas no consistía en que los primeros admitieran a la penitencia a los culpables de apostasía, adulterio y homicidio y los montanistas no. Ambos admitían a penitencia a todos. Pero mientras los cristianos les concedían también la reconciliación con la Iglesia, los montanistas se la negaban a cuantos hubieran incurrido en cualquiera de esos tres pecados²⁶.

A Morín le había precedido en la defensa de esta tesis Gabriel de Ausbique y le siguieron Noel Alexandre y el cardenal Orsi²⁷. Y en nuestros días esta opinión ha ido perfilándose progresivamente, defendiendo que el Edicto de Calixto no estaba destinado a romper una práctica rígida que pudiera existir en su tiempo, sino a dar consistencia a la corriente benigna, ya existente en algunas iglesias locales que se opusieron al montanismo. No habría significado, pues, el nacimiento de una nueva orientación, sino la consolidación de una tendencia ya existente²⁸.

25. J. SIRMOND, *Historia poenitentiae publicae*, París 1651.

26. Véase nota 1.

27. I. MORINUS, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*, Venetiis 1702, lic. V, 6, p. 177B.

28. G. de AUSBIQUE, *De veteribus Ecclesiae ritibus observationum libri II*, París 1623; N. ALEXANDRE, *Historia ecclesiastica*, París 1699.

IV. *Existencia de ambas corrientes, rígida y benigna, durante este primer período.*

A. *Aclaración:* Cualquiera de las dos tesis que pudiéramos llamar extremistas, bien sea la defendida por los protestantes bien la sostenida por Petavio y sus seguidores, se prestaría admirablemente para probar la idea que pretendo asentar en este artículo: el afianzarse progresivo de la tendencia hacia la benignidad en las formas penitenciales externas de manifestar la penitencia interna del corazón. Los pasos de la mitigación podrían escalonarse sucesivamente así: 1) Consciencia de la Iglesia de su poder ilimitado de perdonar los pecados, pero sin llegar a una aplicación práctica. 2) Afirmación tímida de Hermas de que existe en la práctica —el derecho se encarna en una forma visible— una penitencia posible después del bautismo, aunque sólo sea de forma excepcional 'una sola vez en la vida', y que se extendería a todos los pecados, sin distinción entre remisibles e irremisibles, según algunos autores; o excluyendo los irremisibles, según otros autores. 3) Afianzamiento del pensamiento que defiende la posibilidad de la penitencia postbautismal con las obras del Tertuliano católico. 4) Afirmación oficial de dicha doctrina en el Edicto de Calixto y primera ampliación de la aplicación práctica del derecho ilimitado de perdonar admitiendo a los «moechi». 5) Finalmente ampliación de dicho poder a los apóstatas a consecuencia de los estragos causados por las persecuciones, especialmente por la de Decio; sin atreverse a determinar en qué momento se admitió también al perdón a los culpables de homicidio²⁹.

Pero, por tentadora que sea esta interpretación de la historia, no podemos olvidar una segunda opinión defendida por historiadores de

29. LOOFS, *Guide pour l'histoire du dogma*, IV, 1906, 206, y en la p. 208 escribe: "Callixte adopte à coup sûr la conception presque universelle. Il n'était pas le premier à tirer de cette pratique les conséquences dogmatiques, ni à comparer l'Eglise avec l'arche de Noé, remplie d'animaux purs et impurs, tout ensemble".

MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 1906, 432ss;

ESSER, "L'edit d'indulgence du pape Callixte": *Theologische Quartalschrift* (1906) 541-568; *Katholik* 2 (1907) 184-205, 297-309; 1 (1908) 12-28. 113; P. STUFLER, "La controverse sur l'edit du Pape Callixte": *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1908) 1-42; POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 1905, 401-403; P. STUFLER, "La discipline pénitentielle dans l'Eglise occidentale jusqu'au pape Callixte": *Zeitschrift für katholische Theologie* (1907) 437-473; (1908) 536; E. VACCANDARD, "Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle. A propos d'un livre récent": *Revue du Clergé Français* 16 (1898) 426-432.

reconocido renombre. Estos parten de la convicción clara, fruto de sus investigaciones, de que en la Iglesia ha existido, ya desde sus comienzos, no solamente la conciencia clara de su poder de perdonar todos los pecados, sino también una práctica penitencial que los abarcaba a todos, sin distinción de ningún género. Jamás habría existido en la Iglesia el problema de los pecados irremisibles, ni de hecho ni de derecho. Esto les permite afirmar que el escrito de Hermas no ha significado «revolución» alguna en la primitiva Iglesia³⁰. Ya he indicado anteriormente que ciertos autores hasta le catalogan entre los defensores de la rigidez³¹. Y otro tanto afirman con referencia al Edicto de Calixto, y a las intervenciones del Papa S. Cornelio y de S. Cipriano³².

Esta segunda visión de la historia de la penitencia, a primera vista, parece destruir mi tesis. No creo que podamos llegar a esta conclusión. No es mi intención determinar cuál de las dos interpretaciones de la historia está en posesión de la verdad, ni tampoco precisar lo que haya de veracidad en cada una de ellas. Tanto unos como otros —grandes investigadores todos ellos— han deducido sus conclusiones basadas en una abundancia impresionante de argumentos, examen interno de la obra, crítica textual, ambiente de las respectivas épocas y de las posteriores etc.

Pero es que además no considero necesario esforzarse en precisar estas cuestiones, porque ellos mismos parece que intentan moderar la importancia que la primera interpretación de la historia concede a los hechos vistos como prueba de la mitigación. Su finalidad no es negar de forma radical la mitigación creciente experimentada en el campo práctico de las formas penitenciales externas, sino rebajar un poco, diríamos, los grados de mitigación. Nos basta, pues, con que admitan una cierta mitigación aunque ella fuera de grado inferior.

30. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise Ancienne*, Paris 1966, 24. P. GALTIER, "La pénitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne": *Nouvelle Revue Théologique* 56 (1929) 631; M. B. CARRA, "Le sacrement de pénitence. Aperçu historique": *Lumière et Vie* 13 (1964) 10, 13, 17-18.

Hasta podríamos admitir, si ello fuera necesario y se probara apodípticamente, que la primitiva Iglesia no sólo tenía conciencia de su poder de perdonar los pecados, sino que también creó ciertas formas de hacerlo práctico y eficaz sin limitación de ningún género. Pero ni la concesión de esta hipótesis destruye la afirmación de que las formas de exteriorizar la penitencia han recorrido un caminar de constantes mitigaciones. Porque lo que jamás podrá negarse, a la luz de los documentos históricos, es que cada vez que alguna de esas tres formas de pecados más importantes para la historia de la penitencia antigua —adulterio, apostasía, homicidio— dejaban de tener una existencia esporádica y pasaban a ser habituales, en cada uno de esos momentos surgía en el seno de la Iglesia una fuerte tensión entre los partidarios de la benignidad y los inclinados al rigorismo, sean estos montanistas, novacianos u obispos o estudiosos que procuraron mantenerse dentro de la Iglesia³³. Creo que las actuales discusiones en torno a las cuestiones matrimoniales pueden darnos una idea bastante aproximada del enfrentamiento de corrientes que entonces se produjeron acerca del tema penitencial. Más aún, basados en documentos, podemos afirmar que dicha tensión entre las dos orientaciones sobre los tres pecados calificados de irremisibles se repetirá en siglos posteriores, siglos V y VI, cuando las incursiones de los bárbaros y la esclavitud de los cristianos caídos en poder de otros pueblos reproduzcan unas situaciones análogas a las vividas en los tiempos de la publicación del Edicto de Calixto, de S. Cornelio, S. Cipriano etc.

La tensión a la que me estoy refiriendo en este tema emerge con tal vigor de la literatura de la primitiva Iglesia que, caso de plantearse la disyuntiva de tener que negar esta tensión o una interpretación concreta de la historia que no admitiera dicha tensión, me obligaría a rechazar como errónea una tal interpretación. Tal es la fuerza de la constatación de la tesis defendida en los escritos de este primer período de la historia de las formas penitenciales³⁴. El mis-

33. Ya lo iremos viendo a medida que estudiemos cada caso en esta serie de artículos que me propongo dar a conocer sobre la historia de la penitencia en cuanto a sus formas externas.

34. E. VACCANDARD, "Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle. A propos d'un ouvrage récent": *Revue du Clergé Français* 16 (1898) 426; H. RONDET, "Esquisse d'un histoire du sacrement de pénitence": *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1968) 566-568 y nota 20, 572-573; S. HARENT, "La confession. Nouvelles attaques et nouvelle défense": *Etudes* 80 (1899) 500; P. BATIFFOL, "Etudes d'histoire positive. 1ère série. La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence, Paris 1920, XVIII-XIX.

mo D'Ales, uno de los mejor documentados defensores de esta opinión, titula su capítulo sobre el homicidio: «fin del rigorismo penitencial». Razón por la que no creó violentar su pensamiento al darle esta interpretación³⁵.

He hecho todas estas concesiones con el afán de ser lo más objetivo posible, escuchando el lenguaje de los sucesos históricos y prohibiéndome toda argumentación a priori. Desde este ángulo de enfoque elegido, lo más razonable es el admitir que la primitiva Iglesia era consciente —aunque sólo en algunas de sus iglesias locales— del poder ilimitado de perdonar *todos* los pecados, pero que también conocía su posibilidad de no hacerlo efectivo de una manera total y absoluta. Tenía poder, pero se había encomendado a su prudencia el determinar cuándo y cómo llevarlo a la práctica, cual sabia deducción de los principios de su espíritu en combinación con las circunstancias concretas en que se movía cada cristiandad local³⁶. No pocos teólogos se sienten a disgusto con esta interpretación y quisieran arrancarla de

36. M. B. CARRA, "Le sacrement de pénitence. Aperçu historique: *Lumière et Vie* 13 (1964) 15-16; 20-24; P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire positive. 1ère série. La discipline de l'arcane. Les origenes de la pénitence*, París 1920, 85, 142-144.

No hemos de tener gran dificultad en admitir esta afirmación, si partimos de que la primitiva Iglesia no ha pensado, ni podía pensar, sistemáticamente, sino que se aplicaba a solucionar los casos concretos cada vez que se le presentaban con matizaciones particulares:

"Cette évolution avait commencée dès le jour où s'étaient possédés des cas speciaux. Dès les temps de S. Cyprien, on s'était demandé comment devaient être reconciliés les agonisants qui n'avaient pas achevé le temps prescrit pour la pénitence et l'on avait résolu le cas dans le sens de l'indulgence..." (H. RONDET, "Esquisse d'une histoire du sacrement de pénitence": *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 572.

"Une génération à peine après Tertullien la question de la Pénitence devint plus actuelle que jamais, à la suite de la grande apostasie suscitée lors de la persécution de Dèce. Le souci de ramener à l'Eglise les égarés obligea à ériger des principes uniformes pour les exigences pénitentielles, qui satisfissent aussi bien la sévérité de la discipline que les besoins pratiques" (B. POSCHMANN, *Pénitence et onctions des malades*, París 1966, 54). Y es interesante la toma de posición de POSCHMANN ante el reproche de inconsecuencia que constantemente hace Tertuliano, en el de Pudicitia, a los cristianos porque conceden la paz a los "moechi" y se la niegan a los apóstatas. Rechazan como simplista la creencia de que Tertuliano violente la realidad de los hechos. Admite las afirmaciones de Tertuliano, aunque circunscribiéndolas un poco, de que en aquellos momentos no se concedía la reconciliación a los apóstatas y homicidas sencillamente porque no se habían planteado aún como casos que atrajeran especialmente la atención de las primitivas comunidades cristianas (B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, París 1966, 46-47).

raíz. Algunos de ellos se conforman con afirmar que no es «loisible» esta posición; mientras que otros, si no se atreven a tildarla abiertamente de herética, sí que creen que el defenderla equivale a decir que la Iglesia ha errado en un punto esencial de la fe o, al menos, que se ha olvidado de su deber en un grado tal que no podría tener justificación ante Dios³⁷.

No obstante si tenemos en cuenta 1) la penuria de documentos, 2) su oscuridad, tal que dejan amplia libertad de interpretación y 3) si no queremos arrancar a los hechos históricos más palabras que las que ellos mismos encierran, hemos de concluir que, a partir de un cierto momento de la historia antigua, no podemos afirmar nada sobre la época anterior. Concretamente es difícil probar la existencia de dos fuertes corrientes contrarias; inclinada hacia la benignidad la una, y hacia la rigidez la otra. Esto quiere decir que no pretendo sacar conclusiones referentes a la época anterior al escrito de Hermas ni a la posterior a S. Cipriano y S. Cornelio. Los escritos conocidos de es-

Por tanto en la primitiva Iglesia no podemos buscar un pensamiento sistemático, sino que procedía solucionando casos concretos y a medida que se presentaban. Este sería el primer dato que no podemos perder de vista.

Otro dato importante que tampoco podemos olvidar es el de la notable independencia de que gozaba cada obispo para actuar en su propia iglesia. vid. HERAUSGEBER, "Zur Geschichte der pönitentialbücher": *Archiv für katholisches kirchenrecht* 30 (1873) 207-208; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise Ancienne*, París 1966, 24-25. Ni podemos olvidar, como estudiaré en otro artículo, que la evolución en el tema penitencial se hace bajo el influjo tanto de necesidades internas como bajo la presión de circunstancias externas, que podían ser diversas en cada iglesia particular. Se constata claramente en cuanto a la transición de la penitencia pública a la privada, por lo cual parece bastante razonable admitirlo en cuanto a estos primeros siglos (H. RONDET, "Esquisse d'une histoire du sacrement de pénitence": *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 573. Finalmente recuerdo el planteamiento de la tesis hecha desde las primeras páginas de este artículo: no se interroga sobre la posibilidad o no de conceder la reconciliación, sino sobre la conveniencia o no de concederla. Se da por supuesta la posibilidad de otorgar la reconciliación, pero su aplicación práctica es cuestión de prudencia. Esto concede ya una gran flexibilidad en la aplicación del poder de perdonar. Y se aumenta dicha flexibilidad dado que su aplicación depende en buena parte de la prudencia de los rectores de las iglesias particulares y de las circunstancias concretas en que se encuentran tanto quienes han de decidir como aquellos sobre los que recaerá la decisión. Esto se descubre fácilmente en la solución dada por S. Cipriano de la Iglesia de Africa en el tema de los apóstatas que precede a la dada por la iglesia de Roma. Y dicho pensamiento es confirmado también por los oráculos de Montano: La Iglesia puede conceder la reconciliación a todos, pero no es conveniente (C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise Ancienne*, París 1966, 24ss.)

37. D'ALES, L'edit de Calliste, París 1914, 113, a quien se refiere P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire positive. 1ère serie. La disciplina de l'arcane. Les origines de la pénitence*, París 1920 XVII-XIX; E. VACCANDARD, Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle. A propos d'un livre récent": *Revue du Clergé Français* 16 (1898) 426; S. HARENT, "La confession. Nouvelles attaques et nouvelle défense": *Etudes* 80 (1899) 500.

tos autores atestiguan la existencia de ambas corrientes en sus respectivas épocas. Sobre la época anterior a Hermas solamente son admisibles conjeturas. Tan falta de pruebas está la afirmación de que dominaba la corriente benigna, como la de que la corriente rígida se había impuesto como norma práctica con la creación de los tres pecados irremisibles.

Aún quisiera precisar más mi afirmación. La corriente rígida existía ya y tenía su influjo en tiempo de Hermas, pero no lograba imponerse en todas y en cada una de las iglesias particulares, siendo distinto su influjo y poderío en cada una de ellas. Es decir, que el rigorismo no era una práctica universal, unívoca y común en toda la Iglesia. Sencillamente logró imponerse en algunas iglesias particulares la corriente rígida, mientras en otras de estas iglesias particulares era más fuerte la benigna. Además los acontecimientos históricos nos prueban que, tanto en las iglesias dominadas por la corriente benigna como en las dominadas por la tendencia rígida, se encontraba un grupo fuerte de oposición que defendía el pensamiento contrario a la

38. Ya hice referencia a este punto en la nota 36. Esta nota 38 y la 36 se complementan mutuamente.

"Le P. De SMEDT, dont on ne saurait contester la science et l'orthodoxie, posait, il y a dix ans, la règle suivante qui nous paraît souverainement sage: "Je ne m'appuierai jamais sur les assertions générales des pères du IV siècle, et à plus forte raison des temps postérieurs, par rapport aux institutions primitives. Les pères sont des témoins autorisés de la tradition dogmatique pour le temps et la contrée où ils vivent, mais ils n'ont, comme tels, aucune autorité spéciale quant à la tradition historique, et j'ai rapporté ailleurs (*Principes de la critique historique* 1883, 232) des exemples frappants pour montrer qu'on ne peut avoir une confiance aveugle dans leurs affirmations même les plus péremptoires en matière d'érudition" (*Revue des Questions Historiques* 2 (1888) 331 cit. por E. VACCANDARD "Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle. Caractères sacramentel de la pénitence publique": *Revue du Clergé Français* 16 (1898) 427 que continua: "D'après ce principe il est peu sûr d'invoquer la discipline pénitentielle du IV siècle en témoignage de ce qui se passait durant les trois premiers". Vid. E. VACCANDARD, 14 (1898) 206-207.

"Quelque incomplets et insuffisants dans le détail que soient les témoignages étudiés jusqu'ici, ils permettent néanmoins de constater le caractère universel des principes régissant la Pénitence. Pour leur application cependant, une certaine latitude était laissée à l'appréciation des supérieures ecclésiastiques. Deux questions se posaient: 1) quel pécheurs peuvent-on admettre à la pénitence; 2) la pénitence à accomplir était-elle suffisante pour justifier la réconciliation? On pouvait y répondre de façon sévère ou clémente. D'une part, les nécessités pastorales, augmentant sans cesse avec l'accroissement des communautés, poussaient à une attitude bienveillante envers les pécheurs, tandis qu'au contraire le souci de la sainteté chrétienne et la rigueur de la discipline ecclésiastique exigeaient une conduite stricte" (B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, París 1966, 41).

La independencia de este estilo se hace visible especialmente entre la Iglesia de Occidente y la de Oriente (GALTIER, a.c. 639-640).

La misma crítica que hace Poschmann a Tertuliano cuando en su ataque a la Iglesia parece dar a esa expresión "ab ecclesiis" el sentido de que en toda la Iglesia se admita a los

corriente que había logrado triunfar por su propia fuerza³⁸. Este dualismo es el que, precisamente, va a permitirnos constatar cómo la corriente benigna, con gran esfuerzo, va introduciendo sus mitigaciones cada vez más amplias y significativas. Y este caminar hacia la benignidad, realizado en medio del trabajo de una reflexión apoyada en la fundamentación de los principios teológicos y conscientes de las necesidades pastorales de su tiempo, puede decir mucho a los hombres que vivan y reflexionen sobre los actuales problemas pastorales en torno a la confesión.

B. *Existencia de ambas corrientes, hacia la benignidad y hacia la rigidez.*

Pueden aducirse en favor de la existencia tanto de la una como de la otra corriente exactamente los mismos argumentos. No puede dudarse que, a cada argumento aducido en favor de una sentencia, el historiador que esté convencido de la sentencia contraria, puede aducir un contra-argumento del mismo estilo.

Tanto los defensores de la una, como los partidarios de la otra opinión, parten de: 1) un examen interno de las obras; 2) del contexto y 3) de los hechos posteriores, tal como nos permiten conocerlos la escasez de documentos de algunas épocas.

Esto es precisamente lo que me ha inclinado a hacer un primer estudio en el que trataré de precisar las posiciones de los escritores y

"moechi", mientras se rechazaba a los apóstatas y homicidas, me permite seguir defendiendo que en las iglesias particulares había a veces prácticas distintas y hasta contrarias en lo relacionado con esos pecados considerados como fundamentales en la Iglesia primitiva. Y si POSCHMANN puede aducir testimonios para probar que en alguna de esas iglesias particulares se seguía la corriente benigna, también podemos aducir otros testimonios que prueban que en algunas otras iglesias se seguía la corriente rígida (POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, París 1966, 46-47).

El simple hecho de que renombrados estudiosos de la historia de la penitencia hayan defendido tan decididamente opiniones contrarias, nos indica que los mismos documentos históricos han de ofrecer fundamento a estas opiniones encontradas.

Consciente de esta realidad B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse in Ausgang des christliche Altertums*, München 1928 estudia la teoría y la práctica en cada una de las grandes iglesias occidentales: Roma, Francia, España, Africa. Tampoco podemos olvidar la forma irlandesa coexistiendo con las formas del continente (G.H. JOYCE, "Private penance in early Church": *Journal of Theological Studies* 42 (1941) 18-42).

hasta que pueda sacar conclusiones a partir de la lectura de las opiniones de los estudiosos:

Y la primera conclusión de esta lectura es que ambas corrientes pueden contar en su favor con:

1. argumentos bíblicos, combinados
2. con un ambiente, puesto que una manera de pensar siempre crea un ambiente en torno a sí que la permite imponerse a la contraria si es más fuerte.
3. y unos hechos que prueban su existencia.

1. *Argumentos bíblicos:* En cuanto a los argumentos bíblicos es necesario reconocer que los defensores del predominio de la corriente benigna han sido más diligentes en buscar una fundamentación bíblica y que han examinado más cuidadosamente los escritos neotestamentarios. El estudio de Hocedez³⁹ merece toda la atención y está perfectamente pensado.

En cuanto al apoyo bíblico que puedan encontrar los defensores de la existencia de la corriente rígida, existe una gran pobreza. Está mucho menos estudiada, al menos en lo que yo conozco. Casi toda su argumentación bíblica queda reducida a Heb. 4, 4-8; 10, 26-31; 12, 16. En el campo bíblico, pues, se encontrarían en inferioridad de condiciones los defensores de la existencia de una corriente rígida⁴⁰.

2. *Ambiente:* No olvidemos, sin embargo, que éste es un examen posterior y circunscrito al campo de los principios. Existían razones para defender la existencia de una corriente benigna y hasta de forma predominante. ¿Pero esto puede probarnos que en la práctica sucedía así? Y precisamente entre los católicos los únicos límites que se discuten son los del terreno práctico. Además encontramos también

39. E. HOCEDEZ, "L'Eglise des Saints et le rigorisme primitif": *Nouvelle Revue Théologique* 51 (1924) 257-267.

40. Sobre la interpretación de la carta a los Hebreos cfr. como punto de partida, porque da más bibliografía B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, París 1966, 20-22; P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire positive. 1ère série. La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence*, París 1920, 92, 94; E. VACCANDARD, a.c.: *Revue du Clergé Français* 20 (1899) 339.

algunas posiciones intelectuales, no sabemos hasta qué punto apoyadas en el pensamiento bíblico, que hacen aceptable la opinión de quienes defienden la existencia de una corriente inclinada a la rigidez. Podemos resumir dichas razones en las siguientes:

- a) La concepción de la Iglesia como comunidad de santos. En el artículo de Hocedez se ve cómo interpretan este concepto —«Iglesia=comunidad de santos»— los defensores de la existencia de la corriente benigna. Pero no pueden asegurar que ésa fuera la interpretación aceptada por la mayoría de los cristianos y por todos los responsables de las distintas iglesias locales ⁴¹.
- b. Un fuerte sentimiento y convicción escatológicos, de forma que Hermas, según algunos, parece subordinarlo todo a la escatología ⁴².
- c. El paralelismo establecido entre la penitencia y el bautismo. Siendo irrepetible el bautismo por ser constituyente de un estado de santidad, también debe serlo la penitencia ⁴³.
- d. Igualmente podría robustecer esta concepción de los inclinados a la rigidez la fuerza de la gracia triunfante en los mártires que permanecieron firmes en la confesión de su fe hasta la muerte. Sin querer olvidar la significación de los numerosos «lapsi» que se dieron en las distintas persecuciones. Hemos de admitir por igual ambos hechos ⁴⁴.
- e. Finalmente la corriente rigorista se apoyaba en la situación de ghetto en que, parte voluntariamente y parte por imposición, vivían los primeros cristianos ⁴⁵.

41. "L'ancienne organisation du sacrement était née de l'héroïsme de la chrétienté primitive, en un temps où la perte de la grâce du baptême était encore regardée comme une exception et où l'on estimait normal qu'une exigence ne parût trop sévère au pécheur pour recouvrer son état de chrétien. Déjà Tertullien se plaignait de se que "très nombreux" étaient ceux qui reculaient de se mettre à nu par la pénitence publique" (De Penitentia 10,1) (B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, Paris 1966, 76).

42. B. POSCHMANN, o.c., 34-35.

43. P. BATIFFOL, o.c. 46, 64-65, 71ss.; A BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 2 (1897) 323; C. VOGEL, "Un problème pastoral au VI siècle. La poenitentia in extremis au temps de Césaire d'Arles (503-542)": *Parole de Dieu et Sacerdoce*, Paris-Tournai 1962, 126 not. 1.

44. Th. CAMELOT, "La charité dans la vie des premières communautés chrétiennes": *Vie Spirituelle* 74 (1946) 688-701.

45. FLIZ-MARTIN, *Hist. de l'Eglis.* 398, 429-435.

3. *Los hechos que prueban la existencia de ambas corrientes.*

Vistos los argumentos que pueden aducirse en favor de la existencia de una u otra corriente, examinemos un poco los hechos. Son ambivalentes y prueban de una forma bastante probable la existencia tanto de la una como de la otra corriente. Nadie se extrañará si yo procuro examinarlos bajo el punto de vista que me permita descubrir y constatar cómo la corriente benigna iba ganando terreno.

a. *Primer hecho fundamental: El escrito del Pastor de Hermas.*

No considero necesario hacer una descripción de este escrito, como de todos los demás a los que me referiré. Ni es mi intención pararme en la crítica textual de ninguno de ellos. Los estudios existentes ya justifican suficientemente esta toma de posición. Me limitaré a elegir una u otra opinión de los estudiosos, según que la considere más o menos razonable. En nota procuraré indicar los estudios que pueden consultarse.

Generalmente se admite que Hermas es el primero en constituir a la invitación a la penitencia, más bien que a la misma institución penitencial, en objeto de un estudio especial⁴⁶. Sin embargo ofrece grandes dificultades de interpretación. Ello justifica la existencia de las más dispares, y hasta contrarias, interpretaciones, al igual que la gran prudencia con que se ha de proceder a la hora de decidirse por alguna de ellas⁴⁷. Unos le ven como el defensor acérrimo de la teoría de los puros —opinión más bien abandonada después de las correcciones de Funck⁴⁸— pero que por una revelación personal defiende aunque sólo sea de una forma excepcional y como jubileo, la posibilidad de la penitencia postbautismal. Otros le consideran un sencillo predicador de la penitencia dentro del marco común del pensamiento de su época. Algunos le califican de defensor decidido de la corriente benigna. Y finalmente también encontramos a quienes le encuadran en un terreno intermedio⁴⁹. Todos los intér-

46. M.B. CARRA, "Le sacrement de pénitence: aperçu historique": *Lumière et Vie* 18(1964) 18; B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, Paris 1966, 32 donde parece inclinarse a defender que el objeto del estudio de Hermas es la misma institución penitencial.

47. M.B. CARRA, a.c., 19.

48. Véase la nota 1.

49. Le consideran como el primero que rompe con la teoría de los "puros": F.X. FUNCK, P. BATIFFOL, A. von HARNACK, Fr. LOOFS, R. SEEBERG, H. WINDISCH, E. SCHUARZ, H. KOCH, M. DIBELIUS, H. WEINEL, A. PUECH, K. BILMAYER, M.B. CARRA.

pretes se han entregado al examen profundo, bajo diversos aspectos, de su doctrina y nadie se extraña de las interpretaciones de los demás, aunque defienda decididamente la suya propia. Comprenden la diversidad de interpretaciones y la atribuyen a las siguientes causas:

1. Singularidad de la obra: es la obra de un hombre sincero, pero simple y de estrecha visión, que se siente llamado a una enseñanza profética aprendida en revelaciones personales.
2. La presentación de su doctrina mediante un estilo rico en imágenes y alegorías, pero descuidado en cuanto a precisión científica. Ello hace necesario admitir ciertas inexactitudes y hasta algunas contradicciones⁵⁰.

«Todo esto, concluye Poschmann, conduce inevitablemente a conclusiones erróneas, si no se tiene en cuenta la ausencia de rigor científico del autor, y si se toman sus palabras como las de un teólogo»⁵¹.

Además no podemos olvidar la oscuridad general que envuelve todos estos primeros escritos «¿La Iglesia duda en todas estas discusiones sobre la misma posibilidad de perdonar los pecados cometidos después del bautismo? ¿O se niega a utilizar su poder de perdonar los pecados por considerarlo inoportuno? Hay que confesar que estos documentos no se preocupan lo más mínimo de esta distinción. Sin embargo el problema existe realmente y por ello son posibles tanto las consecuencias de una corriente benigna como las de una corriente rígida⁵². Personalmente no me atrevo a defender la interpretación que encuadra a Hermas entre los rigoristas. Funck⁵³ se re-

Le encuadran moviéndose en el marco general de su tiempo: J. STUFLER, A. D'ALE, O. BARDENHEWER, F. HÜNERMANN, P. GALTIER, J. TIXERONT, B. ALTANER, B. POSCHMANN.

Consideran que defiende una posición intermedia: G. RAUSCHEN, K. ADAM, J. HOH, E. AMANN, A. ERHARD. Amplia información en B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, París 1966, 32-33.

50. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, París 1966. FLIZ-MARTIN, *Hist. de l'Eglise*, 348-349. Pueden verse los textos controvertidos en G. RAUSCHEN, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles*, París 1910, 140ss.

51. B. POSCHMANN, o.c. 33.

52. On peut d'ailleurs observer que le sens de ces hésitations n'est lui-même pas clair. Est-ce que l'Eglise doute de la possibilité même, pour elle, de remettre les péchés commis après le baptême; ou se refuse-t-elle à user de ce pouvoir, estimant inopportune une telle conduite? Il faut bien avouer que nos rares documents ne se soucient guère de cette distinction. Probablement ne la supposent-ils même pas. Or, en fait, la question se pose bel et bien; et de ce fait les dénégations rigoristes que l'on peut rencontrer, aussi bien que les interventions contraires, demeurent passablement ambiguës" (M.B. CARRA, a.c.: *Lumière et Vie* 13(1964)23).

53. Véase la nota 1.

tractó, y las otras interpretaciones nos hacen ver que sería difícil mantener hoy día esta clasificación de Hermas entre los rigoristas.

Tampoco me parece aceptable la opinión de que Hermas no pasa de ser un sencillo predicador de la penitencia dentro del marco común del pensamiento de su tiempo. Tal vez admitiera esta opinión con ciertas matizaciones, es decir, que Hermas se mueve dentro de los límites del pensamiento de la corriente benigna de su época, pero sin negar la existencia de una corriente rígida. D'Ales, en su magnífico estudio sobre el Edicto de Calixto, viene a negar la existencia de la corriente benigna en aquel tiempo, o, al menos, que en Hermas no se encuentra indicio alguno de la misma y que no la tiene en cuenta ni influye para nada en él. D'Ales armoniza los pasajes divergentes, y como opuestos —en los que otros autores se apoyan para defender la existencia de las corrientes benigna y rígida— acudiendo a razones pastorales, que aconsejan hablar de distinta forma según las circunstancias de las personas concretas a las que se dirige en cada uno de ellos. Son contradicciones aparentes que sólo se convierten en reales si no tenemos en cuenta la distinta mentalidad de los diversos grupos de oyentes a que se dirige. Por tanto no se puede enlazar ni dentro de la corriente benigna, ni tampoco de la rígida, concluye D'Ales⁵⁴.

No obstante creo que Hermas se encuentra ante las dos corrientes y que elige entre ellas, inclinándose por la benigna, aunque la rígida también deja sus huellas en el escrito.

54. D'ALES, *L'édit de Calliste*, París 1914, 70-72. La misma opinión defiende B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, París 1966, 34-35 afirmando que D'ALES da argumentos convincentes.

No obstante no acepto la opinión de estos autores. Tal opinión me parece estar en oposición con la afirmación clara de que cada iglesia particular mantenía cierta independencia en cuanto a la aplicación en la práctica del poder ilimitado de derecho que poseía de perdonar los pecados. Y esto también lo defiende Poschmann. Igualmente me parece difícil defender la opinión de estos dos grandes estudiosos por un segundo dato, también admitido por Poschmann mismo: la existencia de movimientos rigoristas que en tanto arraigan en cuanto que encuentran un suelo predispuesto entre los católicos, y a cuyos centros rigoristas pertenecen no sólo laicos, sino también personas eclesíásticas. Más aún, ambas corrientes coexistían en el seno de una misma iglesia particular, según he afirmado "Une étude approfondie montrerait sans doute qu'il y eut un double mouvement, L'Eglise se montrant plus sévère pour les chrétiens ordinaires à fur et mesure qu'elle se montrait plus tendre pour les grands pécheurs (H. RONDET, "Esquisse d'une histoire du sacrement de pénitence": *Nouvelle Revue Théologique* 80(1958)568. El mismo POSCHMANN o.c. 45-47 comenta el texto de S. Cipriano en el que afirma que, en medio de la benignidad de la iglesia de África, existían obispos rigoristas. Y la misma opinión defiende C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, París 1966.

Efectivamente, los documentos prueban la existencia en aquel entonces de un grupo inclinado hacia el rigorismo. Un rigorismo centrado fundamentalmente sobre la castidad⁵⁵ de tal forma que, en la práctica, había convertido la virginidad en condición indispensable para la entrada en el Reino: «La vida cristiana para estos moralistas no era verdadera, si no iba acompañada de una pureza de ángeles. Fuera de la pureza no había salvación»⁵⁶. Y este grupo estaba ganando adeptos y consistencia en los momentos en que escribe Hermas. La teología posterior lo llamó encratismo. Pero entonces no se pensaba como ahora. San Ireneo habla de esta opinión con cierta simpatía. Presenta a Saturnino y a sus discípulos como «un grupo de personas seductor por su continencia afectada»; que profesan que el matrimonio y la paternidad son obras satánicas. Y a Marción y a los suyos no los sitúa fuera de la Iglesia, sino, dentro de ella como los «continentes» que predicán contra el matrimonio y que, en oblicuo, acusan a quien distinguió en la humanidad al hombre y a la mujer»⁵⁷. El autor de los *Philosophoumena* asegura que los encratitas no son disidentes de la fe de la gran Iglesia: «Se dan el nombre de encratitas; pero sobre Dios y sobre Cristo profesan exactamente la misma fe de la

55. 17. *Evangile des Egiptiens*, se pregunta ¿hasta cuando dominará la muerte? "Elle dominera, tant que vous, femmes, vous enfanterez". Y el Señor insiste: "Je suis venu, disait-il, supprimer les euvres de la femme" (E. NESTLE, *Novi Testamenti graeci supplementum*, Leipzig 1896, 72).

Actus Petri cum Simone, cuya primera máxima es la observancia de la castidad: "Complures aliae honestae feminae, audientes verbum de castitate, recedebant a viris suis, et viri a mulieribus, propter quod vellent caste et munde Deo servire" (R.A. LIPSIUS, *Acta Petri*, Leipzig, 1891, 85-87).

Acta Thomae aconseja así a los recién casados en su primera noche: "Si vous vous absteniez de ce commerce de souillure, vous deviendrez des temples saints, purs... Vous Aurez préféré les noces pures et véritables. Vous serez le pranymphes (de l'Epoux céleste), ceux qui entrent dans la chambre nuptiale de l'immortalité et de la lumière". Se comportaron así los dos jóvenes esposos y al día siguiente exponen su alegría a sus padres, como sigue: "Bien loin de moi est l'oeuvre de honte et de confusion, s'écrie l'eppusée: je suis unie à un homme véritable". Y el esposo dice: "Merci à toi, Seigneur, qui m'as éloigné de la souillure, qui as semé en moi la vie, que m'as guéri de l'incurable qui m'as donné la santé de la sagesse" (*Acta Thomae*, edit. M. BONNET, 11-13, 44).

En este mismo libro se narra cómo Sto. Tomás convence a una mujer para que viva en perfecta castidad. Su esposo desata su lucha contra Sto. Tomás y éste se defiende delante del rey diciéndolo: "S'il faut, dit-il, obéir à un roi de ce monde, combien plus faut-il obéir au roi céleste, avec pureté, hors de tous les plaisir charnels, loin de toute ignominie, de toute luxure, de tout larcin, de toute ignominie, de toute servitude du ventre et toutes les actions mauvaises" (Véase P. BATIFFOLL, o.c: 55-73).

P. BATIFFOLL, o.c. 55-73.

57. S. IRENEO, *Contra haereses* 1, 24, 2; 28, 1.

Iglesia»⁵⁸. Y Batiffol opina que el obispo de Cnossos —al que Denys de Corinto pide que «no imponga a los fieles el duro peso de la castidad, sino que tenga en cuenta la debilidad de los más— es un encratita. Ello permite a Batiffol concluir: «El encratismo no es, pues, una secta, sino un espíritu extendido en la Iglesia misma en el siglo II»⁵⁹. Un espíritu que se trasluce también a través de algunos escritos cristianos como en la *Secunda Clementis*⁶⁰.

Históricamente parece explicarse de alguna manera esta reacción, en sí extremista, como oposición a otra solución, igualmente radical, que invitaba a los cristianos a tener en cuenta y a considerar como indiferentes sus faltas⁶¹. Así pensaban aquellos a los que Hermas señala como «hipócritas», y cuyas doctrinas califica de «doctrinas extrañas» a la conciencia de la Iglesia, «que pervierten a los servidores de Dios, sobre todo a los que han pecado, no permitiéndoles, impidiéndoles su conversión, al darles confianza mediante afirmaciones insensatas»⁶². Parece que pudiera identificarse a éstos con aquéllos a los que, en otro pasaje, presenta como casuistas sin conciencia que, por lucro, enseñan a los hombres «doctrinas según sus concupiscencias», como «hipócritas doctores del mal»⁶³. San Ireneo también se levanta contra los valentinianos que permiten a sus discípulos toda clase de voluptuosidades, según su máxima de que la carne tie-

58. *Philosophoumena* VIII, 20.

59. P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire positive. 1ère serie: La discipline de l'arcane*. Les origines de la pénitence, París 1920, 52-53.

Y ya he indicado cómo Denys de Corinto (hacia el año 165-170) admite que, si bien la norma era admitirlos a la penitencia, sin embargo había quienes no los admitían; por lo cual él escribe sus dos cartas contra las demasiadas exigencias en materia sexual y contra la negación del perdón a estos pecadores (Véase EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* IV, 23, 6 cit. por B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, París 1966, 42). Reconozco que existe discusión sobre el sentido de su expresión puesto que A. von HARNACK y H. KOCH defienden que dicha expresión no significa más que la admisión a la penitencia, pero no a la reconciliación; mientras que DE LABRIOLLE, D'ALES, A. EHRHARD, J. KOCH y POSCHMANN sostienen que se trata realmente del perdón (B. POSCHMANN, o.c. 42, not. 2). Igualmente conozco la carta de S. CIPRIANO, Ep. 55, 21 en que se nos dice que algunos de sus antepasados (algunos) negaban la reconciliación.

60. II Clementis 7, 8, 9, 13, 15.

61. De hecho H. RONDET pone ambos movimientos en relación entre sí: «Ces réactions des milieux hérétiques nous prouvent que l'Eglise, sur plus d'un point, était plus sûre de sa pratique liturgique et sacramentaire que des théories par lesquelles on pouvait chercher à la justifier. Mais elle dut cependant s'expliquer progressivement. Les événements l'ayant amenée à montrer, à l'exemple de son maître, une miséricorde grandissante à l'égard des pécheurs, elle vit se dresser contre elle, au nom de la Tradition, des hérétiques nouveaux ("Esquisse d'une histoire du sacrement de pénitence": *Nouvelle Revue Théologique* 80(1958)566).

62. *Sim.* VIII, 6, 5.

63. *Sim.* IX, 19.

ne derecho a la carne, como el espíritu al espíritu⁶⁴. Igualmente los carpocratistas enseñan que el hombre se salvará por la fe y la caridad, mientras que todo lo demás es indiferente: el bien y el mal, lo justo y lo injusto no existen más que en la opinión de los hombres. En sí mismos no existen»⁶⁵. Como contrarreacción habría surgido la corriente rígida.

Pero no sólo existía en tiempo de Hermas dicha tendencia a la rigidez, sino que además Hermas la conocía⁶⁶. Son textos oscuros, es cierto. Pero por eso mismo es necesario interpretarlos a través de otros pasajes más claros fruto de la misma mentalidad. Creo que el texto que utiliza D'Ales para probar que en Hermas no existe reminiscencia alguna de las dos tendencias, más bien demuestra que existían las dos y que Hermas las conocía y las tenía en cuenta. Lo que no encuentro en el citado texto es una aprobación *explícita* de la corriente rígida. Sencillamente es una constatación de que existen tales doctores que piensan de esa manera rígida, pero sin concederles autoridad ni aceptar su opinión⁶⁷. A lo largo de la historia de la penitencia, toda afirmación que tienda a robustecer la tendencia benigna nos está descubriendo, indirectamente, la existencia y la oposición de la tendencia rígida, que estaba combatiendo por conquistar sus puestos. Creo, pues, con Batiffol y otros, que el escrito del Pastor de Hermas es la primera reacción escrita conocida de la sentencia benigna⁶⁸. Su tesis fundamental es dar esperanza al cristiano que después del bautismo ha caído en el pecado, con tal de que se dé un auténtico arrepentimiento. Y la misión que se atribuye a sí mismo el Pastor es «el anuncio a los santos caídos, que, aún para ellos, **existe** todavía la posibilidad de recuperar la salud perdida, a condición de que sin

64. *Contra haereses* I, 6, 3.

65. *Contra haereses* I, 25, cfr I, 26, 3; 28, 2; 31, 2.

66. Mand. IV, 3; RAUSCHEN, o.c. 139ss.

67. La misma opinión defiende B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, Paris 1966, 34.

Sabemos que Hermas no tiene formación alguna teológica, que no le interesan de ninguna manera las cuestiones especulativas, que es un cristiano sincero, fervoroso y vivamente preocupado de los problemas entre los que se mueve su vida cristiana. Por tanto no describe los problemas teológicos, sino la vida sencilla y las dificultades con que tropieza la vida cristiana. Describe las corrientes doctrinales no en cuanto tales, sino en cuanto que tiene repercusiones en la vida práctica de los cristianos (FLITZ-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, 348-349).

68. P. BATIFFOL, o.c. 54; H. RONDET, "Esquisse d'une histoire du sacrement de pénitence": *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 566: "Herimas représente la réaction d'un moraliste de bon sens qui, sans laisser de prêcher l'idéal, connaît la faiblesse humaine" (con citas que da en nota Rondet).

dilación se arrepientan de todo corazón»⁶⁹. Resumiría el pensamiento de Hermas con Batiffol:

«Herma mantiene el ideal de la pureza bautismal, esta castidad de verdad, de la que no deben apartarse lo más mínimo los cristianos. Concibe la Iglesia como una Iglesia de perfectos. Pero siente la necesidad de la indulgencia, y la lucha entre el ideal y la indulgencia es el punto central del objeto del escrito de Hermas. No circunscribe la salvación a los límites de la Iglesia visible: habrá almas que se conviertan y que no serán incorporadas a la torre mística, pero sí a un lugar más humilde. La torre mística está guardada por siete mujeres que son las siete virtudes: la primera es la fe que tiene como hija a la castidad. Las otras virtudes son la simplicidad, la ciencia, la inocencia, la pudicia y la caridad. Cuantos realicen las obras de estas virtudes tendrán una mansión en la torre con los santos de Dios. Pero entre todas estas virtudes la más bella, la preferida, es la *continencia* y «quien observare la continencia será dichoso en esta vida y heredará la eterna»⁷⁰. Aquellos a quienes el Señor elige para la vida eterna, permanecerán sin tacha, serán «puros» y su corazón inmaculado. La vida cristiana consiste en creer y temer a Dios, y ser continente⁷¹.

Es un encratismo mitigado: ser continente para Hermas consiste en abstenerse de toda malicia y practicar el bien. El encratismo de Hermas prohíbe el adulterio, la fornicación, el robo, el dolo, el falso testimonio, la blasfemia, la hipocresía; practicará en cambio, la fe, el temor de Dios, la caridad, la concordia, la paciencia; socorrerá a las viudas, huérfanos y pobres; será hospitalario y limosnero⁷². Estos mandamientos son elementales y no representan más que los deberes comunes de la vida cristiana.

La vida cristiana pierde así algo de su heroísmo para convertirse en algo realizable. Así y todo le parece a Hermas difícil de practicar. El Pastor asegura que el cristiano no tiene más que despertar en sí la concupiscencia del bien y detestar la concupiscencia del mal, para poder dirigirse a donde desee, como se dirige a un caballo dominado.

⁶⁹. J. REVILLE, *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Herma*, Paris 1900, 11, cit. por P. BATIFFOL. o. c. 57.

⁷⁰. *Vis.* III, 8.

⁷¹. *Vis.* IV, 2 et 3; *Mand.* I et VI, 1

⁷². *Mand.* VIII.

Pero esta pedagogía le parece a Hermas sobrehumana. Duda que tales preceptos, en sí hermosos, puedan ser observados porque son «excesivamente duros». El Pastor replica que la energía del hombre puede ser suficiente: «si dices que pueden ser observados, los observarás cuidadosamente». Y la obligación de observarlos es imperiosa: si no los observas no habrá salvación ni para ti, ni para tus hijos, ni para tu casa». Sin embargo afirma inmediatamente que el cristiano caído no debe desesperar de su salvación: que se convierta de todo corazón, que viva en justicia el resto de su vida y que Dios está dispuesto a curarle de sus faltas anteriores.

Así la doctrina de Hermas es una reacción contra el rigorismo, conservando sus preceptos pero acomodándolos e interpretándolos con benignidad; e igualmente es una afirmación de la fuerza salvadora del arrepentimiento. Hermas, en efecto, no puede exceptar que Dios sea un dueño duro y celoso. Dios es magnánimo y desde el momento en que ha llamado a un alma a la fe, es que quiere salvarla⁷³. Y añade: «Dios no guarda resentimiento contra quienes reconocen sus faltas, y les es misericordioso»⁷⁴. Pero esta paternidad misericordiosa y magnánima, este deseo de salvación de los bautizados, es ineficaz sin el movimiento del pecador, que no puede ser curado por Dios si él mismo no quiere su curación»⁷⁵.

Se trata, pues de una reacción un poco tímida de la tendencia hacia la benignidad. Tal vez fuera que la corriente benigna se encontraba en inferioridad en el momento en que escribe el Pastor de Hermas, porque las limitaciones que encontramos en el Pastor de Hermas pueden ser consideradas como imposiciones o concesiones hechas a la corriente rígida. De hecho siente la necesidad de atribuir cuanto expone a la Iglesia, como si temiera manifestar su pensamiento propio; adopta un estilo alegórico, que da pie a tantas interpretaciones por su oscuridad; lo limita a una sola vez; lo considera gracia especial y la presenta como jubileo. No es una afirmación categórica y tajante, sino con ciertas limitaciones. Se esfuerza por ser cauto en su exposición y en la afirmación de la posibilidad de la penitencia post-bautismal. Aún los mayores defensores de que Hermas pertenece a

73. Sim. VIII, 11.

74. Sim. IX, 23.

75. P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire positive, 1ère serie: La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence*, Paris 1920, 58-61.

la escuela de la benignidad, admiten, sin enfado, que Hermas mantiene un cierto encratismo, un encratismo moderado.

También pudieran interpretarse estas limitaciones como consecuencia de que en sus días todavía no se hubiera establecido de una manera firme institución alguna penitencial. Al menos de Hermas no puede deducirse. Los primeros testimonios claros y explícitos de dicha institucionalización creen que se deben a Tertuliano y S. Cipriano. Y esto favorecía aún más la idea defendida en estas páginas.

Concluyo, pues, con Batiffol:

«La doctrina esencial de Hermas es una reacción contra el rigorismo, conservando sus preceptos, pero interpretándolos con benignidad, y afirmando la fuerza de la virtud del arrepentimiento. En efecto, Hermas no concibe a Dios como un dueño duro y severo. El Señor es magnánimo, y cuando ha llamado a las almas a la fe, es que quiere salvarlas. Pero esta paternidad misericordiosa y magnánima, este deseo divino de salvación de las almas bautizadas, es ineficaz sin el movimiento propio del pecador, que no podría ser curado por el Dios que quiere su curación⁷⁶.

Hermas es bien aceptado dentro de la Iglesia romana⁷⁷ y su pensamiento se deja sentir en otras iglesias particulares. S. Ireneo y Tertuliano lo citan como Escritura; Clemente de Alejandría como Escritura divina; Orígenes nos da una indicación preciosa en cuanto a la idea que estamos defendiendo de la existencia de las dos corrientes. Afirma que es una «Escritura recibida en la iglesia romana, pero no reconocida como divina por todos»; y la iglesia romana, en el canon llamado de Muratori, precisa que no es una composición apostólica, sino reciente. La iglesia de Roma, para mantener el equilibrio del prestigio creciente del escrito de Hermas, admite dicho prestigio pero indica que no tiene el carácter de escrito apostólico o profético de los libros incluidos en el citado canon, que es leído públicamente, como la Prima Clementis, pero que no obstante expresaba el pensamiento y la doctrina del presbiterado romano. Es comunmente admitido que el mismo Tertuliano se ha inspirado en Hermas para la redacción del De Poenitentia⁷⁸.

ZACARIAS HERRERO

76. P. BATIFFOL, o. c. 60.

77. P. BATIFFOL, o. c. 55ss.

78. P. BATIFFOL, o. c. 55-6; D'ALEX, L'édit de Calliste, París 1914, 115.

La persecución religiosa y la orden de San Agustín en la Independencia de Filipinas

I. LA DEFENSA DEL IDEAL UNIONISTA

a) *Las autoridades civiles*

Al tiempo de comenzar este capítulo, debemos advertir que interesa destacar en él, de un modo especial, la actitud mental, el pensamiento y la actitud de las personas que gobernaron Filipinas en la segunda mitad del siglo XIX. Pensamiento y opinión, sobre todo, ante el tema que nos ocupa, y cómo vieron ellos los acontecimientos, cómo reaccionaron y cuáles debieran haber sido sus actuaciones ante el desastre que se avecinaba.

En este sentido, no parece sino que ha existido como un desvío de los historiadores hacia el estudio de la política exterior del pueblo español durante el siglo XIX.

José María Jover nos dice, a este propósito, que no es la *pequeñez* relativa del Estado español como potencia mundial durante el siglo XIX el único culpable de tal desvío, como quiere Werner Kaegi¹. «Junto a la endebles económica, política y militar a que hace referencia nuestra condición de «pequeña potencia» en la Europa ochocentista, es preciso recordar la *marginalidad territorial* de la Península

1. W. KAEGI, *Historische Meditationen*, (Zurich 1942). 23.

la en relación a los pocos rectores de la alta política; los pueblos mediterráneos serán objeto, en efecto, durante todo el siglo XIX, de una política mundial cuyos hilos conductores se anudan más al Norte; en París y en Londres, en Viena y en Berlín, en San Petesburgo y Washington. Es preciso recordar también la sorprendente *pasividad político-internacional* de un pueblo fatigado por tres siglos de activa y abrumadora política europea, y privado casi permanentemente, desde 1779, del indispensable instrumento primario de toda política exterior: un Estado sólidamente establecido, regido por unas minorías identificadas con los intereses permanentes del pueblo de que forman parte»².

Y más adelante nos dirá que la pasividad con que España atraviesa la política mundial del siglo XIX es tan evidente como explicable; explicable por su pobreza esencial, por su crisis política permanente, por su no incorporación a la voluntad industrial. Es evidente que la gran historia universal la hacen otros, y que las decisiones de Madrid se mueven dentro de un condicionamiento muy estrecho establecido allende la Península. Y, sin embargo, si no atendemos exclusivamente a la historia diplomática, sino a las «premisas» de la acción diplomática misma, «los motivos españoles saltan a la vista como factores históricos mundiales de evidente efectividad. El influjo de nuestra guerra de Independencia en el patrón de «guerras nacionales» acuñado por las guerras de Liberación (1808-1814); el impacto del liberalismo doceañista español en la Europa de la Restauración y en la conformación política de los Estados iberoamericanos; el influjo y las reacciones provocadas por la presencia de un dominio español en Cuba y Puerto Rico, hasta 1898, sobre el naciente sistema americano: he aquí algunos de los motivos aludidos, de que no puede prescindir la historia universal»³.

En realidad, la etapa morfológicamente «ochocentista» de nuestra historia nacional, desde el punto de vista de sus conexiones políticas con el exterior, no coincide precisamente con los límites exactos del siglo XIX. Tal etapa viene definida por dos profundos cambios de

2. J. M. JOVER, *Caracteres de la política exterior de España en el siglo XIX*, (Madrid 1962), 2-3.

3. *Ib.* 3.

estructura territorial: uno inicial (la Emancipación) y otro terminal (la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas).

Avanzando un poco en la historia para referirnos al punto que nos interesa, diremos con el autor citado que el *pesimismo* constituye el más profundo hecho de psicología colectiva, desde el cual cabe explicar el comportamiento exterior de la España del último cuarto de siglo. El fundamento objetivo de tal pesimismo constituye un hecho tan complejo como discutible. Desde un punto de vista interior, parece exacta la tesis de Ramos Oliveira, que ha llamado la atención acerca de la injusta falta de fe en su propio pueblo, en que se basa la *pose* pesimista del equipo gobernante durante los años de la Restauración. Pero si colocamos a España en el plano de la política mundial, el pesimismo aparecerá plenamente justificado en razón de las dificultades que acumula una época en la cual España deviene, en relación con el nuevo poder de las grandes potencias del momento, más «pequeña potencia» que lo fuera a mediados de siglo ⁴.

La última década del siglo XIX reservaba a los pueblos ibéricos, pues, la más grave crisis internacional padecida desde la Emancipación americana.

Ante la guerra con Estados Unidos, España va a contar con la simpatía de Europa continental; pero con ninguna alianza que aminore la fabulosa desproporción de fuerzas, o que haga imposible una guerra a la cual nos prestamos con escaso sentido de la realidad los españoles. «Obligada España a renunciar su soberanía en el Archipiélago filipino —leemos en la historia de las Relaciones Exteriores de España durante el siglo XIX, de Becker—, los comisionados españoles se limitaron a consignar una protesta, y dejaron a los americanos que fijasen libremente los límites del territorio que cedíamos». Así lo hicieron. El artículo 3.º del Tratado de París traza la demarcación correspondiente «quedando tácitamente convenido que continuarían bajo la soberanía de España todos aquellos territorios de los cuales no se había hecho especial mención como cedidos a los Estados Unidos» ⁵.

4. *Ib.* 31.

5. Becker, *Historia de las Relaciones Exteriores de España durante el siglo XIX*, (Madrid 1950), III, 156.

Estos territorios no eran otros que las islas Marianas (a excepción de la de Guam), las islas Palaos, las Carolinas; y eran también las islas del archipiélago filipino Sibutú y Cagayán de

Por lo que se refiere a Filipinas, he aquí lo que leemos en uno de los escritores agustinianos: «Teníamos algo grande que purgar y el cielo derramó en nuestros párpados soporífero beleño y nos echamos a dormir, creyendo soñar prosperidades y grandezas; y he aquí que al despertar nos vemos maltrechos y rotos, nuestras colonias perdidas, mancillado nuestro honor, blanco de las befas, y desprecios de los que nos temblaron un día. ¡Pobre España! A qué extremos de postración y decadencia ha sido arrastrada por las torpezas y desaciertos de sus gobernantes; de aquellos a quienes en mal hora confió la prosperidad de su pueblo y sus grandes destinos en el concierto de las naciones»⁶.

Con estas palabras, tristes, pesimistas, de tono elegíaco y elocuencia de honras fúnebres, comenzaba uno de sus capítulos el autor de las «Memorias del cautiverio», P. Graciano Martínez, ilustre prisionero durante dieciocho meses de las insurrectas Filipinas.

Si la historia de los gobernadores generales de Filipinas es gloriosa, llegado el siglo XIX, tendríamos que dar vuelta a la hoja, pues, salvo honrosas excepciones, los gobernadores que envió a aquellas colonias el ministerio de Ultramar dejaron mucho que desear y fueron causantes, en gran parte del desastre nacional. Sin estar del todo conformes con lo que dice el autor de las «Memorias del cautiverio», ni menos con su estilo grandilocuente y de panegírico barato, volvemos a transcribir otro de sus párrafos porque él nos lleva al hilo de nuestro capítulo: «Vibra la pluma al recordar el cuadro histórico de esta agonizante centuria. Desde que el verbo «libertad» resonó..., se vió suplantada por esa peste de liberalismo; desde que se les arrebató a nuestros monarcas las riendas del Estado para hacer que las llevarasen gentes impías dadas en cuerpo y alma a las exigencias de las logias, no hay que preguntar por la historia de España; no tenemos

Joló. "Fugaz imperio —dice Jover— que apenas durará dos años más en manos españolas; el reciente desastre había venido a acreditar como mal menor la venta con salud. Por iniciativa alemana, interesada en los tres achipiélagos primeramente citados, se entablan negociaciones llamadas a culminar en el Tratado Hispano-Alemán de 30 de junio de 1899: España cede a Alemania las islas Carolinas, las islas Marianas y las Islas Palaos contra el pago de 25 millones de marcos. En cuanto al Tratado Hispano-norteamericano de 7 de noviembre de 1900, hubo de significar, más que la compra de Sibutú y Cagayán de Joló por los Estados Unidos, el rescate por parte de la última potencia, mediante el pago de cien mil dólares, de la imprecisión con que los plenipotenciarios dictaron la mencionada cláusula tercera; ya que, en la redacción de la misma, los territorios mencionados quedaban técnicamente sin contradicción posible, bajo la soberanía española..."

6. G. MARTINEZ, *Memorias del Cautiverio* (Manila 1900), I, 4.

historia o es un montón de ruinas, un río de lágrimas, que aún está pasando cada vez más desbordado y crecido»⁷. Porque si los ministros son responsables ante la nación por ministerio de ley, ¿por qué razón no han de ser responsables ante el Gobierno y ante la nación aquellos a quienes se les confía la dirección de los negocios públicos en lejanos países donde ondea la bandera española?

Esto se preguntaba, allá por los años 1896-1897 José María del Castillo y Jiménez, autor de «El Katipunán» o «El Filibusterismo en Filipinas»⁸.

A finales del siglo XIX podía observarse cómo el espíritu de la época traía, junto a positivas ventajas, lacras como el favoritismo y el individualismo, en cuyas corrientes vivían y latían ciertos sistemas de gobierno, y de esta suerte, nada tenía de extraño que el desenfreno siguiera a la perturbación, a las injusticias y al desorden de toda clase.

¿Qué ocurría en Filipinas a punto de finalizar el siglo XIX? Más adelante veremos cómo se había despertado entre los naturales un ansia de insurrección y de independencia, capitaneada por el cabecilla del movimiento, y, sin duda, el principal y primer intelectual que tuvo, José Rizal.

El gobierno de Madrid, ante el peligro que comenzaba en Filipinas, juzgó necesario implantar en el territorio un sistema de atracción que contuviese a los descontentos. Las reformas contenidas en el régimen municipal, confeccionado por Maura, pedían también para su desarrollo un hombre de las condiciones del general Blanco, el cual venía a sustituir en 1896 al «débil e iluso» Despujol.

Efectivamente, los deseos del Gobierno comenzaron a ponerse en práctica, y las libertades que se otorgaron en virtud de este régimen utilizáronse para afianzar los preámbulos de una soñada independencia. A este propósito, observa el autor de los «Apuntes históricos de la Provincia Agustinián del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas»: «Las personas sensatas y amantes del orden no pudieron menos de ver con antipatía aquellas reformas y procedimientos

7. *Ib.* 10.

8. J. M. del CASTILLO y JIMENEZ, *El Katipunán o el Filibusterismo en Filipinas*, (Madrid 1897), 5.

de la primera autoridad: eran reformas y procedimientos evidentemente peligrosos para nuestra soberanía».

«Así se dijo, pero las observaciones sinceras de lo que mejor habían estudiado las circunstancias del país cayeron en el vacío. La audacia de los separatistas llegó al extremo de adiestrar casi en público a las futuras huestes de la insurrección. No ignoraban este detalle el conde de Peñaplata⁹ y sus últimos consejeros, y, sin embargo, escucháronse con no disimulada indiferencia aquellos avisos que repetidas veces les dirigieron los verdaderos e indiscutibles patriotas. Esta es la historia; no la tergiversemos por el sólo interés de encubrir nuestro honor».¹⁰

Las sociedades secretas continuaban sus trabajos a ciencia y paciencia del conde de Peñaplata. Este, sin embargo, empeñábase en dar crédito al núcleo de aduladores que invadían su residencia sin otros fines que colocar en sus ojos la venda de la hipocresía y garantizar los ensayos de exterminio que se fraguaban a la sombra de la ingratitude¹¹. Pero al llegar aquí, justo es que nos detengamos ante dos figuras cumbres españolas que llenaron y dirigieron la política de su tiempo. Nos referimos a Cánovas del Castillo y Antonio Maura los dos tan relacionados con el gobierno de Filipinas como ministro de Ultramar y como jefes del gobierno español en hora punta y difícil para la nación.

Don Antonio Cánovas del Castillo, el ministro de la Restauración, es ya ministro de Ultramar por el año 1865. El nunca había visto las aguas del Atlántico más que unos días en Cádiz; pero en las Cortes había pronunciado un fogoso discurso contra el abandono de la isla de Santo Domingo y esto era ya bastante para ganarse justamente la cartera en un tiempo en que tantos hombres mediocres se sentaban en el Banco Azul.

Cánovas trata, desde el primer momento, de informarse de la

9. Tal era el título nobiliario que poseía D. Ramón Blanco y Erenas.

10. B. MARTINEZ, *Apuntes históricos de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, (Madrid 1909) XLV, 481.

11. Es triste observar esta ceguera de la primera autoridad española en Filipinas, hasta el punto de que, descubierta la insurrección por un religioso agustino, del que más adelante nos hemos de ocupar con detenimiento, P. Mariano Gil, entonces párroco de Tondo, casi llegó a mirársele con menosprecio y sólo porque ponía de relieve los inconcebibles descuidos de la primera autoridad de las islas.

situación de las colonias. Las numerosas respuestas que recibió fueron informándole de la situación y le hicieron ver con clarividencia la necesidad de una reforma a fondo.

Cánovas, siendo jefe de gobierno, no estuvo conforme con la política de mano abierta en Cuba, política que patrocinará Maura. Esta política le hubiera hecho perder muchos elementos de apoyo que le eran necesarios, sobre todo, los económicos, para sobrevivir. Cánovas no estuvo conforme con la política de mano abierta y por eso consiguió hábilmente que los proyectos de Maura los oxidase el tiempo poco a poco y sin escándalo de nadie como no fuera del propio ministro de Ultramar que acabó dimitiendo ¹².

Así se llega al 24 de febrero de 1895 en que estalla el «Grito de Baire», con lo que comenzaba la guerra de Cuba. Sagasta sigue la política de «dejar pasar las cosas». El problema nacional es grave: su gobierno se hunde en el desprestigio y en la impotencia. La perspectiva económica es fatal y se hace preciso, por otra parte, enviar refuerzos militares a Cuba.

Cuba era una urgencia a la que ya no podía volverse la cara. El «Grito de Baire» había transcendido por la Manigua con la rapidez de la pólvora. Máximo Gómez y Maceo estaban de nuevo en la isla prontos a la lucha.

Era preciso actuar y con urgencia. A Cánovas no se le ocurre otra idea que la de someter a la isla. Cánovas seguía decidido a empeñar el último hombre y la última peseta y a poner en la balanza de la contienda la mayor «fuerza física y moral» de España.

Cánovas en esta ocasión —sigue comentando Comellas— tal vez no acertó a ver cómo aquella gran fuerza moral y física española se hallaría compensada por la larga distancia, por el fanatismo de los insurrectos y, sobre todo, por el apoyo abierto y declarado de Estados Unidos.

Parece obvio decir «a posteriori» que Cánovas se equivocó. Pero cabe pensar que no había ya otra solución que la de la guerra sin cuartel. De hecho, esto se vio claro cuando se trató de aplicar la tesis automática de Sagasta, y es porque, cuando las reformas no se aplican a tiempo, no sirven más que para precipitar la ruptura ¹³.

12. J. L. COMELLAS, *Cánovas*, (Madrid 1963), 334.

13. J. L. COMELLAS, *o.c.* 335.

Martínez Campos, el hombre fuerte, se siente pesimista y desanimado una vez que llega a Cuba como Capitán general. La carta que escribe a los tres meses de su llegada a La Habana —25 de julio de 1895— al presidente del Consejo de Ministros es un auténtico jarro de agua fría. Y «lo admirable es que durante dos años largos —comenta ahora el Marqués de Lema —el ánimo de Cánovas secundado diplomáticamente con aliento por el segundo duque de Tetuán, ministro de Estado, no flaqueara, no obstante la natural decepción que le producían el escaso éxito militar y la oposición en la Península de la prensa, políticos liberales y disidentes»¹⁴.

Cánovas, en aquel momento tan crítico, consultó a todos los altos mandos a través de su ministro de la guerra, general Azcárraga, antes de decretar la movilización. Después, en enero de 1896, España tenía en Cuba 113.000 hombres. Pocos días más tarde, era designado para Capitán general de la Isla Don Valeriano Weyler, el hombre que emplearía la política de «mano dura» ante el fracaso de Martínez Campos, contemporizador y que había seguido el camino de la táctica blanda.

Difícil tarea la que se le imponía al nuevo gobernador. Un año antes y siguiendo las iniciativas de Maura todo hubiera sido más sencillo. Ahora era preciso empezar de nuevo y desandar lo andado. Weyler tendría en contra «la opinión» del Viejo Mundo y mucho más, la del Nuevo. Seguramente que Cánovas no supo comprender a tiempo la magnitud de este nuevo peligro: la opinión de Estados Unidos.

Así parece declararlo el conde de Romanones, el cual afirma que la mayor responsabilidad de Cánovas «radica en no haber descubierto a tiempo los propósitos de Estados Unidos, el no haber aprovechado las benévolas disposiciones del presidente Cleveland cuyo mandato tocaba a su término, ni el espíritu conciliador del secretario Olney»¹⁵.

Parece que Cánovas no podía aceptar la mediación de Estados Unidos en los asuntos de Cuba que es lo que pedía la nota Olney.

14. MARQUES DE LEMA, *Cánovas o el hombre de Estado*, (Madrid 1931), 239-40.

15. CONDE DE ROMANONES, *Sagasta o el político*, (Madrid 1980), 589.

«Para que Cánovas hubiese aceptado —comenta Fernández Almagro— habría tenido que volver a nacer»¹⁶.

El asunto empeoró más de lo previsto y Cánovas estuvo ahora pensando mucho las cosas antes de decidirse. De hecho, el 6 de febrero de 1897 aparecía en la «Gaceta» un Real Decreto por el que se proponía para Cuba un plan de reforma más amplio aún que el que Maura había propuesto dos años atrás. Al fin, Maura iba a tener razón. Pero ya era tarde.

El nuevo Presidente de Estados Unidos, Mac Kinley, comenzó su gobierno prometiendo defender los intereses americanos allí donde se encontrasen amenazados; pero afirmaba también que su Nación no abrigaba propósitos de agresión contra nadie. Es más, parece que el proyecto de reforma en Cuba parecía complacerle. ¿Qué hubiera ocurrido de no haber caído asesinado Cánovas en este momento? El citado marqués de Lema, gran amigo y seguidor del ilustre político conservador, no duda en afirmar que Cánovas no hubiera entrado en guerra con los Estados Unidos de América. El confiaba en la política como arte de circunstancias, si bien desconfiaba de que España no sabría frenar a tiempo su actitud en las Antillas si los Estados Unidos se decidían a intervenir, como así ocurrió. «Puedo apuntar, sin temor a equivocarme —escribe Lema— que, si todos sus esfuerzos hubiesen fallado, Cánovas habría, en el momento más oportuno, accedido a una inteligencia con los Estados Unidos, pero dejando a salvo la soberanía y, sobre todo, la dignidad de España y el concepto de que aún gozábamos en la opinión internacional»¹⁷.

¿Y qué decir de Maura, gran político, seguramente el más notable de todos los de este momento histórico? Maura está vinculado a Filipinas como ministro que fue de Ultramar en los días más calamitosos que han conocido las Islas. Maura está vinculado al Archipiélago magallánico y su nombre ha sido muy discutido, sobre todo, a raíz de la reforma municipal que trató de implantar en las lejanas colonias de su mando. La reforma municipal que, si aportaba algunas soluciones, sirvió también para fomentar el filibusterismo. La masonería revolucionaria gestionó con sus agasajos y con sus influencias la organización de las antiguas Principaías. Esto llevó a algunos autores

16. M. FERNANDEZ ALMAGRO, *Cánovas, su vida y su política*, Madrid 1951-589.

17. MARQUES DE LEMA; 1. c. 249-50.

como a José M.^o del Castillo, a criticar duramente al ministro de Ultramar hasta llegar a decir que la reforma municipal de Maura es un verdadero engendro; si bien luego nos aclara que no le tuvo que mover alguna ambición torpe «pues el ex-ministro fusionista no es capaz de manchar su conciencia por un mezquino regalo; esto lo saben todos y nadie lo pone en duda. Posible es que le movieran los ecos que a él llegaban de estos mestizillos y traviosos indios que, traidores por naturaleza y el impulso de la sangre heredada, traicionaran sus sentimientos. Porque esto ha debido ser la única causa que produjera tanta desdicha»¹⁸.

Resulta demasiado simple esta explicación para ser verdadera. El problema es mucho más complejo y más serio que una simple intriga de la masonería.

Tomemos el asunto, desde más atrás y tratemos de juzgar al gran político español con un criterio más objetivo, como el caso lo requiere.

Siendo ministro de Ultramar, 1892, Maura presentó un proyecto de ley de reforma de la administración de la Isla de Cuba, concediendo a los cubanos un régimen que en algunos aspectos se aproximaba al autónomo. Maura —nos dice José Luis Comellas— era un hombre nuevo, explosivo que, cosa inaudita en los anales parlamentarios españoles, no se levantaba a hablar más que para decir cosas importantes¹⁹.

Ante el desastre nacional y después de la pérdida de las colonias, la decepción fue tanta, que no se explicaría sin la gran ilusión de la víspera. Silvela se mostraba pesimista —nos dice Pabón— en gran manera y atacaba duramente al canovismo. Estaba desilusionado. «Hoy por hoy, exclama en las Cortes, el país no quiere escuadra, no quiere ejército, no quiere Instrucción Pública. Tenéis delante a un hombre que ha perdido la fe, que ha perdido la esperanza»²⁰.

En cambio, Maura se mostraba más optimista, aunque tuviera más motivos que nadie para disculparse, ya que no se le hizo gran caso cuando ocupó la cartera de Ministro de Ultramar. En el Parlamento

18. J. M. del CASTILLO, *El Katipunán*, (Madrid 1897), 55-58.

19. J. L. COMELLAS, *Cánovas*, 330.

20. J. PABÓN, *Cambó*, (Barcelona 1952), 46.

y frente a los partidos, confesó: «La opinión a que yo atiendo es la de las gentes que están en sus casas, en su taller, que hablan en los caminos, en las tertulias, en los salones y en las tabernas... Al pueblo español, al desdichado pueblo español especialmente herido en sus fibras más delicadas y más santas por la adversidad más ruda²¹.

Pero aquel optimismo inicial se trocó bien pronto por un pesimismo hondo y duradero y más complejos también sus motivos. El juego inicial entre optimismo y realidad pudo ajustarse a la estimación de la verdad del sistema y de la bondad del pueblo. «En Maura se cumplió —dice Pabón— con la propia estimación, la de los hombres públicos, y la del Rey»²².

Pero Maura será siempre y por encima de todo un gran político y un gran hombre. «Maura hizo de sus decisiones cuestión de conciencia y razón de continuidad por brusca que pareciera alguna vez su actitud. La línea esencial de su pensamiento y de su conducta no sufrió dislocación que hiciese quebrar el prestigio que en el orden de las virtudes personales nadie pudo autorizadamente negar»²³ La ética de su vida privada, profesional y política fue proclamada a veces hasta por sus mismos enemigos, y ante ella se estrellaron ataques diversos como los de Macías del Real, Sol, Ortega y Sánchez Toca²⁴.

Hasta tal punto estuvo Maura en el candelero de la fama y de la política española, que en las Cortes de 1914 Lerrux se dejó decir que la vida pública de aquellos años giraba en torno a una personalidad: «con Maura, contra Maura, o alrededor de Maura»²⁵.

Y en efecto la relación con Maura es punto de referencia para situar y extender a cualquier político de su tiempo, como Moret, o Canalejas, Dato o Romanones, Sánchez Guerra o Cierva. Lo mismo que el político catalán Cambó, el cual no solo no escapa de la regla general, sino que no se explicaría por entero sin el caso Maura. Pues es evidente, que, desde 1909 a 1923, Maura constituyó un caso que no halla semejante en la política española contemporánea y menos aún fuera de ella.

21. *Ib.* 46.

22. *Ib.* 46.

23. M. FERNANDEZ ALMAGRO, Prólogo al libro *Maura*, de Sevilla Andrés, 10.

24. J. PABON, *Cambó*, 65.

25. J. PABON, *Cambó*, 62.

Para el citado Pabón, lo más importante en la gran crisis de 1909 —caída de Maura y hechos consiguientes—, no fue la victoria de la izquierda, ni la mudanza de la mecánica política; sino la proyección de un Maura nuevo o distinto: El Maura del Maurismo.

El hombre cuyo apartamiento se inicia entonces, no es un ánimo acabado como el Silvela de 1903; es un espíritu vivo y vigoroso, con una gran herida abierta. De este modo se explica que un maurista destacado e historiador insigne, Ballesteros Beretta, escribiera del movimiento político derivado de tal actitud: «se gestaba el maurismo en su táctica combativa sin lograr una diferencia doctrinal. Quizá si hubiese seguido el rumbo estridente y antidinástico, lograrse el matiz que no encontraba»²⁶.

Para Maura, en aquella coyuntura histórica que siguió al desastre colonial, se trataba de una España que bostezaba ausente y perezosa, necesitaba de una agitación que la incorporase a los negocios públicos; la España vital que habría de integrarse a la España oficial. Cuando la revolución de 1909, Maura no perdió la cabeza cediendo a impulsos de inconstitucionalidad y prefirió ser decapitado en el Banco Azul si la oposición de Su Majestad —en el clásico lenguaje parlamentario— se decidía a ejecutarle²⁷. Maura en aquella hora mostrose más severo que nunca, aunque luego en su casa y delante de su primogénito llorara sin consuelo²⁸.

Se limitó a decir, al tiempo de salir de palacio: «ya hay vacante. Nueve ministros, nueve vacantes. He puesto la dimensión de todo el gobierno en manos del Rey, razonándola con esta nota que entrego a ustedes». Y en aquella hora, dolorosa para él y para España Maura se vería defendido contra las acusaciones de su sustituto Moret nada menos que por Cambó, el más prestigioso político catalán de aquellos días²⁹.

Este fue Maura y así creemos que debe ser enjuiciada su actua-

26. A. BALLESTEROS BERETTA, *Historia de España*, VIII, Madrid 1936.

27. M. FERNANDEZ ALMAGRO, *Alfonso XIII*, (Barcelona 1933), 151.

28. G. MAURA Y GAMAZO - M. FERNANDEZ ALMAGRO, *Porqué cayó Alfonso XIII*, 154-56.

29. Es de notar cómo para Cambó, político regionalista, defensor de los intereses de Cataluña, con Prat de la Riba al frente de la famosa "Liga Catalana", Maura representaba la verdad y la virtud de un movimiento de oposición: su gobierno de 1907 a 1909 fue "el intento más serio, más vigoroso y más honrado —palabras textuales de Cambó— de una renovación de la vida pública. (J. PABON, *Cambó*, 356-57, 417).

ción antes y después del desastre colonial. Acerca de la tan decantada y no menos discutida «reforma municipal», en el Archivo de Agustinos-Filipinos de Valladolid se conserva una «Circular reservada», dirigida por el Arzobispo de Manila al provincial de los Agustinos, del tenor siguiente: «Con fecha 14 del actual (octubre de 1893) hemos dirigido a los RR. PP. Vicarios Foráneos de este Arzobispado, con el carácter de *Reservada*, la siguiente circular:

«En vista de que se cita ya en vías de plantear la nueva ley de reforma municipal, creemos llegado el caso de comunicar a V. R. las impresiones propias que nos sugiere el estudio de esa ley, y como consecuencia de ellas señalar algunas reglas generales, a las que creemos debe ajustarse la conducta de los Párrocos y Vicarios en orden a su planteamiento y sucesivo desarrollo... =

=Empezaremos por decir que la ley en su conjunto nos ha parecido justísima por dos razones: la primera, porque su objetivo es dar vida económica a los pueblos, que al presente no tienen; y la segunda, porque el conjunto de sus disposiciones demuestra el loable propósito que guía al Legislador de deshacer la máquina de sistemáticos abusos con que se venía vejando y desmoralizando a los pueblos.= Claro es que no podemos formarnos la ilusión de que con la nueva ley, se van a cerrar todas las puertas de los abusos; pero siempre es loable el intentarlo y no debe escatimarse apoyar a la autoridad que a tan noble fin aspira. Aunque no sea dable en este orden humano llegar a la perfección, debe evitarse el caer en el pesimismo de suponer incorregible todo abuso establecido. Por nuestra parte abrigamos la esperanza de que cooperando eficazmente los Párrocos, se ha de lograr con el planteamiento de la nueva ley, por lo menos atenuar los desarreglos de más bulto, que se han introducido en la administración municipal de los pueblos. =Además de las ventajas materiales que la nueva ley lleva a los pueblos, lo que de por sí es ya bastante para hacerla simpática al Clero; en otro orden, que es el de la moralidad pública, y por cuanto que en este orden deshacer un SISTEMA de abusos, que comprometían grandemente las conciencias y por ello dificultaban no poco el gobierno espiritual de las almas, se hace más digna de nuestro aprecio y merece que por nuestra parte no escatimemos el apoyo y cooperación que sean dables para que se plantee y rijan con la posible perfección. Los prácticos en la cura de almas saben bien que se puede luchar contra abusos individuales, pero que es infructuosa la lucha

cuando el abuso viene impuesto y es como resultado forzoso de un SISTEMA, que es lo que por punto general sucedía. No necesitamos insistir sobre este particular en que tanto V.R. como los Párrocos todos conocen por dolorosa experiencia mucho más de lo que pudiéramos decir. = Pero sea cual fuere el valor real y práctico que a la Reforma se conceda y las diferentes apreciaciones que sobre ella puedan formarse, una cosa es cierta y se impone como regla general de conducta para los Párrocos, y es la necesidad de evitar con suma prudencia cualquier pretesto o motivo que pudiera invocarse mañana por virtud del cual se pueda atribuir al desvío u oposición de los Párrocos la imposibilidad o dificultades para el planteamiento de la Reforma. El exceso de prudencia en esta parte es tanto más necesario, cuanto que a las dificultades naturales con que ha de tropezar toda reforma, se han de añadir las que provoquen INTERESES lastimados, siquiera no sean legítimas, los cuales con sagacidad mundana han de buscar apoyo para sostenerse, y sin duda sería muy especioso el que pudiesen encontrar en los Párrocos. Esto no sería óbice para que mañana los representantes de esos intereses se exhibiesen ante el público escandalizados de la oposición sistemática que a toda mejora opone el Párroco regular, echando sobre él la odiosidad del fracaso si tal aconteciese. A todo trance hay que evitar ese lazo que, según podemos observar, se va tendiendo en algunas partes. Por eso no debe creerse fácilmente en la sinceridad de los que se presentan criticando la nueva ley, y sobre todo, si eligen como punto de crítica el papel desairado que representarán los Párrocos en los tribunales, el depresivo de los Vicarios, en las Juntas Provinciales, etc., etc. No es juicio temerario el creer que el fin de tales insinuaciones, lejos de ser celo por el prestigio del Párroco, sólo es deseo vehemente de que el Párroco se aísle del Tribunal, con lo cual, dicho se está, que la reforma sería un desastre y pronto vendría sustituida por otra. La regla del CUI PRODEST..... será aquí norma segura para determinar quién es el interesado en que la reforma no prospere y dará a su vez la pauta al Párroco acerca de la conducta que sobre el particular debe adoptar.= El caso no sea excusado el que por parte de V.R. se acentúe ante los Párrocos de su distrito la fuerza que detrás de sí tienen para sostenerlo en las luchas legítimas que hubieren de afrontar, primero en la Junta Provincial y después en el Consejo de Administración. Que tengan la seguridad de que en estos Centros por donde han de tramitarse los incidentes municipales, en-

contrarán apoyo sus reclamaciones que, como es de suponer, serán siempre legítimas. Y cuando los pueblos vean que no luchan aislados, con el crecimiento de su prestigio, irán decreciendo las dificultades. Nuestro criterio en este asunto de la ley municipal respecto a la conducta que deben seguir los Párrocos los resumimos en la siguientes reglas: = 1.^a No deben los Párrocos mostrarse indiferentes respecto al planteamiento de la reforma; antes bien, conviene que por su parte allanen todas las dificultades.= 2.^a Cuando éstas se discutieren ante Gobernadores y otras personas respetables, el criterio del Párroco debe ser siempre favorable a la nueva Ley defendiendo su viabilidad y que con buena voluntad por parte de todos no sólo pueda plantearse, sino que será beneficiosa a todos. = 3.^a Por tropiezos que se presenten a los Párrocos, sean por elementos hostiles que existan en algunos pueblos, sean por los de fuera, no deben retirarse y renunciar a la no intervención legítima que les corresponde en los nuevos municipios. Muchas de las dificultades serán del momento y hay que esperar a que se corten desde arriba.= 4.^a Sería triste y de muy mal efecto que los Párrocos aparecieran divididos y no siguieran conducta uniforme en lo referente a la ley municipal. Los PP. Vicarios harán una obra buena promoviendo esa uniformidad y llamando la atención de los que en esta parte desentonaron.= 5.^a En las Juntas Provinciales los PP. Vicarios no deben arredrarse, así se queden solos, cuando se trate de defender derechos legítimos o corregir abusos de cuantía. El voto particular que en estos casos procede les da medios de buscar apoyo en espera superior.= 6.^a La última regla las comprende todas y es que sea tal la conducta del Párroco en todos los particulares de la Ley, que en lo posible evite todo pretexto de censura a fin de que mañana si la Ley fracasare no pueda echarse sobre *la clase* el cargo de haber contribuído directamente ni indirectamente a su fracaso. Las indicaciones que a V.R. hacemos en esta circular RESERVADA le darán ocasión para tratar con todos los Párrocos de su distrito sobre la necesidad de que todos adopten conducta uniforme y prudente en el particular de la Reforma»³⁰.

La reforma de Maura apareció en la «Gaceta de Madrid» el 22 de mayo de 1893. Por real decreto se modificaba la estructura del Consejo de Administración y la Administración de Justicia; y establecía un

30. ARCHIVO AGUSTINOS de Valladolid. n.º 3800.

nuevo régimen municipal para los pueblos de las principales provincias del archipiélago, como Luzón y Visayas; además fijaban los gastos e ingresos del Estado en la totalidad de las Islas durante el ejercicio económico de 1893 a 1894; reorganizaban los gobiernos civiles y político-militares y declaraban libre la venta de billetes³¹.

Pues bien, tan pronto se conocieron por su lectura en el Parlamento y por su divulgación en la prensa las reformas de Maura, fueron muy discutidas en las islas afectadas por el proyecto, desde luego; pero también en Madrid y en los círculos políticos del país todo; unas veces —muy pocas— con atención, objetividad y competencia, a tono con la importancia del empeño acometido por Maura; y en otros casos, con mezquina intención política, ya que proporcionaba nuevas armas a los enemigos del Gobierno³².

Maura conservó su serenidad y en el Congreso hizo una defensa muy meditada de sus reformas, que, de haberse llevado a cabo, como dijeron en su día algunos cabecillas de insurrección, le hubiera evitado la guerra y no hubiera sido posible la revolución.

La *política de atracción*, usada en Filipinas por el general Blanco, el cual se había inspirado en la política de Maura, fue interpretada de formas muy diversas. No pocos la calificaron de absurda y ridícula. «No entendemos —escribía un contemporáneo, lo que significa la política de atracción, a no ser que se defina juiciosamente como la cesión de todos nuestros derechos políticos en favor de los indígenas, para asimilarlos a nuestra condición y raza y para no violentar sus rebeldías, dispuestos en toda ocasión a cometerlas»³³.

Para juzgar objetivamente de este asunto, tenemos que colocarnos en 1890, cuando se pensaba y se hablaba todavía de colonialismo. Hoy la conducta de Maura y del general Blanco saldrían mucho más favorecidas de los teóricos y teorizantes que en aquel momento en que se consideraba a Filipinas, por una parte, como la última y más rica colonia de cuanto fue imperio Español, y por otra, con un pueblo insuficientemente preparado para darle la independencia y la emancipación de España, de la metrópoli, a pesar de que cuenta con inte-

31. M. FERNANDEZ ALMAGRO, *Ha. Política de la España Contemporánea*, Madrid 1959, 191.

32. *Ib.* 195.

33. J. M. CASTILLO, *El Katipunang*, 64.

lectuales del tipo de Rizal y con soldados como el que luego fue general Aguinaldo.

Los testigos de excepción son, en este punto, muy expeditivos. Veamos lo que dicen :

Los jefes de las provincias que, con honrosas excepciones, desempeñan su cargo contando las horas y los minutos que les restan de estancia en el país, y contando y recontando el producto de unos sueldos que apenas ganaron, y los resultados, tal vez, de alguna dulce granjería, no se han ocupado de estas cuestiones que surgían a diario; no han tomado nota de las evoluciones que venía haciendo la serpiente de la revolución. No se han cuidado de contener el desarrollo de la soberanía indígena alentada por la atracción maldita, sino que, por el contrario, se entretenían en mantener una lucha pública y desprestijosa para sus personas con el párroco, con el administrador de Hacienda, con el interventor, con todos los elementos oficiales; y éstos, siguiendo el propio ejemplo, mantienen entre sí y con aquél igual lucha; y en estas danzas poco edificantes quedaban por el suelo no sólo la dignidad nacional, sino también el prestigio y el buen nombre de las autoridades.

Con todo esto, los naturales se aprovechaban de la ocasión, arriándose a aquellas personas de las que más ventajas podían sacar, sacrificando un puñado de chapecas de plata, alguna pareja de caballos o cosa por el estilo.

De todos era notoria —y los religiosos lo denunciaban constantemente— que la administración pública estaba llena de inmoralidades³⁴. Eran una administración que dependía de los vaivenes políticos y de la fuerza mayor o menor de los partidos. Una administración sin estabilidad, sin garantías, sin condiciones de ningún género, tenía que abocar al desastre y con el resultado final que todos conocemos.

Esta era la triste realidad en Filipinas. Lo que pasaba era que solía, como siempre, ocultarse, y emprenderla contra los inocentes. Pero, de vez en cuando, surgía una pluma ágil y vigorosa y lo con-

34. Es significativo y hasta elocuente lo que se dice sobre este particular: Cargos tan delicados como son los que se refieren al mando y administración de las colonias se dedican a remediar desgracias de la fortuna, a socorrer miserias atraídas por el despilfarro y el vicio, y no se confían a parte curtida en la administración, de honradez acrisolada, de condiciones propias y ostensibles, y de esta suerte las colonias se atrofian y el mal cunde, mientras la **verocracia** prospera y se engrandece" (J. M. CASTILLO, *El Katipunan*, 66).

taba a secas, con llaneza, como debe decirlo un hombre honrado que no tiene aspiraciones políticas ni le envanece la esperanza de alcanzar un puesto importante en la Administración del Estado.

Y si había que culpar a alguno del desastre, siempre quedaban «los frailes», a los que se les hizo una guerra sin cuartel y sin nombre; guerra a la cual todos apostaban su tizona: los indios llevados por el odio de raza, los mestizos por el ansia de independencia y de libertad, y los españoles, bien porque no gustaban de sus advertencias y «sermones», bien haciéndoles el vacío o mostrándose indiferentes con ellos.

Cuando la voz de la pasión se extinga y se calme el hervor de la lucha, la razón serena e imparcial se encargará de pedir a los hombres sus alientos y energías para condenar, cual se merecen, a los caudillos que labraron nuestra ruina.

Esto se escribía en el año 1900, apenas consumada la tragedia nacional. Y lo escribía uno de los testigos de mayor excepción, el P. Joaquín D. Durán, el cual nos dejará un opúsculo duro, realista y tremendo, en el que nos relatará los episodios de la revolución filipina.

Ahora que ha pasado más de medio siglo, y cuando, efectivamente, se ha extinguido la voz de la pasión, de la que no estaba ajeno al propio agustino autor de los «episodios», podemos decir con serenidad objetiva que, admitido ese algo providencial y ese momento histórico que tenía que llegar para Filipinas, como había llegado bastantes años antes para América, la culpa del desastre nacional habría que echársela en una gran parte a los ineficaces y acomodaticios gobernantes españoles. Cuando estudiemos, más adelante, las causas de la insurrección, allá lo veremos más de cerca.

En cuanto a otros hombres de Estado y autoridades civiles que, de un modo o de otro, intervinieron en los asuntos de las colonias, debemos citar aquí a D. Francisco de Silvela, jefe del partido conservador a la muerte de Cánovas, el cual, en plena crisis puso de manifiesto un patriotismo íntegro, intentando un gobierno solícito y señalando el grave problema español. Silvela publicó entonces en «El tiempo» su famoso artículo titulado «Sin pulso», que fue como la iniciación de la literatura «del desastre». En este artículo señalaba el sin-

gular estado de España; pues «donde quiera que se ponga el tacto —dice— no se encuentra el pulso»³⁵.

Silvela, después de la derrota, caería en un pesimismo tal, que en 1903, como ya queda insinuado al tiempo de enjuiciar la política de Cánovas, no parecía el mismo. Silvela se retirará del gobierno y dejará hacer. Está decepcionado; y tiene pocas esperanzas de recuperación.

El caso Moret ya es distinto. Moret era un hombre guapo y elegante; de cultura brillante, si no profunda y sobremanera elocuente. Era, a la vez, de voluntad flaquísima, nula a veces. Realidad ésta que registran sus biógrafos y que parecía sentirse en el contacto de su mano, «un poco fofa, blanda, senil»³⁶.

Con los años, se ennobleció su figura, tornóse su ideario anacrónico y desorientado, y disminuyó su voluntad, siempre flaca. Quedó en una fachada excelente, tras de la que pudieron ocultarse y actuar voluntades malas y ajenas. Dióse en él, por modo muy claro, la paradoja de la figura y la contrafigura del político. Moret era la corrección misma: en el atavío, en los modales, en las palabras. Y manejado por unos y por otros, su conducta fue una serie de escandalosas insurrecciones, de irritantes inconsecuencias, de faltas gravísimas contra todas las normas del buen sentido y del buen gusto. Pequeñas perfidias, como la de «el papelito», con que derribó por la espalda a López Domínguez, grandes perfidias, como la maniobra de 1909, contra Maura, nos ofrecen puntos de serias reflexiones sobre este personaje y la política equivocada de aquellos días.

Moret se sorprendió siempre del resultado, adverso al cabo para él, pues obraba empujado por otros y, generalmente, sin plena conciencia del daño que producía.³⁷

Esto nos explica que, al tiempo de juzgar al ministro de la oposición, tanto eclesiásticos como civiles, carguen sobre él muchas de las culpas de aquella equivocada política, hasta que fuera sustituido por Canalejas, en quien los liberales parece encontraron un verdadero jefe de partido.

35. F. SILVELA, *Artículos, Discursos, Conferencias y Cortes*, (Madrid 1923), II, 493.

36. A. del OLMET y GARCIA CARRAFA, *Moret*, (Madrid 1913), 13.

37. J. PABON, *Cambó*, 264-65.

b. *Las Autoridades Militares*

Como ya hicimos notar en el capítulo anterior, nos interesa destacar en éste, no tanto la obra de gobierno, o el mando militar en la colonia durante la última etapa del dominio español, cuanto las vicisitudes por que pasaron las Autoridades Militares, sus actos inmediatos, sus decisiones y, esto sobre todo, la opinión de las mismas ante el problema capital de Filipinas y los acontecimientos revolucionarios que se iban sucediendo y como atropellándose hasta desembocar en la gran revolución de 1896 y definitivo desastre de 1898.

Para ello, creemos conveniente que antes de tratar de los últimos «Gobernadores Militares» que hubo en Filipinas, recordemos algunos nombres beneméritos que les precedieron en el mismo cargo, y que trataron de encauzar las cosas del mejor modo posible, aunque muchas veces se quedara todo en buenos propósitos y mejores deseos.

Ya por el año 1860 nos encontramos con un gobernador general, José Lemery, que se dedicó con gran esfuerzo a extirpar vicios y abusos, introduciendo mejoras y contribuyendo a que dejara de ser proyecto el código de procedimiento penal, formado por el oidor Aguirre Miramón.

Lemery consiguió que los productos de aquellas islas figurasen ya en las exposiciones; ordenó que el dinero que se gastaba en fiestas para recibir a los Capitanes generales se aplicase a obras de utilidad pública, tan escasas en la ciudad de Manila; creó el gobierno Político-Militar en las islas Visayas, haciendo otro tanto en la de Mindanao ¹.

Es en este momento cuando, aparte de la ocupación de Formosa ², se consiguen señalados triunfos ante los piratas musulmanes que amenazaban la costa; se efectúan algunas operaciones militares en la rica vega de Mindanao contra los moros, siendo entonces tan excelen-

1. M. LAFUENTE - J. VALERA, *Historia General de España*, (Barcelona 1890), XXIII, 8, 370.

2. En este mismo gobierno de Lemery tuvo lugar la ocupación de la isla de Formosa por las tropas españolas, conquista que a juicio del historiador, "era un absurdo", pues sobre ser discutible la utilidad que de tal empresa sacábamos, suscitó incidentes y complicaciones con Francia e Inglaterra que tenían sus grandes intereses políticos y mercantiles en aquellos mares y latitudes.

te el comportamiento de las tropas y de tal manera ayudaron en la empresa los misioneros de la isla, que, además de obtener sumisiones de valor, consiguieron que los llamados «manobos», vejados y perseguidos por los moros, pudiesen abandonar al fin sus guaridas y se acogiesen al favor de los españoles.

En 1862 está de gobernador general Rafael Echagüe, un hombre pleno de aciertos y fiel secundador de las tareas de su antecesor. Efecto de la confianza que los españoles inspiraban —escribe el historiador Lafuente—, se presentaron en Ilocos, procedentes de varias rancherías, considerable número de tinguianes infieles, deseando abrazar nuestra religión y formar pueblos; se convino con ellos cederles terrenos para el cultivo del tabaco y arroz, dándoles los útiles de labranza y eximiéndoles por cierto número de años de toda contribución; se redujo a muchos infieles de Camarines; en las provincias al norte de Luzón efectuaron nuestras tropas expediciones contra los igorotes, y en el distrito de Bentoc se ejecutó una en mayo de 1863 y otra en 1864, sufriendo los igorotes un justo y ejemplar castigo por las tropelías que habían cometido, experimentando también el debido escarmiento varios malhechores que se levantaron en la isla de Negros, no escaseando tampoco en las inmediaciones de Manila ³.

El gobierno de Madrid —gobierno de O'Donnel— presta esmerada atención a las islas y desea satisfacer las necesidades de sus habitantes. Al efecto le dan a Echagüe instrucciones reservadas para que procurase demostrar que en aquellas provincias estaba garantizado el ejercicio de una prudente y útil libertad; que se administrara, se respetara la seguridad de las personas y de las propiedades, y se fomentara la riqueza pública; que se extirpara la administración de pandilla que habían establecido algunos empleados; que desterrara fórmulas introducidas por algunos de sus antecesores, propias solamente del poder real; que bajo ningún concepto se mezclara la acción de la autoridad superior en nada que se refiriese a la administración de justicia; que armonizara con los institutos religiosos que estaban prestando eminentes servicios y prodigando su vida por la religión y la patria; que, si naciones extranjeras solicitaran auxilios, con-

3. M. LAFUENTE, o.c. 372.

cediera los que no pudieran comprometer al gobierno en su política y comercio internacional; que, llamando la atención el número considerable de razas que existía sin reducir al cabo de tres siglos, aun cuando hubiera dificultades, se carecía de un sistema constante de ocupación del territorio poblado por los infieles, siendo indispensable que la dominación española llegase a ser una verdad, lo que podría conseguirse efectuándose periódicamente expediciones por los jefes de las provincias, y se combinase por ellos en sus relaciones con las tribus salvajes la energía en los casos en que fuese necesaria, con la prudencia y aun con la dulzura en otras ocasiones, dándose en esta civilizadora empresa a las misiones religiosas la parte que en derecho les correspondía; y se hacían convenientes observaciones sobre todos los ramos de la administración pública ⁴.

Era evidente que había muchas cosas que reformar en Filipinas; pero tenían que ser bien estudiadas y nunca pensaran que fuesen iguales a las que se podían implantar en la Península, y menos que, al tiempo de efectuarlas, se olvidasen del modo de ser, carácter y costumbres de sus habitantes. De tal manera, que ya se preveía y aconsejaba que, más que a ciertas reformas, había que atender a las personas que allí se enviasen. «Vayan ilustradas autoridades y hombres y competentes empleados y serán grandes los progresos que se hagan en la obra de la sumisión que debe ser constante y en la de la perfecta civilización de aquellas islas» ⁵

Como es de suponer, hubo opiniones para todos los gustos. Algunos fueron de parecer que el mando de las islas debía recaer única y exclusivamente sobre una persona. Pero otros, como Escosura, comisionado de exprofeso para estudiar las necesidades más urgentes de la colonia, abogaron por repartir el gobierno entre varios que ostentarían distintos cargos estatales: militar, político y económico.

Miramón dejará escrito, sobre el particular, una interesante «Memoria», reservada e inédita, en la que dirá, entre otras cosas, lo que sigue: «nada de expediciones militares, si no es para causas explicables. No necesitamos conquistar territorio, sino conquistar habitantes: las armas los ahuyentan, como ha demostrado la experiencia, y

4. M. LAFUENTE, o.c. 373.

5. *Ib.* 374.

territorios sin habitantes no nos servirían sino para muchos gastos y muchos malos ratos. Hartas provincias tenemos incultas en Filipinas por falta de brazos. La historia y los resultados han juzgado las expediciones llevadas a cabo en años anteriores: pregúntese la que fue la última de Balabac. La fuerza y riqueza de un país no consiste en su extensión, sino en el número de sus habitantes. Casi todas las reformas se han hecho sin el debido conocimiento del país y principiando por el envío de empleados, antes de organizar los empleos mismos, o sea, los servicios a que habían de dedicarse. ¡Cuántos hechos de esta naturaleza podríamos presentar, que no sólo ruborizarían, sino que indignarían a toda conciencia honrada! ⁶.

La misión de Escosura fue excelente; y excelente también la «Memoria» que dejó escrita dando cuenta de la misma. Pero, como en tantos casos y ocasiones, el gobierno de Madrid no la supo aprovechar. No hubo visión política ni administrativa en la Metrópoli. Filipinas, por fuerza, debía quedar muy lejos de la capital de España.

Porque entonces debió aplicarse más la atención al mar de Mindanao, considerado como el «Mediterráneo» de aquel vasto archipiélago, vehículo de comunicaciones y del mismo comercio interior. Escosura estudiaba y comparaba nuestros sistemas coloniales con los de Holanda y Gran Bretaña; y sacaba la conclusión, no sólo de que no había paridad entre ellos, sino que ni siquiera nos deteníamos a copiar de ellos —¡nunca a explotarlo como ellos!— aquel comercio y aquel provecho que sacaban de sus colonias. Desgraciadamente, para España —concluye Escosura— tanto los gobiernos como las autoridades, casi todos y todas, no sólo han sido rémora para el necesario progreso de nuestras posesiones de Ultramar, sino un perjuicio; y si éste no le causaron por malicia, lo hicieron por ignorancia. Sólo desconociendo completamente la historia de Joló, no tomándose la molestia de pedir antecedentes a nuestros archivos, se podía conceder pensión a los que habían sido tributarios de España; pero aún se ha hecho más: aún, con temeraria imprevisión, se ha dado motivo a que se desconozca nuestro perfecto derecho al dominio completo de aquellos territorios. De esto, que entraña mucha gravedad, nos ocuparemos a su tiempo.

6. *Ib.* 374

Si se tratara de una isla insignificante, podría disculparse la inercia, el abandono, la ignorancia y la gran culpabilidad de algunos de nuestros gobernantes; pero prescindiendo de su grande extensión, se trata de una población de 57 islas, que son las que forman el grupo de Joló, siendo las principales Joló, Tonquil, Bealún, Bocatuán, Balanguingui, Pangutarán y Pandacán, midiendo la de Joló, que es la mayor, sobre treinta leguas de circunferencia, contando 44 pueblos⁷.

Al general Echagüe sucede en el mando don Juan de Lara e Irigoyen, un hombre de pésimo recuerdo en Filipinas, que se dedicó a dar ostentosas fiestas, mientras el pueblo sufría las más extremas necesidades.

En seguida será sustituido por el general José Laureano Sanz, el cual trató de poner remedio a la inmoralidad administrativa reinante, obrando quizá con demasiada precipitación y dureza antes de conocer el personal con que contaba para su delicada cuanto espinosa tarea.

El año 1867 Filipinas va a contar, por fin, con un excelente gobernador en la persona del general José de la Gándara, auxiliado eficazmente por Tomás Rodríguez Rubí, como intendente de Hacienda y por los corregidores Oraá y Azcárraga, más el regidor conde de Avilés, sin olvidar a la Guardia Civil que venía a sustituir en el Archipiélago al viejo y gastado cuerpo de cuadrilleros, el cual, lejos de ser una garantía del orden, llegó en ocasiones a considerársele como un peligro por su relajamiento y servir de instrumento de ambiciosas autoridades locales.

Para proteger el comercio, se abolieron los derechos de exportación; y para fomentar las obras públicas, se eximió de todo pago los materiales extranjeros; se derogó la prohibición de prestar a los indígenas más de cinco pesos; se proyectó garantizar y regular la propiedad rural de las islas, colonizar a Mindanao, reducir a Joló, crear gobiernos civiles en las provincias del Archipiélago, hacer de regadío la mayor parte posible de los terrenos de las islas, establecer una línea de vapores correos a Singapore, que funcionó años después; autorizóse a unos particulares a fundar una escuela de artes y oficios, su-

7. Ib. 378.

primida por el general Izquierdo antes de abrirse; se dio algún impulso a la instrucción primaria; suprimióse la jurisdicción de Hacienda y la contencioso-administrativa, hoy restablecida; se unificaron los fueros, excepto en lo referente a los eclesiásticos, que continúa sin alteración; prohibióse a los empleados públicos comerciar, tener cargos de corporaciones, ni ejercer apoderamientos; se suspendieron las remesas de tabaco por administración de Australia y se procuró atender a este importante ramo⁸.

En 1869 tomaría el mando de Filipinas el general Carlos María de la Torre, produciéndose ya entonces un chispazo de manifestación política alarmante en Manila, y que serviría de precedente lamentable para sucesos ulteriores.

Durante el gobierno del general Izquierdo —1871— fue debidamente atendida la instrucción primaria y recibió un gran impulso la colonización de la isla de Mindanao donde dejó gratos recuerdos el brigadier Golfín; creáronse colonias penitenciarias; adquirió gran importancia la naciente población de Puerto Princesa de la extensa isla de la Paragua, y se crearon relaciones comerciales que fomentaron la civilización de los pueblos⁹.

Son estos los días de la insurrección de Cavite, precedida de revueltas y sublevaciones parciales de cabecillas, como el famoso *Soro*, el cual sostuvo una heroica resistencia con la Guardia Civil de Imus antes de ser hecho prisionero.

La insurrección militar de Cavite ocurrió el 20 de enero de 1872, comenzando por el destacamento de Artillería de la ciudad «Fuerza de San Felipe», y siguiendo por las tropas del cuartel que se adiestraban para la defensa del arsenal.

Las fuerzas españolas leales a Madrid sofocaron la insurrección tomando al asalto la fortaleza y pasando a cuchillo a los insurrectos. Observemos de pasada cómo los principales cabecillas de aquella fracasada insurrección fueron dos cabos de infantería de marina, acusados anteriormente de traición a la patria; pero fue inspirada y alentada por un grupo de sacerdotes del clero secular, indígenas todos ellos, a los que hubo de dirigirse severamente el Arzobispo

8. *Ib.* 384.

9. *Ib.* 396.

de Manila prohibiéndoles leer periódicos democráticos venidos de España ¹⁰.

En enero de 1873, el general Izquierdo es reemplazado por Juan de Alaminos. Apenas posesionado de su cargo, se encontró con la grave cuestión del nombramiento de Alcalá Zamora para obispo de Cebú, nombramiento que fue rechazado por la Santa Sede. Un espinoso y delicado asunto que sólo se resolvería por la inesperada muerte del prelado antes de que llegara a tomar posesión de su silla episcopal.

Don José Malcampo llega en junio de 1874. Su principal tarea estuvo en sanear el caos burocrático que existía en las islas, para lo cual pidió y se le concedieron amplias facultades para hacer y deshacer en el nombramiento de cargos administrativos, cortando de este modo muchos abusos. Malcampo organizó también una poderosa expedición a la isla de Joló, embarcándose él mismo en la fragata «Carmen» y en compañía del contraalmirante Manuel de la Pezuela, segundo jefe de la misma. La isla fue conquistada y ocupada, construyéndose el fuerte llamado «Alfonso XII» y el campamento «Nuestra Señora de las Victorias». Malcampo consiguió con esta hazaña los títulos honoríficos de conde de Joló y vizconde de Mindanao, para sí y sus legítimos sucesores.

Pero las cosas no rodaban bien para los españoles en Filipinas, como no rodaban bien en las posiciones del Mar de las Antillas. América era ya casi toda independiente; y Cuba, la última colonia española del Nuevo Mundo, daba muestras no sólo de insurrección, sino también de abierta guerra contra sus dominadores.

Al tomar el mando de las Islas Filipinas el general Domingo Moriones, sucesor de Malcampo, hubo de entregarse a restablecer la disciplina un tanto relajada entre los soldados, los cuales llegaron incluso a sublevarse en cierta ocasión contra el glorioso apaciguador de Joló.

10. "Levantemos, pues, la voz —decía el Sr. Arzobispo de Manila—, inspirados también por el deber de nuestro cargo pastoral, para anatematizar con toda la indignación que se merece la insurrección provocada entre las sombras por deslealtad de algunos sacerdotes del país que, para escándalo de la religión de la Iglesia, han tomado por desgracia una participación desatentada en tan punible pensamiento, uniéndose en vil consorcio con otros hijos del país tan descarriados como ellos".

La Hacienda pública estaba, asimismo, descuidada y se debían grandes cantidades por cosechas atrasadas a los productores de tabacos de Cagayán e Isabel. La crisis monetaria, ocasionada por la entrada de moneda extranjera, se pudo contener gracias a algunas reformas económicas que no dejaron de ser parciales y de circunstancias. También se realizaron mejoras en el fuerte y campamento de Joló.

Por todo ello, los historiadores elogian el gobierno de Moriones calificándole de fructífero y provechoso para el Archipiélago y la península ¹¹.

Pero tenemos que llegar ahora a los años más cruciales de la historia del viejo Archipiélago magallánico y a enjuiciar a los hombres que tuvieron que llevar las riendas de su gobierno.

Uno de los hombres que más se destacaron en estos últimos años del siglo XIX fue Don Fernando Primo de Rivera, abuelo del fundador de la Falange, José Antonio, y padre del famoso dictador Don Miguel Primo de Rivera. Sobre este hombre se formularon en su día juicios encontrados.

He aquí lo que escribe un autor que lo conoció y trató en Filipinas durante los aciagos días de su gobierno. A raíz de la paz de Zanjón entre insurrectos y españoles, «los filipinos, que en las anteriores algaradas habían permanecido fieles al lado de la legalidad, estaban ahora como estupefactos de las caricias que la madre España hacía a sus díscolos hijos y el parangón entre leales y desafectos hería la vista con colores mortificantes para los primeros. Porque hay que confesar que los adictos a la causa nacional no recibieron más premio a su lealtad que la pérdida de sus animales de trabajo, mal custodiados por la tropa española, juntamente con el menoscabo de sus intereses nunca bien garantizados por el gobierno, mientras que aquellos ingratos, tan injustamente levantados contra España, que derramaron con criminal osadía la sangre de mil inocentes víctimas, eran precisamente los agasajados por la patria, no solamente con amplísimo indulto, sino pagándoles con generosidad digna de mejor aplicación, los pocos fusiles que entregaban.

Los díscolos hijos eran tan queridos del Sr. Primo de Rivera,

11. LAFUENTE: "Ha. General de España" tomo 24, pág. 408.

que tenía dadas órdenes rigurosas contra todos aquellos que los molestaran en lo más mínimo, amordazando de esta manera a todos los sensatos españoles que, en sus plausibles deseos de ver siempre muy alta la honra de su querida bandera, se condolían amargamente viéndola mancillada y escarnecida por concesiones irritantes y debilidades perniciosas»¹².

El testimonio del Sr. Pellicena es totalmente condenatorio y sus frases contra el marqués de Estella son realmente terribles. No vamos a escribir todo cuanto escribió contra el gobernador general de Filipinas; pero sí algunos juicios. «Al marqués de Estella —escribe— le constaba de una manera indubitable, en el mes de marzo de 1898, que los elementos revolucionarios acogidos al convenio de Biac-na-bató se reunían y se agitaban, esperando sólo que fueran repatriadas las tropas expedicionarias para volver a levantar sus secuaces en los mismos puntos que lo habían efectuado anteriormente...

Siendo evidente a todas luces —prosigue Pellicena— que el marqués de Estella abrigaba perfecto conocimiento del estado del país y de los planes de los revolucionarios, se preguntará: ¿por qué no era franco con el gobierno exponiéndole el verdadero cariz de la situación?

«El general Primo de Rivera, que no tiene un pelo de tonto —añade Pellicena— veía echarse encima la guerra con los Estados Unidos; sabía de la existencia de la escuadra de Dewey en Hong-Kong; no ignoraba todos los manejos de los revolucionarios; conocía mejor que nadie las complicaciones que aquí iban a sobrevenir; y cómo había engañado al gobierno sobre la verdadera situación de Filipinas, no encontraba otro medio mejor de salir del compromiso que abandonar, cuanto antes, estos territorios»¹³.

Otro escritor, más importante, más ecuánime y objetivo, el citado Manuel Sastrón, nos enjuicia también en su libro «La insurrección de Filipinas» la conducta del marqués de Estella». Un Real Decreto de fecha 24 de marzo (1897) —escribe— había nombrado

12. J. D. DURAN, *Episodios de la revolución filipina*, 18.

13. J. PELLICENA, *La verdad sobre Filipinas*, (Manila 1900), 29.

para suceder al Sr. Marqués de Polavieja en el mando superior de estas Islas al Exmo. Sr. D. Fernando Primo de Rivera; mas habiendo de regresar a la Península el primero de dichos generales con la urgencia que exigía su quebrantado estado de salud, el gobierno de S.M. encargó el mando superior del Archipiélago al general Lachambre el cual lo ejerció desde el 15 de abril hasta la llegada del Sr. Marqués de Estella, que tuvo lugar el 25 del mismo mes»¹⁴.

El 25 de abril de 1897 fondeaba en la bahía de Manila el vapor correo transatlántico «Montevideo» trayendo a su bordo al nuevo Gobernador General, uno de nuestros príncipes de la milicia, el cual en su honrosa hoja de servicios ya consignaba más de tres años de mando superior en estas islas.

Si entoces el marqués de Estella supo ganarse la simpatía de todos, en esta situación no iba a estar a la altura requerida. Es verdad que como militar tuvo sus aciertos; pero desde el punto de vista político, fracasó rotundamente. El prestigioso general se engañaba pensando que aquellos eran días de paz y de buen entendimiento con los naturales. Se había operado un cambio durante su ausencia y el ilustre soldado no acertaba a verlo. Al final, Primo de Rivera se vio plenamente defraudado en sus optimistas previsiones.

Que el gobernador de Filipinas se engañaba con las intenciones de los tagalos, no hay duda; pero que procedió siempre con rectitud de intención y con los deseos de salvar lo que consideraba en peligro, tampoco puede negarse. Testimonio elocuente son sus instrucciones de 18 de junio de 1897 dirigidas a los gobernadores militares, comandantes de plaza y jefes de destacamentos.

Resumiendo el largo texto de las mismas, vienen a decir lo siguiente: En todas las rebeliones reprimidas por la fuerza, vienen a quedar unas partidas de hombres doloridos y resquemados que seguirán inquietando a la autoridad, y sembrando la desconfianza y alarma en los espíritus poco reflexivos.

Estos males alcanzan su mayor desarrollo cuando las autorida-

14. El historiador elogia la prudencia, la bravura y la conducta del general Lachambre, hasta llegar a decir que "hubiese durado muchos más días en el mando, si las palpitaciones de la opinión pública se ponderasen con más frecuencia y a ellas se atendiese desde las esferas de la gobernación del Estado". (MANUEL SASTRON; *La Insurrección de Filipinas*, II, 1, 257.

des civiles se contentan solamente con el deber de vigilancia; pero si interpretan en su verdadero sentido el espíritu de nuestras sabias ordenanzas, puede que se remedie algo la situación.

El capitán general está dispuesto a conseguir el orden poniendo para ello «los medios más enérgicos y exigiendo responsabilidades a todos los jefes de capital, cabecera o pueblo donde haya guarnición».

Y a continuación da normas concretas de cómo debe llevarse la vigilancia y la disciplina¹⁵.

Por lo que se refiere a la conducta que siguieron los religiosos con la primera autoridad del Archipiélago, aunque no estuvieran muchas veces de acuerdo con sus decisiones, nos proporciona pistas importantes una circular del Superior Provincial de los Agustinos fechada el 1 de febrero de 1898. El P. Manuel Gutiérrez comunica a sus religiosos la decisión del Sr. Arzobispo de Manila de allegar fondos con que poder dedicar un homenaje de gratitud y admiración al marqués de Estella por los beneficios reportados al país.

Es una idea que parece tan justa como patriótica; y teniendo en cuenta los escasos recursos con que cuenta la Provincia, dispone que todos los religiosos contribuyan «con un día de haber de lo que corresponda por concepto de estipendios»¹⁶.

Al marqués de Estella le sustituyó el general D. Basilio Agustín. Este, «desconocedor por completo del país que había de gobernar», tampoco tuvo habilidad suficiente para asesorarse de las personas sensatas.

Antes, por el contrario, rodeado de los elementos nada sanos, que habían recorrido con su antecesor el camino de imprudencias ya descrito, no supo ponerse a la altura de las circunstancias, comenzando el derrotero de debilidades que la historia se encargará de señalar con caracteres de enérgica protesta¹⁷.

De entre los torpes y despistados gobernadores, ¿podremos salvar siquiera al general Polavieja? D. Camilo García Polavieja, uno de

15. ARCHIVO AGUSTINOS de VALLADOLID, n.º 3862.

16. Ib. n.º 3946.

17. J. D. DURAN, *Episodios...*, 22.

los generales «del desastre» y, sin embargo, el símbolo de una esperanza española, ya en 1879, refiriéndose al caso de Cuba había escrito lo siguiente: «En vez de querer impedir a todo trance la independencia de Cuba, que empeño vano sería, debemos prepararnos para ella»... «Es creencia mía que el pueblo que descubrió, conquistó y colonizó la isla de Cuba, está obligado por su propia honra, por los destinos de su raza y por sus propios intereses a dejar tras de sí una fuerte nacionalidad en Cuba, para que ésta, con la República Mejicana, fije los límites de la raza sajona, conteniéndola en su marcha invasora»¹⁸.

El ilustre soldado llegaba a Manila antes que los dos gobernadores últimamente citados, en diciembre de 1896, exactamente el año de la insurrección. Llegaba precedido de una justísima y reputada fama. Militar victorioso en cien combates dentro del suelo patrio y en tierras extrañas, evidenció las más altas dotes militares. Al tomar posesión de su cargo, Polavieja se dirigió a todos los habitantes del Archipiélago con hermosas y elocuentes palabras que reproduce Sasttrón. El mismo tono fue utilizado en el manifiesto a los soldados del Ejército y Armada. «El mundo entero —les decía entre otras cosas— proclama vuestras virtudes militares. El valor, la sobriedad, la abnegación y la disciplina son cualidades reconocidas universalmente en el soldado español»¹⁹.

Pero, por desgracia, no duró mucho tiempo en su cargo tan prestigioso general. Al atender demasiado y heroicamente a la salud patria, había descuidado la suya propia. Su prolongada estancia en los climas cálidos le hirió, como dice el mejor narrador de los episodios de la insurrección filipina, «la entraña que más fijamente hiere el constitutivo de los europeos: el hígado», y aquel bravo militar tuvo que regresar a la Península.

Aun cuando más adelante nos será forzoso volver sobre el mismo asunto, no podemos pasar en silencio, por lo que atañe al general Polavieja, el célebre «caso Rizal», que tanto dice en favor de las tolerancias y de las equivocaciones sufridas por nuestros gobernadores en Filipinas.

18. M. FERNANDEZ ALMAGRO, *En torno al 98*, 52-58.

19. M. SASTRON, o.c. 158-160.

«Aquel ente vulgar y sin legítimo brillo», como fue calificado por el autor del «Katipunan», no dejó de representar un importante papel, debido a las consideraciones que el gobierno y las autoridades superiores le concedieran.

Ya veremos lo que esto significó para la revolución filipina. Aquí solamente y ocasionalmente diremos que Rizal supo aprovechar la falta de visión de nuestros gobernantes para presentarse como el apóstol de los filibusteros y redentor de la raza indígena, maltratada y esclavizada.

Lo curioso es que, al principio, solamente siguieron al cabecilla «cuatro abogadillos adocenados y torpes, algunos caballeros con título académico y un montón de indios, sacados del pueblo de Calambre, de donde era natural el líder»²⁰. El primero en caer en las redes de la astucia filipina fue el general Eulogio Despujols, Gobernador General del Archipiélago, al que convenció de que sus libros y escritos nada decían contra la madre Patria. Con lo cual, pudo volver de su relativo destierro²¹ si bien, convicto y confeso de filibusterismo, fuera condenado y deportado a Dapitán.

Pero el golpe de mano de su astucia lo dio cuando, en plena guerra de Cuba, pidió de las autoridades que se le concediera pasar a las Antillas en calidad de médico y para prestar sus servicios al ejército español. Ahora es el general Blanco quien cae en el lazo y le permite volver a Manila.

Finalmente, si no fue acertada la conducta seguida con el cabecilla por parte de los dos personajes citados, menos acertada creemos, fue la orden de ejecución dada por el general Polavieja. Faltaba un mártir, una víctima de la revolución, y los insurrectos ya la tenían desde el 26 de diciembre de 1896. La orden de ejecución se cumpliría el día 30 del mismo mes a las 7 de la mañana²².

20. J. M. CASTILLO, *El Katipunan*, 279.

21. Rizal estaba confinado en Hong-Kong cuando escribió una carta-súplica al general Despujols para que le permitiera ir a Manila y poder abrazar así a su familia. En la maleta de su equipaje le hallaron unas proclamas filibusteras que pasaron al despacho del gobernador, el cual, no obstante, accedió a la petición del líder que pedía el indulto de su padre, deportado a la sazón por los sucesos revolucionarios de Calambre.

22. Los detalles del consejo de guerra y de la condena del cabecilla intelectual filipino, en M. SASTRON, o. c. 77-183.

Para terminar este capítulo de gobiernos y de gobernadores, sólo nos resta decir que no sería el general Agustín el que habría de llevar a cabo la dolorosa entrega de la plaza de Manila: el momento de arriar la bandera española del balcón del Ayuntamiento de la Capital de Legazpi y Salcedo estaba reservado para el Capitán General Jáudenes²³.

La desgracia para España se consumaría el 10 de diciembre de 1898 en el Congreso de Paris, ratificada el 10 de abril de 1899.

(Continuará)

TEÓFILO APARICIO

23. El texto oficial y literario del documento relativo a la capitulación de Manila puede leerse en el citado Sastrón, págs. 505-507.

En el Colegio Seminario de PP. Agustinos-Filipinos de Valladolid se conserva la mesa en que se firmó la capitulación de Manila; así como también la espada que el General Jáudenes entregó a los religiosos Agustinos del convento de Manila, la cual se custodia allí como un valioso recuerdo, tan preciado como la bandera española que se llevaron los americanos y que tanto tiempo estuvo izada en el Ayuntamiento de aquella capital.

La Catequesis Pastoral en el “de catechizandis rudibus”

1. LA CATEQUESIS AGUSTINIANA Y SUS ANTECEDENTES. El libro “De catechizandis rudibus” de San Agustín, escrito hacia el año 400, constituye uno de los primeros intentos en hacer pastoral o pedagogía catequética, resumiendo la tradición de la literatura patristica en un conjunto de orientaciones, modelo de catequesis pastoral. Este opúsculo está llamando la atención de los promotores de la actual renovación catequística, por la necesidad de volver a las fuentes, siendo objeto de múltiples ediciones, traducciones y estudios especiales¹.

En el patrimonio, anterior a San Agustín, existe una evolución de la catequesis, que significa primero “kerigma”, enseñanza o diálogo, tal como se toma en el Evangelio de San Lucas y en los Hechos de los Apóstoles². Luego, la palabra catequesis se fue reservando a las verdades de la religión cristiana, enseñadas oralmente a los que no habían recibido el bautismo. La catequesis de los primeros siglos es eminentemente cristocéntrica, como lo fue la de los Apóstoles, en el sentido de colocar a Cristo en el centro del “Kerigma”, que consiste en el anuncio del amor de Dios a los hombres, a fin de que éstos correspondan al amor de Dios. La historia de la salva-

1. La Revista *Heimántica* de Humanidades Clásicas, Universidad Pontificia de Salamanca, bajo la dirección acertada de José OROZ RETA, ha dedicado un número especial 22 (1971) 5-176 al libro “De catechizandis rudibus”, colaborando en la traducción Antonio TROBAJO y, en el aparato crítico, Adolfo ETCHEGARAY CRUZ, que ha hecho la introducción con un estudio sobre las fuentes literarias, ediciones y traducciones. El presente trabajo fue preparado en un cursillo de Pastoral bajo la dirección del profesor Julio MANZANARES en la misma Universidad Pontificia de Salamanca.

2. Luc 1, 4; He 8, 37.

ción es la historia del amor de Dios, que exige correspondencia, tal como se ve en el "De catechizandis rudibus".

La catequesis adquirió diversos matices y modalidades, según los distintos tiempos y condiciones de cada comunidad cristiana. En la época de las persecuciones, se requería cristianos fuertes en la fe, para que no claudicasen, por lo que junto a una instrucción religiosa, con muchas precauciones y reservas, se daba una catequesis, que Seage denomina "martirial". Se exhortaba a la conversión, precaviéndoles que hacerse cristianos, significaba ser candidatos a la persecución y al martirio. Teniendo esto en cuenta, los Apologistas y Pastores, lejos de escribir tratados completos o sistemáticos de índole catequística, centraron sus esfuerzos en la defensa del Cristianismo, no haciendo exposiciones doctrinales, sino refutando el judaísmo y paganismo, defendiéndose de las impugnaciones y respetando la ley del arcano, que en el fondo era una ley eclesiástica³.

a) *Carácter de la catequesis agustiniana.* Con la paz de Constantino, la religión cristiana de perseguida pasa a ser tolerada y favorecida, con lo que crece el número y cantidad de los cristianos o aspirantes y no la calidad. Las conversiones en masa hacen reflexionar a la jerarquía de la Iglesia, especialmente a San Agustín, que solicitado a toda preocupación pastoral y a petición del diácono de Cartago, Deogracias, escribe el libro "De catechizandis rudibus", como un manual del catequista a fin de darle orientaciones en la ardua tarea de enseñar a los "rudos" con amenidad, patetismo y metodología, presentando el amor de Dios a los hombres, para lograr la conversión o al menos, tomar en serio la reforma de vida y sentir profundamente lo que significa poderse contar entre los discípulos de Cristo. Este opúsculo tiene una catequesis de principiantes, dirigida a la primera etapa de iniciación para aquellos candidatos, que vienen a la Iglesia sin preparación o con una cultura rudimentaria en materia religiosa, como aparece en el siguiente texto:

"Sed tamem faciamus aliquem venisse ad nos, qui vult esse *christianus*, et de genere idiotarum (ignorantes), non tamen rusticanorum, sed urbanorum, quales apud Carthaginem plures experiri te necesse est: interrogatum etiam, utrum propter vitae praesentis aliquod commodum, an propter requiem, quae post hanc vitam speratur. *Christianus* esse desiderat, propter futuram requiem respondisse: tali fortasse a nobis instrueretur alloquio"⁴.

3. Cfr. A. SEAGE, *La catequesis antigua desde los orígenes hasta final del imperio de Occidente*, Rosario 1957, 92-105.

4. *De cat. rud.* XVI, 24 PL 40, 329.

De aquí se desprende la importancia, que se daba a los motivos de la iniciación, con la particularidad de que el término "rudes" muy lejos de significar simplemente "ignorante", se refiere al incipiente, al que viene a hacerse cristiano con una cultura profana regular, pero deficiente o rudimentaria religiosamente. En terminología agustiniana, no es lo mismo venir a hacerse catecúmeno que venir a hacerse fiel; porque para San Agustín, el cristiano puede ser catecúmeno o fiel, con la particularidad de que considera cristiano al que ha recibido la instrucción inicial, el signo de la cruz y la sal:

"Interroga hominem, christianus est? Respondet tibi: Non sum, si paganus est aut judeus. Si autem dixerit: Sum, adhuc quaeris ab eo, catechumenus, an fidelis? Si responderit, catechumenus; inunctus est, nondum lotus"⁵.

Esto nos alerta, porque con las estructuras y mentalidad jurídica o pastoral del siglo XX, no podemos entender bien a San Agustín, que considera al *catecúmeno*, no bautizado, como cristiano, titular de derechos y obligaciones, aunque no plenos dentro de la Iglesia. Hoy, mediante el bautismo, el hombre se convierte en cristiano y se hace persona jurídica, sujeto con derechos y obligaciones.

b) *Clases de catequesis*. Si bien en las obras de San Agustín, especialmente en los sermones, llega a descubrir Restrepo hasta ocho jornadas o clases de catequesis, fundamentalmente pueden reducirse a tres, antes del bautismo: iniciación, oyentes y competentes. A estas tres precedía, a veces, una predicación evangélica dirigida a los paganos mediante el anuncio de la buena nueva, la resurrección de Cristo y algunas otras verdades principales a fin de lograr la conversión al Cristianismo. Después de la regeneración bautismal, seguía una catequesis complementaria y especial para los neófitos, de donde se deduce que la actividad catequística es mucho más amplia de lo que puede parecer a primera vista en el "De catechizandis rudibus"⁶.

La catequesis propuesta por los Santos Padres, anteriores a San Agustín, coincide con algunas variantes, según J. Danielou, con la doctrina y praxis apostólica, que se puede esquematizar en estos

5. *Tract. in Joh.* 44, 2 PL 35, 1714; cfr. *Epist.* 194, 46 PL 33, 890; *De fide et oper.* VI, 9 PL 40,202; *De cat. rud.* XXVI, 50 PL 40, 345.

6. F. RESTREPO, *San Agustín, sus métodos catequísticos, sus principales catequesis*, Madrid 1925, 31-45; cfr. M. A. ORCASITAS, *La catequesis agustiniana en el libro "De catechizandis rudibus"*, tesis de Lic. en Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, 1968, fol. 19s.

grados: 1.º Catequesis para incipientes, “rudes” y oyentes (en el catecumenado de San Agustín se desdobra en dos grados). 2.º Catequesis dogmática para “competentes”: credo, Padrenuestro etc. 3.º Catequesis sacramentaria y litúrgica para los neófitos. En estos tres estadios hay elementos comunes, como los sucesos de la historia sagrada, los principales artículos del símbolo, oraciones, ritos y signos de los sacramentos. Todo ello exige una catequesis para transmitir la palabra de Dios y educar cristianamente en la fe y demás virtudes teológicas⁷.

En la catequesis agustiniana, apenas se esboza el misterio de la Santísima Trinidad, contentándose con nombrar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, para dar énfasis a los grandes hechos de Dios en el orden histórico de la revelación, como consta que lo hacían los Apóstoles, según los “Hechos” y los antiguos liturgos en la solemne oración eucarística sobre el altar. “Así se ha podido decir con razón que la catequesis de San Agustín presenta los mismos temas que las más antiguas eucaristías, que se nos han conservado”⁸.

Hay una tradición constante en las Iglesias del Africa y una información, que San Agustín recibe de las Iglesias de Italia, especialmente de Milán, sobre las ceremonias de la Pascua y Pentecostés. Con todo ese material y la experiencia de Hipona desarrolla el santo su labor catequística. El primer estadio de esa catequesis, los primeros pasos y pláticas del catequista con el que se convierte, se encuentran en el “De catechizandis rudibus”, que viene a ser de algún modo el *primer catecismo* o ensayo de “catecismo”, palabra que se halla por primera vez en San Agustín, como sinónimo de catequesis o acto de catequizar y el contenido de la instrucción cristiana, pasando a significar también el libro en que dicha instrucción se contiene:

“Pari modo etiam in eo quod scriptum est evangelizasse Philippum Spadoni Dominum Jesum, nullo modo dubitandum est et illa in “*catechismo*” dicta esse, quae ad vitam moresque pertinet eius qui credit in Dominum Jesum”⁹.

Afirmar que el “De catechizandis rudibus” es un catecismo, puede ser algo nuevo, lo que parecerá quizás exagerado, porque generalmente ha sido considerado como un manual del catequista para adoctrinar a los incipientes. Sin embargo no es algo nuevo, porque

7. Cfr. J. DANIELOU, “La Catéchèse dans la Tradition Patristique”: *Catéchèse* 1 (1961) 26.

8. F. VAN DER MEER, *San Agustín, Pastor de Almas*, Barcelona 1965, 587.

9. *De fide et oper.* IX, 14 PL 40, 206.

leyendo libros viejos y manuscritos del siglo XVI, pude comprobar que en el "Convento de San Agustín de Bogotá" y en el de Mérida (Venezuela), se le consideraba un "catecismo" por los doctrineros agustinos. Para acomodarlo a los indios, los religiosos Fray Agustín de Coruña, Obispo de Popayán, y Fray Vicente Mallot compusieron catecismos, como luego veremos, siguiendo el ejemplo y método de su "gran Padre, San Agustín"¹⁰.

c) *Antecedentes literarios y reminiscencias doctrinales*. La catequesis de los tres primeros siglos, de la que son fieles exponentes la Didaché, Constituciones de los Apóstoles, Tertuliano, Minucio Félix, S. Justino, S. Hipólito, S. Irineo, S. Cipriano, S. Cirilo de Jerusalén etc., está presente de algún modo en el "De catechizandis rudibus", que se mantiene fiel a la tradición. Hay textos de la Didaché y expresiones casi idénticas, lo mismo pasa con el "Apologéticum de Tertuliano y las Constituciones de los Apóstoles; sin embargo prescindiendo de algunos pasajes del "De catechizandis rudibus", resulta difícil identificar las fuentes: Agustín, en su labor sintética y original, tiende a personalizar y hacer suyas las fuentes mismas de que se sirve¹¹.

Exemplo: "Considera te ipsum, o homo, et fidem rei inuenis. Recogita quid fueris antequam esses" (Apologeticum)

"Sed ex te ipso crede futurum te esse cum fueris, quando ante non fueris, nunc esse te vides" (De catechizandis rudibus)¹².

Hay también reminiscencias y préstamos doctrinales del "Hortensius" y de Plotino en el "De catechizandis rudibus", lo mismo que de Lactancio y otros autores familiares literariamente de San Agustín. Acertadamente concluye su estudio A. Etchegaray Cruz sobre "Fuentes literarias doctrinales" con estas palabras: "Los préstamos y reminiscencias de Optato de Milevi, de Ticonio, de Orígenes y de Gregorio Nacianceno testimonian una de las originalidades de Agustín, es decir, la de iluminar los problemas catequéticos mediante el recurso a los grandes principios de la teología. El hecho de que numerosas coincidencias o influencias sobre la doctrina agustiniana

10. Arch. Nac. de Bogotá, *Conventos*, vol. 44, fol. 831.

11. Cfr. B. BUSCH, "De modo quo S. Augustinus descripsit Initiationem christianam": *Ephemerides Liturgicae* 52 (1938) 159-178; G. TOUTON, "La méthode catéchétique de S. Cyrille de Jérusalem comparée à celle de S. Augustin": *Proche Orient Chrétien* 1 (1951) 265-285.

12. *Apologeticum* XLVIII, 5 PL 1, 523; *De cat. rud.* XXV, 46 PL 40, 342; cfr. A. ETCHEGARAY CRUZ, "Fuentes literarias y doctrinales": *Helmántica* 32 (1971) 8-12.

sigan siendo difíciles de precisar y no pasen de simples conjeturas, se debe a la sorprendente capacidad de síntesis de nuestro autor”¹³.

2. EL CATECUMENADO EN LOS SIGLOS IV Y V.

La institución del catecumenado tiene en tiempo de San Agustín su período de apogeo y sistematización, al que preceden una gestación, progreso y maduración durante los tres primeros siglos.

Catecúmeno, en la primitiva Iglesia, significaba discípulo en oposición al “Catequista”, maestro que enseñaba. En los dos primeros siglos, se denominaba catecúmenos tanto a los bautizados, como a los no bautizados. A partir del siglo tercero, se da un sentido preciso y definitivo a la palabra “catecúmeno”, que se contrae pasando a significar la persona adulta o joven, afiliada a la Iglesia y que no ha recibido el bautismo. Este vocablo no sufrirá modificación en los siglos posteriores, mientras que la palabra “catequesis” comprende tanto la instrucción religiosa, que se da al bautizado, como al catecúmeno¹⁴.

En el libro “*De catechizandis rudibus*” y en otros escritos de San Agustín, podemos distinguir tres etapas en el catecumenado, al igual que en la catequesis: 1.º Entrada. 2.º Etapa de oyente. 3.º Competentes.

a) *Rito de entrada en el catecumenado.* En Hipona, como en casi todo el norte de Africa, el que quería hacerse cristiano, se presentaba ordinariamente acompañado por un amigo o un familiar bautizado, que podía responder de él, en la Iglesia o en la casa episcopal, donde era recibido por un catequista, diácono, presbítero o por el mismo obispo. En el “*De catechizandis rudibus*” nos da San Agustín una información amplia y detallada sobre esta visita y los motivos, que eran muy variados y dignos de tenerse en cuenta para el exordio de la catequesis:

“Utile est sane, ut praemoneatur antea, si fieri potest, ab his qui eum norunt, in quo statu animi sit, vel quibus causis commotus ad suscipiendam religionem venerit. Quodsi defuerit alius a quo id noverimus, etiam ipse interrogandus est, ut ex eo quod responderit ducamus sermonis exordium”¹⁵.

13. A. ETCHEGARAY CRUZ, o. c. 16; cfr. V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, Roma 1947.

14. Cfr. F. RESTREPO, *San Agustín, sus métodos catequísticos, sus principales catequesis*, Madrid 1925, 10-11; P. L'HUILLIER, *Le rôle du catéchiste dans la première initiation chrétienne d'après S. Augustin*, Lyon 1947.

15. *De cat. rud.* V, 9 PL 40, 316; VI 10 PL 40, 317.

Cuando los motivos eran buenos, el catequista le felicitaba y si no trataba de purificar las causas mediante una serie de visitas o charlas, de media hora a dos horas, según los esquemas, que nos da el mismo santo, con una concepción cristiana de la vida. Un catequista, de buenas dotes pedagógicas, lograba iniciarle en dos o tres charlas, después de las cuales, el candidato solía sentirse atraído por la religión cristiana.

La Iglesia lo recibía entre los catecúmenos (cristianos) con un rito solemne, en el que el Obispo o un clérigo le signaba con la cruz en la frente, le imponía las manos y le daba el "sacramento de la sal", según era costumbre:

"His dictis, interrogandus est an haec credat, atque observare desideret. Quod cum responderit, sollemniter utique signandus est et ecclesiae more tractandus. De sacramento sane (salis) quod accipit etc." ¹⁶.

De este modo, el catecúmeno tenía derecho a llamarse cristiano y podía ir a la Iglesia para oír la predicación. Para lograr esto, escribió San Agustín su "De catechizandis rudibus", porque quien desea ser cristiano e ignora el contenido de la fe, como es "rudis" debe ser instruido en el "kerigma": *catechizandus est*.

b) *Permanencia de oyentes*: La etapa del catecúmeno como "oyente" podía durar en los siglos IV y V varios años, incluso algunos permanecían en ella por toda su vida; otros, por poco tiempo, según las costumbres de las Iglesias y voluntad o interés del catecúmeno.

En tiempos de San Hipólito, por ejemplo, el catecumenado se tomaba más en serio y la instrucción ya solía prolongarse hasta dos o tres años; pero podía ser menos según el aprovechamiento:

"Catechumini per tres annos audiant verbum. Si quis autem sollicitus est et instat rei non judicabitur tempus, sed conversatio sola est quae judicabitur tantum" ¹⁷.

A los catecúmenos les estaban prohibidos ciertos oficios o profesiones indignas de cristianos, lo cual seguía aplicándose también en

¹⁶ *Ib.* XXVI, 50 PL 40, 344-345. Cfr. F. WEIGAND, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters*, Leipzig 1899, donde están recogidos los principales textos de San Agustín sobre el catecumenado.

¹⁷ DIDIER, *¿Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition*, Paris 1967, 76-78; R. BERAUD, S. HIPOLITO, *Traditio apostolica*, Münster-Aschendorf, ed. Botte, 1963, 38; cfr. J. CH. DY, "La iniciación cristiana": *La Iglesia en Oración*, Barcelona 1964, 553-568.

tiempos de San Agustín, aunque con menos rigor; pues el número de catecúmenos era muy grande y las circunstancias muy diferentes, por lo que la Iglesia abrió un compás de espera y suavidad en su disciplina con fines pastorales y como una reacción de los obispos en aquel momento.

Para no abandonar a los catecúmenos perpetuos, que no se decidían a dar su nombre en la cuaresma para recibir el sacramento del bautismo, hasta que no estuviesen en peligro de muerte, como el Emperador Constantino, se les permitió asistir a la liturgia de la palabra en la misa (antemisa), manteniendo así un contacto semanal, que se aprovechaba para exigir de los oyentes que pasasen a ser "competentes", inscribiéndose entre los que deseaban recibir el bautismo. La costumbre de diferir el bautismo estaba relacionada con la práctica rigurosa de la penitencia y la consideración de que con el bautismo se borraban los pecados cometidos en la juventud. San Agustín reacciona contra esta costumbre y exige que se bauticen cuanto antes, calificando a los catecúmenos, que no se bautizan, con el pecado de temeridad, sordera y ceguedad espiritual. Concluye así una de sus argumentaciones:

"Hoc et catechumeni audiunt: sed eis non sufficit ad quos inuncti sunt; festinent ad lavacrum, si lumen inquirunt"¹⁸.

c) *Los competentes*. Al iniciarse la cuaresma, se inscribían en Hipona muchos catecúmenos entre los "competentes" (palabra que significa: los que piden juntos). Entonces comenzaba una instrucción más a fondo del símbolo con sus misterios y de la oración del Padrenuestro. En esta catequesis, que no se encuentra en el "De catechizandis rudibus" sino en otros escritos de San Agustín, tomaba parte el obispo, especialmente el de Hipona, cuya alegría en las proximidades de la Pascua alcanzaba límites insospechados, al pensar en la incorporación a Cristo de los nuevos catecúmenos, que asistían a la predicación ordinaria de los domingos y a otras extraordinarias en presencia de la comunidad, ante la cual se tenían los escrutinios, es decir, examen o averiguación, al que se unían algunos ritos como la insuflación y conjuro del maligno, pues a los catecúmenos se les consideraba aún bajo la influencia del pecado original y del demonio:

18. Tract. in Joh. XLIV, 2 PL 35, 1714; cfr. Sermo 132, 1-2 PL 38, 735; Contra Cresc. II, 5, 7 PL 43, 449-450; I. RODRIGUEZ, "El Catecumenado en la disciplina de África según San Agustín": Contribución española a una Misiónología Agustiniana, Burgos 1955, 163-165.

"Veruntamen secundum istam suam calliditatem non inveniunt quid ad hoc respondeat, quod exorcizantur et exsufflantur"¹⁹.

Los competentes aprovechaban estos ritos y oraciones para examinar su conciencia y procurar sinceros sentimientos de contrición. San Agustín nos habla de la penitencia, que tuvo que hacer él y Alipio con los pies descalzos en presencia de la comunidad. Había prácticas más o menos comunes sobre los ritos e instrucción doctrinal, que precedían al bautismo, como puede verse en el "De fide e operibus" y en los sermones, donde hay mucho material catequístico. En ellos se encuentran detalles sobre la tradición oral del símbolo, que luego debían aprender los "competentes" y recitarlo ante la comunidad lo mismo que el Padrenuestro²⁰.

La noche pascual tenía una vigilia jubilosa para la Cristiandad. Era una fiesta nocturna de luz y victoria sobre los demonios, sobre el pecado y la muerte con la esperanza de la resurrección. En este día los catecúmenos renacían con el agua bautismal, y después de renunciar, como soldados de Cristo, a Satanás, al mundo y a sus pompas, se convertían en "fieles" cristianos²¹.

Durante la primera semana de Pascua se completaba a los neófitos la ley del arcano con una catequesis especial hasta la Dominica in Albis sobre los misterios de la fe, peticiones del Padrenuestro, lo concerniente al santo sacrificio y demás sacramentos para robustecerlos, a fin de conservar las almas blancas, como lo eran sus vestiduras, venciendo las tentaciones y alimentándose con la Eucaristía.

Aunque la pastoral del catecumenado está expuesta, como hemos visto, en otras obras de San Agustín, el libro "De catechizandis rudibus" tiene una catequesis pastoral de iniciación o para principiantes, con una importancia relevante, por lo que vamos a dedicarle a continuación un breve estudio especial y a grandes rasgos sobre su contenido y metodología.

3. CONTENIDO Y ESTRUCTURACION DEL LIBRO.

Este opúsculo, pequeño en tamaño y grande por su contenido,

19. Epist. 194, 46 PL 33, 890; cfr. ETERIA, *Journal de voyage*, ed. Pétré, París 1948, 255-257; S. CIRILO DE JERUSALEM, *Las catequesis*, trad. de A. ORTEGA, Madrid 1945, 15-27.

20. Sermo 58, 1 PL 38, 393; *De fide et oper.* VI, 9 PL 40, 202; *De symb. ad cath.* 1 PL 40, 628-629; Conf. IX, 6 PL 32, 769; cfr. Th. A. AUDET, "Note sur les catéchèses baptismales de S. Augustin concernant le bápême": *Augustinus Magister* I (1954) 151-160.

21. Cfr. Sermo 294, 11-12 PL 38, 1342-1343.

comprende dos partes perfectamente definidas. La primera, del capítulo primero al quince, es teórica y en ella expone el santo las normas que han de tenerse en cuenta, defectos que han de evitarse y algunas orientaciones complementarias. La segunda parte, del capítulo dieciséis al veintisiete, es práctica, presentando dos planes de instrucción catequística; su contenido es histórico, teológico y moral: Se trata de dos lecciones de carácter práctico, con toda una teología pastoral de la evangelización.

Corriendo el riesgo de no poder hacer una síntesis bastante completa, porque se trata de un opúsculo muy denso en contenido; pero teniendo en cuenta que algunos lectores examinan con más facilidad un artículo de revista que todo el libro "De catechizandis rudibus", cuya lectura recomendamos, se da el siguiente resumen:

a) *Primera parte: guía del catequista.* Los capítulos primero y segundo vienen a ser como una introducción, donde explica el santo los motivos, que le movieron a escribir este libro. El diácono cartaginés Deogracias, aunque tenía bastantes buenas dotes oratorias, por lo que era requerido frecuentemente para dar catequesis a uno o varios catecúmenos, estaba preocupado y agobiado por una serie de problemas, como desaliento, sequedad, hastío, cansancio por la repetición de la misma doctrina y escasez de rendimiento. Quería saber cómo debía exponer las verdades de la fe y método que debía usar. ¿"Por dónde se ha de comenzar? ¿hasta dónde hay que continuar el relato? ¿Cómo hay que estructurar la narración y la exhortación?" San Agustín, el gran pastor de almas, contesta a las preguntas e inquietudes con esta obra, que es todo un manual didáctico y una metodología catequística, escrita con modestia, sencillez y claridad de estilo:

"Petiste me, frater Deogratias, ut aliquid ad te de catechizandis rudibus, quod tibi usui esset, scriberem"²².

San Agustín, lleno de caridad eclesial, comunica sus experiencias personales a Deogracias, presentando las dotes y figura del catequista, que es su propia semblanza complementada por su método de enseñar con alegría deleitando al oyente.

El plan general de la primera parte está polarizado por el *catequista* y los *oyentes*, según este orden, que él mismo establece:

22. De cat. rud. I, 1 PL 40, 309-310; cfr. R. CORDOVANI, "I. De catechizandis rudibus di S. Agostino, Questioni di contenuto e di stile": *Augustinianum* 6 (1966) 489-527; G. C. NEGRI, La disposizione del contenuto dottrinale nel "De catechiz. rud". di S. Agostino, Roma 1961; Fr. MICHEL, "Le catéchiste à l'école de Saint Augustin": *Catéchistes* 20 (1954) 281-290.

1.º Modo de narrar o exponer el *kerigma*. 2.º Arte de aconsejar y exhortar. 3.º Modos de adquirir la alegría. He aquí sus palabras.

"Itaque prius de modo narrationis quod te velle cognovimus de praecipiendo atque cohortando postea de hac hilaritatem comparanda, quae Deus suggesserit diseremus"²³.

Siguiendo este plan, desde el capítulo tercero al sexto, presenta la metodología para la exposición histórica de los hechos o la narración del *kerigma* dirigido a la inteligencia y a la voluntad.

"Narratio plena est, cum quisque primo catechizatur ab eo quod scripsit: *In principio fecit Deus coelum et terram, USQUE AD PRAESENTIA TEMPORA ECCLESIAE*"²⁴.

Desde el capítulo séptimo al noveno desarrolla el arte de aconsejar y exhortar para mover la voluntad, golpeando a las puertas de las almas con los recursos de la oratoria; pero especialmente, con la caridad, humildad y verdad, se ha de hablar a los técnicos "vendedores de palabras":

"His enim maxime utile est nosse, ita esse praeponendas verbis sententias, ut praeponitur animus corpori..... Cum tardioribus autem aliquando pluribus verbis et similitudinibus agendum est, ne contemnant quod vident"²⁵.

Concluye la primera parte con los modos de adquirir la alegría en la exposición, señalando los peligros o dificultades y los remedios pertinentes. Los peligros son éstos: Dificultad en expresar con exactitud el propio pensamiento, temor a equivocarse, hastío en repetir siempre lo mismo, indiferencia del oyente, cambio inesperado de plan o de auditorio y falta de perseverancia en los oyentes debido a las debilidades humanas, escándalos y apostasías, y el disgusto de nuestros defectos y errores. Contra estos defectos propone los siguientes remedios o panaceas: adaptación caritativa al oyente, como lo hace la madre con el niño, como lo hace la gallina con sus polluelos. El catequista ha de ser ameno en la exposición, evitando la fatiga física o moral, teniendo misericordia y paciencia con los débiles y rudos, y confiando siempre en la Divina Providencia²⁶. Todo esto se encuentra desde el capítulo décimo al décimo quinto. Este último viene a ser al mismo tiempo una introducción para la segunda parte, insistiendo en la adaptación a los oyentes y en su experiencia personal.

23 *De cat. rud.* II, 4 PL 40, 312; cfr. P. A. LIEGE, "Contenu et pédagogie de la prédication chrétienne": *La Maison Dieu* 39 (1954) 27-30.

24. *Ib.* III, 5 PL 40, 313; Gen 1, 1.

25. *Ib.* IX, 13 PL 40, 320.

26. *Ib.* X, 14 PL 40, 320-321; XIV, 22 PL 40, 327.

b) *Segunda parte: dos modelos de "kerigma"*. En la segunda parte, que estructuralmente se inicia en el capítulo décimo quinto con una metodología práctica de la enseñanza religiosa, expone San Agustín dos ejemplos de catequesis completa, uno largo, que comprende desde el capítulo décimo sexto hasta el capítulo vigésimo quinto, y otro breve, que está en los capítulos vigésimo sexto y vigésimo séptimo:

"Si longus tibi videtur iste sermo, quo quamquam praesentem rudem hominem instruxi, licet et tibi dicere brevius"²⁷.

Ambos ejemplos se ajustan al hombre medianamente instruido de la ciudad, como el diácono Deogracias solía tenerlo generalmente en Cartago, y se acostumbra tener aún hoy en día. La estructura viene a ser la misma para los dos modelos, con la diferencia de que en la catequesis breve no se trata de las "seis edades" de la historia de la salvación, ni del tema de las "dos ciudades", siendo sustituidas algunas digresiones largas por otras más breves y sencillas. La primera se inicia con el descanso eterno del séptimo día y la segunda por la inmortalidad. La historia de la salvación es el tema central de ambas. Tanto la vida de Cristo como la historia de la Iglesia han sido profetizadas. Hasta ahora se han cumplido las profecías, luego también se cumplirá lo que falta. Ninguna religión, según San Agustín, puede enfrentarse como el Cristianismo al acontecer histórico con tanta serenidad. Si el Señor Jesús resucitó, también nosotros resucitaremos. La resurrección de la carne significa la inmortalidad semejante a la de los ángeles²⁸.

En el modelo de catequesis larga, no se olvida el santo de que hay que formar buenos ciudadanos y, al desarrollar el tema de las dos ciudades, explica por qué hay malos y buenos y cómo debe comportarse el cristiano con las autoridades civiles y eclesiásticas, imitando los ejemplos del antiguo testamento y pensando que somos miembros de la Iglesia, cuya cabeza es Jesucristo:

"Ipse enim unigenitus Dei Filius, Verbum Patris, aequale et coaeternum Patri, per quod facta sunt omnia, homo propter nos factus est, ut totius Ecclesiae tanquam totius corporis caput esset"²⁹.

27. *Ib.* XXVI, 51 PL 40, 345; Modelo largo: XVI, 24 a XXV, 49 PL 40, 329-344; Modelo breve: XXVI, 50 a XXVII, 55 PL 40, 344-348.

28. *Cfr. Ib.* XXVII, 54 PL 40 347; XXV, 47 PL 40, 343.

29. *Ib.* XIX, 33 PL 40, 335.

Tenemos obligación de obedecer y pagar tributo a los príncipes cristianos, que han dado paz a la Iglesia, aun cuando esa paz pueda ser pasajera. Gracias a ellos no hay peligros de molestias y podemos edificar casas espiritualmente, predicar y plantar jardines:

"Itaque per ipsos data pax est Ecclesiae, quamvis temporalis, tranquillitas temporalis ad aedificandas spiritualiter domos et plantandos hortos et vineas. Nam et ecce te modo per istum sermonem aedificamus atque plantamus"³⁰.

c) *Teología pastoral de la evangelización*. Ambas exhortaciones terminan con las mismas palabras y son dos resúmenes de teología pastoral basados en la Escritura, Cristo, la Iglesia y su misión evangélica.

Los dos ejemplos tienen una estructura general idéntica: un exordio, una narración y una exhortación siguiendo los delineamientos del símbolo y de la tradición.

En tiempos de San Agustín, no se pensaba en una teología pastoral, como en nuestros días; pero, en el fondo, se procuraban los mismos fines, como es la salvación de las almas y edificación del cuerpo místico de Cristo, con medios semejantes, como la predicación de la palabra de Dios con caridad hacia aquellos, por quienes Cristo murió:

"Tantum esse caritatem oportet in eos pro quibus Christus mortuus est, volens eos pretio sanguinis sui ab erroribus saecularium morte redimere"³¹.

La teología pastoral agustiniana, aunque se apoya en la palabra de Dios, escrita y oral, no está desarrollada como la escolástica o la de nuestros días, si bien es cierto y esto hay que reconocerlo, que algunos principios de teología, según San Agustín, siguen siendo actuales como sus fecundas reflexiones pastorales sobre el sacerdocio y el episcopado³².

En el "kerigma" agustiniano es fundamental la acción del Espíritu Santo iluminador, que actúa a través de la autoridad de la Iglesia y sus oyentes, especialmente para que sus ministros sean fieles al ministerio de la palabra³³.

30. *Ib.* XXI, 37 PL 40, 337.

31. *Ib.* XIV, 21 PL 40, 326.

32. Cfr. J. PINTARD, "Le sacerdoce selon Saint Augustin sur la paternité spirituelle": *Recherches August.* 3 (1967) 177; J. GARCIA CENTENO, "El sacerdote como hombre, cristiano y su responsabilidad según la mente de San Agustín": *Rev. Agustiniana de Espiritualidad* 3 (1963) 375-398.

33. Cfr. *De cat. rud.* VIII, 12 PL 40, 318-319; IX, 13 PL 40, 320.

Es el Cristianismo una comunidad escatológica, eclesial-sacramental, en la que Cristo llama amorosamente mediante sus ministros. El Espíritu Santo, que es caridad y amor, viene a habitar en el corazón de los que siguen a Cristo. De esta habitación, fuente de vida, nace la unidad de la Iglesia ³⁴.

Estos dos modelos de catequesis, según F. van der Meer, "constituyen probablemente la más impresionante síntesis de lo que hubo de ser un *catecismo popular* en la antigüedad cristiana. Ahí tenemos las mejores ideas de un genio expuestas en la forma más plástica. Y juntamente nos reproducen la atmósfera concreta de las Iglesias populares de la época, los temas corrientes de la iconografía de entonces, los motivos universalmente conocidos de las perícopas constantemente repetidas en las fiestas, configurados en una tipología que se había hecho clásica. Estas catequesis nos permiten contemplar en plena vida el fondo de la liturgia de la Iglesia antigua" ³⁵.

4. EL METODO AGUSTINIANO EN FUNCION DE LA PASTORAL. San Agustín, como si se tratase de un educador moderno, le aconseja al diácono Deogracias, que debe acomodarse psicológicamente a las condiciones de los oyentes, según se hizo notar al tratar del contenido; pero además establece un método original, que podemos calificar de "didáctico expositivo" para enseñar deleitando, haciendo primero una exposición de la doctrina cristiana acompañada de narraciones bíblicas e históricas, y terminando con una exhortación y diálogo para ver lo que ha comprendido el catecúmeno o discípulo.

a) *La narración agustiniana*. El santo hace suyas las enseñanzas oratorias de Cicerón y Quintiliano, poniendo énfasis en la "narratio" expositiva y añadiendo al concepto clásico el nuevo aspecto escatológico, de suerte que la narración agustiniana abarca también el futuro, mientras que en Cicerón y Quintiliano comprende sólo el presente y el pasado ³⁶.

34. *Ib.* XX, 35 PL 40, 336; XXVII, 55 PL 40, 347.

35. F. VAN DER MEER, *San Agustín Pastor de Almas*, Barcelona 1965, 596; cfr. G. PHILIPS, "Le mystère du Christ": *Augustinus Magister* 3 (1954) 213-221.

36. A. ETCHEGARAY CRUZ, "El de catechizandis rudibus y la metodología de la evangelización agustiniana": *Augustinus* 15 (1970) 361; cfr. CICERON, *Part. orat.* IV 13; QUINT. *Inst. orat.* IV, 2, 36; N. JUBANY, "San Agustín y la formación oratoria cristiana": *Analecta Sacra Tarraconensia* 15 (1942) 9-22.

Un catequista debe contar la "buena nueva", como Felipe al tesorero de la reina de Candace, exponiendo las profecías, la vida de Cristo y de la Iglesia con orden y con afecto. Tratándose del amor de Dios a los hombres, hay que hacer esto con caridad para que se responda con amor a Dios creyendo y esperando en lo que se ha oído:

"Hac ergo dilectione tibi tamquam fine proposito, quo re-feras omnia quae dicis, quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet"³⁷.

La ardua e ingrata labor del educador o catequista puede originar tedio, como lo experimentó Deogracias, a quien ayuda San Agustín a superar las dificultades, sintiendo alegría y gozo, porque lo que se hace con amor, no resulta pesado ni gravoso. Se pueden degustar dulcedumbres espirituales en la tranquilidad de esta buena obra de catequizar:

"Hic tu fortasse exemplum aliquod sermonis desideras, ut ipso tibi opere ostendam, quomodo facienda sint ista quae monui... Tot igitur ex causis, quaelibet earum serenitatem nostrae mentis obnubilet, secundum Deum sunt quaerenda remedia, quibus relaxetur illa contractio, et fervore spiritus exultemus et jucundemus in tranquillitate boni operis. *Hilarem enim datorem diligit Deus*"³⁸.

La narración ha de hacerse con claridad en la exposición, ordenando los acontecimientos más notables según las reglas del buen decir y su secuencia histórica a la luz de la Divina Providencia. Ha de exponerse siempre la verdad de los hechos y sus causas. En caso de cometer un error o tener una expresión defectuosa, conviene rectificar con humildad, siempre que sea necesario; puede ocurrir también que una verdad choque a los oyentes y sea oportuno fundamentarla en las Sagradas Escrituras. En caso de herir sin querer a los oyentes, entonces el catequista que no sabe, si les ha herido, debe confiar en Dios:

"Tunc enim est vere opus bonum, cum a caritate jaculatur agentis intentio, et tamquam ad locum suum rediens, rursus in caritate requiescit"³⁹.

37. *De cat. rud.* IV, 8 PL 40, 316; cfr. M. GARCIA TUDURI, "Ideas pedagógicas en San Agustín": *Noverim* 1 (1955) 56-64.

38. *De cat. rud.* X, 14 PL 40, 320-321; 2 Cor 9, 7.

39. *Ib.* XI 16 PL 40, 323; VI, 10 PL 40, 317.

Aun cuando se repiten cosas sabidas, se puede hacer con verdad, delectación e interés, como sucede cuando enseñamos nuestra ciudad, casa o campo a un amigo. Un sermón, que resulta frío para el catequista, puede ser bien acogido por los oyentes amigos:

“Tanto magis, quanto sunt amicitotes; quia per amoris vinculum in quantum in illis sumus, in tantum et nobis nova fiunt quae vetera fuerunt”⁴⁰.

b) *Diálogo y acomodación al oyente*. Para saber el catequista, si despierta interés y le comprenden, es conveniente hacer preguntas y establecer el diálogo. Puede ser que lo hayan oído antes y ya lo sepan. A los que son tardos en aprender, basta con enseñarles los principios más fundamentales e importantes. En tales casos es mejor hablar mucho de ellos a Dios, y no mucho de Dios a ellos. Cuando se note desagrado entre los oyentes, que bostezan por cansancio o por otros motivos, se debe estudiar las causas y las circunstancias. Si están cansados por haber permanecido de pie, conviene ofrecerles asiento. Para despertar la atención, es oportuno a veces contar una historia alegre, interesante o triste, que les agrade o conmueva. Uno de los mayores aciertos de San Agustín fue el percibir con gran habilidad pedagógica, que es necesario crear un clima de confianza y cordialidad entre maestro y alumno, entre catequista y catecúmeno, evitando asperezas para lograr una atención espontánea. Hay que evitar distracciones y disidentes: Esto es fruto de la experiencia.

“Expertus haec dico: nam fecit hoc quidam, cum eum catechizarem, homo rusticanus, unde magnopere praecavendum esse didici”⁴¹.

Debe conducirse el catequista de diverso modo, según se trate de un erudito o de un rústico, como se hizo notar anteriormente, de un peregrino o de un ciudadano, rico o pobre, nobles o plebeyos, además de la clase de edad, sexo etc.

“Sed quia rudibus imbuendis nunc agimus, de me ipso tibi testis sum, aliter atque aliter me moveri, cum ante me catechizandum video eruditum, inertem, civem, divitem, pauperem etc.”⁴².

40. *Ib.* XII, 17 PL 40, 324.

41. *Ib.* XIII, 19 PL 40 325.

42. *Ib.* XV, 23 PL 40, 328.

c) *El exordio y la exhortación.* La adaptación del exordio y la exhortación dependerá de las cualidades y circunstancias del oyente, para lo cual es importante conocer sus disposiciones ⁴³.

Una vez informado el orador de las intenciones del catecúmeno o aspirante, procurará acomodar el exordio del "kerigma" a sus necesidades, preparando su estado de ánimo para comprender o recibir bien la narración; especialmente cuando las intenciones no fuesen loables: habrá "que reprenderle con dulzura en el exordio".

"Si autem aliud dixerit, quam oportet esse animo eius qui christiana fide imbuendus est, blandius et lenius reprehendendo tamquam rudem et ignarum" ⁴⁴.

Aunque San Agustín explica más ampliamente las aradañas y retóricas de la predicación en el libro cuarto "De doctrina christiana", modelo de formación de catequistas, en el "De catechizandis rudibus" nos da ejemplos prácticos de exordios "protrépticos" al lado de sus consejos teóricos, teniendo en cuenta la experiencia personal, las respuestas e incluso el campo de la especialización del candidato ⁴⁵.

En el primer modelo de catequesis larga, se parte del supuesto deseo de seguridad y felicidad eterna después de esta vida:

"Deo gratias, frater: valde tibi gratulor et gaudeo de te, quod in tantis et tam periculosis huius saeculi tempestatibus de aliqua vera et certa securitate cogitasti" ⁴⁶.

Además del exordio, que pone al oyente en estado favorable para la narración, es necesario elaborar bien la exhortación final, donde se han de recoger las ideas principales del discurso y algún estímulo moral para mover la voluntad. En las dos narraciones propuestas, como modelos, presenta San Agustín la doctrina de la resurrección y los novísimos, después de refutar algunos errores. Concretiza en la práctica lo que había establecido en la teoría:

"Narratione finita, spes resurrectionis intimanda est, et pro capacitate ac viribus audientis, proque ipsius temporis modulo, adversus vanas irrisiones infidelium de corporis resurrectione tractandum et futuri ultimi iudicii bonitate in bonos, severitate in malos, veritate in omnes" ⁴⁷.

43. Cfr. *Ib.* V, 9 PL 40, 316; VIII, 12 PL 40, 319.

44. *Ib.* V, 9 PL 40, 416.

45. *Ib.* VI, 10 PL 40, 317; VII, 12 PL 40, 319.

46. *Ib.* XVI, 24 PL 40, 329.

47. *Ib.* VII, 11 PL 40, 317.

La exhortación es el momento más oportuno para enseñar al oyente a poner la confianza no en los hombres, ni en las riquezas de este mundo, sino en Dios, fuente de eterna felicidad⁴⁸.

La doctrina agustiniana sobre el exordio y la exhortación está de acuerdo con la retórica de Quintiliano y la tradición pastoral kerigmática; pero tiene algunas innovaciones especiales sobre el contenido doctrinal, con tal perspicacia pedagógica y profundidad psicológica, que llegó a ser considerado entre sus colegas, como un oráculo o figura extraordinaria en cuestiones de pastoral. Debido a los éxitos, que obtenía, eran requeridos sus consejos, por lo que se enfrentó con humildad y gran amor eclesial a correr el riesgo de exponer su experiencia personal, como un modelo, no sólo a Deogracias, sino también a los demás pastores de almas. De ahí que sus dos modelos de catequesis van a ser los delineamientos de cómo hay que predicar, en el siglo XVI y hasta en nuestros días, la historia de la salvación.

5. INFLUENCIA DEL "DE CATECHIZANDIS RUDIBUS".

La influencia, que ha tenido el opúsculo a través de los tiempos ha variado mucho. Decayó bastante, cuando se estableció como norma general el bautismo de niños en el siglo VI, disminuyendo el catecumenado y el bautismo de adultos paulatinamente, hasta convertirse en excepción lo que era regla común. Contribuyó a esto la controversia pelagiana sobre el pecado original y el hecho de que la sociedad era mayoritariamente cristiana y se garantizaban las exigencias bautismales de los niños⁴⁹.

Desde el tiempo de Carlomagno hasta el siglo XVI interesa poco este opúsculo, que pasa inadvertido en la enseñanza de la catequesis, en la pastoral y en el Derecho Canónico de la Edad Media.

a) *En la catequesis pre-tridentina.* Después del descubrimiento de América se presentó el problema del bautismo de indios adultos que era necesario adoctrinar. Los misioneros españoles, especialmente los Agustinos "doctrineros" hallan la solución a esta problemática en las coordenadas del "De catechizandis rudibus" para enseñar

48. F. VAN DER MEER. o. c. 588; cfr. *De cat. rud.*, VII, 28 PL 40, 331; XXV, 47 PL 40, 343

49. J. Ch. DIDIER, o. c. 195-196; cfr. F. J. BASURCO, "El catecumenado ayer y hoy": *Nueva pastoral del bautismo*, Bilbao 1970, 27-33.

a los indios el catecismo o los rudimentos de la doctrina cristiana antes de recibir el bautismo y otros sacramentos.

El primer Agustino, que arribó a las playas americanas, fue el célebre misionero y conquistador, Fray Vicente de Requejada, por el año 1527. Con ocasión de celebrar la Navidad en diciembre de 1530, muchos nativos de lo que hoy es Aricagua (Venezuela), contagiados por la alegría y villancicos de los españoles, deseaban recibir el bautismo para hacerse cristianos, por lo que Fray Vicente, capellán de Federman, preparó a centenares y miles de indios adultos con una plática semejante a la instrucción breve del "De catechizandis rudibus" con intervención de un intérprete⁵⁰. Este mismo religioso después de tomar parte en la fundación de Tunja (Colombia) en 1539, se dedicó a catequizar los indios de Coromoro, Foacá y Samacá, haciendo uso del método agustiniano y de la doctrina del Obispo de Hipona, como consta en las referencias de su catequesis. A la hora de su muerte llegó a tener escrúpulos y remordimientos de conciencia por las faltas o ausencias, que había tenido en el adoctrinamiento, creyéndose obligado a restituir" a los indios de Coromoro cien pesos de oro corriente"⁵¹.

En 1534, un año después de haber llegado los Agustinos a Méjico, Fray Agustín de Coruña, encargado de adoctrinar a los indios de Tlapa y Chilapa, en compañía de Fray Jerónimo de San Esteban, estaba haciendo un catecismo conforme a la metodología del "De catechizandis rudibus" y la doctrina de San Agustín, utilizando por entonces el Doctrinal de Fray Pedro de Gante. Este catecismo ya terminado fue presentado al capítulo provincial del año 1560 y se titulaba: "*Doctrinal fácil para enseñar a los indios*", que fue usado luego, cuando era Obispo de Popayán, por los doctrineros de Colombia y Venezuela⁵².

Se confirma este aserto con los estudios realizados por Adolfo Etchegaray Cruz de los Sagrados Corazones, quien ha encontrado influencias directas o indirectas del "De catechizandis rudibus" en

50. Cfr. D. MUCIENTES DEL CAMPO, "Un cronista menos y un cronista más": *Nuevos Rumbos* 15 (1962) 2; N. de FEDERMANN, *La narración del primer viaje*, trad. de P. M. ARCAÑA, Caracas 1916, 37-43.

51. Arch. de Tunja, Academia Boyacense de la Historia (Colombia), *Protocolos* 1575, fol 12-19; cfr. F. CAMPO, *Historia documentada de los agustinos en Venezuela*, Caracas 1968, 14; U. ROJAS, *Juan de Castellanos*, Tunja 1958, 262-268.

52. Cfr. G. de SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, 2 Madrid 1915, 157; P. GRIJALVA, *Crónica*, fol. 19; D. MUCIENTES DEL CAMPO, *Centurias Colombo-Agustinianas* Bogotá 1968, 30-34.

el catecismo o Doctrina Cristiana en lengua española y mejicana de Dominico Fray Pedro de Córdoba. Su mismo título ya tiene resabios agustinianos: "*Doctrina cristiana para instrucción de los indios por manera histórica*", Méjico, 1544. Corregido y aumentado por Fray Domingo de Betanzos y especialmente por Fray Juan de Zumárraga, se imprimió en Sevilla el año 1548 de acuerdo con la Biblia, Santos Padres, como San Agustín, Suma de Doctrina Cristiana (con afinidades luteranas) de Constantino Ponce y otras categorías y estructuras medievales, como "El tripartito o doctrina cristiana" de Juan Gersón. Además de influencia protestante tiene textos de la "Paráclisis" de Erasmo y del "Enchiridión ad Laurentium" de S. Agustín⁵³.

Parece ser que también utilizaron el método de "De catechizandis rudibus" Fray Bartolomé de las Casas para su teoría de la evangelización, y San Francisco Javier para su misión en el Japón⁵⁴.

Una de las causas del éxito del catecismo de Lutero, que ha sido la levadura del protestantismo durante varios siglos, está en haber aplicado las enseñanzas de este libro de San Agustín, al igual que otros catecismos evangélicos, como el de Althamer de 1528, considerado como el primer "Catecismo" por los protestantes⁵⁵.

b) *En la catequesis postridentina*. Se imponen nuevos catecismos, cuyo contenido es eminentemente teológico-escolástico con las nuevas orientaciones de Trento, como el de San Pío V, la "Cartilla" de España y el del Concilio de Lima de 1583, titulado "Catecismo para rudos" y "Doctrina cristiana e instrucción para indios" traducida a las dos principales lenguas del virreinato del Perú quichua y aymará, donde aún perdura la influencia del método agustiniano. El mismo catecismo fue acomodado a Méjico en 1585. Entre los católicos alemanes se imponía el catecismo de Georg Witzel, con un resumen de Historia Sagrada, siguiendo las orientaciones agustinianas en sus "Quaestiones catecheticae". A finales del siglo XVI, pese a que predominan los catecismos dogmáticos según las distintas corrientes teológicas de Europa, el clásico escritor Fray Luis de Granada aconseja a los misioneros españoles que se inspiren en el "De catechizandis rudibus" y en su exposición abreviada "Del símbolo de

53. A. ETCHEGARAY CRUZ, A. "Saint Augustin et le contenu de la catéchèse prétridentine en Amérique Latine": *Rev. des Etudes Augustiniennes*: 11 (1965) 277-290; cfr. J. GARCIA IZCABAL-CETA, *Biografía de D. Juan de Zumárraga*, 5 Méjico: 1897, 440-442; J. SALVADOR Y CONDE, "La doctrina española y mejicana de 1548": *Missionaria Hispanica* 8 (1946) 329-338.

54. A. ETCHEGARAY CRUZ, "Introducción al De cat. rud.": *Helmántica* 22 (1971) 17.

55. Cfr. F. RESTREPO, o. c. 11; J. HARTMANN, *Alt. katechetische Denkmale der evang. Kirche*, Stuttgart 1844.

la fe" a fin de que se enseñe metodológicamente" los misterios de nuestra fe a los que se convierten de los infieles"⁵⁶.

Los tradicionales catecismos españoles de los Jesuitas Ripalda y Astete no fueron lamentablemente bien aplicados, porque eran más bien resúmenes o conclusiones de catequesis, empleándose métodos memorísticos y poco pedagógicos tanto para niños como para adultos, con el agravante de que se les separó de la mayoría de las explicaciones y de la catequesis narrativa o expositiva, que debía precederles. Para corregir esto, se van a componer Historias Sagradas. Surge en la segunda mitad del siglo XVII una renovación catequística con influencias jansenistas, que sacan a la obra de San Agustín del olvido: "He aquí la razón por la cual el *De catechizandis rudibus*, antes de ser impreso fuera del *corpus agustinianum*, conoció una traducción francesa el año 1678"⁵⁷.

En América e Islas Filipinas, los misioneros y doctrineros agustinos siguen usando el método agustiniano durante todo el siglo XVII y parte del XVIII, haciendo primero una exposición de la doctrina cristiana acompañada de narraciones bíblicas e históricas y concluyendo con un resumen de preguntas y respuestas. Esto lo pude comprobar en el catecismo del Padre Fray Vicente Mallot, del que se conservaba un manuscrito en chibcha, utilizándose un intérprete. Este, al igual que otros catecismos manuscritos o publicados en lenguas bisaya-tagalo (Filipinas), no han sido estudiados hasta la fecha⁵⁸.

Claude Fleury, con buen resultado, hizo uso de este libro de San Agustín para componer su catecismo histórico y compendio de Historia Sagrada traducida posteriormente al español⁵⁹.

Hay que esperar al siglo XIX, para que surja un movimiento teológico-pastoralista en Alemania, denominado "Aufklärung (Ilustración) con retorno a la patristica. Esto ayuda para que Attenkover

56. L. de GRANADA, *Sumario de la introducción al símbolo de la fe*, Madrid 1906, 601-689, donde cita al "De cat. rud." IV, 7 PL 40, 314.

57. A. ETCHEGARAY CRUZ, "Introducción al De cat. rud": *Heimántica* 22 (1971) 18; cfr. A. WILMART, "Manuscritos du De cat. rud": *Rev. Bénéd.* 42 (1930) 263-265.

58. F. CAMPO, o.c. 141; cfr. A. PEREZ y C. GÜEMEZ, *Añadidos y continuación de "La Imprenta en Manila" de D. J. T. MEDINA*, Manila 1904, 517; J. de QUIÑONES, *Doctrina Cristiana en tagalo*, que fue presentada al sínodo de Manila y probablemente impresa en 1593.

59. Cfr. C. FLEURY, *Catéchisme historique*, París 1683. Hay una traducción española de este "Catecismo histórico", Madrid 1860. La traducción francesa más antigua del "De cat. rud" se debe a Ph. GOIBAUD, París 1678, J. RICHARD hizo una segunda traducción francesa, París 1684.

haga una edición especial en 1826 del "De catechizandis rudibus" junto con otros libros catequísticos de San Agustín, mientras F. Dupanloup y A. J. Gruber se interesan por la metodología, viniendo a ser los precursores de la nueva renovación pastoral por sus orientaciones catequéticas⁶⁰.

La primera traducción castellana es la de F. J. Besalú y Ros en 1863, seguida por la de F. Restrepo en 1925 y A. Seage en 1954.

c) *Actualidad del "De catechizandis rudibus"*. Durante todo este siglo XX ha tenido mayor vigencia este opúsculo, como se demuestra por la abundante bibliografía, especialmente después de ser restablecido en el Concilio Vaticano II el catecumenado para los adultos, que se convierten o se acercan a la fe; porque según afirma Bournique es aceptable en su totalidad el esquema agustiniano con sus orientaciones pastorales dentro del catecumenado para predicar la palabra de Dios dentro de una perspectiva histórica de la salvación⁶¹.

Puede servir de modelo metodológicamente y de orientación por su contenido para los delineamientos de las actuales estructuras pastorales y canónicas. Hay dentro del "De catechizandis rudibus" una organización de la catequesis, lo cual quiere decir que tiene también un aspecto jurídico y canónico, puesto que el Derecho es organización de conducta o conducta organizada. Algunas aportaciones pastorales sobre la admisión al catecumenado pasaron a ser normas de conducta disciplinar en el "Codex Canonum Ecclesiae Africanae"⁶².

La catequesis del Obispo de Hipona sigue siendo actual por sus esquemas históricos, sus explicaciones alegóricas de la Biblia, su visión de comunidad y de Iglesia, el canto común, la lucha dialéctica entre las dos ciudades y la oposición de los dos amores, que van labrando las dos ciudades y la historia de toda la humanidad⁶³.

60. Cfr. M. BOURNIQUE, "Valor actual de la catequesis agustiniana": *Catéchèse* 2 (1962) 81; J. GOLDBRUNNER, *Métodos catequísticos de hoy*, Barcelona 1967, 23; C. F. ROTH, *Fundamenta artis catecheticae: Sancti Augustini liber "De cat. rud." et Gersonis "Tractatus de parvulis trahendis ad Christum"*, Maguncia 1865; A. J. GRUBER, *Des hl. Augustin Theorie der katechetik übersetzt und erläutert für unsere Zeit und ihre Bedürfnisse*, Salzburg 1830. Esta obra fue reeditada en Ratisbona 1870, sirviendo de orientación a muchos catequistas.

61. Cfr. M. BOURNIQUE, o.c. 82; *Sac. Conc.* n. 64; *Dec. ad Gentes* n. 14; L. VAN DER BERK, "Structures fondamentales de la catéchèse en Hollande" *Catéchistes* 18 (1967) 422-430; *Nuevo Catecismo para adultos*, versión del Catecismo Holandés, Barcelona 1969. Este catecismo tiene entre sus méritos seguir en parte la metodología del "De cat. rud." de San Agustín.

62. C. JUSTEL, *Codex canonum Ecclesiae Africanae*, París 1614, 50; Cfr. L. VAN DER LOF, "The date of the De cat. rud.": *Vigiliae christianae* 16 (1962) 198-204.

63. J. M. del ESTAL, "San Agustín conductor de almas y pueblos": *La Ciudad de Dios* 168 (1955) 417-438; cfr. O. FUSI PECCI, *Il pastore d'anime in S. Agostino*, Turín 1957; M. PELLEGRINO, "S. Agostino pastore d'anime": *Rech. Aug.* 1 (1958) 317-338.

El método agustiniano dialéctico-expositivo de enseñar deleitando es válido para niños y adultos, aún después del bautismo, porque pone a Dios en el centro de la instrucción religiosa, dando gran importancia a la narración histórica, dogma y liturgia de la redención, con una iniciación de las virtudes teologales, mirando siempre a Cristo como eje polarizador de la vida de la gracia⁶⁴.

En los estudios de pastoral catequética seguirá siendo actual San Agustín, que conoció profundamente por propia experiencia la psicología de los hombres de su tiempo, rudos e ignorantes en materia religiosa, necesitando como los de hoy de una catequesis, que les lleve al reencuentro en su interior con Dios. Por estar basado este método agustiniano en la caridad y en un clima de confianza, tiene la ventaja de hacer agradable la catequesis y facilitar el reencuentro con Dios.

P. Fernando CAMPO DEL POZO

64. Cfr. J. HONORE, "La fin de la Catéchèse": *Catéchèse* 4 (1964) 346-356; L. RETIF, *Catecismo y misión obrera*, Bilbao 1964; J. LECUYER, "Théologie de l'initiation chrétienne chez les Pères": *La Maison Dieu* 58 (1959) 5-21; A. ETCHEGARAY CRUZ, "Kerigma y teología de la evangelización en el De cat. rud.": *Augustinus* 16 (1971) 46-47.

Carta abierta al R.P. José Morán sobre el sacerdocio*

Revd. Padre:

Dos razones me llevan a tomar la pluma, ya oxidada, para dirigirla esta carta abierta, escrita con miras a su publicación en la revista que hasta ahora ha dirigido Vd.: una, el mal sabor que me dejan sus escritos sobre el sacerdocio; otra, el error en que pueden incurrir los lectores al achacar a la Orden Agustiniiana doctrinas que son personalísimas suyas. Me refiero a su artículo *EL SACERDOTE COMO SUPLENTE*, aparecido en "Estudio Agustiniiano", en el que se vierte más bilis sobre el sacerdote clásico que pudo derramar en su vida Diógenes, el amargado.

Seguiremos los mismos apartes que hace Vd. en su estudio, para mejor inteligencia. Sin más preámbulos, picamos espuelas porque el camino es largo.

I REFLEXIONES PARA UNA TEOLOGIA DEL SACERDOCIO.

Comienza por invitar a la reflexión y a la sinceridad. Acepto ambas tarjetas. En franqueza y claridad me gustan cuentas corrien-

* Ya en prensa la CARTA ABIERTA, nos sorprendió la muerte de su autor, el cual parece como que nos ha querido dejar su testamento, en el que se refleja su vida espiritual y su temperamento polemista. Tiende el velo de la caridad y comprensión a las personas, mientras refuta acatoradamente las ideas, que considera falsas.

• Sin entrar ni salir en las características peculiares de esta CARTA ABIERTA en relación con el artículo controvertido *EL SACERDOTE COMO SUPLENTE* (V. *Estudio Agustiniiano*, vol VI, fac. II, 1971), complacemos tanto al autor de esta CARTA que nos ha pedido su publicación en nuestra revista, como al P. José Morán que en la presentación que hace de su artículo (ib., p. 39) dejó escritas estas palabras: "La revista está siempre abierta a un intercambio sobre estos temas en busca de una solución siempre provisoria, ya que el mayor error consistiría en 'eternizar' lo temporal y transitorio" (Nota de la Redacción).

tes. Si a veces levantan ronchas... diré con el refranero: "A quien le venga el guante, que se lo plante".

"Si la Teología busca un fundamento, algo real, éste no puede darlo más que la vida" (p. 239).

Se entiende que se trata de la teología nueva que el autor busca para el sacerdote nuevo. Pues bien, como esta vida es tornadiza y frágil, su teología irá tan segura como agua en canasta.

Y sigue:

*"No vale gritar o pregonar que el sacerdote está per-
velación a los sacerdotes"* (Ib.).

Si Vd. escribe del sacerdote y se desentiende de su carácter y misión, lo escrito será chanfaina de pobre o sal descompuesta, que no sirve ni para estiércol, según la evangélica expresión. Hacer sacerdotes de una plumada a todo el mundo, porque éste represente ante Dios a los hombres, es como mandarnos a todos a la O.N.U. para ventilar allí los asuntos que nos conciernen como individuos o como ciudadanos.

*"No vale ya gritar o pregonar que el sacerdote está per-
diendo hoy su identidad... No hay ideales, se ha perdido el
genuino concepto sacerdotal. No. No es eso. Se trata sen-
cillamente de que viven con mayor intensidad, profundi-
zan en vivencia y reflexión su función, ésa que se les ha
asignado, y no pueden conformarse con ella, porque notan
que hay un algo que no les permite ser personas"* (Ib.).

, ¿Y siguen llamándose curas? No merecen los honores de la especie ni en edición femenina. No hay hombría ni vergüenza en quien, comprometido en su oficio, sigue en él sintiéndose incapaz de desempeñarlo y más "impidiéndole ser persona" ¹.

1. A cada paso menciona Vd. la **persona** y la **libertad**, como si ambos conceptos le estuvieran reclamando algo que les debe, y yo creo que les debe mucho. Aparece como tatuado por Sartre de las manos ateas de dicho filósofo y de sus antecesores Nietzsche, Heidegger y ahora Marcuse, y devolvería al campamento cristiano, de donde procede. Ustedes saben mejor que yo, ser S. Agustín el exponente más alto de la filosofía de la persona humana y de la libertad. Pues ármense de él y pulvericen el nihilismo sartriano y la nada a que nos lleva, envuelta en una libertad ilimitada, incontrolada, absurda. El existencialismo ateo jamás salvará a la humanidad del caos en que yace, como la salvó el de Hipona, cegando a los bárbaros con la espiritualidad y la esperanza cristianas. Las circunstancias son muy parecidas. Dios les ha dado talento y los hombres facilidades para ser luz del mundo que ilumine y salve.

“Se quiere hallar una solución en la aceptación de esa propia función, que sería ya una mutilación para él”.

¿No le parece que tanto *on* suena malón y, por cierto, no de Chaide? En primer término nadie les obligó a hacerse curas. Además, en doce o trece años de carrera debieron aprender los deberes y derechos del oficio, y los medios para cumplir unos y defender otros. Nunca ni en nada hubo trampa ni cartón. Se les enseñó de mil maneras que colocarse entre la ira de Dios y los pecados del mundo (oficio primarísimo del sacerdote), es puesto de peligro. Que la carne es flaca y necesita fuertes rodrigones del espíritu: oración, ayuno, retiro, disciplina, entrega completa y desinteresada, únicas armas valederas en los inevitables combates. Puestas de relieve las dificultades en perspectiva, se les concedieron diez días de retiro para tentarse la ropa y medir sus fuerzas ante Dios y su conciencia. Más aún, en el último momento, con voz emocionada y temerosa dijo el Ministro Ordenante: “Reparad, hijos míos, en esas dos letras que afloran a vuestros labios y que se pronuncian en una fracción de segundo; pero el *sí* que expresan, repercute en el cielo con ecos de eternidad”. Dijeron sí ante Dios, ante la Iglesia y ante los hombres. ¿A qué vienen ahora esos lamentos y mutilaciones y todos esos *ones* con que nos machaca? El soldado valiente muere si es preciso, pero no se rinde, no se entrega, y menos ante enemigos femeninos: que a eso se reduce su nueva teología.

“La queja es muy general... y se concreta en una falta de personalidad humana en el sacerdote, en su ser doble y en su desdoblamiento. Parece como si en lo espiritual tuviera una vida y en lo natural buscara otra que no acierta a definirse” (p. 240).

Todo ese embrollo, que alguien de estrecho cerebro podrá calificar de psicología profunda, se resuelve en la perogrullada de que el sacerdote es hombre que tiene las mismas pasiones rebeldes que los demás hijos de Eva. Para combatirlas el sacerdote debe esgrimir las mismas armas que le enseñaron en el seminario, convencido de que la lucha resultará larga y dura, pero será inmarcesible la corona, bajo la mirada del Jefe, que le dice: “Bravo, siervo bueno y fiel, cuenta con mi gracia, sigue luchando, mientras los ángeles aderezan el blasón de tu triunfo, que estás ganando con brío”.

A los que abandonan esas armas y se duermen sobre laureles bien o mal conseguidos, se los come el tigre, quiero decir, el mun-

do y las mujeres. En eso se resuelven todos los desdoblamientos, crisis y vivencias con que pretenden tapar la derrota en el sagrado ministerio.

“Se despueblan los seminarios y los sacerdotes abandonan con facilidad su misión”.

Dice Vd. a renglón seguido. Con tales maestros y semejantes doctrinas es milagro que entre nadie. Por lo que hace a los que se van, lo sentimos más por ellos que por nosotros. Dios sabe hacer de las piedras hijos de Abraham y disponer doce y más legiones de ángeles para librar sus batallas. Pero en esos ejércitos no tienen plaza los soldados que, panza en tierra, buscan las aguas del placer vedado.

“Estas reflexiones... son producto de muchas vidas..., meditaciones en alta voz (¡pobres discípulos!), las reflexiones se elevaron a categoría y explicaban un fenómeno. Y la explicación parecía ir por buenos caminos. Tal vez la solución no se vea todavía” (Ib.).

Yo sí la veo. Más de dos tercios de sus discípulos, este año, se echaron atrás al llegar la Ordenación, so pretexto de no haber pensado bien —¡después de trece años de carrera!—. Esos mismos estudiantes subestiman la Misa, desprecian el Rosario, hacen mofa de Santo Tomás y del Kempis, alimentan su espíritu con la Sagan y otros autores parecidos, y sus inteligencias con teologías protestantes. Hacen novillos de la oración, pero van al cine a ver escenas de alcoba. Digamos en su descargo que personas muy cualificadas y conocidas de ellos ocupan las sillas de adelante. ¿Le parecen a Vd. poco rápidos y contundentes los avances de su teología redentora?

“Pero el estudio profundo del sacerdocio en sus dimensiones totalitarias urge, si queremos dar solución a una conciencia que se apodera cada día más de los sacerdotes colgados entre cielo y tierra, sin poder definirse con claridad. Ya no se trata sólo del sacerdote obrero, o del sacerdote político, o del sacerdote secularizado, o del espiritualista... Se pretendía un contacto humano y confiado, con mayor ternura y corazón”.

¿Con más corazón y ternura que San Agustín, San Francisco de Asís, el de Sales o San Juan Bosco?

Jesucristo y la Iglesia no quieren ni reconocer a sacerdotes con apelativos, sino a sacerdotes integrados en el mundo sin pertenecer a él: "non estis mundi", para sacrificarse por él y marcarles las sendas de la vida. No tiene nada de extraño que los sacerdotes "ye-yés", que han extraviado el camino, se sientan desorientados, como perro perdido, que husmea en todos los portones para ver de encontrar a su dueño.

Sigue la meditación:

"De aquí que también quienes se han complicado en todo esto hayan vuelto al mundo, como se decía, terminando por ofuscárseles el sentido de su sacerdocio. A pesar de la preparación espiritual -y quizás por ella- y de la formación intelectual, algo no llevaba la vida sacerdotal".

Precisamente, por haber abandonado el cultivo del espíritu, por no corresponder a la gracia que necesitamos de todo punto para sostener la lucha a que está destinado el sacerdote, por eso sufre Vd. y sus contertulios las ofuscaciones que nombra; por eso vienen las hambres caninas que pretenden acabar con la bellota de los sentidos desbordados, alimento que no es propio ni del hombre ni del espíritu.

Nada tiene de extraño que el sacerdote *cuelgue entre el cielo y la tierra*, como Vd. dice, cual lacio pingajo, reliquia y despojo del combate perdido.

II SUPLENTE Y COMODIN.

Por décima vez invoca la sinceridad y debe ser porque la necesita. Le ocurre lo que a mí con el dinero, que sólo conozco de él el nombre y la falta. Todas esas protestas en asonantes gongorismos y fórmulas cabalísticas son dignos pañales de su teología *non nata*. Entretanto, siguen las meditaciones en alta voz, acumulando negruras sobre el sacerdote nuevo, y bilis contra el clásico y los seminarios donde se formaron:

"En un mundo de seguridades, el sacerdote es el hombre más inseguro, no ya sólo en cuanto hombre, sino en cuanto sacerdote y quizás por serlo" (p. 241).

¿Cree Vd. *sinceramente* en la seguridad de este mundo en que vivimos? El Papa, los hombres de estado, la prensa, el ama de casa

y yo sentimos no compartir su optimismo. Nos tiembla el pulso al encender la radio todas las mañanas, porque tememos la noticia de la hecatombe. Yo diría, más bien, que el sacerdote legítimo es el único seguro en esta sociedad que se tambalea, borracha de placer materialista y de diabólico orgullo. El cultiva el espíritu inmortal y cree firmemente en las promesas de su Jefe, que son de supervivencia y de triunfo. Los que sí tienen menos estabilidad que payaso en cuerda floja son los de la *nueva teología*, quienes, sin coraje para reprimir las exigencias ilícitas del cuerpo, siguen viviendo a la sombra de la Iglesia, pasando por la cruz del pantalón sus mandatos y haciendo mofa de sus tradiciones y enseñanzas.

¿Cómo no va a declinar la aristocracia y supremacía del sacerdote entre los fieles que Vd. cita, al ver que hacen burla del Papa, ponen el breviario por montera, se ríen de la confesión, cambian la sotana, o el hábito, por camisa de manga corta para lucirla en playas y merenderos? “Si sal evanuerit...”. Antes es gran milagro que por esos mundos quede una pizca de fe cristiana.

Echa Vd. mano del argot futbolístico, en el que parece calzar muchos puntos, e identifica a los sacerdotes con los suplentes de los titulares. Habla de *sustitutos, reservas, comodines, acechos para conseguir los primeros puestos, ansias de ser figuras, hambre de publicidad, sumisión a entrenadores...*; para terminar como gallos en corral ajeno:

“En realidad tienen que servir para todo y terminan por ser unos mediocres, unos tapagujeros, sin aspiraciones y materializados” (p. 241).

¡Pobrecitos! se ve a tiro de ballesta que retrata perfectamente a los sacerdotes de la nueva ola, pues no parece incumbirles aquello de Jesucristo: “El que quiera ser mayor, sirva a los demás”; “no sabéis lo que pedís al solicitar los primeros puestos”; “aprended de Mí que soy manso y humilde”, etc. Diríase que escribe para los que ni de oídas conocen el Evangelio. Pero Vd. sí lo ha leído, como que cita a san Pablo mismo, cuando quiere para sus discípulos, aspirantes a la Vida Eterna, el brío y entusiasmo que ponen los atletas para ceñirse coronas de laurel y paja.

La clase en alta voz sigue su curso:

“Vi entonces al sacerdote como un suplente, como un reserva, como un comodín. Y lo era a todos los niveles, como

sacerdote y como hombre... Ya no era cuestión de entretenerse simplemente en analizar la función de suplencia del mismo hombre, instrumento en manos de Dios, cachicán en el campo del mundo a las órdenes de Dios, aunque con tendencia a independizarse" (P. 242),

La cachicanía, de que habla en tono peyorativo, es nuestra mayor gloria, y presumimos los sacerdotes católicos de trabajar bajo tan excelso patrón. Por lo que hace a la tendencia a independizarse, ¡buena nos la armó con el desbordamiento...! Y aún nos queda para rato.

"Es verdad, y lo continúa siendo, que el hombre por ser creado pende de Alguien, pero no lo es menos que Dios le ha dejado en libertad para que él desarrolle esas potencialidades y ponga en marcha cuanto se le ha dejado en embrión. El podía por su cuenta y con su libertad realizarse, bajo la mirada de Dios, que actúa por cuanto había dado al hombre para que se perfeccionara. Era también un poco el suplente de Dios en el mundo, pero Dios no aparecía más que en la energía y en la marcha, en la actividad, no en la reserva, no en el banquillo" (Ib.).

Esto, como ven, pacientes lectores, es tan claro como la tinta china; pero le sobran motivos al autor para esconder el plumero. Hubo un monje inglés, que se llamaba Pelagio, quien fue declarado hereje por afirmar que Dios creó al hombre con inteligencia y voluntad y lo abandonó a su destino sin más intervención por su parte, ni más providencia, ni más gracia. ¿No quiere decir eso mismo usted? Las palabras citadas suenan a pelagianismo, como a fuego la sirena de los bomberos.

Para todo católico Dios jamás está en la reserva; preside la caída de la hoja seca, hace lo mismo con el movimiento de los astros y alimenta a los gorriones. Sin embargo no faltan quienes desearían su desalojo total.

Sigamos con el logogrifo:

El hombre era figura en el mundo y obraba en él, no representaba a nadie, aunque sea signo sensible, Pero es, no sólo está o actúa.. Es. El sacerdote, en cambio, era un suplente y un comodín en el pleno sentido de las dos palabras. Y por sacerdote no podía ser hombre-figura que des-

*arrolla su actividad y actuación en el mundo por el bien de los hombres, porque estaba marcado. Era libertad en cuanto hombre y coacción en cuanto sacerdote. Y esto des-
trozaba su existencia” (p. 242).*

Confieso sinceramente que estas cabalísticas expresiones resultan para mí sutilezas, cuyas puntas se pierden en las nubes. He tratado de exprimir las, y me han dado menos sustancia que un corcho. Veamos de hacer un ligero comentario a las últimas palabras, colofón y quintaesencia, suponemos, del pensamiento del padre. ¿Cree Vd., sinceramente que sólo el sacerdote siente coacción en su libertad? Podemos decir, sin temor a ser desmentidos, que llevamos muchas más coacciones que pelos. Desde los cien códigos con mil leyes cada uno, hasta el semáforo de la esquina, que con ojo sanguinolento detiene nuestra marcha; desde el microbio importuno de la gripe, hasta la bacteria que se coló en el agua que bebemos y nos produce la fiebre tifoidea; desde el funcionario indolente, eterno como Dios para dar un visto bueno, hasta la cocinera que por retrasarse el carnicero no tiene a tiempo la comida, todas son trabas y coacciones a la libertad humana, pobre capa con más agujeros que red de anchoa.

¿Quién podrá contar las coacciones, limitaciones y recortes de la libertad que tiene que sufrir el hombre, ya sea sacerdote o no lo sea? Si Vd., padre Morán, logra suprimir, con la nueva teología que está incubando, siquiera una centésima de los baches en que cae el hombre libre, haga una edición millonaria y con alto precio, porque se la arrebatemos en tres minutos y un cuarto.

III UNA TEOLOGIA DE SUPLENCIAS.

La abundancia de mercancía obliga a rebajar precios. ¿No caerán bajo esa ley las mil y una teologías que inundan al actual mundo? No sabemos si afectará la crisis a la del padre Morán, bien fundada en la vida del sacerdote que, desengañado,

*“Trata de buscar camino en la práctica... y que ha llegado a plenificar su existencia. Para ello antes tiene que des-
montar ” (p. 242).*

Y no se trata de un jamelgo cualquiera: consiste en barrer la teología tradicional católica y erigir sobre su suelo limpieto la nueva,

que rechaza comodines, suplencias, delegaciones, figuras de segundo orden y toda coacción que deprime y esclaviza.

Y como para derribar las buenas causas no hay mejor herramienta que la calumnia, de ella, se vale el autor, y la maneja bien:

“El sacerdote, en general, ha crecido en una teología instrumental y no personal, en una espiritualidad deshumanizada y despersonalizante; aunque se le repetía que existe una personalidad superior y que no es persona eso que se dice ordinariamente, sino que uno es persona por su compromiso ante Dios” (p. 2,43).

Pero, ¿qué maestro ortodoxo o qué escuela católica han enseñado jamás semejantes disparates? ¿No está Pablo VI, como todos los Pontífices que le han precedido, condenando con claridad meridiana el aborto por llevar incluido el asesinato de una persona aún no nacida?

Seguimos leyendo:

“Por una parte cuando se hablaba de persona, se le estaba recordando un poco el tratado sobre la Trinidad y la persona de Cristo en la Cristología”.

¿Pero es persona Cristo? ¿No nos viene repitiendo Vd. machacadamente que el que está sometido a otro y hace sus veces es *comodin, nadie, nada*? “Mi doctrina —dice Cristo— no es mía, es del que me envió; Yo he venido para cumplir la voluntad del Padre”, etc.

¿O es que Cristo y su Evangelio no tienen silla en los coloquios que Vd. sostiene en alta voz con sus oyentes y discípulos?

“Categorías todas ellas que no entraban muy bien en su cabeza”.

No entrarían en la de Vd. ni en las de sus adoctrinados, pero en la nuestra sí, y se nos grabaron a buril de fuego, de tal manera que “abandonamos padre, madre, patria y todo, para ir cantando por el mundo, ofreciéndole la salud que encierran esas categorías, inaccesibles de todo punto a quienes hablarles de virtud, de espiritualidad y sacrificio es como repicar a misa con cazuelas zamoranas. Y conste, P. Morán, que, no obstante la polilla y achaques que los años traen a la vida, estamos dispuestos a volver y ocupar los puestos de avanzada que se niegan a cubrir sus contertulianos, o de los que desertan a los primeros encuentros con el Anofelax que lleva en su

aguijón el paludismo, o con la nigua y el ixangüe que gustan anidar bajo la piel del misionero. ¿Quiere Vd. decir que los seminarios fueron hasta ahora chiqueros en los que se *ocultaba* a niños cazados a lazo como terneros, que pasaban la vida añorando a la mamá y llorando y gimoteando? ¿No le enseñaron a Vd. que el hombre es una gusanera de pasiones y tendencias desordenadas, y cómo y con qué armas se vencen? ¿Se avergüenza Vd. de haber aprendido al P. As-tete? Diríase que escribe para hotentotes o que trata de tomarnos el pelo.

Y sigue con las vicarías, suplencias, segundas figuras al servicio del pueblo de Dios:

“En una palabra, lo recibe todo, y en tanto puede algo en cuanto se lo dan” (Ib.).

¡Otro nuevo descubrimiento! Vd. que citó a san Pablo muchas veces, ¿no leyó que de sí no tiene nada y que todo le viene de Dios? “¿Por qué te engrías y presumes de lo que no te pertenece? Por la gracia de Dios soy lo que soy”. “Todo lo puedo en el que me conforta”. Parece increíble que quien ostenta la *SUMMA CUM LAUDE* por Roma se atreva a escribir cosas tales!

Ya le he dicho varias veces que somos vicarios, representantes y sacerdotes de Cristo, sin subrayados ni peros. Su bandera es nuestra mayor alegría y a su sombra queremos seguir viviendo y, si es preciso, morir luchando fielmente, antes que desertar a cubiles hedonistas.

Mete su piqueta templada a fuego de hornos protestantes en la causalidad automática de los sacramentos y en la sumisión a la jerarquía, todo lo cual *despersonaliza al individuo*:

“Y entonces lo que resultaría es que trataría a las personas como objetos”.

Con tantos *ia, ia* (en el párrafo que comentamos, p. 244, hay 23) nos parece estar subiendo Despeñaperros en carromato de yeguas. Y para que la ilusión sea fascinante, como si se atascara en el último repecho, el auriga suelta el gran taco, el de mayor efecto y tronío:

“Vender sacramentos o la palabra de Dios era una acción muy rentable pero muy lógica dado el pensamiento que regía todo el andamiaje” (Ib.).

Así, sin respirar, sin una coma siquiera. No sabemos que Renán y Proudhon escupiesen contra la Iglesia de Dios mayores blasfemias; lo que está fuera de duda es que el P. Morán parece no creer ni en S. Pablo, ni en S. Pedro, ni en Simón Mago.

Emplea Vd. toda la página 245 en desfogarse contra la escuela de formadores eclesiásticos, que hacen escrupulosos por un lado y observantes en la materia y forma de los sacramentos,

“magia de la palabra, muy antigua en el paganismo y en el gnosticismo inicial”,

y por otro lado le hace “irresponsable” y

“no comprometido por actuar en nombre de otro”

y si

“éste no pide cuentas de la propia administración o las pide a la conciencia pero se puede vivir externamente en ellas la responsabilidad decrece y termina por aprovecharse del nombre para la propia subsistencia”.

Quiere Vd. decir que hasta ahora el sacerdote ha sido un far-sante irresponsable, que le ha importado dos higas el bien de los hombres y el servicio de los mismos, ¿verdad? ¿Y todo por qué?

“Porque realmente es Cristo quien libera, es El quien responde; la eficacia de la palabra depende del Espiritu... ¿qué importa que se haga de un modo o de otro?”

Palabras que, más que de un teólogo católico formado dentro de la Iglesia, parecen de negados protestantes.

Vuelve a machacarnos con la eterna cantinela de las *suplen-cias*:

“Se revela a sí mismo como suplente, como un reserva, como un delegado y se le continúa hablando de potestad delegado. No es nadie. He aquí el gran descubrimiento y la gran tragedia de su vida” (p. 246).

¿De quién es este nuevo y gran descubrimiento, muy digno de un premio Nobel? Quien representa a otro, no es nadie. Jesucristo no es nadie, Pedro no es nadie, todo jefe de estado, que representa a su pueblo, no es nadie... ¿No habían reparado Vdes. en el gran descubrimiento que hace papilla amarga la vida de todos los que se mueven? Pero, además los vuelve irresponsables, por cuanto jamás

obran "en nombre propio", y por eso no pueden "decidir y elegir".
¿Hay nada más absoluta? ¡Sí, señores, el arquitrabe!

"Porque, además, su actuación no era juzgada por Dios en el fuero de su conciencia, sino que estaba sometida siempre también a la jerarquía, quien le tomaba cuentas de sus "cuentas", no tanto de sus dificultades y de su apostolado"... Así con esta teología que se le imbuía por todos sus poros, era fácil manejarlo... Hay algo que no iba en ella".

Suponemos que sí irá en la teología nueva, que lleva su alforja bien provista de "rebelión" y "revolución".

"La teología del sacerdocio está en mantillas"

y no huele a ámbar. Ignorábamos que se hubiera producido tal alumbramiento poco feliz para la recién nacida, pues su legítimo padre se muestra muy exigente al acusarla ya de que

"no ha reparado en lo creacional y en lo humano, y su primer principio debiera ser éste: LA ORDENACION NO PUEDE IR EN CONTRA DE LA CREACION QUE PROGRESA TAMBIEN COMO OBRA DE DIOS".

Pablo, Agustín, Tomás de Aquino, Suárez y todos los católicos ordenadores de la teología tradicional están citados aquí a juicio, para responder del crimen de lesa humanidad por haber atentado deliberadamente contra ella, contra el progreso y contra Dios. Agárrense donde puedan porque el juicio es sumarísimo, siendo juez y fiscal, a un tiempo, nuestro autor.

IV VICARIO, PERO ¿DE QUIEN?

Acumula Vd., Padre, tantas tragedias sobre el sacerdocio que ni Baco resistió tantas: Cristo, la Iglesia, la Jerarquía, la oración pública.

"el Breviario y otras obligaciones que se le imponían por hacer las veces de la Iglesia",

y aún no termina la retahíla:

"Nos interesa la última suplencia que aumenta su tragedia: es también un suplente de los hombres ante Dios y frente a Dios":

Bien, todo eso que llama Vd. tragedia no es, ni más ni menos, que el deber y oficio del sacerdote y que el apóstol S. Pablo condena en el texto que Vd. cita en latín y yo en castellano: "Todo sacerdote es sacado de entre los hombres para hacerle embajador de los mismos hombres ante Dios, en las cosas que a Dios se refieren". Dice Vd. que "se ha abusado de una espiritualidad barata" de este texto. Pero ¿quién, cuándo, y en qué forma? ¡Como si fuera tan fácil librarse del dogal con que S. Pablo ahorca a deslenguados y blasfemos! ¡Como si la espiritualidad del apóstol consistiera en suspiros de monja histérica!

No digiere Vd. que el sacerdote sea intermediario entre Dios y los hombres...

"Como si la humanidad hubiera sentido la necesidad de ponerse en paz con Dios" (p. 247).

¿Y lo pone en duda Vd. después de tanto estudiar? ¿Qué dice la historia de todas las religiones?

A regañadientes admite la intercesión y maliciosamente la exagera, cargando a la humanidad el pecado que jamás cometió:

"Dejaría a los hombres libres y éstos en un transfert muy típico y muy bien analizado en nuestro tiempo se crearían la conciencia (sic) de su irresponsabilidad ante Dios, porque alguien reza por ellos, ya que para esto está la sociedad humana. Tengo un tío canónigo y eso me basta, decía aquel borracho".

Pues, a buen seguro que el tal borracho no tenía tanto vino como billis parecen tener esas palabras contra la Iglesia y su doctrina. Los hombres del otro lado del Calvario y de éste creyeron y siguen creyendo en la intercesión del sacerdote, mas no por eso abdican de su sentido de responsabilidad.

Insiste Vd. en hacer inseparables la irresponsabilidad y la representación, error que no comete el niño que va por huevos a la tienda y hace tortilla en la calle. Claro que eso no impide el que los hombres sean borrachos sobrinos de canónigos:

"Los hombres necesitan esto: declinar su responsabilidad, hacer que alguien pida perdón por ellos, que rece y ore por su bienestar. Les basta con pagar, si es necesario. Y la historia tiene mucho que enseñarnos a este respecto" (p. 248).

¡Cómo no! Nos dice que Héctor y Aquiles hicieron sacrificios a los dioses y se tumbaron a la bartola, encomendándoles, respectivamente, la defensa o la toma de Troya; que los Cruzados pagaron cien misas a Pedro el Ermitaño y luego se entretuvieron agitando el cubilete, mientras el monje se las entendía él solo con los hijos de Mahoma, en el más sorprendente mano a mano de que se tiene noticia !!!

No puede Vd. soportar que “las angustias, dolores y penas” de la humanidad lluevan sobre el sacerdote, y añade:

“Pero ¡ay! ¡cuán pocas veces se vuelcan sobre él las alegrías de los hombres! Parece como si su existencia no tuviera más lugar seguro que la cruz” (Ib.).

¿Y eso le arranca ayes de asustadiza niñera? “Ejemplo os di. El que no toma su cruz y me sigue, no es de los míos”. “Sufro en mi carne lo que falta a la pasión de mi Señor Jesucristo”. Christo confixus sum cruci”. “Mihi vivere Christus est”. Ese es el puesto del sacerdote católico, al lado de su Jefe, de pie, firme, sangrando como El, como El muriendo si es preciso, dando todavía actualidad a sus últimas palabras: “Perdona a los que te crucifican, porque no saben lo que hacen, ni lo que dicen, ni lo que escriben”.

Cuente, P. Morán, con que me ahoga la emoción por tenerle que decir estas cosas a Vd., que es hermano y amigo, en quien reconozco talento y cualidades tal vez contraproducentes, por atribuírselas a sí mismo en exclusiva. Y mientras pasa el hipo, permítame una pequeña digresión, que pienso que estará de sobra: Luzbel en el cielo fue convertido en repugnante demonio por un acto de soberbia; por lo mismo, Adán en el paraíso abrió una fuente de lágrimas que aún corre y va aumentando el caudal; quiso hacerse Dios Nabucodonosor, y le vieron en Babilonia andar en cuatro y comer rastrojo.

Y sigo. En toda nuestra carrera nos mostraron el Calvario con hitos inconfundibles. Todo nos avisaba que no ha de ser más afortunado el discípulo que el Maestro, que nos veríamos como ovejas entre lobos... ¿Por qué asustarse ahora de lo duro de la cama y añorar satisfacciones indebidas?

“Por suplir a los hombres en todos los sentidos, éstos exigen del sacerdote cuanto ellos no hacen y piensan que debieran hacer y no les permiten cuanto se permiten a sí mismos. He aquí una nueva tragedia...”

He aquí, decimos nosotros, el buen sentido en que abunda la gente de mundo, a pesar de todo. Inmersa en mil pecados, todavía tiene conciencia de que el sacerdote debe estar puro y sin ellos para presentarse ante Dios. No admite fácilmente a los sacerdotes de la nueva ola que lancen por la tapia la austeridad eclesiástica envuelta en la sotana y se *reintegren* al mundo para conocerlo mejor... y disfrutarlo también, ¿por qué no?, como todo hijo de vecino.

Vuelve a repetir por enésima vez que el origen de todas las tragedias está en la vieja teología, siendo

“necesario destruir la teoría, la mentalidad, desmontarla, para comenzar una nueva construcción”.

Sí, ya conocemos su base. Entre tanto

“los hombres les pedirán que hagan todo cuanto ellos no hacen... y le querrán célibe, en un transfert inconsciente, y le desearán pobre, y le pedirán que trabaje, y que no pida, y que viva del aire, y que para asemejarse a Dios tiene que espiritualizarse y estar sobre ellos. Son, sin duda, los mismos hombres los que le han creado esa conciencia de superioridad, que ahora en la práctica ve que era una ilusión y que le hace daño, porque los hombres son muy superiores a él, en riqueza humana y cultural, en experiencia y en vivencia. Y se siente deprimido” (p. 249).

Si la humanidad es consciente o no al exigir castidad al sacerdote, entiéndase Vd. con ella directamente; por lo demás, vamos a cuentas: ¿quién le contó a Vd. que el sacerdote legítimo se sienta deprimido ante nadie? El que aprende bien un oficio y lo desempeña honradamente merece todo respeto y no tiene por qué sentirse empujado. El último y más humilde religioso clásico puede hasta desafiar al más pintado sabihondo. Por el verdadero sabio siente admiración y respeto, más no así por el erudito farragoso, que pasa la vida comiendo y descomiendo libros, sin digerir ninguno, y nos mandan los hechos por ellos a base de tijera y goma, y prueban con una lista interminable de muchos autores, sacada de catálogos de librería, que el nuevo libro producto de su cacumen sólo tiene de nuevo el título y el nombre del autor. Por lo que hace al dinero, sepa Vd. que tuteo a Onasis y a Rockefeller y les miro de arriba abajo. Ellos tienen mil millones y ambicionan algún otro; yo tengo veinte pesetas y me sobran tres y media, ¿quién pone más alto el mingo?

Además, quien funda sus blasones en el dinero, es como el burro que, por llevar sobre sus lomos carga de oro, exige para sus orejas dos borlas de la Sorbona.

Otra tragedia más:

“La crisis de identificación de que tanto se habla hoy, exige primero saber cuál es el original del sacerdote para poder buscar la identificación” (Ib).

Nosotros, los hijos de la Iglesia Católica, ya estamos identificados hace rato. Nuestro único modelo es Cristo, Sumo Sacerdote, que nos marcó el camino con sangre y dijo que recorrerlo no es precisamente ir a bodas. “El que no toma su cruz y me sigue, no es mi discípulo”. ¿A qué venir ahora con coacciones, imposiciones y otras mil zarandajas, como para cegar ojos incautos? Sean ustedes *sinceros*, curas de la nueva ola, que no resisten la rigidez de la Iglesia, y elijan de una vez otros cuarteles. Lo sentiremos mucho, por ustedes en primer lugar, por la Santa Madre Iglesia que llorará siempre la ausencia de hijos esclarecidos, y también por nosotros, pues se nos duplicará la carga.

V. Y SUPLENTE CABE LOS HOMBRES.

Las trilladas *vicarias y suplencias* nos hacen dar vueltas como a mulas de noria, sin adelantar un paso, aunque profundizando en el camino. Cinco páginas mancha con su pluma destiladora de hiel, cuando una fórmula brevísima bastaría a descubrir la *pupa* que aqueja y su remedio: Abajo el celibato, porque el cuerpo bien alimentado y joven, reclama la satisfacción de sus apetitos. Esto no es ninguna novedad. El mío, con setenta y cinco años y más costuras que balón de reglamento, aún osa descomedirse en exigencias; mas por no traicionar a Dios, a quien prometí castidad de por vida, le someto a cintarazos y ayunos, según la receta de S. Pablo, que sufrió los mismos achaques. Mas como ustedes, los de la *nueva ola*, no admiten esa receta y la Iglesia se resiste a complacerles, la personalidad y hombría de que tanto presumen, piden deslindar campos. Es seguro que protestantes, mulsulmanes y mormones les recibirán bajo palio, precedido y seguido de nutridos coros de bellas, destinadas a satisfacer apetitos y a acallar molestas inquietudes. Allí no encontrarán *suplencias ni vicarias, que convierten en nada y en nadie a quienes las desempeñen.*

Entre tanto, apencaremos con el disgusto que nos causan los enormes dislates tan friamente lanzados:

“Aunque se diga lo contrario, le está prohibido amar (al sacerdote), porque un amor no personal, un amor meramente espiritual, un amor de almas, no puede llenar a las personas ni puede ser nunca amor completo”.

Esto se repite varias veces en la misma página, como si tratara de convencerse a sí mismo de lo increíble. Al no poder lograrlo, rasga el papel con una rúbrica digna de mejor causa:

“Y el amor o es completo o no es amor” (p. 250).

¿Quién le autoriza a Vd. para definir el amor con ánimo de enmendar la plana ni más ni menos que a Jesucristo, cuando dice: “Nadie ama más y mejor que quién da la vida por su hermano”? En eso consiste el amor y no en la concupiscencia libidinosa.

Por lo demás, si la profundidad del amor está en el frenesí de la carne, los animales dan lecciones al hombre, porque ni violan jamás la naturaleza, ni empuercan el himeneo que Dios les asignó en el principio. ¡No está bien que las bestias aleccionen al hombre en materia tan importante! El placer carnal, fuera del fin que Dios le asignó, es el más repugnante acto de egoísmo.

Le parece no haber sido suficientemente claro, y repite a renglón seguido:

“Al sacerdote le está prohibido amar, dígame lo que se quiera... He aquí lo que trastorna su propia existencia, lo que le hace anormal, lo que le desplaza de la humanidad, lo que no le permite la santificación personal ni el perfeccionamiento, porque la perfección es la caridad y la caridad no puede sentirse con hondura sin experiencia total del amor personal” (Ib.)

Dicen que las babosas buscan las plantas más delicadas y exquisitas de los jardines. Vd. se mete con su piqueta demoledora en el cielo y en la Iglesia y quiere barrer con lo más grande y santo que hay en ambos. Los ciento cuarenta y cuatro mil que vio S. Juan desde Patmos (Ap 14), únicos que podían cantar el cántico nuevo, y los que siguen al Cordero muy de cerca y a cualquier parte donde va... “éstos son los que no se mancillaron con mujeres, porque son virge-

nes". En cambio están excluidos de la agenda del P. Morán también los miles y miles que guardan su virginidad y su pureza en la Iglesia militante, esperando sumar sus voces a las que entonan el himno que ellos sólo entienden y, por eso, pueden cantarlo en la presencia del Señor. ¿Son todos éstos unos degenerados, anormales, desplazados de la humanidad?

Nada tiene de extraño si bagaje de tan poca estima "no le permite la santificación personal ni el perfeccionamiento". Pero ¿cómo explicar entonces que la Iglesia con su voz infalible haya canonizado a miles de sacerdotes y religiosos, de virtudes heroicas y de celibato comprobado? Porque o la Iglesia se engaña o nos engaña con sus canonizaciones y procesos de virtudes y excelencias de los santos... ¿Se puede maltratar más a la Iglesia?

¡¡¡Intolerable falacia mezclar la caridad con la carne!!! Por favor, habría que repasar el cap. 13 de la primera carta de S. Pablo a los Corintios y ver si aparece allí una brizna de carne en la descripción de la caridad.

Y después de que todo ha quedado hecho una lástima, leemos todavía:

"El sacerdote dada la mentalidad teológica y moral y espiritual, no puede jugar más que al amor" (p. 250).

Así que: Jesús, Sacerdote Sumo, jugó al amor. Los Apóstoles que le siguieron y dieron su sangre por El, jugaron al amor. Los miles y miles de mártires que defendieron su pureza a costa de la vida, jugaron al amor. Nolasco, Peñafort y los religiosos que iban a las costas de Berbería a ocupar los puestos de los cautivos, haciéndose galeotes por los que ni conocían, jugaban al amor. Los Franciscos de Asís y Javier jugaron al amor. Juan de Dios y Vicente de Paúl jugaron al amor. El P. Damián, leproso con los leprosos, jugó al amor. Los misioneros que abandonan patria, familia, comodidades y se sepultan de por vida en la selva, predicando el Evangelio y rascándose niguas y carates, juegan al amor...!!! Ahora sí, soy yo quien emplaza a quien así piense a juicio sumarísimo ante la humanidad, para que se me responda de los agravios que se infieren a sus vástagos más esclarecidos.

¡Señor, el corazón se me oprime y la máquina da chispas como piedra de afilador! Por el látigo que hiciste restallar sobre los profanadores de tu templo, permite decir a mi hermano que falta a la verdad, que calumnia al sacerdote católico, porque éste sabe amar,

ama, gasta su vida, como cirio ante el Santísimo, amando con el verdadero amor: puro, desinteresado, generoso, espiritual; entregándose todo, sin esperar humana recompensa, fiado sólo en las promesas ciertas del Maestro, que nos señaló con su sangre el camino del verdadero amor.

Pero estos caminos de luz no son visibles para ojos pegados al suelo, ni viables para corazones de oro convertidos en barro. Estos no vibran ni heridos por martillos de diamantes y llegan a las últimas excentricidades:

“Ahora bien, si el amor hace al ser y es él quien puede plenificarlo o vaciarlo, estándole prohibido al sacerdote, su ser no es nunca, es a medias...Una vez más las encuestas cantan” (p. 251).

Ya lo saben ustedes, lectores: todos los sacerdotes y monjes de la Edad Antigua, con Gregorios, Leones, Dámasos, etc.; los monjes que salvaron de la destrucción todo cuanto conocemos de la Humanidad en la Edad Media: Copérnico, los Luises, Feijoo, Flórez, Balmes, etc.; de las edades modernas y contemporáneas, ¡pásmense ustedes! no fueron sino *seres a medias*.

¿Quiénes son los completos, los grandes hombres? Pues seguramente que lo es Carlos Dawies, el desertor “a quien no llenaban los dogmas católicos” y en cambio le llenó una cocinera. No digamos nada de la multitud que le sigue, incapaz de mantenerse en sus promesas y en sus votos por no tener a raya sus pasiones. ¡Y aún quieren cegarnos con *doblamientos* y *desdoblamientos*, *psicosis*, y otros terminachos, que ni como hojas de parra sirven para ocultar ciertas vergüenzas!!!

“Una vez más las encuestas cantan”

Yo he oído ese canto, más triste que el DIES IRAE, y la procesión que lo entonaba me hizo desmayar de espanto. Al despertar, empapado de sudor, vi a la luz de dos luceros mortecinos, un gran campo sembrado de tumbas, unas de tierra con dos tablas mal clavadas por cruz; otras como ricos mausoleos de variados precios y colores, mas todo se veía sofocado por gigante avena loca. ¿Qué significa esto, Señor? Pregunté fuera de mí. Una voz, venida de lejos, me respondió: El campo es el mundo; las tumbas pertenecen a esos espectros macilentos, tristes, desorbitados, que creen vivir porque se mueven: son los sacerdotes de todas las jerarquías que desertaron

sus puestos de combate; la avena loca es el hedonismo que, regado por el orgullo, todo lo invade y lo sofoca todo; los luceros son los ojos de la Iglesia, velados por el llanto incontenible al pensar en esos hijos que se fueron IN REGIONEM LONGINQUAM, de donde es problemático el retorno.

Sigue Vd. acumulando tragedias a los sacerdotes de su nueva teología: *díceres, sospechas, incompresiones que les hacen insoportable la vida.* ¿Y le extraña a Vd. esto? Cada cosa tiene su precio y se paga siempre en la vida. ¿Quién va a creer y cómo no se va a sospechar del sacerdote que quemó la sotana y frecuenta bares, playas, cines... luciendo camisas a cuadros y patillas ye-yés? Desconfían de ellos los fieles, porque se sienten traicionados; los desprecian ateos e indiferentes porque son lo que no parecen y quieren parecer lo que no son.

Nunca sucedió eso a los sacerdotes legítimos. Es cierto que su austeridad y negro hábito alteraba la bilis de muchos incrédulos y libertinos; pero no lo es menos que esos mismos acudían, y acuden, al sacerdote en demanda de socorro a la hora de la verdad. Somos testigos cualificados los que llevamos muchos años misionando, especialmente en el extranjero. Aún nos queman las lágrimas de liberales y masones, que no creían ni en el badajo de las campanas, y llegaban tremendamente doloridos, sí, pero confiados en que el cura solucionaría las horribles tragedias de familia causadas por ellos mismos. ¡Para que doctorcetes de a ochavo vengan a darnos lecciones de cómo se vive la vida! Nunca la arcilla de charca dio porcelanas chinas, y lo pruebo con las siguientes palabras del padre:

“No puede (el sacerdote) contentarse con que se le prediquen sus relaciones para con Dios y una vida intensamente espiritual que le ha de salvar de los posibles peligros. Que le conviene que tenga dominio sobre sí mismo, reflexión constante sobre las acciones que esté desempeñando y fuerza de voluntad para mantenerse en su puesto, porque en definitiva no sabe claro cuál es su puesto” (p. 252).

No lo sabrán ustedes, sacerdotes ye-yés, nosotros sí lo sabemos: donde hay lágrimas que enjugar y miserias que compartir; enseñar al que no sabe, en dar consejos de buen vivir de palabra y con el ejemplo, en corregir al que yerra, en perdonar las injurias y en aguantar con paciencia las enormidades que dicen y escriben los cu-

ras y frailes nuevos, mal avenidos con el celibato y con la autoridad de la Iglesia.

Y sigue el Padre:

"No es extraño, pues, que en la sociedad y en la comunidad cristiana al cura se le haya considerado casi siempre como un "bicho raro" o como el "coco" o como un estorbo más" (p. 253).

Nunca la sociedad, y menos el pueblo cristiano, vio en el sacerdote ni bicho raro, ni coco, ni estorbo; es ahora, cuando ustedes, despechugados y audaces, a quienes no llena la espiritualidad, como viene repitiendo cien veces, se lanzan por las calle del medio y hacen tabla rasa de los mandatos eclesiásticos. Ahora sí, la sociedad, cristiana y no cristiana, se tapa la cara con las manos, de horror, de vergüenza y hasta de miedo, por presentir la ira de Dios que llega en alas de su justicia, al no haber un Moisés o algún Aarón que la contenga.

Cita Vd. a san Agustín para decirnos que la santidad no consiste en el dominio de las pasiones, "estoicismo muy entrado en la conciencia cristiana". Va a terminar por decirnos que la doctrina de Cristo no es del Padre sino de Epicteto y compañía. Es cuestión de que lo diga un protestante alemán de nombre enrevesado y se jurará a pies juntillas. Tan y mientras, diré con el baturro, recibamos el último y más audaz cañonazo:

"Temperamentos sensibles y pasionales, como Pablo y Agustín de Hipona, han dado un impulso al cristianismo y fueron capaces de virarlo, con razón o sin ella, con mejor o peor suerte, por los caminos que ellos trazaron con su vida y con sus escritos y predicación" (p. 253).

Algo aquí huele a protestante como tomillo a tomillo. ¡Ne quid nimis! Pues sí, señores hay algo más:

"Nadie les hubiera creído ni los hubiera tomado en consideración si hubieran comenzado una existencia ajena a todo lo humano" (Ib.).

¡Vamos! Sea *sincero*, díganos claramente qué apóstol y obispo, de no haber conocido mujer, uno sería vendedor de ojotas en las esquinas de Tarso, y otro, pues maestrillo de primeras letras en la escuela de Tagaste. ¡Qué gran descubrimiento! En nuestros años mo-

zos leímos que algunos antiguos negaron el origen divino de la Iglesia y atribuyeron su fundación a San Pablo. Lo que no sabíamos era que estuviera en tela de juicio la razón y suerte de apóstol y obispo. ¡Menudo timonazo el que pegaron a la Iglesia!

Me permito decirle que la obcecación puede hacerle a uno pueril e injusto:

“...solamente cambiando la teología del sacerdocio se podría cambiar la psicología del sacerdote y la de los hombres y las mujeres frente a él. Solamente diríamos que también el sacerdote quiere ser libre en su elección y no quiere coacciones de tipo intelectual o moral, quiere huir de la psicosis que con frecuencia le crean y a los problemas que la sociedad le adosa como si sólo él debiera cumplir con el compromiso que la sociedad tiene contraído con Dios” (Ib.).

La nueva teología que se propugna aquí, se reduce a que el cura pueda casarse y hacer la vida de cualquier ciudadano. ¿Cree sinceramente en un cambio psicológico y en una independencia mayor del sacerdote por eso? No extraña que quiera enmendar la plana a S. Pablo (ya lo quiso hacer con Cristo) al rechazar las preocupaciones y lazos que el apóstol señala en el matrimonio, de los que quiere preservar al sacerdote para que más libremente pueda dedicarse a las cosas de Dios y de los hombres. En las iglesias orientales hay sacerdotes casados: ¿son más independientes que los católicos célibes? ¿son ellos los que llevaron la fe al mundo?

Es una injusticia acusar a la Iglesia de *coacciones intelectuales o morales*, a no ser que se llame coacción a las enseñanzas que ella da a quienes escucharlas quieren. La Iglesia tiene sus centros de estudio, pero los ofrece sin engaño ni mentira a quienes libre y espontáneamente los aceptan. ¿Alguien le llevó a usted amarrado al seminario y después al sacerdocio? ¿Alguien le tiene amarrado hoy, obligándole a seguir por el camino que voluntariamente emprendió? Lo que no es justo, ni caballeroso, ni honrado, ni decente seguir jugando a dos caras.

Por enésima vez la Iglesia Católica acaba de repetir en el Sínodo de Obispos que exige el celibato, como traje de etiqueta para asistir a las bodas de Cristo con su Esposa la Iglesia. Todo lo demás es música y no celestial.

He terminado el largo y penoso camino que me propuse recorrer,

más fatigoso y largo por llevar delante a un hermano y amigo; pero **MAGIS AMICA VERITAS.**

Y ahora a esperar, o con los brazos abiertos o con la escopeta cargada, aunque sólo sirva contra pardales y halcones que puedan hacer daño en el campo de la Iglesia. Aspiro de rodillas el humo del incienso pero no me asusta el de la pólvora.

P. Eduardo Díez

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI, vol. I, Abacuc-Celti,
Vallecchi editore, Firenze 1970, 19 x 27 cms., LXXVIII - 1734 cols.

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI, vol. II, Ceram - Germani,
Firenze 1970, 1794 cols.

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI, vol. III, Gesù Cristo - Ma-
lachia, Firenze 1971, 1894 cols.

De oportunísima puede calificarse la aparición de los tres primeros volúmenes de esta obra que promete ser interesante en su totalidad, ahora que priva el estudio concienzudo de la fenomenología religiosa en todos sus aspectos e incluso, ya era hora, fuera de las fronteras de lo específicamente cristiano. Es oportuna y bien cimentada, porque, tras la cerrazón secular de un oscurantismo religioso, muy disculpable porque cada época tiene sus problemas, sus modas y sus tiranías, ha surgido por el horizonte ese sol espléndido que permite que nos veamos las caras y dialoguemos. Sólo a duras penas y a cerebros privilegiados se les dio arriesgar un ojo por esos mundos de la ecumene religiosa. Dentro del campo en que nos movemos nosotros, la Iglesia considera con sincero respeto los modos de obrar y vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque puedan discrepar en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de la Verdad que ilumina a todos los hombres. Todo esto, que hoy día nos parece tan claro tiene sus consecuencias en la práctica, que la declaración *Ad Gentes* no tarda en recoger: el re-

conocimiento y la promoción de los bienes espirituales y morales, de los valores socio-culturales que se dan en religiones no cristianas. Precisamente por eso son de alabar obras fundamentales como ésta de Vallecchi que orientan al estudioso a profundizar, mediante bibliografía y adminículos congruentes, en el estudio de los fenómenos religiosos, de las costumbres y usos de otros pueblos, y le proporcionan una visión más amplia de las profundidades del alma humana. Y no olvidemos que en nuestra época, ya famosa por los radicalismos teológicos en materia de muertes de Dios, necesita de una buena inyección de fe, y la van a encontrar, al lado del cristianismo, en la mística, en el misterio siempre velado de esas religiones orientales que fueron luz y cuya energía vital aún está bien patente.

La Declaración *Nostra aetate del Vaticano II* ha abierto para los católicos, sin hablar de las repercusiones extracatólicas, un camino nuevo, claro y sin tapujos, a las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Exigencias de ese diálogo tan pregonado a los cuatro vientos, pero con frecuencia mal encauzado, de ese diálogo de significación pregnante a primera vista, pero suficientemente preciso en sus ramificaciones interhumanísticas, interreligiosas, interconvencionales e interconfesionales, conforme lo dan a entender los estudios de J. Aagaard y A. van der Bent, por no citar otros testimonios, es tener que mirar a la cara del otro. La fraternidad universal de todos los hombres, el rechazo de toda discriminación racial o religiosa, reflejados en la Declaración del Vaticano II y ese miedo al careo ante visiones blancas o coloreadas de lo teológico, con sus implicaciones en lo cultural o político, no deben ser causa suficiente para mantener ese *statu quo* de tradicionalismo a ultranza, rémora en la identificación ecuménica.

Mientras no resulte posible la realización del deseo de Lukas Vischer: un concilio verdaderamente universal de todas las iglesias cristianas, hay que seguir trabajando juvenilmente, con toda ilusión en ello. Hoy por hoy resultaría más difícil una empresa de más vastas proporciones, pero ahí ha quedado bien patente el deseo, ya expresado en Uppsala, de abatir los muros de separación entre razas, familias, clases, nacionalidades en lo puramente religioso. Claro que todo ello supone un cambio de mentalidades y estructuras en todas las iglesias, pero la renovación ante las armas del ateísmo irá imponiendo drásticas medidas de unión. o sobrevendrá la muerte. Esa es la disyuntiva.

En función de una viabilidad, más o menos próxima, de superar la pluralidad de formas y figuras particulares para obtener un régimen ideal y práctico con carácter universal y ecuménico, una perspectiva religiosa que recalque profundamente el sentido de fraternidad entre los hombres, viene hoy el estudio y comparación de las religiones. Siempre hay curiosidad de ver en ese trasfondo misterioso de la fenomenología religiosa algo de admiración que nos falta, en ver ese rincón oculto y poco desvelado, que presentan las religiones místicas. Admiración primigenia que es madre de la inquietud, del careo, del diálogo. Entre el *thaumádsein inicial* y el *enthousiasmós* postrero existe todo un proceso psico-dialógico que pone en movimiento los resortes espirituales, las reservas íntimas del hombre.

Muchos de los estudios que presenten los especialistas de la Enciclopedia nos hacen repensar nuestra actitud ante lo espiritual, ante el fenómeno psíquico de la fe que restaña heridas de la vida espiritual e incluso de la vida vital.

Obras monumentales de tipo religioso hacen falta en el mundo, no ya sólo para combatir ese mal epidémico del secularismo, esa agonía del alma ante la noticia de la muerte de Dios, noticia fúnebremente ateológica. Vallecchi ya ha tenido buenos precedentes. En estos últimos años hemos saludado con gozo la aparición de la serie *Die Religionen der Menschheit* dirigida por Christel Matthias Schröder, con extensas monografías en 36 volúmenes que la editorial Kohlhammer de Stuttgart ha publicado con esmero y ESTUDIO AGUSTINIANO comentó con bastante amplitud. Obra gigante de especialistas de todo el mundo. Dentro del área anglosajona ha sido ordinario este tipo de estudio. Ahí está la *Encyclopedia of Religion and Ethics* de Hastings para demostrarlo, al lado de la de H. Gunkel-L. Zscharnoack, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, en 5 vols., los estudios de consulta de Anwander, Bertholet-Campenhäusen, König, Bächthold-Stäubli, etc.

Pero dentro del área latina faltaba una obra de envergadura que remozase la de Petazzoni en 14 vols. así como los ensayos de Turchi y Tacchi-Venturi por la parte italiana y los estudios de Gorce-Mortier y Brillant-Aigrain por la francesa. La obra se ha presentado ahora en un auténtico alarde editorial como *opus magnum et arduum* de Vallecchi.

En los tres primeros volúmenes que hoy presentamos al lector

y al especialista hay un verdadero arsenal, una cantera inagotable de materiales, estudiados y tratados en múltiples aspectos: desde el enfoque histórico-religioso y etno-religioso hasta las relaciones del fenómeno religioso con la filosofía pasando por las formas y estructuras religiosas fundamentales, las escrituras sagradas o de interés religioso, escuelas y corrientes de interpretación y relaciones interdisciplinarias. Sería labor demasiado prolija ponerse a enumerar tan sólo los artículos relacionados con una sola de las grandes religiones, del budismo por ejemplo, con todas sus ramificaciones, nacionalidades, matices, etc. (cols. 1278-1398 del vol. I). Un estudio concienzudo a base de bibliografía clásica y moderna, conocimiento de textos y profundización en el espíritu religioso de su historia, doctrina, normas ético-morales, técnica de la meditación salvífica y disciplina en general es el balance de estos volúmenes. Búsquese el término técnico originario de cualquier fenómeno, corriente, libro, autor, área geográfica de tipo religioso y se verá que el conjunto de relaciones que personalmente suscita se ve perfectamente reflejado en un sinnúmero de referencias a otros artículos de la Enciclopedia, con abundante y moderna bibliografía. En una palabra, que la firma Vallecchi del editor puede sentirse orgulloso de esta obra monumental que, aunque a primera vista parezca de textura italiana por el elenco de colaboradores, es universal en su desarrollo.

De seguir el ritmo de aparición de los primeros volúmenes, creemos que esta obra pronto se verá en las principales bibliotecas, puesto que constituye una valiosa aportación al estudio completo, como introducción por supuesto, de las religiones en su ámbito universal.

El plano de la obra que se nos presenta en el tomo I ya nos da una idea de la estructuración al menos en los temas que trata y en su extensión cuantitativa. No se considera suficiente la perspectiva de una diferenciación apriorística entre las religiones de tipo etnológico y de las culturas superiores. Por lo demás la riqueza excepcional de las formas religiosas etnológicas ha impuesto un criterio expositivo peculiar; la indicación de estructuras fundamentales de todas las culturas primitivas se trata a fondo, así como el complejo étnico-religioso.

Ni que decir tiene que la relevancia de fuentes materiales ha supuesto un estudio más profundo del núcleo religioso en algunos complejos étnicos, como griegos, romanos, iraníes, islámicos, gnósticos, etc. El cristianismo lleva, como es de suponer, la parte del león, una programación especial y vasta, con un análisis de hechos y pro-

blemas histórico-religiosos, sobre todo en nuestra sociedad occidental. Se ponen de relieve con una claridad meridiana, influenciada sin duda por el Vaticano II y las especulaciones teológicas próximas y posteriores, los fenómenos de revisión y renovación de las valencias originales del evangelio. En esto se diferencia fundamentalmente de la Enciclopedia de Hastings. Las épocas de su redacción son tan distintas en lo político como en lo religioso.

No vamos a descender a detalles de monografías concretas, aunque el carácter peculiar de nuestra revista no puede pasar por alto el brillante estudio sobre la figura, obras y espíritu religioso de san Agustín que el P. José Morán, docente entonces de Patrología en la Universidad Lateranense y en el Estudio Teológico "Augustinianum" de Roma, así como siempre colaborador nuestro hace en las cols. 62-86 del vol. I. De todos modos, como enumerar el esquema de relaciones de la obra nos llevaría muchas páginas, vamos a escoger al azar uno de los apartados, de los muchos claro está, del plano de la obra; concretamente el relativo a los comportamientos mágicos y fenómenos paranormales, donde se estudian entre otros los temas siguientes: amuletos y talismanes, metamorfosis teomórficas, asesinos, astrología, bendición y maldición, defixionum tabellae, demonología, derviches, devotio, adivinación, escritos herméticos, exorcismos, éxtasis, embriaguez, entusiasmo, disciplina etrusca, evocación, gnosis hermética, técnicas adivinatorias chinas, magia, enfermedad y curación, mantra, metafísica o parapsicología y religión, nombre, números sagrados, ocultismo y esoterismo, posesión, potencia, sacramento, chamanismo, espiritismo, superstición, yoga, tabú, tantrismo, etc. etc.

Según vayan apareciendo ulteriores volúmenes iremos dando cuenta del detalle, ya que no podemos extendernos más en la presente recensión. Obra estupenda de consulta que no debe faltar en ninguna biblioteca que se precie de especialidades humanísticas así como donde se estudien los fenómenos religiosos, tanto bajo el aspecto psicológico como teológico.

JOSÉ COSGAYA

LIBROS

Sagrada Escritura

TRILLING, W., *L'annonce du Christ dans les Evangiles Synoptiques*, Cerf, Paris, 1971, 22 x 13, 224 pp.

La obra se publicó en alemán en 1968 y se la ha considerado interesante, como es en efecto. Va dirigida a un público, cada día más numeroso, que no es especialista en estudios bíblicos, pero que quiere saber cuáles son los métodos y técnicas que utilizan los especialistas para sacar esas conclusiones que se llaman "científicas". No aspiran a ser exégetas de profesión, pero desean estar seguros de no ser engañados. Son teólogos, catequistas, profesores de ciencias religiosas y desean saber cómo trabaja un exégeta en su especialidad. Se escoge el tema del Mesías, fundamental, para iniciar a ese público en los procedimientos utilizados por los biblistas y en el grado de prestigio o de seguridad que cada procedimiento tiene. Se presta así un servicio notable, en cuanto que se cortan las exageraciones de la derecha y de la izquierda: el creer que el exégeta termina diciendo sus propios caprichos, o el creer que el exégeta es un inspirado de Dios que habla *ex cathedra*. Ya que el libro está puesto al día, es útil también para los mismos profesores de Biblia. La traducción nos parece muy buena y la presentación de Cerf es cuidadosa.—L. CILLERUELO.

Die Welt der Bibel, Der erste Brief an die Korinter.- Der erste Petrusbrief. Patmos, Düsseldorf, 1971, 19 x 12, 188 pp. y 86 pp

Es una gran delicia considerar que estos "pequeños comentarios" a la Biblia, destinados al pueblo, sean presentados por hombres competentes y adiestrados. De este modo la fatiga de tantas discusiones llega a fructificar en unas palabras sencillas y nobles que todo el pueblo cristiano recibe "como pan del cielo". Es indudable que con el progreso de los estudios modernos se ha resuelto, por lo menos este problema fundamental, a saber, que no sean los ignorantes, sino los inteligentes los que eduquen al pueblo en la interpretación del lenguaje y del pensamiento cristianos.—L. CILLERUELO.

ERNST J., *Pleroma und Pleroma Christi, Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena*, Pustet, Regensburg, 1970, 23 x 15, XX y 304 pp.

El término "pléroma" es uno de los centrales y propios de las Epístolas Col. y Ef. Pero va ligado y tramado, no ya sólo con otros conceptos

complementarios, sino también con un contexto cultural y teológico que hace necesario dedicar un volumen entero y no pequeño al estudio de ese término. Es curioso que, a pesar de tantas discusiones sobre él, no existía aún una monografía científica y completa. Por un lado el término Pléroma liga con el Cuerpo de Cristo e Iglesia; por otro lado viene a ser una descripción, casi una definición de Dios o de Cristo. Tanto la parte analítica e histórica, como la sintética y teológica de este estudio son modelos de claridad y de competencia. En una tercera parte nos da el Autor la historia del término dentro de la tradición cristiana; también aquí resalta junto a la competencia, el buen juicio crítico que deslinda los campos y muestra las exageraciones inaceptables en un tema tan vidrioso. Nos da la impresión que el lector se siente bien al sumergirse en ese mundo que evocan las dos Epístolas Col. y Ef., que continúan manteniendo su misterio en muchos aspectos. Pero ésta es ya una magnífica contribución a su inteligencia, ya que el término "pléroma" ha sido denominado ya muchas veces "la clave del arco". Es además una revisión de la postura de Käsemann y Schlier dentro de la Historia de las religiones y del Gnosticismo. Constituye el n. V de la Colección "Investigaciones Bíblicas", dirigidas por Otto Kuss. La presentación es muy cuidada.—L. CILLERUELO.

JEREMIAS J., *Epístolas a Timoteo y a Tito*, Fax, Madrid, 1970, 21 x 13, 188 pp.

El conocido escriturista Jeremias comenta aquí ligeramente las Epístolas a Timoteo y Tito. Se acomoda a la Colección *Das Neue Testament Deutsch*, de tipo más bien popular. Pero presentada por grandes especialistas, la Colección nos ofrece el fruto de largas investigaciones. La traducción nos parece bien hecha, fluida y exacta. La presentación de Fax, con sus titulares y encabezamientos bien discriminados y relevantes, facilita mucho la inteligencia de las Epístolas.—L. CILLERUELO.

SCHLIER H., *Problemas exegéticos fundamentales en el N. Testamento*, Fax, Madrid, 1970, 21 x 14, 510 pp.

Consideramos un gran acierto haber recogido este volumen en la Colección Actualidad Bíblica, ya que ennoblece y dignifica a la Colección. Nadie como Schlier puede explicar hoy al mundo cuáles son estos problemas neotestamentarios, cómo hay que entenderlos y cómo hay que evaluarlos. En consecuencia la lectura de este libro es una educación en la Biblia, en el N. Testamento, tal como se expresa ya en los primeros capítulos: Sentido y tarea (misión) de una teología del N.T.; Teología bíblica y Teología dogmática; ¿Qué significa "interpretar la Biblia"? Efectivamente la tarea de la cultura religiosa actual es preparar al lector para leer el N. Testamento de manera que lea realmente el N. Testamento. Quizá parezca excesivo este volumen, en comparación con otros de la misma Colección. Pero nunca hubo mal año por exceso de trigo. Demos gracias a Fax, por habernos dado este libro que es una Introducción maravillosa al N. Testamento. El libro se publicó en alemán en 1967, y mantenía el carácter de artículos y ensayos exegéticos sobre el N. Testamento. Pero está mucho mejor presentado por Fax, como auténtica introducción al N. Testamento. Y ésta es su mejor alabanza, ya que los problemas concretos son tantos y tan profundos que es imposible detenerse ni siquiera a enumerarlos. Hermoso servicio de Fax.—L. CILLERUELO.

LYONNET S., *Le Message de l'Épître aux Romains*, Cerf, Paris, 1971, 19 x 14, 168

Lyonnet es uno de los hombres de nuestro tiempo que saben lo que dicen. Tras interesantes estudios sobre la Epístola a los Romanos, publicó en la Vie Crétienne una serie de meditaciones sobre la misma Epístola (1967-1969), a las que se han añadido tres meditaciones aparecidas en publicaciones diferentes. La fuerza de estas meditaciones es centrarnos en la Epístola a los Romanos, en el invierno o primavera del año 56-57 de Cristo. Son 25 años después de la conversión de S. Pablo. S. Pablo puede tener entonces unos 58 años, y esos 25 años de cristiano son para él como un día. Y entonces escribe esta famosa Epístola a los Romanos que es el centro de su pensamiento. Se concibe el interés de la Epístola y el interés que todos los pensadores cristianos ponen en analizarla y meditarla con seriedad. Es pues, una excelente oportunidad dejarse guiar por un buen conocedor del asunto, como Lyonnet, para meditar la Epístola a los Romanos. El A. renuncia aquí a todo aparato crítico y científico, para buscar la comunicación cristiana. Se acentúa una particularidad: puesto que los Reformadores protestantes se justificaron y fundaron en esta Epístola, una educación de los católicos en la interpretación auténtica de la misma tiene siempre un valor ecuménico y actual innegable.— L. CILLERUELO.

SCHNACKENBURG, R., *Existencia cristiana según el N.T.*, vol II, Verbo Divino, Estella, 1971, 19 x 12, 248.

No se necesitaba tanta presentación católica y tradicionalista de esta obra, tantas aprobaciones eclesiásticas. Si el libro no dice la verdad, es inútil que se amontonen las aprobaciones. Por fortuna se trata de Schnackenburg, cuyo nombre vale más que todas las aprobaciones, ya que es un testimonio de que este libro dice la verdad. Todos sabemos que el N. T. ofrece una cantidad de problemas que sólo los especialistas nos pueden presentar: así lo hizo Schnackenburg en el primer volumen al enfrentarse con los Sinópticos. En este segundo volumen se enfrenta con S. Juan y S. Pablo, que son sin duda alguna "teologías", es decir, interpretaciones del Kerigma cristiano. Esto significa que el segundo volumen forma cuerpo con el Primero, y que ambos constituyen una Teología real del N. T. El nombre de Schnackenburg es suficiente testimonio de que es un hombre que sabe lo que dice, que está perfectamente informado, y que es católico de verdad. Cada uno podrá discutir los siete temas que Schnackenburg plantea, aunque difícilmente logrará superarlo. Se trata, pues, de unas conferencias y ensayos, difícilmente superables, que permiten a los católicos hacerse cargo del problema católico. Por lo cual hemos de aplaudir a la editorial el que nos proporcione libros semejantes, que todos podamos aprobar y meditar.—L. CILLERUELO.

Leal J., *Atti degli Apostoli*, Città nuova editrice, Roma, 1971, 20 x 13, 268 p.

Al lector español, que ya conoce el texto original de la BAC, quizá le satisfaga que se esté traduciendo al italiano esta colección con las características de actualidad, claridad y densidad. La BAC ha publicado ya en español la segunda edición.—L. CILLERUELO.

PESCH R., *Jesu ureigene Taten?* Herder, Freiburg, 1970, 21 14,166 p.

Muchos creen que la exégesis moderna perjudica a la fe cristiana mientras el A. opina lo contrario. Y uno de los ejemplos que se aducen es el problema de los milagros, y concretamente en el caso de Jesús. Puesto que Jesús era un taumaturgo, un exorcista, un curandero, un multiplicador de meriendas, que cambiaba las leyes de la naturaleza y resucitaba los muertos, ¿podemos seguir creyendo tales cosas? El A. cree que cuando se plantea un problema semejante, es preciso afrontarlo en serio hasta el fin. Tras el estudio exegético y actual, presentado en cuatro capítulos, en el V y último se trata del estudio de los milagros de Jesús. Resulta inútil la alternativa *histórico o no histórico*, referido a los milagros de Jesús, mientras no se resuelva la articulación Historia-Kérigma-Catequesis, que por ahora parece insoluble. En la Tesis VI, dice pues el A.: "Los milagros en cuanto tales, no pueden ser considerados como *Ipsissima facta Christi*". Son pues ilustraciones del mensaje cristológico de las primitivas comunidades. No son (Tesis XI) tomados en sí mismos como fin, sino como expresión de la acción maravillosa de Jesús, quien trataba de expresar con sus acciones la realidad de su mensaje. Tienen pues valor soteriológico y cristológico. Aunque la opinión del lector pueda ser diferente, este volumen resulta magistral en la actualidad por el buen manejo que hace de los medios exegéticos y de las posturas de los biblistas actuales. Para los teólogos servirá de gran ayuda. Lo mismo ocurrirá con todos aquellos que no sean exégetas profesionales. Los milagros de Jesús sólo pueden ser estudiados a la luz del Reino de Dios que predicaba Jesús: dentro del mensaje de ese Reino, los milagros tienen su función exegética y cristológica, bien acuñadas por las primitivas comunidades. Lleva licencia eclesialística.—L. CILLERUELO.

BAULES R., *L'insondable richesse du Christ. Etude des thèmes de l'Épître aux Ephésiens*, Cerf, 1971, 22 x 13, 172 pp.

El contenido de la obra responde exactamente a su título. Tras una pequeña Introducción de presentación, que no ofrece novedades, el A. plantea un problema no nuevo, pero casi siempre postergado: "importancia" de la Epístola y de sus temas. Con frecuencia la discusión sobre la autenticidad deja a esta Epístola en una penumbra frente a las grandes Epístolas de Pablo. Y sin embargo, los temas de esta Epístola son geniales. Son quince temas principales, que podrían reducirse a ocho: Dios, Cristo, Espíritu, Revelación, Nueva creación, fe, obras, ascesis. El autor no entra en profundidades exegéticas, pero cumple sus promesas poniendo siempre de relieve la importancia del tema y de su presentación en la Epístola. A veces, el libro se hace muy interesante, al advertirnos detalles y relaciones que normalmente nos pasan desapercibidos: yo citaría como ejemplo el tema del Espíritu Santo, la Trinidad y la Caridad. No se trata de una exposición vulgar: el A. es siempre un maestro y nos permite leerle con interés y complacencia. Su estudio de la Fe y Cristo y la Fe y el Espíritu, son tan breves como excelentes. De este modo se logra la impresión general: hay en Cristo una riqueza insondable, puesto que no es sólo la Cabeza de la Iglesia, sino la Cabeza del Universo, el Principio Cósmico. Y de Él viene la vida eterna a todos los que la reciben, una vida comunitaria y unitaria. Finalmente Evangelio significa la revelación de ese Piélago de Riquezas infinitas que es Cristo. El libro es sintético, pero muy bueno y bien presentado por Cerf.—L. CILLERUELO.

Die Mischna: Arakin. Walter de Gruyter, Berlin-New York 1971, 24 x 16, X-161 pp.

Prosigue con este fascículo la edición de la Mischna con un texto crítico, traducción alemana y exégesis, que la editorial Walter de Gruyter viene publicando desde hace varios años. Este número corresponde al quinto Tratado: Arakin del V. Seder. La edición corre a cargo de M. Krupp. En la introducción estudia el puesto del tratado en la Mischna, su composición y la relación de este Tratado con el del mismo nombre de la Tosefta, así como su origen e historia, que, como es sabido, es la continuación de Lev 27. Seguidamente se ofrece el texto original y la traducción alemana, acompañada de notas que comentan literaria y doctrinalmente el texto. En un apéndice se indican los manuscritos usados, así como diversas variantes textuales.— C. MIELGO.

KASSING, A., *Sulla Risurrezione di Cristo.* Queriniana, Brescia 1971, 20 x 10, 196 pp.

El libro es una reflexión teológica sobre la resurrección. El A. emprende un camino nuevo para acercarse a los textos. Insiste en el hecho de que la resurrección fue también para los testigos de ella una experiencia de fe. Y sólo a través de ella se pueden entender los relatos. El A. examina los textos que hablan de la resurrección: I Cor 15, Hechos de los Apóstoles, las narraciones del sepulcro vacío, así como las apariciones. Aunque el libro es un ensayo, tiene un valor innegable por el enfoque que le da el autor, que interpreta y acepta el hecho con las categorías del hombre de hoy.— C. MIELGO.

KEEL, O.- KUECHLER, M., *Synoptische Texte aus der Genesis. I. Teil: Die Texte,* Katholisches Bibelwerk, Fribourg 1971, 21 x 15, 61 pp.

El folleto recoge los textos paralelos que el libro del Génesis tiene con la literatura extrabíblica y también los que dentro del mismo Génesis son sinópticos. Este adjetivo se toma en sentido amplio, ya que incluye los lugares paralelos temáticamente. En cuanto a la historia primitiva se recogen sólo dos: el origen del mundo y del hombre y el diluvio. No nos explicamos por qué no se han recogido las listas sumerias de los patriarcas antediluvianos. En cuanto a los Patriarcas se recogen diversas narraciones: el peligro de la matriarca, la alianza de Abrahán, el anuncio de un hijo, la aparición de Dios a Jacob en Betel y José y sus hermanos. Se podría haber recogido la expulsión de Agar. Al final se añade una tabla que presenta el Génesis dividido en las fuentes.— C. MIELGO.

BAUER, J. B., *Los Apócrifos neotestamentarios.* Fax, Madrid 1971, 22 x 14 164 p.

Ya dimos noticia en esta Revista (1968 p. 610-611) de la aparición de este libro en alemán. Es una especie de introducción y presentación de los libros apócrifos del N. T. (Evangelios, Hechos, Cartas y Apocalipsis). A veces, se copian algunos párrafos de dichos libros, los más significativos, y, sobre todo, el autor insiste en averiguar el círculo ideológico donde se originaron. El traductor español, que ha hecho una buena labor, ha incluido notas particulares y traducciones directas de textos, cuando éstas existen. La editorial Fax lo ha presentado magníficamente, como es habitual en ella.—C. MIELGO.

VAWTER, B., *Introducción a los cuatro Evangelios*, Sal Terrae, Santander 1969, 21 x 15,5, 556 p.

Ya hemos dado noticia en esta Revista (1968, p. 609) de la versión original inglesa de este libro, cuya lectura es muy recomendable. Quizá no le convenga el título: es bastante más que una introducción. Comenta y explica, sin dar la traducción, los cuatro Evangelios. El autor está al corriente de los métodos y posiciones exegéticas actuales y su exposición es asequible a un vasto público. Sin ser una vida de Jesús, tiene algo de ello, ya que comenta todas las perícopas de los Evangelios. La traducción es, en general buena, aunque con algún error (P. 10, línea 6).— C. MIELGO.

D'OUTREPONT, G., *Círculos Bíblicos. El Reino de Dios. El Tema de la Misión en el A.T. Las dos Alianzas*, Sal Terrae, Santander 1970, 21 x 15,5, 375 p.

El interés de este libro reside en saber aconsejar y ofrecer material para el fomento de grupos de estudio de la Biblia. Los esquemas que presenta son muchos: todos ellos, consagrados a los tres temas que indica el subtítulo. La exposición del esquema está acompañada de notas que explican el contexto histórico del pasaje, así como su importancia teológica. El libro es recomendable para todos cuantos dirigen o participan en estos círculos, que, felizmente, se van extendiendo por todas partes.— C. MIELGO.

ELLIS, P. F., *Los hombres y el mensaje del Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander 1970, 21 x 15,5, 615 p.

El libro es fruto de diversos cursos dados a estudiantes de Teología. Y por lo mismo, el libro es introducción, exégesis, estudio de temas, teología bíblica, etc. En general, la visión del A. T. es completa: ningún aspecto importante ha sido olvidado. Siendo un libro de divulgación, sería de desear que su lectura fuera agradable. Esto es lo que le falta. No hay organización de la materia. Dos o tres veces y en partes distintas se habla del Mesianismo. Los salmos son tratados en dos o tres partes. Esto ocasiona repeticiones. En algunos puntos, el libro está ya un poco retrasado. Así, cita el Decreto de la Comisión Bíblica sobre los hechos que hay que retener como históricos en Gén 2-3 y no añade una explicación moderna, lo mismo debe decirse del Poligenismo (p. 93). La traducción es, en general correcta. Sospechamos que sea un lapsus decir que Ragtiel o Yetro es cuñado de Moisés (p. 68, línea 36-37), siendo así que es suegro.— C. MIELGO.

MOULE, C.F.D., *El Fenómeno del Nuevo Testamento. Estudio de las implicaciones de algunos rasgos del Nuevo Testamento*, Desclée, Bilbao 1971, 19 x 12, 160 p.

En esta misma Revista hemos dado noticia de este libro en su lengua original (1968, p. 142). Se trata de cuatro conferencias, pronunciadas por el autor en el Seminario Teológico de Pittsburgh. El libro pretende ser apologético pero en un sentido, que no tiene nada de odioso. Trata de invalidar algunas objeciones, que, a veces, se presentan ligeramente contra el fundamento histórico del Cristianismo. Así habla del origen del cristianismo y, sobre todo, del "Jesús histórico" y del "Jesús, Señor de la fe" probando la continuidad entre ambos. El libro está lleno de sugerencias y reflexiones que, naturalmente no "prueban la fe", pero sí robustecen la

de los cristianos en el tiempo, en que predomina la ligereza, aun en temas que merecen profundo estudio. Felicitamos a la Editorial por haber puesto al alcance de los lectores de lengua castellana un libro tan meritorio.— C. MIELGO.

BOWMAN, G., *El seguimiento en la Biblia*. Verbo Divino, Estella 1970, 20 x 10,5, 107 p.

En la Colección "mensaje bíblico" aparece este volumen, que, a pesar de su brevedad, se lee con gusto y provecho. El autor examina el tema, no sólo en la Biblia, sino también en la Tradición, añadiendo oportunas sugerencias sobre seguir e imitar, así como la diversa concepción que los Católicos y Protestantes tienen de la imitación, que, según las exigencias evangélicas, es deber de todo cristiano. Como el libro es de lectura fácil, es sumamente provechoso para toda clase de lectores.— C. MIELGO.

BAUMGARTNER, C., *El pecado original*. Herder, Barcelona 1971, 21,5 x 14,5, 237 p.

En la colección "el Misterio cristiano", la Editorial Herder publica una serie de libros que resumen lo esencial para una recta comprensión de la fe. Ya anteriormente hemos presentado este libro en su versión francesa (1970, pp. 123-124), y allí indicábamos sus méritos. Escrito con un conocimiento preciso de la exégesis y de la problemática actual sobre el pecado original, es una exposición clara y abierta de la doctrina sobre este dogma. El autor pone su esfuerzo en distinguir perfectamente entre lo que está definido y las explicaciones tradicionales del dogma, que no deben considerarse como doctrina oficialmente definida. Para ello se vale de una breve, pero selecta bibliografía; y esto le permite dar una síntesis precisa, que merece general reconocimiento. Su lectura es vivamente recomendable principalmente para los sacerdotes y laicos instruidos.— C. MIELGO.

GEISELMANN, J.R., *Jesús el Cristo. Primera parte. La cuestión del Jesús histórico*. Marfil, Alcoy 1971, 21 x 14, 226 p.

Ya hemos tenido ocasión de presentar este libro en la Revista (1968 p. 602) en su edición alemana e italiana. La primera edición apareció en 1951. En 1965 el autor quiso reeditararlo, pero, en realidad, esta obra supuso una nueva elaboración. Preparó la primera parte que es la que trata del Jesús histórico. Tras un largo estado de la cuestión, resume amplia y detalladamente el pensamiento protestante en torno al tema, así como la posición de los autores católicos, alemanes en su totalidad, para terminar con un capítulo dedicado a los presupuestos de la Teología católica para las afirmaciones dogmáticas sobre Jesús.

La traducción es elegante y la editorial lo ha presentado con nitidez y claridad.— C. MIELGO.

BLINZLER, J.— GEIST, H... *Jésus dans les Évangiles*. Du Cerf, Paris 1971, 18,5 x 13,5, 169 p.

El libro, aparecido precedentemente en alemán, es la obra de seis especialistas católicos del NT., que intentan exponer la imagen que de Jesús tiene cada evangelista. Este es el objetivo y la perspectiva que impone la historia de las Formas. La contribución de F. Mussner es genérica: trata del Jesús histórico. Más particulares son las colaboraciones de los otros autores: P. Hoffmann habla de la predicación de Jesús en la

fuentes de los "logia", J. Blinzler trata el mismo tema en Mc, mientras que Mt, Lc y Ju son objeto de estudio por parte de H. Geist, G. Voss y H. Leroy respectivamente. El libro es de vulgarización, pero dentro de esta clase es de indudable valor por la calidad de los autores que colaboran.— C. MIELGO.

GAUBERT, H., *La Vie familiale en Israel*. Mame, Tours 1971, 19 x 14,5, 231 p.

El libro perteneciente a la colección "lo cotidiano en la Biblia", pretende exponer la vida familiar en Israel. Merced a los descubrimientos arqueológicos, se pueden reconstruir las ocupaciones ordinarias de la familia. El libro es de vulgarización y su lectura es agradable. Como ilustración se incluyen mapas, diseños y fotos que embellecen la exposición. Mediante las observaciones recogidas, muchos textos de la Biblia y numerosas imágenes, usadas por los autores sagrados, adquieren más calor y viveza. C. MIELGO.

LEAL, J. (ed.), *La Sagrada Escritura*. Texto y Comentario. Vol. VI. Daniel y Profetas menores. B.A.C., Madrid 1971, 20 x 13, XXXII-608 p.

Este es el último volumen de la serie de comentarios publicados por los Profesores de la Compañía de Jesús. La disposición de este volumen es semejante a los anteriormente publicados: traducción del texto, comentario no muy amplio, pero preciso y suficiente. Poca atención se presta a la distinción de géneros literarios, ya que la dirección de la serie intenta, ante todo, compaginar la brevedad con una exposición doctrinal, que ayude a los lectores a entender la Escritura. El P. Alonso comenta el libro de Daniel, mientras que los doce profetas menores son objeto de estudio del P. Buck. El primero añade diversos "excursos", en los que determinados puntos doctrinales o dificultades de interpretación reciben una atención especial. No se le puede negar claridad de exposición, criterio sólido y excelente información bibliográfica. Las mismas cualidades se advierten en el comentario de los doce profetas menores; aunque aquí faltan "excursus", sin embargo, los temas importantes son tratados con relativa amplitud. La traducción del texto original armoniza la fidelidad con la sonoridad de la lengua castellana. Creemos que sea uno de los mejores volúmenes de toda la serie.— C. MIELGO.

WHYBRAY, R. N., *The heavenly Counsellor in Isaiah XL 13-14*. A Study of the Sources of the Theology of Deutero-Isaiah. University Press, Cambridge 1971, 22 x 15, 91 p.

El libro es un modelo de estudio serio y crítico. Trata el autor de averiguar el trasfondo ideológico del texto citado del II Isaías, que niega la existencia de un Consejero divino al lado de Yahvé. Tras un detallado análisis, concluye que el género literario aquí empleado (que comienza por el pronombre interrogativo), no proviene del influjo del estilo sapiencial, sino del ambiente político de la Corte de los reyes, que tenían tales consejeros. Como los antiguos consideraban a Dios como viviendo en sociedad, el autor pasa a examinar las ideas existentes acerca de la asamblea de los dioses. Pero en Canaán no se encuentra la idea de que un dios del Panteón sea el consejero. El contraste entre Yahvé que no necesita consejeros divinos y un dios que lo necesita, se explica fácilmente si se considera que el II Isaías escribe en Babilonia, donde se creía efectivamente que Marduk tenía sus consejeros. Estos dos versículos manifiestan

tan la superioridad de Yahvé respecto a Marduk. El monoteísmo del II Isaías excluye la creencia en tales consejeros divinos, aunque no la existencia de una corte divina.— C. MIELGO.

GROLLEMBERG, L. H., *Visión nueva de la Biblia*. Herder, Barcelona 1971, 22 x 14, 468 p.

El libro, cuya primera edición holandesa fue agotada en seis meses, es el producto de diversas lecciones dadas por el autor en Sudáfrica. Lo podríamos definir como una introducción a la Biblia, pero no lo es al estilo de las clásicas. El autor pretende exponer la nueva visión de la Biblia: cómo se lee hoy y cuáles son las causas que han provocado este cambio de perspectiva. Persiguiendo este fin, resume en ocho capítulos las cuestiones básicas que se suelen tratar en una introducción. Casi todos los temas tratados pertenecen al N. Testamento. El libro es muy apto para sacerdotes y laicos que quieran enterarse del modo de acercarse hoy a la S. Escritura. Su estilo suelto le hace asequible a todos los públicos.— C. MIELGO.

FOHRER, G. (ed.), *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Walter de Gruyter, Berlin 1971, 20 x 13, 331 p.

El diccionario hebreo y arameo que presentamos no pretende suplantarlo los Léxicos científicos existentes. Este es, más bien, un manual para el uso cotidiano, que será de gran provecho para los estudiantes de hebreo de lengua alemana. Es de notar que el diccionario indica con un circulito las palabras hebreas que se han de considerar como aramaismos. A veces indica también conjeturas, pero sólo en casos evidentes. Respecto de los significados raros, se dan las citas de los textos en que ocurren. En él han colaborado, H. W. Hoffmann, F. Huber, J. Vollmer y G. Wanke, lo que es una garantía del valor del diccionario.— C. MIELGO.

AUZOU, G., *La danza ante el Arca. Estudio de los libros de Samuel*. Fax. Madrid 1971, 22 x 14, 516 p.

Auzou tiene un estilo peculiar de comentar los libros del AT. Exodo, Josué, Jueces, y ahora Samuel, han sido los libros explicados por él, y en todos ellos sigue una línea uniforme. No se trata de comentarios científicos, pero él está enterado de la exégesis, y en lenguaje, ágil, tonificante y elegante literariamente, consigue interesar al lector y hacer revivir las gestas antiguas de Israel. Las reflexiones frecuentes tratan de actualizar el mensaje doctrinal de los libros. El lector así, adquiere un conocimiento amplio de la Escritura, casi sin darse cuenta, pues el libro, sobre todo, éste se lee como una novela. El libro está dividido en cinco partes: el arca a la deriva, fundación de la Monarquía, David en los años de aventura, en los años gloriosos y en los tiempos sombríos. Notable es su largo "excursus" sobre II Sam 7, en el que se extiende sobre el Mesianismo. La traducción de A. G. Fraile conserva la viveza y la agilidad del original francés, del cual nuestra Revista dio noticia (1968 p. 385).— C. MIELGO.

FOHER, G., *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*. Alfred Töpelmann, Berlin 1967, 23 x 16, XII-303.

El autor recoge aquí los artículos publicados entre 1949-1965 sobre

temas proféticos. Los artículos han sido reelaborados, completados con notas y bibliografía. Tratan de muy diversas materias. Los hay que tratan del estado actual de las investigaciones sobre el profetismo y describen cómo se entiende hoy a un profeta; otros tratan cuestiones métricas; algunos, de crítica literaria e historia de las formas de determinados oráculos. En concreto, cuatro tratan de la primera parte de Isa. Digno de mención es el artículo sobre "conversión y redención en Oseas".

El autor es gran especialista de los profetas, y como editor de revistas del AT. ha seguido, como ningún otro, las publicaciones, de tal manera que se advierte en este volumen la vasta información, al mismo tiempo que su alto juicio crítico. En el tomo se reflejan los cambios que ha experimentado la exégesis de los profetas en estos últimos veinte años. El libro es imprescindible, para todo el que quiera entender y escribir algo sobre los profetas.— C. MIELGO.

FOHRER, G., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966)*. Walter de Gruyter, Berlín 1969, 23 x 16, X-372 p.

El profesor Fohrer reúne aquí los artículos y estudios publicados por él desde 1949 hasta 1966, referentes a temas de historia de las religiones y a cuestiones teológicas e históricas del AT. Todos los artículos han sido reelaborados, revisados, complementados para esta publicación. En total son 18. No pretendemos enumerarles todos, pero sí conviene citar los más importantes y que más han llamado la atención. Tal es el artículo sobre *Tradición e Interpretación en el AT.*; sobre todo debe notarse la presencia del artículo "Antiguo Testamento" "Anfictionia" y "Alianza?", muy conocido porque en él echaba por tierra la opinión de M. Noth, que se iba convirtiendo en poco menos que común. En él también llamaba la atención sobre las diferencias entre los tratados de vasallaje y los documentos de Alianza.

Otros artículos han sido publicados en el Diccionario teológico de Kittel, como los escritos sobre *Sión-Jerusalén, sabiduría, salvar.* En todos ellos se sorprende un rigor científico notable, unido a una exposición clara y ordenada.— C. MIELGO.

FOHRER, G., *Ueberlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15*. Alfred Töpelmann, Berlín 1964, 23 x 16, 125 p.

Con retraso recibimos este libro que G. Fohrer escribe sobre Ex 1-15. Para situarlo en su contexto, conviene recordar la tesis de J. Pedersen que consideraba Ex 1-15 como una leyenda cultural o la de M. Noth que, dada su idea sobre la independencia de los temas del Pentateuco, reducía enormemente el papel de Moisés. El presente libro es una reacción contra estas posiciones minimistas. En definitiva, diríamos que pretende valorar la crítica literaria frente a la historia de las tradiciones de M. Noth y G. von Rad. El autor es gran especialista de la crítica literaria. Basado en este método saca conclusiones para la historia: unión entre Exodo, Sinaí y Yahvé en las tradiciones primitivas, y valoración del papel de Moisés en la salida de Egipto. Es, sin duda alguna, una obra clásica sobre la primera parte del Exodo, que todo escriturista debe conocer.—C. MIELGO.

MORALDI, L., *I Manoscritti di Qumran*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1971, 24 x 15, 778 p.

La edición italiana de los manuscritos de Qumran atraerá la aten-

ción de los biblistas del N. T., por la elegancia de su presentación, la versión correcta y completa de todos los manuscritos, el comentario preciso y los numerosos índices que facilitarán una consulta posterior. En una larga introducción que abarca unas cien páginas, Moraldi trata los aspectos más importantes. Describe el hallazgo, las excavaciones hechas en las ruinas de Qumran, los manuscritos encontrados, el ambiente político y religioso en que vivió la secta. La identificación con los esenios y las discusiones habidas sobre este punto se estudian especialmente, así como la relación entre los esenios y el origen del cristianismo. Da una bibliografía general, que necesariamente ha de ser selectiva. Seguidamente da la versión italiana de todos los documentos qumranianos, que divide en cuatro clases: textos normativos, himnos, comentarios bíblicos y textos diversos. Cada texto está precedido de una introducción especial, que lo describe, así como señala las características más notables, como el aspecto literario, las ideas fundamentales, la fecha, etc. En la traducción, además de la edición príncipe del manuscrito, a veces se han tenido en cuenta otros manuscritos, que aparecieron más tarde. La versión italiana va acompañada de un comentario crítico y exegético del texto, citando textos paralelos de los demás escritos o textos del A. T.

No se puede por menos de alabar una obra de tanta importancia y que ha necesitado muchas horas de trabajo. Los escrituristas agradecerán al autor un libro de tal envergadura.—C. MIELGO.

CONZELMANN, H., *Geschichte des Urchristentums*. Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1971, 24 x 17, 173 p.

Es ésta la segunda edición revisada de la obra, que tan buena acogida ha tenido. No se trata de una historia de la edad antigua de la Iglesia, sino de la historia interna de la Iglesia primitiva. El punto de partida es la resurrección de Cristo y abarca hasta finales del s. I. Examina las fuentes, los comienzos de la comunidad y su situación con sus tensiones y corrientes, la extensión misionera. Señala lo poco que conocemos la iglesia helenista antes de Pablo. La actividad de éste es expuesta largamente. Se insiste también en la evolución de las estructuras de la Iglesia. En resumen, en el libro se puede ver la imagen de la Iglesia, tal como la piensa un postbultmaniano. Como es de suponer, la tendencia es minimista. Abundan las dudas sobre la historicidad de los relatos, que frecuentemente son definidos como leyendas. No obstante, el trabajo es serio y sereno.—C. MIELGO.

CAZELLES, H., *Ecriture, Parole et Esprit*. Trois Aspects de l'Hermeneutique biblique. Desclée, Tournai 1971, 21 x 14, 176 p.

El autor, conocido especialista del A. T., escribe de un tema inhabitual en él. El libro es un ensayo sobre tres modos de acercarse a la Biblia, como indica el subtítulo: la Biblia como palabra y lenguaje, la Biblia como testimonio permanente del don del Espíritu, y la Biblia como escrito, sujeto a la crítica. Conforme a este triple aspecto, el autor divide el libro en tres partes. En la primera presenta el problema hermenéutico tal como se ve hoy, a partir de Heidegger, por los teólogos (Bultmann, Barth, etc.) y por los filósofos (Gadamer, Panenberg, etc.). Pero la Escritura es, además, testimonio del Espíritu y el autor intenta integrar este tema de teología bíblica en una hermenéutica que quiera ser completa. Por fin, en la tercera estudia las exigencias y posibilidades de la exé-

genesis: expone la necesidad de la crítica textual, literaria, histórica y teológica.—C. MIELGO.

MARBOECK, J., *Weisheit im Wandel*, Untersuchungen zu: Weisheitsheologie bei Ben Sira. Peter Hanstein, Bonn 1971, 25 x 18, XXVII-192 p.

La presente disertación es un estudio de la doctrina sobre la Sabiduría en Ben Sira. Este escritor sagrado no ha recibido siempre elogios. A veces se le ha considerado como un sabio legalista que ha perdido las perspectivas de una sabiduría universal. Su postura estaría más cercana del Talmud que de la Biblia. Matizar y corregir esta opinión es el intento del autor. Divide la obra en tres partes. En la primera, muy breve, describe el contexto doctrinal e histórico del Sirácida. En la segunda estudia detalladamente dos textos programáticos sobre la Sabiduría: 1,1-10 y c. 24. Un largo "excursus" trata de la relación entre sabiduría y ley. Por fin, en la tercera parte expone algunos puntos doctrinales del Sirácida como la creación, la devoción y el progreso, y la postura que adoptó ante la cultura de su tiempo. El autor concluye que no se le puede tachar ni de helenista ni de antihelenista. Tampoco los calificativos de progresista y conservador definen su postura. Mejor sería decir que el Sir es un sabio y teólogo. Como sabio, está abierto a las experiencias del mundo, reflexiona, medita y razona. Como teólogo, considera muy estrecha la relación entre ley y sabiduría. Su época es un período de transición. Después de él se separarán más los campos entre las dos tendencias que en él ya se anuncian: la conservación y el progreso.—C. MIELGO.

WANKE, G., *Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift*. Walter de Gruyter, Berlín 1971, 23 x 16, XI-156 p.

La composición del libro de Jer es una de las cuestiones más difíciles que presentan los libros proféticos. Desde principios de siglo, y debido al influjo de B. Duhm, los relatos en prosa en tercera persona, existentes en Jer, fueron considerados como obra de un solo autor, y comúnmente se creía que había sido Baruch, el secretario de Jer. La disertación que presentamos trata precisamente de estos relatos en prosa acerca de Jer. El estudio es, pues, de crítica literaria, pero también histórico-tradicional. La conclusión a que llega Wanke, es que estos relatos no provienen de un solo autor, sino que hay que distinguir tres complejos narrativos, distintos en cuanto a su origen, estructura y tendencia: el primero abarca Jer 19,1-20, 6; 26-29 y 36. El segundo Jer 37-44 y el tercero, Jer 45; 51, 59-64. Respecto del primero, es difícil pronunciarse; parece ser que Jer 26-28 y 36 provienen de una sola mano, aunque las razones no son muy fuertes. No hay ningún argumento para decir que sea Baruch el autor. Respecto del segundo complejo, cabe decir que ha sido escrito por un solo autor, dotado de cualidades de escritor. No puede ser Baruch este escritor; quizá sea un miembro de la colonia de Godolías, que no fue a Egipto. El tercer complejo no pertenece a Jer. Nos parece que la tesis está bien probada. Es una contribución estupenda para aclarar el enigma de la composición del libro de Jer. Por desgracia, el autor no toca la relación entre el hasta ahora llamado volumen de Baruch y los sermones en prosa de estilo deuteronomico.—C. MIELGO.

BARR, J., *Sémantique du langage biblique*. Aubier-Montaigne, du Cerf, Delachaux et Niestlé, Desclée, 1971, 21,5 x 14, 346 p.

Un consorcio de editoriales francesas ha emprendido la tarea de pu-

blicar una colección llamada "biblioteca de ciencias religiosas", que comprenda trabajos de alto valor científico, que contribuyan a una elucidación crítica de muchos problemas religiosos. De esta colección forma parte el libro de Barr, que causó impacto, cuando fue publicado por vez primera hace diez años. En la presente traducción, J. Barr presenta su obra en el contexto primitivo en que salió a luz. Nota él que las circunstancias han cambiado y cree que ya se ha impuesto mayor prudencia al juzgar las relaciones entre teología y lingüística en el campo bíblico. Pasa revista a los estudios o notas que se han publicado sobre el tema desde 1961, así como a las recensiones de su obra. Efectivamente, pocos libros han sido tan discutidos como éste. Es sabido que el libro es deliberadamente negativo. Pretende ante todo *criticar* ciertos métodos que la Teología emplea al valorar el material lingüístico de la Biblia. Uno de los temas que más discute es la diferencia entre el pensamiento griego y hebreo, tema tan corriente hoy en la teología bíblica. Barr no niega estas diferencias, pero critica que estas diferencias se vean reflejadas en el uso de determinadas palabras o construcciones gramaticales. Pero su crítica se dirige hacia algo más profundo: quiere averiguar cómo y cuánto el traslado de estructuras y pensamientos religiosos a otro grupo lingüístico se ve influenciado por el cambio de estructura lingüística que implica el empleo de una nueva lengua. Se ha de decir que su crítica no ha caído en el vacío. Es de notar que su juicio sobre el Diccionario teológico de Kittel ha causado el que los últimos artículos se distancien del programa primitivo.— C. MIELGO.

McEVENUE, S. E., *The narrative Style of the Priestly Writer*. Analecta Biblica-50. Biblical Institute Press, Rome 1971, 24 x 17, 218 p.

El estilo narrativo de P. ha sido en el pasado despreciado por su monotonía y sencillez. Analizar de cerca el estilo de este escritor es el tema de esta disertación, defendida en el Instituto Bíblico. En la introducción señala el autor la opinión común acerca del estilo de P. y demuestra cómo estos juicios se hacían sin un detallado análisis estilístico. Hoy el desarrollo de la lingüística y del estudio de las técnicas del lenguaje permite un nuevo juicio del estilo de P. Para ello escoge tres narraciones importantes de Pg: La historia del Diluvio (Gén 6-9), la historia de los espías (Núm 13-14) y Gén 17. Los dos primeros son especialmente importantes, porque conservamos la fuente que usó, es decir el relato J. Por otra parte son textos típicos del P y, así, es fácil determinar lo característico de su estilo. Las tres pericopas son analizadas extensa y detalladamente, en cuanto al estilo, sintaxis y técnicas de lenguaje. Así, saca conclusiones, que deben tenerse como seguras. P es un escritor y no orador que sustituye la acción por la teología, el diálogo por el discurso, el *suspense* por la simetría y suprime todos los aspectos psicológicos o interiores. Al final se incluyen varias tablas que recogen los textos atribuidos a Pg, así como su sistema cronológico y los distintos estratos que, en opinión de los autores, se encuentran en Gén 17. Una copiosa bibliografía y numerosos índices concluyen el libro.—C. MIELGO.

Von RAD, G., *Israël et la Sagesse*. Labor et Fides, Genève 1971' 21'5 x 13'5; 391 p.

La pronta aparición en francés de esta obra original alemana es un indicio de la fama del autor, pero también del valor intrínseco del libro.

El fenómeno de la "sabiduría" en Israel, sigue, en gran parte oscuro. Su relación con las tradiciones históricas y proféticas no son fáciles de explicar. El autor intenta decir algo sobre el conocimiento del mundo y de la vida que tenía la sabiduría de Israel y sobre todo, de la concepción de la realidad. En un primer capítulo, después de pasar revista a los interrogantes que presenta la sabiduría, examina los lugares y representantes de la tradición didáctica, así como sus formas de expresión. En el segundo capítulo trata de la emancipación de la razón, y así examina diversos conceptos como conocimiento y temor de Dios, el significado de las reglas para un orden social justo y los límites de la sabiduría. En el tercer capítulo estudia diversos temas de la enseñanza didáctica: elementos del dominio de la realidad, el tiempo oportuno, la revelación propia de la creación, la polémica contra los ídolos, sabiduría y culto, confianza y adversidad, la sabiduría de Ben-Sira y la determinación divina de los tiempos. En un capítulo final resume ampliamente las conclusiones. Determina bien las características de la sabiduría en relación con las tradiciones históricas y proféticas. Y lo más notable es que integra la sabiduría en la fe Yahvista. Cree que la sabiduría es una respuesta a la confrontación de la fe en Yahvé con ciertas experiencias del mundo. La sabiduría es una expresión de la fe, aunque con sus características propias. En ella, y por medio de reglas, se encuentra la respuesta que los creyentes dan al desafío que les presentaba el mundo. Ampliamente discute el autor el sentido de la secularización que se nota en la sabiduría. Sin ser un libro de polémica, servirá para despertar el interés por este movimiento intelectual, que, con frecuencia se deja al margen de las tradiciones del antiguo Israel. La traducción en cuanto podemos juzgar, es elegante. C. MIELGO.

SANDERS, J. T., *The New Testament Christological Hymns: Their historical religious Background*. University Press, Cambridge, 1971, 22 x 14'5 XII-163 p.

Ya en el Prefacio el autor indica el tema del libro: intenta contribuir al esclarecimiento de una cuestión debatida entre los exégetas del N.T. De un lado la escuela de la Historia de las Religiones (incluido Bultmann) cree que la formulación cristológica del N.T. proviene de un mito gnóstico precristiano, mientras que otros alegan que faltan pruebas, ya que tales ideas aparecen sólo después del N. T. El autor presupone que tales ideas son precristianas. Así examina los himnos que el análisis crítico ha encontrado: Fil 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 2,14-16; I Tim 3,16; I Ped 3,16-20; Hbr 1,3 y el Prólogo de S. Juan. En la Primera parte los analiza en cuanto a su forma literaria y así encuentra un esquema en ocho puntos acerca del Redentor preexistente: es igual a Dios, agente y conservador de la creación, baja de los cielos a la tierra, muere, resucita, hace así una obra de reconciliación y, por fin, es ensalzado sobre los poderes cósmicos. En la segunda parte estudia las opiniones existentes acerca del trasfondo religioso de los pasajes citados y concluye que las fuentes del esquema se encuentran en el judaísmo precristiano y proviene de la hipostización de las cualidades divinas. En la tercera parte estudia el tema en las Odas de Salomón, en los documentos de Nag-Hammadi y en las acciones de gracias de los libros sapienciales. Nos parece que el autor está en lo cierto, cuando indica el origen del esquema en el desarrollo de la Sabiduría divina, pero la existencia del esquema en ocho puntos es dudosa, ya que no se encuentra así en un solo texto.—C. MIELGO.

STECK, O. H., *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b-3, 24*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1970, 21 x 13'5, 131 p.

Tras una breve introducción y una versión alemana del texto, el libro trata del origen del Gén 2,4b-3,24, pasando revista a los intentos hechos por la crítica literaria y la historia de las tradiciones. Seguidamente trata del género literario y de la exégesis de cada pasaje. En contra de la opinión bastante extendida, que cree en adiciones y en dos fuentes, el autor opina que el relato está construido armónicamente y su forma se debe al yahvista, que ha usado y reelaborado un relato anterior. La intención del J es claramente etiológica y presenta la narración en forma de saga. Esto impide considerar estos capítulos como una presentación documentada de sucesos que ocurrieron en un tiempo primitivo. El relato del paraíso, por el contrario, expone modos de ser típicos del hombre de todos los tiempos. Los análisis son serios y merecen consideración. No nos convence, sin embargo, la explicación del papel de la serpiente. No parece suficiente decir, que la ha escogido porque es el animal más nocivo para el hombre.—C. MIELGO.

Ciencias Teológicas

WENGST, K., *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes*, Gruyter, Berlin, 1971, 23 x 16,130 p.

En la bibliografía que nos ofrece el A. al fin de su obra parece que se trata de un tema ya manoseado, y sin embargo no es así. El tema queda siempre un poco al margen de los estudios sobre el N.T., porque la Epístola a Bernabé es ya por sí misma marginal, dentro de la tradición primitiva. El A. la somete a un estudio concienzudo, propio de una exégesis moderna y trata de organizar una teología específica y característica. El estudio de la Tradición y de la Teología lleva al A. a una precisión histórica de la Epístola tratando de colocarla en su tiempo y lugar, en su ambiente propio. La conclusión se expresa brevemente al final: parece que se trata de una suerte de secta del Asia Menor en el primer tercio del s. II. Su postura fundamental es atenerse a la Biblia exclusivamente. ¿Por qué es entonces cristiana? Piensa el A. que la costumbre misionera de presentar los datos bíblicos como revelación divina de Jesús como Mesías, fue para ellos determinante. Las alusiones a las "tradiciones" podría demostrar que eran judíos o prosélitos los que componían la secta; pero en cambio, el considerar la Biblia como documento intemporal y de validez eterna, parece demostrar que eran helenistas; admiten que la Ley es camino de salvación, pero es porque consideran la Biblia como norma absoluta y para siempre. Y puesto que hay una estrecha relación con el grupo al que se refiere la Epístola de Ignacio a los de Filadelfia, 8,2, el A. concluye que aunque la secta se formase primitivamente de judíos, el autor de la Carta es helenista, judaizante.—L. CILLERUELO.

SCHELL, H., *Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe. T. II. Die Theologie des dreieinigen Gottes. Die Kosmologie der Offenbarung*, Schöningh, München, 1972, 23 x 15, 392 p —

Bienvenido sea este segundo volumen de la teología de Schell. Es claro que una Teología Dogmática católica tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. Pero la de Schell, en oposición a casi todas las teologías dogmáticas católicas siguientes, tiene todavía inspiración y teología: no es una mera copia, ilustrada con ingeniosas salidas individuales, y por lo tanto es una teología actual, mucho más actual que todas las de nuestro tiempo. Schell se enfrentaba con el hombre moderno, y no se contentaba con copiar a Cayetano o a Juan de Sto. Tomás; hablaba de teología y no de Geometría del espíritu. Es más, sentía el drama de la Europa dividida y buscaba la paz, la unión de los cristianos, la superación de los prejuicios, la humildad, la caridad. ¿Qué dice realmente la Biblia? ¿Qué dicen realmente los Padres? ¿Por qué hemos llegado a la confusión actual? Es indudable que Schell no es un hombre de nuestros días, pero está más cercano a nosotros que todos sus sucesores hasta nuestros días. Liga con nosotros. Las notas introductorias y críticas que acompañan a esta edición, la acercan mucho más a nosotros. Es pues una obra fundamental para todo teólogo y para toda biblioteca de teología: Schell pensaba en nombre de nuestros "padres" y nosotros somos sus hijos. Por lo demás una presentación tan brillante y magnífica, como la que nos ofrece Shöningh merece todos nuestros aplausos. Los dos volúmenes publicados nos hacen desear la lectura de los otros dos que esperamos sobre la encarnación, la redención, los sacramentos y la escatología.—L. CILLERUELO.

CESAREO DE ARLES, *Sermons au peuple*, t. I. Sermons 1-20 (Sources Chrétiennes). Introduction, traduction et notes par Marie-José Delage, Cerf, Paris, 1971, 20 x 13; 506 p.

La edición crítica de los Sermones de S. Cesáreo fue presentada por dom Germain Morin en 1937, después de una inmensa labor de crítica y recuperación. Tal edición demostraba el estado de los códices que contenían Sermones. Ahora Sources Chrétiennes nos ofrece otra vez la edición crítica, puesta al alcance de todos con un excelente estudio introductorio y la traducción francesa, debido todo al esfuerzo de la Srta. Delage, Profesora en el Smith College (USA). A nadie se le oculta la importancia de S. Cesáreo por su intervención en las contiendas religiosas de liquidación del semipelagianismo, por su educación monástica en Lerins, por su preocupación por la religiosidad y la moral de unas poblaciones sometidas a las tensiones raciales, religiosas y guerreras, por la época crítica en que vivió. Completa la serie de conocimientos que poseemos sobre aquel puñado de obispos y teólogos galos que representaron en su tiempo una auténtica floración cristiana decisiva. S. Cesáreo nos ofrece datos preciosos sobre el ambiente social y económico, sobre las costumbres y distracciones, sobre la vida doméstica y las creencias. Es el mejor testigo de la situación de la Iglesia en la Galia meridional en la época de las invasiones bárbaras. Sorprende la altura cultural y profundidad teológica del gran obispo, heredero de la cultura de Lerins y de S. Agustín, en un ambiente tan bajo y mezclado. El primer Sermón se edita completo por primera vez y la documentación de dom Morin aparece ahora redondeada y acrecida. La presentación es inmejorable.—L. CILLERUELO.

JÜNGEL, E., *Il Battesimo nel pensiero di K. Barth*, Claudiana, Torino; 1971; 20 x 12; 166 p.

Cada día nos interesa más la labor de esta Editorial. Necesitamos que los autores nórdicos sean traducidos a un lenguaje latino, lo que es siempre una curiosa impresión, con tal de que se trate sólo de traducción, y con tal de que sean bien seleccionados los temas y los autores escogidos. Hasta ahora la Editorial Claudiana ha cumplido ese ideal: nos ha ofrecido temas y autores de gran interés para el mundo latino y pensamos que en el futuro nos ofrecerá sorpresas aún más agradables. En el presente número se trata del Bautismo, dentro del pensamiento de K. Barth, presentado por Jüngel. Nadie discute la importancia del problema, ya que el mismo K. Barth, publicó su último número de la gran Dogmática pensando que el Bautismo era el *fundamento de la vida cristiana*. Jüngel nos presenta una crítica de la postura de Barth, que el mismo Barth pudo leer en vida. Por ende este librito de controversia y crítica es una buena ayuda para todo profesor de religión y de dogmática. La postura de Barth no era obra negativa o crítica, sino una concepción positiva y gigantesca del carácter cristológico y soteriológico del bautismo. Se pueden discutir las fórmulas, tradicionales (ex opere operante -ex opere operato) pero no resuelve el problema real; la acción de Cristo en todos los sacramentos y ejemplarmente en el bautismo. Deseamos que la editorial Claudiana nos ofrezca temas y autores como éstos.—L. CILLERUELO.

PANNENBERG, W., *Esquisse d' une Christologie*, Cerf, París, 1971, 31'5 x 13'5; 520 p.

Se trata sólo de una traducción sin duda bien hecha. Pero se trata, al mismo tiempo, de dar a conocer a los países no alemanes, una controversia que Pannenberg ha planteado y sostenido durante un cierto tiempo frente a la teología oficial y desde el punto de vista de la historia. El interés de esta traducción es inmenso, ya que los países no sajones, pueden con ella entender la discusión de la "Historia". ¿Quién dirige la Historia? Y se escoge precisamente el tema de la Cristología para poner en evidencia el problema. ¿Quién es Cristo, dentro de la Historia? ¿Cuál es su sentido y su valor cuando se anuncia "la muerte de Dios"? Pannenberg pertenece a la llamada "tercera generación", a los nietos de K. Barth. Nos encanta el que la Editorial Cerf. haya lanzado esta traducción como instrumento de información, por lo menos. La traducción está bien hecha y presentada. Es un magnífico servicio a la cultura religiosa actual, una de las mejores aportaciones a nuestra actual cultura.—L. CILLERUELO.

WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen*, Wissenschaftliche. Buchg., Darmstadt, 1971; 517 p.

Frente a la desgraciada frase de Pascal, que distinguía entre el Dios de Abraham y el Dios de los filósofos, dando muerte a este último, y a la afortunada fórmula de Tillich: "el Dios de Abraham y el de los filósofos es el mismo Dios", se ha producido en la actualidad una situación singular, pues se ha predicado en el mundo "la muerte del Dios de los filósofos". Se necesita hoy cierta temeridad para afrontar el problema del "Dios de los filósofos", después de las campañas de la Teología Dialéctica y de las campañas del ateísmo. Hablar de un "Dios de los filósofos" significa creer en una Teología filosófica y desafiar esa Prensa de los fideistas y de los ateístas. Hay todavía muchos teólogos y filósofos que protestan de

esta absurda y artificial situación en que nos encontramos frente a Dios, pero hay pocos que acometan la empresa de justificar la permanencia de una Teología filosófica. Por eso, la hazaña de Weischedel es ejemplar en estos momentos. Pero el A. no se contenta con su gesto de independencia, sino que presenta el subtítulo: *Esencia, Ascensión y Decadencia de la Teología Filosófica*, anunciando así la conjunción del problema histórico con el problema filosófico-teológico. Ahora nos ofrece el primer Tomo, que atiende más bien al problema histórico, pero nos promete un segundo volumen en que se enfrentará con el problema crítico con la misma independencia que ofrece en este primer volumen. Y esto ocurre en unos momentos en que el famoso tratado *De Deo Uno* necesita refuerzos desde todos los puntos de vista. Indudablemente, este volumen es una magnífica sorpresa, y una ayuda inesperada para los profesores de Teología. Aparte las distinciones y precisiones, que se aportan a la relación entre Teología y Filosofía, muy realistas y actuales, se recorre toda la historia de la filosofía, para hacer ver que todo filósofo es ya un presunto teólogo. En cuanto al caso de S. Agustín, que nos interesa de un modo especial, el A. no es un especialista, pero mantiene un realismo agradable y equilibrado, que podría servir de modelo a tantos especialistas. La presentación de los filósofos modernos, como interesados en el problema de Dios, nos parece maravillosa, fruto de estudio y crítica ponderados. En conjunto, este volumen nos parece tan hermoso, que esperamos con curiosidad e interés la aparición del segundo volumen. Hermosa presentación de la Editorial, hermosa distribución de valores. Todo es hermoso y excelente en este volumen.—L.CILLERUELO

THURNEYSSEN, E., *Das Wort Gottes und die Kirche*, Kaiser, München 1971. 21 x 15; 230 p.

Cada nuevo volumen de esta colección es una auténtica delicia, ya que vuelve a darnos las fuentes de la llamada Teología Dialéctica, esas fuentes que hoy son ya inaccesibles. Este es ya el vol. 4 y está consagrado a Eduardo Thurneysen, uno de los *commilitones* de K. Barth en la primera hora. Sería ridículo enjuiciar a estas fechas la labor que Thurneysen realizó hacia el 1927 con el mensaje que ahora reedita Kaiser. Por otra parte, sería inútil, ya que el mismo A. nos ofrece un Prólogo que, aunque breve, ilumina mejor que nada la postura de su obra en la historia moderna de la religión. Es pues ante todo un Documento importante de la Teología de nuestro siglo. Pero el A. cree que sus artículos tienen todavía hoy un valor vivo y polémico, sobre el carácter revelado de la Biblia. No sólo rechazan la teología liberal, sino que abren a los "predicadores de la Palabra" unos horizontes, que todos estamos todavía hoy desescombrando. El título de Teología Dialéctica no gustó a sus iniciadores, porque ellos querían y buscaban una "Teología de la Palabra" que verían que la Palabra se abriese camino hacia el alma del hombre contemporáneo; querían superar la crisis del hombre actual, cerrado a Dios. El Vaticano II ha dado la razón a estos hombres, al denunciar el pecado de la Iglesia frente al Mundo actual. "Los que poseéis la luz, ¿qué habéis hecho con ella?" ¿Cuál es la misión, la función de la Iglesia en este mundo, y cómo la cumple? Unas palabras finales de Barth, que proceden de 1935, nos hacen saber que la labor de Thurneysen es eminentemente pastoral, y el último artículo de este volumen publicado en 1968, nos dice que todavía hoy sigue el A. preocupado esencialmente por los problemas pastorales y apostólicos.—L. CILLERUELO.

PATER W. A. de., *Theologische Sprachlogik*, Kösel, München, 1971, 22 x 13, 192 p.

La "filosofía del lenguaje" está tan de moda que todos temen ser engañados por la moda. Las ciencias del espíritu han ido retrocediendo hacia la antropología y hacia el lenguaje. Y ahora nos preguntamos como en tiempo de S. Agustín: ¿qué significa hablar de Dios? La teología queda no sólo discutida sino eliminada en principio, ya que no puede hablar de "realidades" sino contentarse con evocarlas. Pero si la Teología quiere ponerse en contacto con la ciencia del lenguaje se encuentra con teorías problemáticas tales como la Gramática de Transformación, o la Semántica Generativa y luego tiene que entenderse con los "modos de utilización del lenguaje comercial". Por lo tanto, o bien el teólogo ha recibido una preparación adecuada sobre la filosofía del lenguaje y se acomoda a ella, o bien es inútil que hable, ya que su lenguaje no se dirige a nadie sino a él mismo. Hemos pues de agradecer que un especialista y técnico nos inicie en esta formación previa del teólogo actual. Más que de resolver problemas se trata de plantearlos bien. Difícilmente hallaremos un manual más práctico y seguro para introducirlos en esa preparación teológica. Buena presentación y notas críticas eficaces.—L. CILLERUELO.

ANTAIOS, XII, E. Klett, Stuttgart, 1971. 23 x 15; 646 p.

La colección Antaios continúa infatigablemente su labor. Nos presenta ahora su número XII, fiel a las consignas de los anteriores y decidido a continuar en sus propósitos culturales. Los hombres de Mircea Eliade y Ernst Jünger nos anuncian que siempre se tratará de posturas discutidas. Se trata de la famosa Escuela de las Religiones, que se complica siempre que un sabio o técnico entra en contacto íntimo con religiones no muy bien conocidas por los europeos; y se complica además, porque los hombres actuales miran demasiado hacia el futuro y tienden a preocuparse del pasado. Así resultaba escandaloso que el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* presentara la crítica del número anterior de Antaios como una necrología, como una arqueología inútil. Esa crítica se prestaría a fuertes críticas en contrario, ya que todos los "actualistas" recurren al pasado, en cuanto son atacados. No hay posible futuro sin el pasado: nadie vive ni crece, si no ha nacido, si no ha sido educado, si no tiene padre ni madre, si no tiene ambiente. Los exclusivismos, aunque se llamen cristianos y teológicos, carecen de seriedad, si no ligan con el ambiente del mundo, con las otras religiones, con la cultura general, con las estructuras mundanas. Naturalmente, en colecciones semejantes, siempre habrá diferencias de sentido y de valor entre las diferentes contribuciones. En el presente volumen aparecen unos cuarenta artículos sobre materias y significados diferentes. Pero la contribución cultural e incluso religiosa es innegable y sólo puede molestar a los exclusivistas, a los "detentadores" de Dios. Es seguro que todos los especialistas en "Religión" hallarán en estos volúmenes mil cosas interesantes para sus construcciones. Deseamos pues que cada número de Antaios no sea necrología, sino un Plus Ultra.—L. CILLERUELO.

SALVIANO DE MARSELLA, *Ouvres, I, (Sources chrétiennes)* Cerf, Paris 1971, 20x 13, 348 p.

Salviano fue considerado en su tiempo como *magister episcoporum*. Retórico y moralista convertido, lanzó su libro *De Gubernatione (Dei)* co-

mo un proceso contra los vicios de Roma, que justificaban la invasión de los bárbaros. Sources Chrétiennes nos la ofrecerá pronto en un segundo volumen.

En este se recogen unas cartas que se han conservado, preciosas sobre todo por sus referencias a la Comunidad de Lerins, y los *libros de Timoteo a la Iglesia*, dedicados principalmente a denunciar el vicio de la avaricia. Esto ya de por sí nos permite adivinar el valor de este libro como reflejo de la mentalidad de aquella sociedad cristiana, ya que la denuncia es más dura contra el clero, y no hace más que reforzar lo que ya denunciaba S. Agustín. Salviano se ensaña sobre todo contra los testamentos, estimando que los cristianos deben utilizar las riquezas como prestadas por Dios y devolverlas a su muerte a los pobres. Una postura tan rígida ha hecho pensar en un comunismo religioso, o en una exageración del ambiente monástico; pero el editor actual da una interpretación exacta dentro del ambiente histórico y evangélico de Salviano. Este mantiene sus tendencias retóricas y estilísticas, que afean la composición y mantiene también un rigorismo de convertido, que se escandaliza y choca frente al ambiente tibio de una sociedad cristiana, invadida por las masas paganas y amenazada por las tensiones entre la civilización romana y la nórdica. Por eso la lectura de Salviano es siempre provechosa e interesante. La presentación de Cerf es insuperable.— L. CILLERUELO.

Thesen-Argumente, Glaube elementar. Versuche einer Kurzformel des Christlichen, Fredebeul und Koenen, Essen 1971, 20 x 11, 132 p.

2.— *Der Tord als Frage an die Freiheit*,

3.— *Christusdogma ohne basis?*

Es natural que la crisis actual vaya produciendo en los hombres agudos y sinceros nuevas reacciones ante la actualidad y ante la cultura. Esta nueva Colección que se inicia con el título *Tesis y Argumentos* pretende ofrecernos esas reacciones. En efecto, ¿qué puede pensar el hombre de hoy, cuando se encuentra con estos títulos: Primera fórmula de K. Rahner; segunda fórmula de K. Rahner; fórmula de Schuster y Küng? Tales fórmulas católicas se enfrentan con la fórmula de Paulo VI, de Scherer, de una serie de congresos actuales. ¿Qué es ese "lo elemental cristiano", de que nos hablan los Cursillos de Cristiandad? Pero ¿qué significa el despreocuparse de este problema elemental? En el segundo número de esta colección se nos plantea el problema de la muerte. Y en efecto, este es el problema actual. Unamuno trató de demostrar que todas esas ideologías y utopías, que se denominan marxismos, anarquismos y demás, son mascaradas para ocultar el auténtico rostro humano, que es el que tenemos que morir. Ningún marxista puede aguantar el argumento: "muerto el perro, se acabó la rabia". ¿Para qué discutir? Si los hombres discuten, es porque no creen en que todo acaba con una muerte animal y estúpida. Los animales nunca discuten. El tercer número es dedicado al Nuevo Testamento. Se ve que hay excesiva prisa en llegar, pero es natural que el problema termine más pronto o más tarde en el Nuevo Testamento. Se comprende que la Colección haga lo que pueda: por eso, es siempre un servicio a nuestra actualidad.— L. CILLERUELO.

CORPENS, J., *Sacerdocio y celibato*, BAC, Madrid 1971, 603 p.

Nos encontramos ante una obra clásica desde los tórculos de la imprenta. Dificilmente se podrá escribir algo serio sobre el candente tema del celibato, sin acudir a sus páginas, rico archivo teológico, histórico y

hasta psicológico de la doctrina que ha imperado a todo lo largo de la vida de la Iglesia, y aún antes, puesto que los dos magistrales estudios del Sacerdocio en el Antiguo testamento son como anuncio y base del nuevo real, ya sin sombras y sin imágenes.

Aunque no todos los colaboradores puedan clasificarse bajo un denominador común, todos han hecho trabajos magistrales y han dedicado largas horas a estudiar el tema del celibato, que tanto preocupa hoy a la Iglesia y a la humanidad. Ambas reconocen sus esfuerzos y la primera ya ha bendecido y aprobado el celo y el empeño que han puesto todos los profesores y eruditos en esclarecer conceptos y despejar situaciones.

No contento el Consejo de Redacción con el trabajo exhaustivo de los autores, le ha parecido llenar lagunas y hacer aclaraciones que vienen a resultar nuevos estudios para ilustrar más y más el tema.

Creemos que la Biblioteca de Autores Cristianos ha enriquecido su ya riquísimo tesoro con la publicación de SACERDOCIO Y CELIBATO, arsenal inagotable para todos los que quieran escribir del tema con conocimiento de causa y verdadero fundamento.— EDUARDO DIEZ

BANDERA, *La Iglesia sacramento del mundo*, Guadalajara 1971, 205 x 14,5, 397 p.

La producción teológica en torno a un tema que había permanecido en la penumbra en los últimos siglos, la relación de la Iglesia y el mundo y que ha sido objeto de una constitución conciliar del Vaticano II, se ha extendido en formas insospechadas. La obra que presentamos trata de dar respuesta, siempre desde el punto de vista del teólogo particular, a los interrogantes planteados por la constitución *Gaudium et Spes*. Aunque se vislumbra en ciertos pasos un aire polémico y de defensa no común hoy día, unido a esto el recurso continuo a los textos conciliares, quizás sin penetrar lo suficiente en la teología de fondo, tanto escriturística como patristica, no obstante estas reflexiones pueden ayudar al lector a tomar una actitud frente al problema tan debatido Iglesia-mundo en sus implicaciones y complicaciones a veces nada fáciles de solucionar. Buena presentación y gracias a la editorial Ope por su esfuerzo en hacer superar la laguna teológica que venimos sufriendo en España, desde hace unas décadas a esta parte.— C. MORAN.

CONGAR, Y., *Ministères et communion ecclesiale*, Cerf, Paris 1971, 13,5 x 19,5, 260 p.

La labor grandiosa del P. Congar en la teología eclesial está marcando una impronta de difícil desaparición en los años venideros. La obra que nos presenta es una recolección de diversos trabajos elaborados en diferentes ocasiones, algunos de ellos inéditos hasta el presente. Su conocimiento paciente de la tradición le ha llevado a una comprensión nada común sobre el misterio de la Iglesia, y la función de los ministerios en la misma a partir del aspecto encarnacionístico que la caracteriza en su esencia.

Comienza por una autobiografía científica en torno al tema, seguida por diversos estudios sobre los ministerios en la Iglesia y consecuencias prácticas en el aspecto del Primado Romano y sobre el problema crudo de la infalibilidad, terminando su obra con unas reflexiones sobre la unidad y el pluralismo en la Iglesia. Para quien conoce la obra teológica del P. Congar el presente libro le ayudará a penetrar en ciertos aspectos en los que no se hubiese detenido anteriormente, y para el vulgo teológico

servirá para hacerse cargo de la grandeza del misterio de la Iglesia en sus facetas diversas.— C. MORAN.

LÄPPLE, A., *La fede ha ancora un futuro?*, Paoline, Modena 1971, 21,5 x 14,5, 129 p.

Reflexiones sobre lo esencial en un mundo que vive de impresiones en su mayoría, no son muy frecuentes. Läpple ha sabido tocar la entraña misma de la crisis de la fe que es crisis del hombre mismo: el problema de Dios en un mundo donde la ciencia trata de monopolizar toda la conciencia humana en sus aspiraciones más íntimas. Y se intensifica el valor del mismo por integrar en su estudio el resultado de un conjunto de encuestas y vivencias con jóvenes inquietos, donde toma su punto álgido el problema de la fe. Obra sencilla y a la vez profunda, tocando lo fundamental de las cuestiones abordadas ya que es su intención inicial, dejando a un lado lo accidental que en este tema juega una importancia mínima. Crítica y purificación de datos recibidos, tratando de superar y actualizar lo que debe ser una fe para nuestro mundo. Buena traducción del alemán y presentación tipográfica sencilla.— C. MORAN.

BERGER, P., *La religion dans la conscience moderne*, Centurion, Paris 1971 20 x 12,5, 287 p.

Los tiempos de crisis son épocas que invitan a una reflexión profunda sobre los datos que integran la persona humana en su diversas manifestaciones sociales. El autor del libro ha sabido calar en las motivaciones que rigen la toma de conciencia del significado del factor religioso, a partir de un estudio socio-cultural del tema, extendiéndolo a la totalidad del hombre y de su mundo. Queramos o no, en toda la problemática humana hay un factor teológico de fondo que se manifiesta a la hora de las decisiones personales. Lo sociológico y lo teológico se compaginan con una necesidad casi natural como lo han visto los mejores pensadores de nuestro tiempo. El factor secularización que está jugando un papel de primerísima línea en nuestro mundo, tiene también su cabida en la obra de Berger con ese carácter crítico que define al autor. Obra que hará tomar conciencia a muchos de nuestros contemporáneos de la dimensión social de la religión como algo integral. Excelente presentación.— C. MORAN.

VARIOS, *La idea de Dios en la Biblia. XXVIII semana bíblica española*, Aldecoa, Madrid 1971, 28 x 18, 454 p.

Aunque con tres años de retraso salen a luz pública las ponencias de la 28 semana de Biblia en España. El tema es verdaderamente apasionante, ya que a su importancia vital para todo hombre, tuvo la audacia de ser presentado en un tiempo en que la "Teología de la muerte de Dios" estaba cundiendo en el suelo de la teología en sus diversas facetas. La Obra se abre con una ponencia del Dr Muñoz Alonso tipo introductorio, para seguir los diversos estudios a través de la Escritura. Estudios sintéticos, pero que presentan la actualidad del tema y la pericia de sus autores en un tema de no fácil desarrollo. Libro que no debería faltar en biblioteca alguna ya que trata de lo esencial, de lo que realmente preocupa al hombre y más al hombre de nuestro mundo y es ahí en las fuentes donde puede encontrar solución a sus interrogantes básicos. Buena presentación y, si sirviera para algo, quisiera presentar la sugerencia de publicar lo antes posible las Actas de todas estas semanas, que fuera de su contexto pierden en interés.— C. MORAN.

VARIOS, *Las cuestiones más urgentes de la teología actual*, Razón y Fe, Madrid 1970, 20 x 14, 251 p.

La obra que ya conocíamos en otras lenguas, aparece para el público de lengua española. Responde a un conjunto de temas candentes en la teología actual, sin querer solucionar problemas, sino simplemente el plantearlos, presentar la problemática en la cual debe comprometerse la teología si realmente quiere significar todavía algo para nuestro mundo. Temas abordados por los mejores especialistas de la teología de hoy con sus conocimientos profundos en línea de construcción de una teología para el futuro. A la importancia de los temas antropológicos, naturaleza y gracia, fe y autocomprensión, Iglesia-mundo, problema ecuménico en su sentido amplio, se une el interés especial que une a los autores en la empresa teológica trabajando conjuntamente. Bienvenida la traducción española de estas conferencias, poniendo al alcance del público de lengua castellana estas inquietudes teológicas actuales. Buena presentación.— C. MORAN.

PANIKKAR, R. *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: encuentro de dos culturas*, Marova, Madrid, 1971, 286 p.

El subtítulo del libro de Panikkar, muestra claramente el contenido del mismo en su esfuerzo de penetración en uno de los temas que más urgentemente tiene planteados la teología actual: estudio de las religiones y su valor en relación con el mensaje cristiano, como método positivo en la labor misionera. La occidentalización del cristianismo en su presentación ante las otras religiones y culturas, crítica tan común en el pensamiento religioso de los últimos años, ha de dejar paso a una desideologización del mensaje para dejarle ser lo que es: mensaje. De aquí que el trabajo de este gran estudioso de las culturas de los pueblos y sus manifestaciones religiosas, viene a llenar una laguna hasta el momento casi ni explorada. A través de un estudio serio sobre las dos culturas, trata de dar respuesta al interrogante planteado por ese sector de la humanidad que trata de hacer presente en su esfuerzo misionero el mensaje cristiano a esta cultura hindúe. Agradecemos al autor su esfuerzo y que siga en su trabajo presentándonos nuevos estudios sobre el particular.— C. MORAN.

DORTEL-CLAUDOT, M., *Etat de vie et rôle du prêtre*, Centurion, París 1971, 20 x 12,5, 150 p.

El sacerdote va buscando día a día su identidad en medio de un conjunto de circunstancias, que le llevan gradualmente hacia su comprensión. Topamos en la historia del pensamiento y de las instituciones cristianas con motivaciones tanto culturales como ambientales en toda su extensión, que le preocupan de una manera muy concreta. El autor del trabajo que presentamos, muestra sucintamente a través de la historia, las diversas facetas que han ido modelando esta figura tan discutida. La historia de las doctrinas nos van demostrando que junto a ella muchas de las dificultades a las cuales estamos asistiendo en este capítulo sobre el sacerdocio, quedarían superadas, si realmente comprendiéramos que hay ciertos matices accidentales que no tocan realmente la manera de ser del sacerdote. El autor sin querer sacar conclusiones precisas, da pistas de solución a problemas creados con el correr de los siglos. Se trata de revisar el estatuto del sacerdote, tomando base en la historia dentro

de un contexto muy definido. Estudio al alcance del gran público, capaz de ir abriendo nuevas perspectivas en la situación actual. Buena presentación.— C. MORAN.

GAGNEBIN, L., *Quel Dieu?* —Alethina 2—, Berger-Levrault, París 1971, 17,5 x 10,5, 86 p.

El Dios de nuestra fe es el Dios que está en cuestión. Una crisis tremenda, que no tiene semejante en los siglos precedentes, aflige al nuestro. La Iglesia misma parece hallarse a la deriva cuando sus teólogos se enfrentan con la verdad revelada sobre la que la inseguridad en la exposición ha sustituido a la seguridad de tiempos pasados. ¿Cómo podríamos acercarnos a Dios y presentarle a los demás de tal manera que no sea cada vez más verdadera la ya famosa frase de la “muerte de Dios”? Habrá que pensar en el fin de un cristianismo para que no pueda llegar a pensarse en el fin *del* cristianismo? En una palabra, este librito es una aportación, no para especialistas de Teología, sino para ese gran público que puede llegar a ser afectado por una teología de la “muerte de Dios”.— F. CASADO.

LATOURELLE, R., *Cristo y la Iglesia, signos de salvación* Sígueme, Salamanca 1971, 19 x 12, 374 p.

“A Dios nadie le ha visto nunca”, ni le verá jamás ninguno con ojos mortales a no ser a través de algo que sea como un signo; y el signo fue Cristo. Pero aún Cristo, como signo sensible, pasó a la historia y ahí quedó la Iglesia significando la salvación para todos los hombres por Cristo. Hay, pues, una exigencia humana de motivos de credibilidad para la aceptación de la fe. Latourelle ha querido en este ensayo, así lo llama su autor, examinar los signos fundamentales del auténtico sentido del cristianismo: Cristo, la Iglesia —con sus paradójicas tensiones—, y la vida santa de muchos de sus miembros, precediendo a todo esto un par de capítulos (I-II) sobre el valor espiritual del signo. Hermosa exposición; la claridad, además, caracteriza a toda la obra.— F. CASADO.

SHILLEBEECKX, E., *La misión de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1971, 19 x 12, 528. p.

Un criterio muy sereno es el que hoy se necesita para hablar acerca de conservadurismo y apertura en la Iglesia. Y sólo quien sea capaz de este criterio podrá leer estas hermosas páginas de Schillebeeckx. Lo que él nos dice como posible, a saber, que “la vida religiosa puede orientarse en una dirección que la desvirtúe o que por el contrario le asegure una nueva juventud” ya ha comenzado, por desgracia, a verificarse. Hay quien se ha quedado en la extrema derecha y quien se ha ido por la extrema izquierda; habrá quien no se haya preocupado de la horizontalidad, pero también quien está olvidando de plano la vertical asomándose a un humanismo ateo. Como hay quien abomina de las estructuras eclesiales o religiosas para terminar haciendo consistir toda espiritualidad y toda vida de la Iglesia no en realidades espirituales sino en esperanzas o en verificaciones de nuevas estructuras tan desprovistas de espíritu como las criticadas. A todos éstos invitaríamos a la lectura de este libro, pero repitiendo que ha de ser leído con seriedad, con sinceridad y cuidándose muy bien de no buscar en sus páginas un paliativo para las propias des-

viaciones en materia de "aggiornamento". Puestas así las cosas, la obra de Schillebeeckx será utilísima para comprender la auténtica misión de la Iglesia y de la vida religiosa en su camino de renovación.— F. CASADO.

KUNG, H., *Wozu Priester?* (Eine Hilfe). Benziger Verlag, Zürich 1971, 20 x 12 108 p.

El profesor Küng es un hombre sensible al dolor. La situación altamente preocupante del ministerio sacerdotal, tanto dentro como fuera de la Iglesia católica, le ha llevado a redactar estas páginas con el fin de ofrecer una ayuda a los sacerdotes. Küng quiere dejar en claro lo que debe permanecer y lo que debe cambiar; y aunque esto es ciertamente difícil, al menos se impone la necesidad de afirmar una continuidad dentro de la discontinuidad, y cómo esto que él llama "continuidad" no ha de temer nunca la evolución de las formas. Nadie se atreverá a calificar de destructiva esta postura. En el fondo, el problema se plantea así: la posibilidad de una mejor comprensión y de un mejor trabajo en servicio del evangelio y de los hombres. Sus reflexiones sobre los fundamentos eclesiales del NT., sobre la figura de la Iglesia como comunidad en libertad y fraternidad y sobre la nueva figura del sacerdote como animador, moderador y conciencia de la comunidad siembran una nota de aliento y de esperanza.— A. GARRIDO.

ABI-SAAS, FABRICIUS, RANKE, WEBWE y otros, *Recht und sozialer Umbruch*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1971, 19 x 13, 161 p.

El presente volumen, publicado bajo la dirección de Christian Walther, profesor de teología sistemática en la Universidad de Göttingen, recoge las intervenciones de un "simposio ecuménico" en torno a la función del Derecho dentro del desarrollo social de nuestros días. Los colaboradores son personalidades de los más diversos países y de las más variadas tendencias ideológicas. Los problemas que plantea nuestra sociedad actual en vistas a una unificación mundial exigen una atención muy cuidada; de ahí la necesidad de mantener vigentes una serie de valores. De esto se trata; de pensar en diálogo acerca de la "función creadora y protectora de las normas tradicionales del Derecho en el desarrollo de los países; de la reconciliación, tolerancia y ayuda como punto de partida del Derecho en una sociedad mundial; los derechos del hombre como instrumentos racionales de la vida humana. De ahí han de surgir unas consecuencias prácticas terriblemente comprometedoras en orden a un desarrollo de todas las naciones de la tierra. Sin esto, la letra quedará donde está y el Derecho será simplemente un anhelo a realizar. La terminología jurídica internacional debe abandonar el "*Recht muss Recht bleiben*" para comenzar a hacer eficaz el "*Recht muss Recht werden*".— A. GARRIDO.

VARIOS, *Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft*, Herausgegeben von R. Groscurth. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1971, 21 x 15, 151 p.

Una aportación sencilla, pero valiosa, sobre la unión de las iglesias protestantes. Sus colaboradores son especialistas en el campo del ecu-

menismo, íntimamente ligados al mundo de la cátedra universitaria y a los movimientos ecuménicos modernos.

El volumen comprende dos partes. La primera es de carácter doctrinal y en ella se estudian los pasos dados y las aportaciones realizadas en las reuniones de Bossey y de Limuru, teniendo como punto central la visión de la comunidad eclesial en las diversas comunidades cristianas. La segunda parte es de carácter documental; ofrece al lector las listas de las uniones eclesiales desde 1925. Desde nuestra visión de católicos, presentamos nuestra admiración y nuestro aplauso ante los esfuerzos de nuestros hermanos protestantes, ya que su problema es problema nuestro, en la esperanza siempre alegre de un futuro cercano de unidad.— A. GARRIDO.

GERBER, U., *Christologische Entwürfe*. I Band: Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie. EVZ-Verlag Zürich 1970, 20 x 15, 408 p.

El estudio de la Cristología sigue teniendo un puesto de preeminencia dentro del mundo estudioso protestante. Todos sus pensadores vuelven al tema, como punto de partida y foco central del quehacer teológico. Intentar un resumen, que pueda servir de texto al estudiante de teología, no es tarea fácil. Esto lo saben bien los profesores de todas las latitudes. De ahí la admiración que despierta el presente volumen de Gerber, en el que se ha propuesto ofrecer a los estudiantes protestantes un estupendo método de trabajo personal; ya que a la vez que el autor va repasando la historia de la Cristología en los diversos pensadores a partir de la Reforma luterana hasta la teología dialéctica, abre horizontes de investigación mediante una bibliografía abundante y precisa. Se anuncia un segundo volumen sobre la Cristología en el s. XX, complemento y continuación de éste. Gerber no se pierde en cuestiones marginales, sino que centra su trabajo sobre los puntos claves que presentan dificultades al hombre de hoy. Por sus páginas corren los nombres más sobresalientes del pensamiento protestante. Ello exige un buen conocimiento del mundo de la filosofía, ya que sin eso por delante resultaría baldío todo esfuerzo de comprensión.— A GARRIDO.

BILAN DE LA THEOLOGIE DU XX SIECLE, dirigido por Robert Vander y Herbert Vorgrimler. Castermann, Tournai-Paris, 1970,

Tomo I: *Le monde contemporain. Les grands courants théologiques*. 25 x 16 600 p.

Tomo II: *Les disciplines théologiques. Portraits de théologiens. L'avenir de la théologie*. 25 x 16, 985 p.

Saludamos con un sincero aplauso este ensayo, hasta ahora inigualable, de conjugar la ciencia teológica con el marchamo de las restantes facetas del quehacer y del pensar humano. Una cosa queda clara desde el principio: el ocaso de la teología de gabinete, el ocaso de ese diálogo casi secreto entre los teólogos. Y otra cosa aparece patente: la necesidad de presentar la ciencia teológica como una respuesta a los interrogantes que la vida depara al hombre de hoy.

La obra se compone de dos tomos. El primero, más que un "Bilan" de la teología del siglo XX es un "Bilan" del siglo XX, ya que en él aparecen todas las corrientes de pensamiento, todos los descubrimientos de nuestro siglo: arte, literatura, biología, sociología, ciencia de las religiones, pedagogía; juntamente con las corrientes filosóficas más representativas: herencia kantiana y filosofía idealista, fenomenología, personalismo, exis-

tencialismo, neoescolástica, filosofía analítica, marxismo, ideología estructuralista etc... A la vez se hace un recuento de las grandes religiones no cristianas: budismo, induismo, islamismo, judaísmo actual; así como un esbozo de las teologías cristianas: católica, protestante, anglicana y ortodoxa.

El tomo II expone el desarrollo de las diferentes disciplinas teológicas en el s. XX: teología fundamental, teología bíblica, dogmática, moral pastoral, historia, patrología... terminando con un esbozo biográfico y científico de doce teólogos, siete protestantes y cinco católicos. Todo ello dentro de un ambiente de apertura y comprensión científica. La colaboración de autores protestantes, así como el respeto con que son considerados sus puntos de vista, mantienen la obra en un clima muy por encima de las barreras confesionales. Al lado de estas virtudes hay que resaltar la claridad y competencia en las diversas aportaciones, así como la abundante bibliografía sobre cada tema.

En resumen: una obra que merece estar presente en toda biblioteca y en la estantería de los profesores y alumnos de teología. Sería una buena idea intentar presentar pronto la traducción castellana.

Podemos preguntarnos: ¿Cuál será el futuro de la teología? ¿Cómo ha de ser en un futuro próximo el lenguaje, las categorías mentales y el esquema general de la ciencia teológica? El asombroso cambio de nuestro mundo moderno, las nuevas ideas sobre el desarrollo económico, la justicia social, la paz entre los pueblos, la civilización planetaria, la cultura del ocio, el desafío del ateísmo a nivel universal, han motivado una seria modificación en el horizonte cultural y religioso de nuestro tiempo, y están exigiendo una reflexión teológica con caracteres de modernidad con vistas al futuro. La empresa es hermosa pero altamente comprometida. Ello exige sacrificio, sudor y sangre. ¿Estaremos dispuestos a soportar el pago de ese tributo?— A. GARRIDO.

METZ, J. B., *Pour une Théologie du monde*. Cerf, Paris 1971, 21 x 13, 180 p.

El autor recoge en este volumen los trabajos realizados en torno a este tema tan querido para él, durante los años 62-68. En el fondo, se trata de buscar y de legitimar el fundamento teológico de la mundanización (Verweltlichung) para proyectar sobre ella la comprensión del mundo en la fe. A la vez, se impone la obligación de demostrar cómo el espíritu del cristianismo está inserto en la carne de la historia y cómo la autonomía de las realidades terrestres no es contradictoria a la comprensión cristiana del mundo. La teología encuentra aquí un nuevo rol: ser testigo de las nupcias entre la historia santa y la historia del mundo.

Preciso es advertir que el autor no intenta sentar cátedra ni componer un tratado sobre el "mundo", como él mismo nos dice en el prólogo. Su intento básico es someter a examen la necesidad de afrontar en serio la responsabilidad teológica de la fe de cara al mundo. Para esto parte de los grandes presupuestos de la fe cristiana: la aceptación del mundo por Dios mediante el acontecimiento escatológico de Jesús, que es el *Sí de Dios* a la historia; la institución eclesial como sacramento de esta aceptación definitiva y escatológica del mundo por Dios; la realidad de un Dios histórico que convierte la trascendencia en acontecimientos y que aparece como el devenir y futuro del hombre. Consecuencia de estos postulados es la necesidad de hablar de una "teología política", dentro de la cual la Iglesia puede exponer y dar razón de su existencia y de su finalidad ante el mundo, proponiendo la fe como esperanza, la historia como acontecimiento, y la teología como crítica escatológica de la sociedad. Este sería el único modo de hablar y de entender rectamente en

nuestros días la teología del Reino de Dios; el único modo de predicar una escatología crítico-creadora; una teología que puede ser llamada con toda verdad "teología política".

Dentro de esta tarea, el cristiano deberá colaborar, de una manera también crítica y creadora, a la acción política y social por la paz, ya que esta paz escatológica prometida por Cristo no puede ser una entelequia de razón, sino una paz auténtica para todos. Y si esta paz no es para todos, nadie podrá exigirla para sí. Y la comunidad cristiana está ahí para la paz, nunca a la inversa.

La explanación tranquila de estas tesis, tal como aparecen en el libro, ayudarán eficazmente a hacer desaparecer los falsos dualismos y a dar sentido concreto y científico a ese "instinto" cristiano de nuestros días, a esos "signos de los tiempos" que siguen siendo la voz de Dios en la historia.— A. GARRIDO.

WINKLHOFER, A., *La Iglesia en los sacramentos*. Modernas Teología y Pastoral sacramentales. Fax, Madrid 1971, 20 x 14, 290 p.

Por fin, después de los demás diversos avatares vemos traducida al castellano la obra de Winklhofer. El contenido del libro viene claramente indicado en el subtítulo: modernas Teología y Pastoral sacramentales. Un libro original, al menos en la exposición, en el que se trata de conjugar la riqueza del contenido sacramental cristiano con las prácticas pastorales que comienzan a aflorar por doquier. Lenguaje claro, diáfano, lleno de vida. El mismo autor nos confiesa que, en algunas ocasiones, "la obra contiene pensamientos audaces, quizá en demasía", especialmente cuando trata de distinguir entre lo evangélicamente certero y la matización disciplinar dada por la Iglesia a ciertos signos sacramentales. A este respecto, el Censor español se cree en el deber de llamar la atención, recordando la disciplina penitencial expuesta en Trento, a la vez que califica de "error" doctrinal el pensamiento del autor en torno a este punto. El lector podrá juzgar por sí mismo. De todos modos, no estaría mal dejar constancia una vez más de la necesidad imperiosa que tenemos de poner en marcha una hermenéutica conciliar, al igual que funciona ya hace años una hermenéutica bíblica. De lo contrario, es muy posible que lleguemos demasiado tarde cuando queramos emprender el trabajo. El libro es un intento y un ensayo de esta necesidad. El autor termina su trabajo con una bibliografía teológico-pastoral comentada que abarca 40 páginas y que le ha servido de base para la elaboración de este estudio en torno a los sacramentos de la Iglesia. La presentación de Fax impecable.— A. GARRIDO.

LARRABE, J. L., *El sacramento como encuentro de salvación*. Fax, Madrid 1971, 20 x 14, 366 p.

Plausible el intento del profesor Larrabe. La teología del símbolo —tan rica de contenido en la tradición patristica— ha vuelto a ponerse de relieve en estas últimas décadas. Y los teólogos tienen que echar mano de la misma si quieren traducir en lenguaje actual el contenido del misterio salvador. Larrabe conoce el tema, sabe manejar las ideas claves, pero... nos defrauda un poco. Echamos de menos una profundización filosófica y patristica; la bibliografía aportada es francamente pobre; la lectura del libro cansa por falta de originalidad y garra expresiva. Creo que como ensayo merece un aplauso y el autor debe sentirse animado a seguir trabajando en serio sobre el tema; pero es muy posible que aque-

lo que sirve para una clase no sirva de hecho para una publicación, ya que el lector tiene unas exigencias distintas del simple oyente.— A. GARRIDO.

HIERZENBERGER, G., *Lo "mágico" en nuestra Iglesia*. Una aportación a la desmagización del cristianismo. Desclée, Bilbao 1971, 20 x 13, 382.

El título del libro pretende indicar claramente su contenido. Pudiera resultar un tanto escandaloso a ciertos espíritus, pero no cabe duda que la cuestionabilidad de la actitud creyente es una postura muy común entre el mundo cristiano adulto. Se trata simplemente de un empeño de purificación, de personalización, de buscar lo específico cristiano en todo. ¿Quién puede negar que en el desarrollo de la vida cristiana ordinaria se ha abusado de manera un tanto "mágica" de ciertos conceptos: palabra de Dios, autoridad divina-eclesial, gracia de estado, "ex opere operato" etc...?

El tratamiento del problema aunque con abundante documentación, no puede por menos de presentarse como ensayo; y ensayo no definitivo. Pero lo cierto es que el problema está ahí y que el autor no lo ha inventado. Jamás ha cejado el hombre de querer manipular y disponer de Dios, como si "Dios fuera un dato disponible". Así, pues, el libro intenta exponer un programa que hay que aplicar a partir de los "principios elaborados en la renovación actual de la Iglesia para organizar una reforma suficientemente profunda". Dentro de esta finalidad, que a la vez es exigencia, el autor examina y analiza el concepto de "magia" dentro del horizonte histórico, para pasar después a la descripción de lo mágico" en el cristianismo actual: sacramentos, oración, moral, teología... concluyendo con una reflexión sistemática sobre la situación, abriendo perspectivas histórico-sociológicas y pastoral-teológicas. Es verdad que la mayor parte de las escuelas teológicas actuales, así como los mejores estudiosos de la teología, caminan por este sendero; pero esto no obsta para que el libro merezca un aplauso, ya que resume en un volumen los mejores intentos de una nueva conceptualización del mensaje cristiano y de la vida de la Iglesia. El autor espera "crítica y discusión", pero no quisiera ser mal entendido de antemano.—ALFONSO GARRIDO

ZAHRNT, H., *Dieu ne peut pas mourir*. Cerf. Paris 1971, 33 x 14, 286 p.

Con caracteres nunca conocidos en la historia del pensamiento humano, la fe y la incredulidad se disputan en nuestros días el conocimiento y la interpretación exacta de la realidad del mundo. Y en el fondo de todo problema de fe está el problema de Dios. La teología se siente interrogada en primer lugar por ese aserto sobre Dios, y no puede evitar el plantearse con toda su radicalidad.

Zahrnt, doctor en la materia y autor de una célebre obra sobre teología protestante moderna, afronta el tema con valentía y sinceridad, con un estilo ágil y atrayente, al que imprime la experiencia calurosa de la vida cristiana de cada día. El libro, en su conjunto, resulta cautivador. Después de hacer una presentación de la actual situación de crisis en la ciencia teológica, analiza el fenómeno de la "muerte de Dios" buceando en sus orígenes filosóficos; intenta después una exposición de la doctrina y del modo de hablar actualmente sobre Dios. Todo su empeño se centra en demostrar cómo la experiencia existencial de la fe en relación al mundo es razonable en sí misma y conforme con el sentido del mismo mundo. Esta hipótesis fideísta no tiene por qué aparecer hoy como acom-

plejada, ya que —querámoslo o no— la alternativa se presenta de manera trágica: o un Dios cristiano que compromete al hombre ante sí mismo y ante los demás, o un “sin sentido” pragmático cargado de absurdos y de preguntas sin posibles respuestas.

Buen conocedor de la filosofía moderna, Zahrnt acude al lenguaje dialéctico para defender o rechazar la posibilidad y legitimidad de hablar hoy sobre la “muerte de Dios”. En resumen: un libro meditado y escrito con cariño. Traducido ya al castellano, puede contribuir poderosamente a abrir horizontes y esparcir luz en muchos ambientes.

WOODHALL, R., *L'Incarnation*. Collection: Théologie d'aujourd'hui, n.1. Apostolat des Editions, Paris 1971, 18 x 11, 92 p.

Presentamos al público una nueva colección de monografías teológicas. Se abre con un estudio de la figura de Cristo, acontecimiento central de la historia de la salvación. El autor, después de recorrer las ideas del A. T. sobre el mesianismo y la evolución del pensamiento cristiano en torno a la Cristología, nos ofrece la persona de Cristo como *pregunta* y *respuesta* de la fe cristiana. *Pregunta* en cuanto Cristo es sujeto de la teología en virtud de su realidad divina y como “cenit” de la creación. Y *respuesta* en cuanto aparece ante el mundo como la revelación del Padre. Aunque el autor no toma partido decidido sobre la elaboración conceptual de los dogmas cristológicos, intenta siempre acentuar el significado de la encarnación para el hombre, estudiando con seriedad y equilibrio la vida y la experiencia humana de Cristo.—A. GARRIDO

COVENTRY, J., *La foi*. Collection: Théologie d'aujourd'hui, n. 2. Apostolat des Editions, Paris 1971, 18 x 11, 109 p.

El resumen y la argumentación esencial del libro se podría centrar en esto: la fe es la adhesión fundamental a la persona de Cristo. Después vendrá, como parte concomitante y en cierto modo secundaria, lo demás: una serie de doctrinas, de declaraciones o proposiciones que encuentran su verdadero sentido en el contexto de la adhesión personal a Cristo. De esta manera la fe encuentra su sentido existencial auténtico, que es el evangélico, y pierde un tanto de fuerza el carácter de doctrinalismo y de ortodoxia que con tanta frecuencia ha venido presentándose en los manuales. Así las cosas, la fe viene entendida como la respuesta del hombre a la revelación, que es Cristo; exigiendo esta respuesta una experiencia religiosa, un nuevo modo de ver y de actuar ante el mundo y ante uno mismo. Cristo se convierte en Mensajero y a la vez en Mensaje de Dios para el hombre. Esta es la tesis que Coventry desarrolla partiendo de las Sagradas Escrituras y de la mejor tradición cristiana. El ensayo se cierra con unos apéndices, entre los que merecen destacarse el dedicado a Lutero y a “la fe del incrédulo”.—A. GARRIDO.

RAHNER-LOEHRER-LEHMANN, *¿Infalibilidad en la Iglesia?* Edic. Paulinas, Bilbao 1971, 20 x 11, 107 p.

Este folleto contiene las críticas que los mencionados autores hicieron al libro de Küng sobre la Infalibilidad. Las respuestas ya aparecieron publicadas en *Stimmen der Zeit*, *Schweizerische Kirchenzeitung* y *Publik* respectivamente. Cada uno de los teólogos actuaron por su cuenta, y solamente después se ha juzgado provechoso reunir en un libro las tres

aportaciones para ofrecérselas al gran público. De todos los que siguen de cerca la problemática teológica actual son conocidas las posturas un tanto duras de Rahner y Lehmann ante el libro de Küng, así como la comprensión y el sentido positivo con que Löhrer enjuicia el trabajo del profesor de Tübinga. La lectura es amena y sugestiva, pero aconsejamos leer estas páginas teniendo siempre al lado la obra original de Küng.—A. GARRIDO.

KÜNG, H., *Respuestas a propósito del debate sobre "Infallible. Una pregunta"*. Edic. Paulinas, Bilbao 1971, 20 x 11, 158 p.

Küng se ha visto obligado a publicar por su cuenta las respuestas a las críticas de Rahner, Lehmann y Löhrer. La razón es sencilla, ya que "Rahner ha rechazado la proposición que le hice de que mi respuesta se publicara junto con sus críticas" (p. 14). Las respuestas a Löhrer y Lehmann ocupan solamente 20 páginas. El resto del libro está dedicado a examinar los dos artículos de Rahner. Las páginas de respuesta al primero de los comentarios de Rahner son un modelo de bien hacer, a pesar de que Küng se lamenta de tener que escribir esta respuesta. Se examinan y responden punto por punto, con una dialéctica digna de encomio, las ideas de Rahner, haciéndole ver que "apenas si se ocupa de la tesis positiva del autor, a quien le interesa la Iglesia y su Verdad" (p. 47). Con esta ocasión, se han puesto en claro las diferencias entre ambos a pesar de la amistad. En el fondo son dos mundos: el mundo de la Neoescolástica y el mundo moderno que entiende de dialéctica. Küng incluye en este folleto un apéndice ya publicado: *Por qué permanezco en la Iglesia*. 12 páginas en las que el profesor de Tübinga deja correr la pluma al compás de su corazón, también humano, en una confesión de fe cristiana difícil de igualar.—A. GARRIDO.

SALA, G., *Infallibile? Una risposta*. Paoline, Roma 1971, 18 x 11, 180 p.

¿Es este libro la respuesta al interrogante que Hans Küng ponía en la solapa de su último best-seller? El mismo autor reconoce la imposibilidad material de tomar en consideración todas las preguntas expuestas por el profesor de Tübinga, ya que éste toca el problema desde los más diversos puntos de vista: exegético, histórico, dogmático, ecuménico... G. Sala proviene del campo de la filosofía y tiene en su haber una considerable serie de publicaciones en torno a la filosofía del conocimiento. Y en éste punto es donde el autor quiere aportar su granito en el debate: la problemática filosófica de la verdad y de la infalibilidad, examinando algunas premisas filosóficas que parece están en la base de la postura sostenida por Küng. ¿Hasta qué punto la dialéctica hegeliana nos ofrece un instrumento válido para la interpretación de la evolución doctrinal cristiana? Este puede ser el punto de partida común para un diálogo serio y de altura en torno a este y a otros problemas que tiene planteados la ciencia teológica de nuestros días.—A. GARRIDO.

NUEVO CATECISMO CATOLICO., Herder, Barcelona 1971, 21 x 14, 304 p.

Herder presenta al público de habla hispana la obra del Episcopado alemán *Nuevo catecismo católico*. ¿De qué se trata? Simplemente de una puesta al día de aquel célebre catecismo católico que fue, en su tiempo saludado por la crítica como el "mejor catecismo del mundo". Esta re-

visión y puesta al día viene exigida por el avance de los métodos pedagógicos, la evolución de la teología y las aportaciones del Concilio Vaticano II. Sus 136 temas están divididos en cuatro apartados: *Dios nos da la salvación* (Teología trinitaria y Cristología); *Vivimos en el pueblo de Dios* (Eclesiología y sacramentos); *El cristiano en el mundo* (Decálogo y virtudes) y *Nuestra esperanza cristiana* (escatología).

El texto del nuevo catecismo está basado fundamentalmente en la Sagrada Escritura y en el Vaticano II, dando al contenido una dinámica muy provechosa, fácilmente asimilable merced al millar de ejercicios repartidos a través de sus páginas. Esto es en síntesis el Catecismo alemán postconciliar. El esfuerzo llevado por el grupo de teólogos, juntamente con las diversas revisiones realizadas por catequistas, maestros, profesores de religión, pedagogos etc... hacen que esta obra, en excelente presentación, sirva de modelo ejemplar en la difícil tarea de transmitir el mensaje cristiano a los niños.—A. GARRIDO

FISCHER-GLEISSNER, *Lo Nuevo en el Nuevo Catecismo católico*. Herder, Barcelona 1971, 21 x 14, 92 p.

Algunos de los colaboradores en la redacción del Nuevo Catecismo Católico se han tomado la molestia, para utilidad de los usuarios del mismo, de exponer en varios trabajos el origen, las diversas fases del Nuevo Catecismo, así como las consecuencias que en él aparecen de la evolución de la teología, de la psicología, de la didáctica de los últimos lustros. Este pequeño folleto viene a ser como la interpretación previa del Nuevo Catecismo postconciliar alemán. Su afán consiste esencialmente en mostrar cómo este Nuevo Catecismo responde a los problemas antropológicos e históricos en que vive nuestra sociedad. La Palabra de Dios se hace Palabra siempre elocuente para el hombre y para el mundo.—A. GARRIDO.

DE LUBAC, H., *La Chiesa nella crisi attuale*. Edic. Paoline, Roma 1971, 18 x 11, 95 p.

ESTUDIO AGUSTINIANO ya presentó la edición castellana de este trabajo del P. De Lubac (Cfr. Vol. V. Fasc. III 1970, p. 718): La edición italiana hace el n. 64 de la colección *Punti scottanti di teologia* que dirigen V. Schurr y B. Häring. De todos son conocidas las reflexiones del sabio jesuita francés en torno a la Iglesia en nuestros tiempos. Son una llamada de atención a los hombres de Iglesia, animándoles al trabajo en el amor, a la humildad en el servicio, a la libertad en la disciplina. Desde la atalaya de sus años y experiencia, De Lubac nos repite la frase de Bonhöffer: "nadie hace experiencia de la libertad, si no es a través de la disciplina".—A. GARRIDO.

RAHNER, K., *Le Dieu plus grand*. Desclée, Paris 1971, 20 x 13, 184 p.

El profesor Rahner, el estudioso que ha abierto campos inmensos a la reflexión cristiana, nos presenta en esta obra las grandes realidades del Evangelio, llevado de la mano de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, hacia los cuales ha mantenido siempre una especial veneración. Las meditaciones que contiene el libro son un resumen de los retiros que el P. Rahner dio hace unos años a los estudiantes de Teología de Múnchen y de Roma. Aparece claro, por una parte, la solidez del dogma

cristiano, acentuando a la vez la dinámica de la decisión personal y libre. Por encima de las evaluaciones fluctuantes de nuestras modas ideológicas, el gran teólogo de la Neoescolástica presente quiere hacernos redescubrir la realidad maravillosa del Dios siempre más grande. Un libro, pues, escrito con sencillez y cariño hacia los seminaristas y sacerdotes, y que contagiará al lector de la fe madura que el autor deja traslucir a través de sus páginas.—A. GARRIDO.

BONHOEFFER, D., *Das Wesen der Kirche*. Chr. Kaiser Verlag, München 1971, 20 x 12, 79 p.

En el semestre de verano de 1932 Bonhoeffer dictó en la universidad de Berlín un curso con este título: Naturaleza de la Iglesia. El manuscrito y los esquemas de este curso los debemos dar por perdidos; por eso se recurre a las fuentes indirectas de los apuntes de algunos de sus discípulos. Esto es lo que hace Otto Dudzus en este folleto: recoger y ordenar las notas de Rüppell y Zimmermann, miembros del "círculo de Bonhoeffer" en este tiempo. El curso se daba a las ocho de la mañana y casi se llenaba el local. El talante cristiano del futuro mártir de la resistencia nazi levantaba admiración. Las tesis sobre la naturaleza de la Iglesia, las relaciones entre la Cristología y la Eclesiología, el sentido de la autoridad, el poder de las llaves etc... ofrecen ocasión al profesor para descender, con rara habilidad, al mundo de la teología práctica, sacando sorprendentes conclusiones en el campo de la Pastoral y de la Política eclesiástica.—A. GARRIDO.

ROUILLE, A., *Prêtres d'aujourd'hui pour demain*. P. Lethielleux, Paris 1971, 19 x 12, 78 p.

El autor, director nacional de la Unión Apostólica del Clero, es consciente de los numerosos y difíciles problemas personales con que se encuentra el clero de su nación. La figura del sacerdote es blanco de discusión a todos los niveles: expertos y profanos, creyentes e incrédulos, laicos y clérigos, toman posiciones, discuten, aplauden o se escandalizan. Rouillé quiere hacer ver que todos necesitamos tener presente la Palabra del Señor: *No tengáis miedo*. Por eso repasa, con serenidad y visión abierta, una serie de temas propios de la vida sacerdotal: fe, oración, esperanza, afectividad, celibato, pobreza... Sea como sea la figura del sacerdote del mañana, una cosa estará siempre clara: su misión evangelizadora, como testigo que proclama ante el mundo la esperanza de un amor siempre nuevo.— A. GARRIDO.

GIDROL, L., *Le chrétien. Entre le désarroi et l'espérance*. Le Chalet, Lyon 1971, 21 x 15, 191 p.

"Este libro es el testimonio de una experiencia religiosa", nos confiesa el mismo autor. Y aunque toda experiencia es incommunicable, puede hacer surgir resonancias en los otros. A través de las páginas de este libro se nota vibrar el alma de un sacerdote de hoy, enamorado de Cristo y de los hombres, a la vez que inmerso en las angustias y en los problemas de la ciudad moderna. Libro sencillo, sin pretensiones científicas, pero muy al tanto de la comprensión moderna del Evangelio. Está dividido en tres partes: la primera es de tipo introductorio y examina *Lo esencial de lo esencial* con ciertos matices antropológicos acerca de la situación

actual del hombre y la respuesta esencial cristiana; la segunda parte analiza *Los signos de lo esencial*: signos del amor, la Iglesia como pueblo de Dios y cuerpo de Cristo; y en la tercera trata de reflejar el clima cristiano necesario para que tenga realidad objetiva la vida de la comunidad eclesial: hambre y sed de justicia, oración, cierta soledad... En resumen: páginas que llegan al alma y que harán un gran bien tanto a sacerdotes como a los cristianos inquietos por encontrar una fe más viva en medio del mundo.—A. GARRIDO.

DENIS-LINTANF-MANDOUZE, *L'Eglise que Jésus a voulue?* Le Chalet, Lyon 1971, 18 x 14, 110 p

Tres conferencias pronunciadas en Lyon en enero de 1971 y que tienen por tema central a la Iglesia preguntándose por la cuestión fundamental: ¿Es la Iglesia fiel a Jesucristo? *André Mandouze*, profesor en la Sorbona, nos presenta el interrogante con crudeza, analizando qué es lo que se debe entender por Evangelio y por Iglesia, trata de programar las condiciones de fidelidad; *Henri Denis*, en su colaboración *La Iglesia definida por la Escritura* acentúa la relación intrínseca entre Jesucristo y la Iglesia; por fin *Jean Lintanf* afronta el problema de la unidad y de la oposición, con certeras reflexiones sobre el carácter histórico de la Iglesia, concluyendo con una llamada a la esperanza, aceptando nuestra pobreza humana y la confianza en el Espíritu.—A. GARRIDO.

DUQUOC-CARDONELL-BESSUS, *Autorité et liberté dans l'Eglise*. Epi-sa, Paris 1971, 20 x 14, 126 p.

Prosiguen con insistencia las publicaciones, los ensayos y los trabajos monográficos en torno a estos espinosos problemas: origen y valor de la autoridad en la Iglesia, desarrollo de la idea de autoridad a través de los siglos, presentación actual, conflictos... todo esto ha sido el tema de discusión de un coloquio organizado por el Círculo Juan XXIII de Nantes. Duquoc centra el problema dentro del campo dogmático, acentuando el sentido liberador de la redención de Cristo, por la que toda autoridad viene relativizada, llegando a identificar la palabra "libertad" con la palabra "servicio". En seguida surge la reflexión: La Iglesia, a través de la Historia, ¿ha sido fiel a este ejemplo liberador de Jesús? Para ello se recorre, en un examen genérico, las cuatro etapas de la historia: Iglesia primitiva, cristiandad, contrarreforma y época moderna. El proyecto de realidad eclesial, en la que la comunión interpersonal sea la vida misma de la comunidad, ¿puede tener realidad objetiva en una Iglesia de masas, dentro de la cual se dan las categorías del anonimato y de la burocracia? Cuál ha de ser el camino a seguir en el futuro? ¿Cuál debe ser la función profética dentro de la comunidad?—A. GARRIDO.

Ciencias Morales y Jurídicas

VALCARCE ALFAYATE, E., *La teología moral en la historia de la salvación*, Studium, Madrid 1968, I, 21 x 14, 611 p.; II, 21 x 14, 737 p.

Por la cita técnica de la obra puede comprender el lector que se tra-

ta de una obra voluminosa, aunque sea resumen de la moral tradicional. Es voluminosa y también difícil de enjuiciar. No cabe duda que es el fruto de muchos años de profesorado y de estar hojeando un buen número de tratados de moral. Y aquí es donde yo encuadraría estos dos volúmenes: un tratado, resumen, de toda la moral que se nos viene transmitiendo desde hace siglos. Para quienes busquen esto les será sumamente útil, puesto que lo encontrarán expuesto en castellano. También se respira un cierto aire de remozamiento, como ya lo indica el mismo título, y más claramente los títulos dados a los diversos capítulos. Pero a la verdad que tradición, o exposición tradicional de la moral y títulos propios de nuestros días, con la realidad encerrada en ellos, parecen ser dos realidades que caminan paralelamente.— Z. HERRERO.

HÄRING, B., *Schalom=Paz. El sacramento de la reconciliación*, Herder, Barcelona 1971, 21 x 14, 358 p.

Al leer el título y luego controlar el contenido del volumen he sentido la impresión de que el título podía inducir a error sobre el contenido presentado en las páginas de esta obra. En realidad el autor hace un repaso a toda la moral. Tanto es así que en el capítulo XVII nos ofrece el último pensamiento de Häring sobre el debatido tema tratado por la *Humanae Vitae*. Lo fundamental en todas las obras de este apreciado y meritísimo autor es su enfoque general, su ambientación. Se mantiene siempre dentro de su concepción de la moral como diálogo, en el que la iniciativa la toma siempre Dios llamando generosamente a la conciencia de todos los hombres, pero cuya llamada es ya don por lo cual Dios entregándonos con generosidad ilimitada sus dones, nos invita a amarle, o a restablecer nuestra amistad. De aquí que en Häring la parte principal de sus obras la ocupa siempre la consideración y contemplación del don de Dios. No es la ley la que me cohibe y constringe a la respuesta a Dios, es su misma persona participada como don en toda la redención actualizada en cada uno de nosotros por medio de su gracia, de sus sacramentos. Por eso piensa en el sacramento, tradicionalmente llamado de la penitencia, no como el sacramento difícil, sino como el sacramento que da la oportunidad de experimentar toda la felicidad del "hijo pródigo" ansiosa y largamente esperado y luego gozosamente acogido por el PADRE.

No obstante creo que todavía se nota el vacío de una obra que, partiendo del fin fundamental del sacramento=paz, reconquista de la filiación divina examine las formas que mejor podrían expresar esta idea y que se convirtieran en medios de hacérselo experimentar a los hombres de nuestros días.— Z. HERRERO.

BOSCO, G., *La morale. Parte VII. Il problema sessuale*, Galeati, Imola 1971, 21 x 15, 131 p.

Destaco en todo este breve estudio el primer capítulo titulado: "elementos de ética sexual". Y lo destaco porque puede ser muy útil para que el moralista comprenda la amplitud positiva y constructiva que puede tener la expresión tradicional "débito conyugal". Nada nos impide mantener la expresión si sabemos desprendernos de la visión limitadísima y negativa dada durante siglos en la exposición de la moral tradicional a esta expresión. Bosco lo enfoca bajo la idea de que la moral debe saber aceptar muchos datos aportados por las ciencias humanas; de que éstas cuando con sinceridad estudian su campo propio, y con los métodos propios, están descubriendo la intención de Dios, aún cuando no lo sepan, aún cuando

sean hasta ateos. Es una de las seguridades que nos da el n.º 39 de la *Gaudium et Spes* sobre la autonomía de las ciencias humanas. Siempre que dicha autonomía se mantenga dentro de su marco, ser una autonomía relativa, por ser creada, a Dios, algunas de sus afirmaciones, si están cierta y científicamente comprobadas, pueden crear serios interrogantes a la reflexión teológica-moral, antes de ser descartadas.— Z. HERRERO.

FORCANO, B., *¿Amor y natalidad en conflicto?*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1971, 21 x 13, 113 p.

Se trata de un estudio más bien descriptivo del problema matrimonial que surge entre el amor y, su exteriorización matrimonial, y la regulación de los nacimientos. Se advierte en la solapa del libro que puede ser “descorcertante” para algunos. Y soy de los que pienso que lo es en cierto grado. No estoy, en cambio, de acuerdo con el apelativo de “realista”. Lo es a la hora de describir el problema, pero no así a la hora de solucionar. Yo diría que, dentro de la línea que ha adoptado el autor, es un libro abierto, ágil, inteligible. Pero es que no pocos moralistas le discutirán precisamente la posición general adoptada en este volumen. Habría mucho que hablar sobre la posibilidad de la existencia de la buena fe en estas cuestiones matrimoniales. También le encuentro una selección de datos escogidos ya con vistas a una tesis a defender, como olvidando algunos otros datos que pudieran plantear alguna dificultad a dicha tesis. De todas las formas, repito, que dentro de su línea tiene buenos valores y una exposición que no es frecuente encontrar.— Z. HERRERO.

LESTAPIS, E. de, *La pareja humana*, Herder, Barcelona 1971, 21 x 14, 244 p.

Un volumen más de la prestigiosa Editorial Herder que la acredita en su afán de servir al cristiano, dándole la oportunidad de leer cómodamente el pensamiento y su hacerse entre los teólogos y moralistas sobre un tema que se ha calificado de “crucial”. Y responde con este magnífico estudio de Lestapis. Reúne una serie de datos y sugerencias que pueden ser muy fecundos para una reflexión reposada, sobre todo por parte de los entendidos en el tema de la moral matrimonial. Maravilla el fácil y ágil manejo que hace de los textos conciliares con su aplicación atinada a los temas matrimoniales. Eso sí, no se puede olvidar el pensamiento general de Lestapis, ya manifestado en obras anteriores, bien conocidas y leídas. Esto quiere decir que se inclina por una determinada interpretación del Vaticano II y de la *Humanae Vitae*. Se mantiene dentro de su lema “continuidad-evolución” dentro del pensamiento católico sobre la moral matrimonial. Lo que no sé es si Lestapis piensa que esa evolución ha terminado, o que, de no haber concluido ya, un día nos lleve a no admitir ciertas afirmaciones tesoneramente mantenidas en todas sus obras. Esta obra confirma que el Concilio puede tener diversas interpretaciones, según la mentalidad de quien lo interprete. Por eso parece imprescindible un estudio hermenéutico de los textos conciliares sobre el matrimonio.— Z. HERRERO.

PINKAERS, S., *La renovación de la moral*, Verbo Divino, Estella 1971, 19 x 12, 407 p.

Un estudio más bien útil para los profesores de moral, puesto que mantiene dentro del marco de los principios fundamentales que pueden determinar la elección de un enfoque u otro de la moral ¿moral de la

obligación o moral de la amistad? Esto quiere decir que es una reflexión profunda sobre lo que tradicionalmente se ha llamado "Moral Fundamental". Como defensor de un notable valor positivo del método histórico en el estudio de la moral, presta buena atención a las diferencias medievales entre las distintas escuelas, sobre todo, tomista y escotista. Posee sugerencias muy apreciables que, sin duda, el profesor de moral tomará en consideración a la hora de la formación de sus estudiantes.— Z. HERRERO.

SARRIA AMIGOT, J.-FUERTES JOVELLAR, A., *Medicina social y educación sanitaria*, Verbo Divino, Estella 1971, 22 x 15, 320 p.

Parte de que el hombre se encuentra fuertemente condicionado por el ambiente social en que nos movemos. Es un hombre, en cierta manera enfermizo, afectado por las enfermedades sociales ya sean primarias, secundarias y también por las propias. De ahí que sea necesario saber tratarle. Una misión que no puede apropiarse de forma exclusiva una determinada profesión, pero que afecta especialmente a los Asistentes Sociales y a los Ayudantes Técnicos Sanitarios y similares. Entre estas profesiones similares creo que nos encontramos los sacerdotes en nuestra misión de ayudar a encontrar la tranquilidad y la calma a las personas con los medios propiamente sobrenaturales. Pero claro, hemos de hacerlo sin olvidar que toda vida sobrenatural crece y se desarrolla en el marco humano de la vida de la persona con todos sus condicionamientos. De aquí la importancia que cobra todo aquello que al sacerdote le ayude a detectar convenientemente ese ambiente humano en el que va a caer su acción tranquilizadora espiritual. A veces le llevará a mitigar o a saber esperar en cuanto a la exigencia de los principios teológicos-cristianos, por otra parte bien fundamentados.— Z. HERRERO.

COSTE, R., *Las comunidades políticas*, Herder, Barcelona 1971, 21 x 14, 383 p.

Ya es suficientemente conocido Coste por sus estudios, sobre todo, por el de la moral internacional. En el presente estudio se encuentra movido por su espíritu universalista y ecuménico. Sabe que el fenómeno político es una realidad humana que aúna esfuerzos, de todas las tendencias, por lograr una vida más agradable para todos. La realidad de fondo es idéntica para unos, ateos u otras confesiones, y para cristianos. La diferencia está sólo en la interpretación que se ha de dar a dicha realidad. Aquí el cristiano se esfuerza por intuir el pensamiento de Dios manifestado en la realidad. Ya agrada el enfoque general dado al estudio. Quiere ser una teología del fenómeno político. Fino perceptor de los "signos de los tiempos" sabe que se están haciendo teologías de todos y, frente a la teología de la revelación, él ofrece la teología de lo político y de la paz. Aplaudo su pensamiento de fondo de que la intencionalidad de Dios hemos de buscarla fundamentalmente en los misterios de la creación y de la redención. Es necesario precisar dónde termina el lenguaje preciso de estos misterios, porque allí donde estos misterios no precisan ya nada es dónde y cuándo comienza la obra ordenadora de la razón humana. Algunos de sus capítulos son una exposición enriquecida de lo ya escrito en *La Moral Internacional*.— Z. HERRERO.

CROUZEL, H., *L'Eglise primitive face au divorce, Du premier au cinquième siècle*, Beauchesne, Paris 1970, 21 x 13, 410 p.

Una obra que merece estar en la biblioteca de todo teólogo actual, porque es un escrito sincero sobre uno de los problemas más importantes que tienen planteados la teología y la pastoral en nuestros días. Sabe muy bien que se han hecho numerosos estudios sobre los textos bíblicos relacionados con el tema, como también existen sobre el pensamiento de los teólogos medievales y algunos sobre el pensamiento de los Santos Padres de la Iglesia. A los exégetas les plantea el interrogante sobre la veracidad total de sus afirmaciones sobre los textos bíblicos. Opina que, lo mismo que al estudiar el A. Testamento, se da gran importancia al ambiente cultural y demás circunstancias que los rodean, también ha de hacerse al estudiar el N. Testamento, y que uno de los datos que más ayudarán a darle su auténtica interpretación será el conocimiento del cómo los interpretaron y aplicaron, quienes más próximos estuvieron al mensaje apostólico. A los conocedores del pensamiento medieval les indica que tiene más valor el pensamiento de los Padres por encontrarse en una situación más similar a la nuestra, puesto que se movían en medio de un ambiente que admitía también el divorcio civil con su posible matrimonio posterior. Naturalmente que sobre todo se refiere al libro de V. J. POSPISHIL, que consideraba desafortunado en su tesis. Y a cuantos a veces han recurrido a los textos patrísticos les hace notar que se necesita estudiarlos con más detenimiento. Y este es el centro de su estudio. Estudia uno por uno los escritos relativos a los cinco primeros siglos de la Iglesia. Lo hace con una honradez admirable, ambientándolos, pero reservándose su juicio hasta el final del libro con el objeto de que el lector al desfilir uno tras otro dichos textos ante su vista, convenientemente enmarcado, pueda meterse en el estudio de los mismos y llegar a una conclusión personal. Ni siquiera al final quiere asentar su tesis como definitiva, sino sólo ser un suscitador de nuevos estudios que lleven a una conclusión científicamente bien comprobada. Es interesante cotejar conjuntamente el estudio de Pospishil y el de Crouzel.— Z. HERRERO.

DOLLEN, Ch., *Abortion in context: a select bibliography*, The Scarecrow Press, Metuchen, N. J., 1970, 22 x 14, 150 p.

Ya lo indica el título: se trata de una bibliografía sobre el aborto. No cabe duda que es uno de los problemas, dentro de los matrimoniales e íntimamente relacionados con la regulación de los nacimientos, que más páginas ha ocupado durante los últimos años. Bástenos indicar que hace referencia, con cita técnica, de 1400 artículos u obras sobre el aborto. Y esto sólo en lengua inglesa. Dentro de la bibliografía inglesa presta un buen servicio. Pero al mismo tiempo esa limitación a lo inglés es, o una deficiencia considerable, o una invitación a los estudiosos de otras lenguas a confeccionar un elenco de los estudios de los últimos años referentes al tema. Nos quedaremos con esta última hipótesis. Por ello creo que merece ser acogido con gratitud el esfuerzo hecho por el copilador.— Z. HERRERO.

CARELLA, A., *Amour-Famille-Enfants*, Apostolat des Editions, Paris 1971, 18, x 11, 123 p.

El realismo, que no orilla los problemas de cada día de la vida matrimonial, quedará comprendido con sólo decir que es fruto de una mesa

redonda, sobre el amor, integrada por dos médicos, uno psiquiatra y otro neurofisiólogo, dos esposas y madres y un sacerdote, autor de una antropología sexual. Y esa nota de "realismo" ya hace aconsejable leer cuanto aquí se escribe sobre el "nacimiento del amor" y la actitud y función de los padres cuando ven despuntar esa flor en sus hijos; "la pareja" en cuyo capítulo inconscientemente se está diciendo a los moralistas que tienen una visión muy estrecha del deber conyugal con ese "debitum reddere" y "finalmente los problemas familiares", donde se detiene en examinar las relaciones entre padres e hijos, la franqueza y veracidad que debe informar todas las relaciones familiares, las diversas posturas que se han de adoptar según que el matrimonio sea cristiano o mixto etc.

Realmente es bien recomendable este libro por hablar con una experiencia vivida y formas cuya experiencia han comprobado, quienes expresan su pensamiento en él.— Z. HERRERO.

RABUT, O., *Le mal, question sur Dieu*, Edit. Castermann, 1971 18 x 11 138 p.

No puede dudarse que es un problema que aqueja a una buena parte de la humanidad. Un problema que es origen de muchas dudas de fe y hasta de increpaciones, porque el hombre actual está convencido de que el sufrimiento y el mal son algo absurdo, y hasta ve comprometida la bondad o el poder de Dios. Si es bueno e infinito ¿por qué lo permite? Y si no puede evitarlo ¿qué es de su poder infinito? Crudamente se plantea estos interrogantes trazándonos el camino recorrido por su reflexión en búsqueda de una respuesta que pueda decirle algo. Únicamente se queda con este interrogante, ¿si Dios se hubiera visto en la disyuntiva de o no crear al hombre o tener que ser como es? Entonces diríamos que el bien de la existencia del género humano, sería un contrapeso, justificaría la petición hecha al mismo género humano de que soportará ciertas limitaciones y males. Si esta fuera la solución habría que revisar algunas de nuestras estructuraciones mentales. Pero ¿puede ser verdadera esta solución? ¿No es pensar muy antropomórficamente el admitir que Dios esté constreñido por alguna alternativa? No tendremos que admitir llanamente que el responsable de todo el desperfecto es el hombre en el abuso de su libertad?. Z. HERRERO.

VARIOS, *Amor feliz*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1971, 19 x 12, 181 p.

Son unas páginas fruto del estudio combinado con la experiencia adquirida por los colaboradores en la Escuela del Matrimonio de Bruselas. Considero un buen acierto la traducción de esta obra por la seriedad y la competencia con que, resumidamente, puesto que es obra de divulgación, tratan los diversos temas. Evidentemente que reconocen y admiran la obra de la gracia sacramental. Pero también saben que ésta actúa en y con una realidad humana, aspecto muy olvidado frecuentemente. Por eso comienzan por llevar y afianzar el sentimiento de los jóvenes de que el matrimonio es una de sus misiones especiales que deben preparar con todo esmero, que deben saber crearlo día a día durante toda la vida. Y partiendo de esta base, analizan sin temor y con sencillez todos y cada uno de los elementos humanos —espirituales o corporales— que integran la vida del amor ya sea en el noviazgo ya en el matrimonio. Y, como hombres científicos que son, estos autores saben huir de una preparación negativa centrada sobre lo prohibido, para dar la formación positiva y evi-

tar ciertas afirmaciones tajantes, que frecuentemente se encuentran en los pocos "folletos" que encontramos ordinariamente.— Z. HERRERO.

ROUCO VARELA, A. y CORECCO, E., *Sacramento e diritto: antinomia nella chiesa?* Jaca Book, Milán 1971, 12 x 22, 76 p.

Ambos autores tienen una formación germánica de la escuela de Munich. Parten de que el Derecho Canónico está en crisis por factores ciertamente positivistas y por falta de fe en medio de una atmósfera anti-juridicista con resabios protestantes. ¿Se da antinomia entre el sacramento o la Teología y el Derecho? Quieren buscar soluciones a esta aparente antinomia en una Teología del Derecho, que explicaría mejor la temática del "Derecho Público Eclesiástico", rompiendo un poco con las doctrinas tradicionales, que someten a crítica.

Lo bueno de este opúsculo de divulgación es que trata de mentalizar mediante un coloquio vivo, con un trasfondo ideológico, que está anclado en la teología contemporánea. El Derecho Canónico se había estacionado por culpa en parte de la Teología estática, que no abría horizontes. La Filosofía del Derecho ha servido de estímulo para hacer también una Teología del Derecho. Rouco Varela, actualmente profesor en Salamanca, es autor de un buen estudio sobre la Iglesia y el Estado en la España del siglo XVI. Ha escrito algunos artículos sobre el tema concordatario y busca soluciones a la actual crisis del Derecho Canónico.— F. CAMPO.

VALCARCE ALFAYATE, E., *A Dios lo que es de Dios y al laicado lo que Dios le ha dado.* Studium, Madrid 1971, 11 x 18, 116 p.

El problema concordatario en España ha pasado a la calle mediante la prensa, encuestas y algunas divulgaciones tendenciosas o interesadas. Se necesitan estudios serios hechos por personas competentes en la materia para que sirvan de orientación. El Dr. Enrique Valcarce Alfayate quiere enfrentarse con valentía y claridad a la actual problemática concordataria en España para conjurar un gran peligro, pues como él mismo afirma, "Nos estamos jugando el patrimonio de diez siglos de catolicismo". Demuestra conocer el trasfondo de este problema difícil y no es partidario de que el contenido del concordato sea objeto de opinión para la calle. Según él, las negociaciones deben llevarse a cabo a puerta cerrada entre el Vaticano y Madrid a nivel de expertos. Defiende la teoría de que los llamados privilegios son en el fondo derechos requeridos por la confesionalidad, intercomunicación, etc. Trata de demostrar esto, al igual que otras de sus opiniones con argumentos, que deslumbran por su "escolasticidad y teologantismo", según le critica acertadamente Ernesto Giménez, Caballero en el prólogo.

En este opúsculo se tocan demasiados puntos interesantes con demasiada brevedad, sin cumplir bien con su cometido de orientar porque deja a un lado la parte histórica, que es fundamental para ver la causa de los problemas. A la hora de hacer un concordato en España hay que tener en cuenta algunas de las orientaciones del Vaticano II y del Derecho actual, sin desconocer la realidad histórica y concreta de la Iglesia en España, en sus ciudades y pueblos, especialmente de los sacerdotes necesitados de una subvención o "fumus juris".

La tradicional unión de la Iglesia y el Estado en España, con mutua colaboración e independencia, tiene raigambres en la España Visigótica y un cuño auténticamente hispano con antecedentes doctrinales en S.

Agustín, S. Isidoro, Concilios de Toledo etc. No se necesita cambiar de sistema, ni importarlo o transplantarlo — en esto tiene razón el autor— sino ponerlo al día. El libro no resuelve bien la problemática hispana concordataria y se contenta con dar algunos principios de orientación en un estilo vivo y coloquial.—F. CAMPO.

BOECKLE, Franz, *El derecho natural*. Colección "Controversia", 8. HERDER, Barcelona 1971, 12,2 x 19,8, 144 p.

Ningún concepto tan socorrido entre moralistas, sociólogos y cultores del derecho como éste de "Derecho natural". Ninguno, empero, tan inseguro y fluctuante a la hora de aclarar posiciones. Diríase que bajo su bandera militan todos "los que son", aunque no logren ponerse de acuerdo ni siquiera "los que están".

El tema viene, pues, como anillo al dedo para una Colección que se titula "Controversia", sobre todo ahora que el clima postconciliar se ha hecho más respirable. HERDER se ha percatado de ello y se ha apuntado un nuevo tanto al ofrecer a los lectores de lengua española las valiosas aportaciones de KAUFMANN, VAN MELSEN y ARNTZ al Congreso científico de moralistas celebrado en Bensberg en 1965.

En visión muy panorámica, diríamos que KAUFMANN trata de llegar al concepto de naturaleza desde un ángulo antropológico-cultural y usando como paradigma el caso de la monogamia. VAN MELSEN, en cambio, de la mano de las ciencias naturales y desacralizando totalmente el llamado "orden natural", pone en evidencia las nuevas pistas por las que se debe caminar al hablar de naturaleza. Finalmente ARNTZ, como especialista incuestionable que es en derecho natural tomista, se refiere a los errores históricos —y, en algún caso, muy presentes todavía— en que ha caído la doctrina de la ley moral natural tal y como era propuesta por el tomismo.

BOECKLE actúa como presentador y, de alguna forma, sintetizador de los tres autores citados. Son, sin embargo, muy substanciosas algunas de sus apreciaciones.

A la luz de estas páginas uno no puede por menos de pensar que su ha producido ya, aunque sólo a nivel de balbuceo, un cambio trascendental en la concepción católica del derecho natural. P. RUBIO.

Espiritualidad

RAHNER, K., *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*. Herder, Barcelona 1971, 22 x 14, 273 p.

Aquí tienes, lector, unas Meditaciones sobre ejercicios ignacianos comentados por un teólogo no sospechoso de posturas trasnochadas, y que sabe lo que trae entre manos en materias teológicas. Pero no se trata de

un repertorio de pías meditaciones, sino de algo que es como un reflejo del intento afectivo que el ejercitante hará de tomar una decisión, de hacer una elección delante de Dios en una situación vital y decisiva. Son unos ejercicios que, ya antes de ser recogidos en un libro, alcanzaron difusión a base de multicopistas como charlas tenidas por el P. Rahner a ejercitantes seminaristas. La teología ha alimentado aquí a la contemplación proporcionándole material adecuado, para una sana actual espiritualidad de los lectores. Muy bien presentado, como acostumbra Herder.— F. CASADO.

SCHENK, J. E., *La homilía diaria según los nuevos textos*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia, 1971, 21,5 x 14, 247 p.

No es tan fácil hacer un homiliario que satisfaga plenamente; de ahí que encontremos por todas partes siempre nuevos modelos que no acaban de ser definitivos. Por eso el autor de estas homilias ha de presentarnos se ha curado en salud partiendo que la homilía ha de tener como finalidad presentar el mensaje que se contiene en la palabra de Dios a unos hombres concretos, y de que no ha de servir para otros fines que más bien instrumentarian la divina palabra, se intenta aquí proporcionar material fundamental para que el sacerdote pueda hacer su homilía y también para los grupos de seglares que, como se hace ya en algunas partes, la preparan ellos mismos, no pierdan el tiempo contrastando pareceres individuales que, por falta de formación debida, a nada conducirían en orden a una exposición adecuada de la palabra de Dios. Este volumen contiene el ciclo de Navidad (Adviento-Navidad-Epifanía) pero incluyendo homilias distintas para los ciclos A, B y C. Además, se nos proporciona la homilía diaria hasta el 12 de enero. En fin, en el sentido indicado anteriormente, o sea, como guía para la preparación de la homilía creemos pueda ser muy útil para quienes tienen el grave deber de reparar, conscientes de la propia responsabilidad, la palabra de Dios y no andar a la deriva, como fácilmente puede suceder.— F. CASADO.

GONZALEZ, M., *Fuertes en la fe*, Balmes, Barcelona 1970, 19 x 12, 223 p.

Nunca más a propósito que en los momentos actuales por los que atraviesa la Iglesia, momentos de crisis en la fe por partes de los cristianos, para que se nos brinde un libro que responda al grito del apóstol Pedro: sed "fuertes en la fe". Quien haya conocido al que fue arzobispo de Barcelona, Mons. Marcelo, al hombre que ha tenido que vivir su experiencia pastoral a base de una fe auténtica y de un gran amor a la Iglesia, verá reflejada esta vivencia en las páginas de este pequeño libro. No son unos tratados especulativos sobre la Fe, sino sencillamente unas homilias y conferencias cuaresmales con las que el Pastor, dos veces por semana, alimentaba a su pueblo, haciéndoles vivir la Fe como fuente de alegría y de fortaleza para seguir caminando. Con estas palabras termina: "Canta y camina. No te apartes del camino, no vuelvas atrás; no te detengas, canta y camina".— F. CASADO.

SOELLE, D., *Imaginación y obediencia —Reflexiones sobre una ética cristiana del futuro—*, Sígueme, Salamanca 1971, 19 x 12, 84 p.

Este librito es otro de esos que, en las crisis del mundo de hoy, tratan de hacer ver las cosas de otra manera muy distinta; aquí en

concreto, sobre la obediencia. Vaya por delante la dedicación de la obra: A mis hijos Marín, Michaela y Carolina que obedecen de vez en cuando". El problema es arduo y su solución requiere mucha sinceridad. La autora escribe "¿Se puede exigir con respecto a Dios una actitud y pretender educar según ella, si luego tenemos que criticarla cuando se refiere a los hombres y las instituciones? ¿Se puede, en la realidad de la vida, distinguir entre obediencia que debemos a Dios y la que, por motivos claros, podemos y debemos rehusar a los hombres? (p. 92). Nos bastarían estas preguntas para darnos cuenta de que se apunta a una obediencia deformante. Evidentemente, y como en ninguna otra cosa, aquí se impone el equilibrio entre los extremos: hacer de la obediencia irracional la virtud esencial del cristianismo negando a la obediencia todo sentido de crítica frente al abuso de autoridad, y la postura de la libertad responsable en una sociedad en que hay que contar necesariamente con irresponsables. Sin duda que habrá que tener cuidado con las utopías y pensar que con frecuencia lo mejor será enemigo de lo bueno...— F. CASADO.

TALLON, J - PELAEZ, J., *Dios le ha escrito una carta, ¿lo sabía usted?* Monte de piedad y Caja de ahorros de Córdoba, 1970, 22 x 15, 158 p.

Hablar de un cristianismo que no se alimente de la palabra de Dios sería absurdo. Sin duda la Biblia va despertando interés entre el pueblo cristiano; a éste, no a especialistas, va dirigida esta especie de cursillo sobre la biblia preparado por dos jóvenes y entusiastas seminaristas. Con este curso en mano cualquier cristiano puede llegar a un conocimiento para él muy adecuado del contenido de esta carta de Dios a los hombres. El cuestionario que acompaña a cada lección obligará a los que utilicen este librito a fijar mejor las ideas y a leer con reflexión los pasajes a que se alude. Ni que decir tiene que puede ser utilísimo para la enseñanza de la Biblia en Colegios y en Círculos de estudios de un ambiente amplísimo de personas. Contiene el evangelio de S. Juan y las cartas de S. Pablo.— F. CASADO.

CARRE, A. M., *La conversión de cada día*, Narcea, Madrid 1971, 21 x 13, 239 p.

Estar bautizados implica una inserción en Cristo, pero que, al elevar nuestra naturaleza, no la ha hecho impecable ni la ha sanado de sus tendencias contra la razón. Ni la fe cambia al hombre en sus obras por el mero hecho de creer. Por eso es necesario transformarse poco a poco, convertirse con una conversión que es trabajo de cada día. Es el compromiso que nos obliga a examinar nuestras posturas en relación con las actitudes fundamentales exigidas por la imitación de Cristo. El autor de la obra que recensamos va reflexionado sobre las actitudes que ha de ir tomando el cristiano y siempre a base de la palabra evangélica y de una liturgia que, en el adviento y cuaresma sobre todo, va estimulando al cristiano y llevándole de la mano en ese caminar hacia Cristo. Carré invita en este libro a hacer efectivas aquellas palabras: "¿A quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna" con una fe en Cristo como razón de la vida y de la muerte del hombre que cree. F. CASADO.

RÉGAMEY, R., *La voix de Dieu dans les voix du temps*. Cerf, Paris 1971, 13 x 19, 270 p.

En estos últimos años, se viene estudiando intensamente los problemas de la vida religiosa en su tremenda crisis por los cambios del mundo, de la vida y de la Iglesia, que se enfrenta, según el autor, con este dilema: O se da una metamorfosis en la vida religiosa rompiendo con las formas tradicionales o desaparecen estas instituciones. Teniendo esto en cuenta, se puede predecir fácilmente la disolución de algunas comunidades religiosas, cuyos conventos están pasando a museos y otros menesteres menos nobles. Las causas de la crisis de vocaciones religiosas son la falta de fe, secularización etc. Este libro es en su conjunto una aportación esperanzadora en nuestros días, que exigen una puesta al día, sin ir demasiado lejos, de acuerdo con las nuevas orientaciones de la Iglesia. En nuestros tiempos, la "voz de Dios" sigue suscitando vocaciones como una muestra de la vitalidad y supervivencia de la vida religiosa.— F. CAMPO.

VARIOS, *Verso una teologia della vita religiosa*, Paoline, Roma 1971, 18 x 11, 362 p.

¡Cuánto se ha jaleado el dichoso "aggiornamento" de la vida religiosa y que poco se ha alcanzado! Y es que una de dos: o se lleva a cabo a base de más espíritu, de más interioridad, de más unión con Dios, o resulta todo una farsa de tipo estructural. Gracias a Dios, al lado de los aprovechados del "aggiornamento", que les sirve para sacudirse de sobre sí lo auténtico y lo que tiene de compromiso la vida religiosa, están los que con sinceridad buscan la verdadera adaptación propuesta por el Vat. II. El libro que presentamos es fruto de la reflexión de siete superiores generales, un obispo y dos teólogos que se han preocupado por superar el inmovilismo inconcebible en una espiritualidad eminentemente dinámica sin caer, sin embargo, en un progresismo que, allí donde se ha implantado, ha llegado a ser la mundanización de la vida religiosa con presagios de su desaparición. Teniendo muy en cuenta los principales decretos conciliares que hacen referencia a la vida religiosa, en algunas de estas exposiciones se nos dan preciosos datos de experiencias que eran ineludibles en las actuales circunstancias. Escrita la obra originariamente en español, las colaboradoras, sin embargo, pertenecen a diversas nacionalidades. Buena presentación y claridad de conceptos caracterizan a este librito.— F. CASADO.

MATURA, T., *La vie religieuse au tournant*, Cerf. Paris 1971, 13 x 19, 152 p.

El autor, miembro de la comunidad franciscana de Taizé, estudia la vida religiosa en su problemática actual y de todos los tiempos, descendiendo a debates sobre los votos religiosos. ¿En qué se distingue el religioso del laico y del sacerdote secular? ¿Se trata de verdaderos grupos selectos religiosamente o de cristianos que buscan un grupo social donde abrirse fácil y cómodamente paso en la vida? Son estas preguntas bastante serias como para descender a las raíces de los consejos evangélicos, especialmente el del celibato.

A pesar de la situación crítica de la vida religiosa, lo que asegura su existencia es la fe en Cristo, la vigencia de sus enseñanzas y especialmente el amor fraterno. Termina el libro elogiando efusivamente a San Francisco de Asís, como un fundador genial, promotor de la reforma con un espíritu laico y bueno fraternalmente dentro de la Iglesia de Dios.— F. CAMPO.

Históricas

MANSILLA REOYO, D., *Catálogo documental del Archivo de la Catedral de Burgos* (804-1416), C.S.I.C., Instituto "Enrique Flórez", Madrid-Barcelona 1971, 18 x 25, 585 p.

Decir que el archivo de la Catedral de Burgos posee una gran riqueza documental, no es descubrir el Mediterráneo; pero es bueno saber que la posee, y mejor dar a conocer lo que muchos ignoran.

Esto es justamente lo que hace Mons. Mansilla, actualmente obispo de Ciudad Rodrigo, pero muy relacionado en años anteriores con la archidiócesis de Burgos, en la que fue obispo auxiliar de Pérez Platero y Vicario general del actual arzobispo Don Segundo García de la Sierra. Por mucho tiempo profesor de Historia de la Iglesia, de Patrología y de otras asignaturas en el Seminario burgalés, canónigo archivero por oposición, es un hombre que descuella hoy entre las figuras dedicadas a la investigación de la historia de la Iglesia española y es activo colaborador de la revista *Hispania Sacra*, y del Instituto *Enrique Flórez*.

Esto ya es suficiente para que tengamos derecho a decir que el presente libro, aparte de que honre a su autor y al Instituto que le patrocina, se recomienda por sí mismo. En él culminan una serie de publicaciones históricas del mejor cuño, cuyos títulos —se nos dice— llegan ya al medio centenar: fondos de los archivos Vaticano y de la catedral de Burgos; puntos de geografía eclesiástica y de reorganización de la Iglesia española después de la Reconquista; colecciones bibliográficas vinculadas a instituciones multiseculares de esa misma Iglesia..., todo esto viene siendo estudiado desde más de treinta años por el sabio investigador y digno prelado Mons. Mansilla.

El presente volumen nos muestra desde el principio cómo el archivo de la catedral burgense comenzó justamente a raíz de haberse fijado en esta ciudad la antigua sede de Oca. Monseñor nos hace ver cómo los documentos son escasos antes del 1068, y aún los existentes guardan más relación con monasterios y abadías que con la catedral u obispado propiamente dicho de Burgos. Otra cosa muy distinta ocurre desde la segunda mitad del siglo XI. El autor, en una bien documentada y magníficamente escrita Introducción, nos hace la síntesis de la historia eclesiástica de Burgos; su exención y erección, en metropolitana, en 1574; para pasar a reseñar los documentos, fondos, catálogos, índices y trabajos realizados sobre el mismo tema.

Este libro y catálogo viene a coronar —nos dice Monseñor Mansilla— aquel noble deseo del canónigo Sotovela, el cual había recibido el encargo de elaborar un índice general por orden cronológico de los fondos del archivo burgalés.—TEOFILO APARICIO.

ERASMO, *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*, Edición de Dámaso Alonso, prólogo de Marcel Bataillon; y *La Paráclesis o Exhortación al estudio de las Letras Divinas*, C.S.I.C., Madrid 1971, 18 x 25, 357 p.

¿Habrà otro caso parecido, de una obra caída en el más profundo olvido —se pregunta en el prólogo a esta obra, prólogo que es un verdadero estudio de Erasmo—, después de ser pan espiritual de varias generacio-

nes y a pesar de ser su autor una figura de perenne interés, nunca olvidada de los doctos, predilecta siempre de los amigos de la libertad?

Sabemos que el ideal de vida para Erasmo era el cristiano formado, no el hombre pladoso. Y a describirlo dedicó su *Manual del Caballero cristiano*, el *Enquiridion*, que se publicó en Lovaina por primera vez en 1504 cuando su autor tenía poco menos de 40 años y llevaba 17 de vida eclesiástica. Para su autor, esta obra era un *ars pietatis*, un manual de piedad. Pero hay que distinguir bien entre lo que Erasmo quiso con esta obra y los efectos prácticos que tuvo. Una veta platónica atraviesa toda la obra del de Rotterdam sobre la piedad. Por su esencia más íntima, hombre y mundo tienden a llegar desde su cara aparente a su cara invisible. Lo visible representa a lo invisible, está en lugar suyo, pero apunta, por encima de sí mismo, hacia lo espiritual. Es cosa discutida si Erasmo llegó a quedar prendido en el platonismo, y si llegó a su vez interiormente a Cristo no sólo como maestro y modelo, sino también como Cabeza de todos los redimidos. En todo caso, el *Enquiridion* encierra también una cara muy crítica, auténticamente polémica.

El presente volumen es una reimpresión facsímil del libro publicado en 1932, y agotado hace más de un cuarto de siglo, solicitado una y otra vez por los historiadores del pensamiento religioso en España, donde Erasmo tuvo tantos adeptos y discípulos, algunos de ellos, como los hermanos Valdés, más erasmistas que el propio Erasmo.

Marcel Bataillon escribió entonces el prólogo al que hemos aludido y en que concentraba su extenso, profundo y pormenorizado conocimiento del erasmismo en España. Bataillon estudió la génesis del *Enquiridion*, y su éxito en España.

El académico Dámaso Alonso cuidó entonces de la edición del texto, según la impresión de Alcalá, probablemente del 1526. Como apéndices, el actual presidente de la Real Academia Española publica dos estudios: uno sobre la bibliografía del mencionado libro; y otro sobre la traducción del Arcediano del Alcor. Finalmente, en este mismo volumen se edita por el mismo ilustre académico la *Paráclesis*, o *Exhortación al estudio de las Letras Divinas*, con anotaciones atinadas y prólogo del propio académico.— TEOFILO APARICIO

GARCIA ORO, J., *Cisneros y la Reforma del Clero Español en tiempo de los Reyes Católicos*, C.S.I.C., Madrid 1971, 18 x 25, 446 p.

Cisneros, figura cumbre de la Iglesia Española en tiempo de los Reyes Católicos, recia personalidad de imponente grandeza, personificación del genio castellano en lo que tiene de más noble y viril, de más creador y abierto a lo universal, de más auténticamente religioso; hombre duro, que conservó su vigor físico y su claridad de mente hasta más de los ochenta años; humanista y polifacético; sabio y santo, en sentir de sus familiares y de cuantos le trataron; confesor de la reina y dignísimo Primado en la sede toledana; Regente de España..., fue nombrado un día Comisario Apostólico para la reforma del Clero español. Ahí comenzó su calvario; pero ahí comenzó una de las obras más importantes que, en vísperas de la rebeldía de Lutero, llevó a cabo en España y que, de ser seguida, en otras partes, tal vez nunca se hubiera llegado a la escisión de Europa.

Cierto que el método que seguía no era de blandura y persuasión. Y que entraba en los conventos con autoridad papal y real. Y que muchos frailes se le resistieron; pero no es menos cierto que aquella reforma consiguió sus frutos, de los que se beneficiaron como nadie los propios Reyes y la nación entera.

El presente libro quiere ser, en expresión modesta del propio autor, una contribución a esta historia de la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos, teniendo por personaje central al cardenal Cisneros, pero colocando como pórtico obligado de este estudio el movimiento de reforma y renovación, que se registra en la España de aquellos días.

El P. José García Oró, profesor de la Universidad de Santiago de Compostela y en la Facultad Teológica del Norte de España, sede de Burgos, ha realizado importantes trabajos históricos sobre el período de los Reyes Católicos, cultivando sobre todo la historia eclesiástica de tan importante reinado.

Durante los últimos años ha dedicado su tiempo de investigador al Cardenal Cisneros; y primer fruto de esta investigación es el volumen que ahora nos presenta sobre la reforma en España, debida precisamente a él, siendo completado con una segunda obra que ya nos anuncia con el título: *Cisneros prelado, y Cisneros gobernante*.

De este modo, historiadores y especialistas, dispondrán de abundante material documental que les permitirá profundizar en aspectos fundamentales sobre las inquietudes del clero español de aquella época.—
TEOFILO APARICIO

HERRERO SALGADO, F., *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, C.S.I.C., Madrid 1971, 18 x 25, 742 p.

El presente volumen constituye la tesis doctoral del autor, defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid el año 1967. En él se recogen unas cinco mil trescientas fichas bibliográficas de Oratoria Sagrada; de ellas, unas doscientas responden a Sermonarios; las otras, a sermones sueltos.

Por su importancia y número, son más interesantes las correspondientes a los siglos XVII y XVIII. Por el número y por su carácter político son dignas de mención las fichas comprendidas dentro de la primera mitad del Ochocientos. El autor hace una introducción de notas tomadas de la lectura de varios cientos de sermones: nos explica el tipo de sermones, con predominio del de circunstancias; la trayectoria de la predicación sagrada, con las aprobaciones, censuras, pareceres y dedicaciones; la importancia del testimonio de los predicadores; y finalmente, la nómina de estos oradores sagrados en distintas épocas, pero con un somero y ponderado juicio sobre los mismos y su arte de predicación.

Con este trabajo, Félix Herrero Salgado pone de manifiesto su vocación hacia los estudios bibliográficos sobre la Oratoria. Y esta aportación suya viene a llenar un hueco —precisamente la falta de repertorios bibliográficos de la Oratoria española— y es, al mismo tiempo, una invitación a estudiar una parcela tan injustamente olvidada de las Letras hispanas.
TEOFILO APARICIO.

ECHANOVE TUERO, A., *La preparación intelectual del P. Andrés Marcos Burriel, S. J. (1731-1750)*, C.S.I.C., Madrid-Barcelona 1971, 17 x 25, 327 p.

Al acometer el estudio de la figura del P. Burriel —figura aureolada de un modo unánime por la historiografía, pero siempre sobre una base documental floja e incompleta—, no sabemos con certeza —son palabras del propio autor— cuáles eran las posibilidades que las colecciones archivísticas ofrecían, suponiéndolas en todo caso muy grandes, ni tampoco, por consiguiente, cuál podría ser la concreción de nuestro estudio.

El autor se puso en contacto con las fuentes impresas y con la bibliografía existente, comprobando que, tanto unas como otra, se centran predominantemente sobre la época 1750-1762, última de la vida del P. Burriel y la más fecunda desde el punto de vista de su misión pública.

El autor reconoce que no ha encontrado un trabajo extenso sobre esta figura, y que todos se limitan a esbozos con datos más o menos conocidos para darnos una visión de conjunto y episodios demasiado particulares.

Providencialmente encontró un bloque epistolar en el archivo de la casa Mayans, constituido casi en su totalidad por las cartas de Burriel escritas al famoso erudito Mayans y Siscar y conservadas cuidadosamente por éste.

Son cartas sobre materias de estudio y erudición, que por sí solas hacían cambiar substancialmente el panorama de las posibilidades que se le ofrecían. En ellas pudo comprobarse que Burriel era un erudito de talla y, ante todo, erudito. Pero nos hablan también de su crecimiento y desarrollo al contacto con sabios como el citado Mayans y el agustino P. Flórez, con quien llegó a convivir casi dos años en Alcalá de Henares. Fue precisamente el P. Flórez el que contribuyó como ninguno a perfilar, pulimentar y matizar los conocimientos científicos de Burriel.

Burriel, dedicará, como él mismo nos dice, muchas horas a leer, a escribir, a proyectar dinámicamente y promover sin cesar con sus comentarios orales o escritos "el bien público", que para él significa o se identifica con la reestructuración cultural de España.

El trabajo, extenso y documentado, del P. Echánove se encamina a poner de manifiesto este conjunto de actividades previas a la misión oficial del ilustre jesuita como reflejo de unas cualidades y de una preparación en las que lo intelectual se halla siempre en plano relevante.—
TEOFILO APARICIO.

MOURRE, M., *Vingt cinq ans d'Histoire Universelle*, Universitaires, París 1971, 16.5 x 24.5, 806 p. (más índice s.n.).

Este grueso volumen, de más de ochocientas páginas, quiere ser, al mismo tiempo que una cronología, un ensayo de la historia de nuestro tiempo. La verdad es que es más lo primero que lo segundo. La cronología nos va ofreciendo los acontecimientos más importantes desde 1945 a 1969 por años y por meses. Con la particularidad de que el día que sucedió un hecho importante viene indicado entre paréntesis y con caracteres destacados.

Los hechos más importantes de la historia de nuestros días, los sucesos más interesantes, tratados, intercambios de cartas diplomáticas, conferencias cumbres..., se han colocado, mes por mes, al principio de las grandes divisiones geográficas. Junto a los hechos que podemos llamar estrictamente históricos, están los científicos o culturales que vale la pena destacar; lo mismo que ciertos sucesos necrológicos.

De este modo, la historia de nuestro tiempo es presentada bajo forma de diccionario, o de síntesis, y dispuesta para poder enterarte en seguida del hecho que quieras averiguar o detalle que te interese para tu estudio particular.

El volumen comienza con el año 1945, con el final de la Segunda Gran Guerra; y nos marca el camino de la llamada era atómica, con la reseña de la conferencia de Yalta, San Francisco y Potsdam. Es la época del nacimiento de la ONU y el de la liberación de Europa, pero al mismo tiempo de su división.

Un índice completo onomástico y geográfico nos permite encontrar todos los nombres de personas, de lugares y de cosas, de partidos y de organizaciones que nos interesen.— TEOFILO APARICIO.

VIVES, J., *Los Padres de la Iglesia*, Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta San Atanasio. Herder, Barcelona 1971, 14 x 21, 512 p.

Todos, laicos y clérigos, estamos convencidos de que el momento que vive la Iglesia de Dios es crítico e importante, de los más importantes y trascendentales de su historia. De lo que quizá no estén todos convencidos, incluso entre los mismos que se dicen teólogos, es de que en esta misma Iglesia, eternamente joven, hay una tradición, unos frutos de doctrina y unos valores que ni se pueden ni se deben olvidar, so pena de que la tan decantada renovación teológica, de la que tanto se habla hoy en día, vaya a la deriva.

La presente obra sobre textos de los Padres de la Iglesia, desde sus comienzos a San Atanasio, seleccionada y preparada con esmero y conocimiento por el jesuita José Vives, profesor de patrología de la Facultad de San Cugat del Vallés, nos ofrece, reunidos y en traducción una serie de textos suficientemente representativos de la formación y desarrollo del pensamiento teológico cristiano en los primeros siglos de la Iglesia.

El P. Vives se atreve a esperar, modestamente que esta selección pueda ser de interés y utilidad para las muchas personas que, en este momento de renovación teológica, se interesan por las profundas raíces históricas del pensamiento cristiano, y no tienen, tal vez, el tiempo, las facilidades bibliográficas o la preparación filológica para acudir directamente a las mejores ediciones de sus fuentes.

Creemos, sinceramente, que el libro responde a este cometido y cumple bien con lo que el seleccionador de textos patristicos se propone. Es posible que el investigador exigente en la patristica descubra lagunas y limitaciones. Pero esto lo descubrimos siempre y en toda obra antológica por muy perfecta que ella sea. Por otra parte, ya vemos cómo el deseo del autor no es agotar el campo, sino precisamente proporcionar al estudioso lo más selecto y representativo de la fe y del dogma de la Iglesia, sacado de sus más genuinos y autorizados representantes.

Obra de suma utilidad, pues, no sólo para quienes se dedican al estudio de la patrología, sino para todos los cristianos deseosos de conocer la fe de la Iglesia en sus mismos orígenes.— TEOFILO APARICIO.

TORRES ALBERTO, A., *Cristiano sobre la marcha*, Studium, Madrid 1971, 14 x 21, 536 p.

Ya conocíamos al autor por obras tan interesantes y tan actuales como *Diganos la verdad*, para adolescentes; *Con ellos y ellas*, para jóvenes y *Listos para opinar*, para todos. De estos libros, lo confesamos, nos hemos servido con utilidad y provecho en distintas charlas que hemos tenido que dar en ocasiones.

Ahora, es este ilustre jesuita el que nos va a decir que "antes se sabía qué, cuándo, cómo y desde dónde, pero hoy al hombre le asalta *sobre la marcha*, y desde todos los ribazos diarios, lo mismo la duda que el escándalo o la noticia bélica, el éxito técnico que la innovación o la crisis religiosa que chasca los cedros del Líbano y los álamos flojos de la fe. Y al cristiano *en marcha* por estos caminos de Jericó le cogen desprevenido, a veces le dejan malherido y a veces no".

Es por lo que el cristiano, sobre la marcha del acontecimiento de cada día y de cada hora —pecado, ilusión, amor, injusticia, tropelía—, necesita de una mano amiga que, sin ser triunfalista y paternal, sea siempre amiga y orientadora, y le apunte el norte, la verdadera dirección de la marcha en la vida.

Poco más puede hacer el que se las eche de pedagogo y conductor de almas en estos días circenses que nos ha tocado vivir. Y no es poco si todavía le escuchan los de mejor voluntad.

Muchas cosas, demasiadas cosas y demasiados problemas y temas tiene el hombre de hoy, como para que pueda serenamente aclararlos en reposado estudio. Con honradez humana, el P. Torres aborda los que cree principales y más de actualidad. Quiere ser fiel, y creemos que lo es, a la doctrina y sentido providencialistas de la biografía humana en una esfera internacional, personal, familiar, laboral y, finalmente, nacional.— T. APARICIO

PONS FRANCO, S., *Correo 70 de un Cura de pueblo*, Marfil, Alcoy 1971, 14 x 21, 257 p.

En la presentación de este libro, el obispo dimisionario de Valencia Mons. Marcelino Olaechea, dice entre otras cosas, lo siguiente: "Me apresuro a decirte, que me honra mucho la invitación a escribirte unas líneas de presentación para este CORREO 70 DE UN CURA DE PUEBLO... No voy a ponderarte ni el talento, ni el corazón, ni la cultura, ni la experiencia pastoral de aquende y allende los mares, ni la ejemplaridad sacerdotal ni la apertura de mente, ni la ortodoxia del autor de CORREO 70 DE UN CURA DE PUEBLO; ni siquiera la fluidez de estilo y la gracia con que escribe este pensador poeta, acertado pintor de situaciones y de almas...

He leído despacio todas las cartas..., y todas me parecen interesantes; no sólo por la frescura de estilo, sino por la enjundia que encierra. Fácil es que, a pesar de tu amabilidad, te sientas empujado a poner puntos en ciertas íes del autor. Yo también".

El ejemplar prelado de la Iglesia española se los pone; no tanto en la forma, cuanto en algunos puntos de fondo en que no está conforme con el autor.

Por su parte, el propio autor nos dirá que si se atreve a publicar estas cartas, es simplemente accediendo a una súplica reiterativa de feligreses y amigos. Con ello cree decirles con un poco más de precisión lo que alguna vez les ha dicho a trompicones contra el reloj, desde el ambón del presbiterio.

La temática de las cartas es tan sencilla y a la vez tan variada, como puede ser la misma vida en los distintos aspectos sociales y en los distintos personajes a que se dirigen: desde la concepción estoica, por el autor remozada, "conócete a ti mismo" un poco mejor de lo que crees conocerte, hasta una carta que escribe a Dios, comunicándole que está bien y que goza de perfecta salud, mientras que el Señor debe estar enfadado con los hombres.— T. APARICIO.

MIOLO, G., *Historia Breve e Vera degl'affari dei Valdesi delle Valli a cura di Enea Balmas*, Claudiana, Torino 1971, 16,5 x 24, 153 p.

Esta historia *breve y verdadera* de los valdenses que nos ofrece el presente libro de Miolo, bajo el cuidado y dirección del profesor Enea Balmas, es una aportación valiosa dentro del ambicioso movimiento historiográfico que se proyecta sobre tan interesante tema.

La obra, como tal, nos es conocida gracias a un manuscrito que se conserva actualmente en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge. Miolo, su autor, es un curioso personaje que vivió en la segunda mitad del siglo XVI y cuya vida, presentada a grandes rasgos, pues no posee fuentes de primera mano, por el citado Enea Balmas, resulta interesante y nos hace comprender mejor ciertas actitudes de aquellos tiempos y que no se han tratado de estudiar a fondo hasta nuestros días para ser comprendidas mejor y más objetivamente.

La obra, firmada en enero de 1587, está dedicada a un amigo y está construida a base de preguntas y respuestas, comenzando por el tiempo en que duró la predicación valdense y cómo se introdujo en la región del Valle, que fue después de la persecución y consiguiente dispersión de Pedro de Valdo, y del cual tomarían el nombre —“Los Valdenses”— en el año de 1160, en el tiempo de Federico Barba Roja y del papa Adriano IV.

Un libro curioso e interesante, de verdad, pues nos pone al corriente de la predicación valdense, de cuándo fueron perseguidos en el Valle, el tiempo que duró esta persecución, etc., para terminar con una lista de los ministros de la secta, y unos apéndices valiosos y documentales.— TEOFILO APARICIO.

ISORNI, J., *Histoire veridique de la Grande Guerre* (4), avec la collaboration de Louis Cadars, Flammarion 1970, 11 x 16, 613 p.

Para enjuiciar debidamente este cuarto volumen sobre la Primera Guerra Mundial, nada mejor que reproducir aquí lo que en su día dijeron del mismo plumas tan autorizadas como la de *Jean Mistler*, el cual escribió en L'AURORE lo siguiente: “Este bello libro, que trae a los hombres de mi generación tantos recuerdos, debería mostrar a los jóvenes por qué pruebas ha pasado Francia antes de llegar al 1918, a la última victoria francesa de nuestra historia”.

Y *Michel Poulet* dirá también “nada hay más vivo e increíblemente documentado, hasta en el detalle, que este anchuroso cuadro...”

El autor nos es bien conocido en el campo de la historiografía contemporánea, pues tiene publicados muchos artículos y libros de política, de historia, ensayos y hasta de teatro. Por lo que a su colaborador se refiere, Louis Cadars, que ha muerto en 1969, era, como su colega, abogado y periodista destacado, confidente de muchos hombres políticos y de jefes militares, por lo que ha podido reunir, como ninguno, numerosos documentos sobre la Gran Guerra. Precisamente la muerte le ha sorprendido cuando estaba preparando una obra sobre la guerra del 1870, y otra sobre la Tercera República.

La obra en sí le lleva al lector desde la entrada misma de Estados Unidos en el conflicto mundial hasta el armisticio de Rethondes. La búsqueda de una paz imposible por medio de negociaciones secretas, la desastrosa ofensiva de Nivelle, las sublevaciones del mariscal Pétain que habría de sanar la Armada Francesa, los pródromos de la batalla de Francia, los golpes del general Ludendorff y finalmente una Alemania al borde de la catástrofe, implorando por medio de su emperador la paz..., todo esto constituye los principales capítulos de esta obra que bien podemos calificar de monumental y que no tiene equivalente en su tema.

Las grandes figuras de Wilson, Lenin, profetas antagonistas de los nuevos tiempos, de Clemenceau y del citado Pétain... dominan el fondo de la obra. La conclusión que sacan los autores es para hacernos reflexionar a todos: si el mariscal Foch no cometió en el armisticio de Rethon-

des un error cuyas consecuencias se pagarían 25 años más adelante, con la Segunda Guerra Mundial.— TEOFILO APARICIO.

JUAN DE AVILA, *Obras completas*, vol. VI (último), Edición iniciada por el doctor don Luis Sala Balust y revisada y continuada por el doctor don Francisco Martín Hernández, B.A.C., Madrid 1971, 12,5 x 20, 578 p.

Con este volumen VI finaliza la edición de las *Obras completas* de San Juan de Avila, lumbrera de la ascética española en el siglo XVI. Edición magníficamente preparada por el Dr. Francisco Martín Hernández, catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Este volumen nos presenta al maestro Avila, no sólo como al orador de renombre, como gran asceta de todos los tiempos, sino también como un hombre de la Iglesia que vuelve sobre Trento y revive el grave problema de una Iglesia desgarrada por la herejía y sumamente necesitada de reforma. El mal sigue haciendo estragos, y el desastre de Malta amenaza peligros nuevos para la cristiandad. El maestro Avila medita sobre las causas de tan grandes males y estudia los remedios.

Y de las reflexiones sobre estos asuntos sale aquel *Tratado de las causas y remedios de las herejías*, que viene a ser como su canto de cisne sobre materias de reforma.

Luego nos dirá que deben ponerse en práctica las normas del Tridentino. Y con estos deseos se acerca al concilio de Toledo con unas advertencias que se publican en este volumen.

Finalmente, como tratado menor, aparece uno *sobre el amor de Dios*, que es de verdad una joya de la literatura teológica-ascética española, núcleo central de toda la doctrina del apóstol de Andalucía; un escrito breve y denso, lleno de dinámica sacerdotal; una especie de cristología, donde el P. Avila nos brinda la exposición del misterio de Cristo sacerdote —idea que le era tan cara— ordenada y completa.

Tal vez queden por descubrir otros escritos de San Juan de Avila. En los que aporta este volumen encontramos, sin duda, lo más genuino y representativo del apóstol.

La edición se completa con un provechoso y excelente *Índice* de materias relativo a todos los seis volúmenes, instrumento precioso de trabajo y que ayudará a conocer mejor y asimilar más rápidamente su doctrina.— TEOFILO APARICIO.

ISOLOTTO: ¿FIDELIDAD, o REBELDIA?: Traducción de María Cristina Linares, Fontanella, Barcelona 1971, 13 x 19, 298 p.

El periodismo, esta ciencia de la información que acaba de estrenar aulas universitarias, tiene como una de sus metas el sorprender con la noticia inesperada. Y he aquí que el año de 1968 la prensa internacional da una de las que de verdad son *noticia*, según lo que se enseñaba hace algunos años, en la Escuela: Una parroquia se subleva. Una parroquia, todo un barrio de Florencia se había “rebelado” contra el Cardenal.

¿Qué había sucedido allí?... Como siempre, y sobre todo al principio, las noticias son confusas. Por lo que a la Agencia Española se refiere, el 4 de mayo de 1971 firmaba una nota, publicada al día siguiente en algún periódico de Barcelona, que hablaba nuevamente de los “disidentes”; nueve de ellos habían comparecido ante un tribunal de Florencia acusados de instigar a la delincuencia y de perturbar una función religiosa.

¿Qué ha pasado en Florencia?... ¿Qué significa ISOLOTTO?... ¿Fi-

delidad, o rebeldía?... A la hora de hacer este comentario y después de haber leído este libro, cuyas páginas se devoran como una novela, no resulta fácil la respuesta, pues uno se queda en la duda. Porque no resulta fácil condensar en un breve escrito —leemos en el prefacio— quince años de compromiso, de experiencia y de trabajo, vividos por un pueblo entero, con el intento de realizar una comunidad religiosa arraigada en la Iglesia, pero, al mismo tiempo, arraigada plenamente en el mundo y de modo especial en el mundo de los pobres.

ISOLOTTO es un barrio de Florencia, situado en la zona suroeste, y en el que viven desde 1954 unas 10.000 personas; inmigrados del sur o del campo, prófugos de Istria y de Grecia, obreros pobres venidos de otros barrios de la ciudad.

A este barrio llega un día don *Enzo Mazzi*, escogido como el mejor para la ingente tarea pastoral, por el propio cardenal de Florencia *Elias Dalla Costa*. Don Enzo había expresado en repetidas ocasiones que deseaba llevar una vida sacerdotal precisamente del tipo que necesitaba *Iso lotto*.

Luego llegan otros sacerdotes que viven la misma experiencia sacerdotal del que ha tenido que renunciar a tantas cosas. Un grupo de sacerdotes que buscan la pobreza y desean adaptar la liturgia al barrio...

¿Pero qué pasa en ISOLOTTO?... Un día llega una carta a don Mazzi. El pueblo tiene conocimiento en seguida de la misma. Se reúnen en la Iglesia. Su cura les predica en su estilo. Y cuando don Mazzi se calló, dos mil voces gritaron a una, como asamblea del pueblo, ante monseñor *Pa nerai*, que están en todo y por todo con su párroco. ¿Fidelidad o rebeldía?... Ahí quedan los hechos; júzuelos el lector.— T. APARICIO.

BOUCHARD, G., *I Valdesi, una storia da rileggere*, Claudiana, Torino 1971
12 x 17, 46 p.

No obstante ocho siglos de presencia *valdense* en Italia, las vicisitudes de este movimiento, que constituye una página de historia italiana muy interesante, son poco conocidas en el mencionado país.

El presente folleto del profesor *Giorgio Bouchard* es, en realidad, una conferencia pronunciada en Torre Pellice, y nos viene a invitar a que hagamos una reflexión y volvamos sobre la historia de esta secta, no con intento apologético, ni tampoco con tono hagiográfico, sino simplemente con una óptica moderna y cultural, sin olvidar la problemática político-social que tan íntimamente va unida a la reforma religiosa.

El folleto no tiene mayores pretensiones científicas. Ha nacido —nos dirá el autor— y es fruto de una lectura de los principales hechos históricos de la secta de Pedro de Valdo, en medio del ocio que le dejaba su trabajo pastoral de la Iglesia y con la actualidad que le presta al tema el movimiento juvenil evangélico.— T. APARICIO.

GOES, A., *Il Cucchiaino*, Claudiana, Torino 1971, 12 x 17, 110 p.

Albrecht Goes es un autor poco conocido. Para los lectores italianos —el libro que tenemos para enjuiciar está escrito en este hermoso idioma—, es un nombre que resulta casi familiar, pues, ya en 1959 apareció un volumen conteniendo dos narraciones suyas: *Prima dell'Alba y La vittima*.

Goes, pastor luterano, pero súbdito obediente del III Reich, participó como capellán militar en la guerra de Hitler. Por muchos años siguió al ejército alemán en la avanzada, en el mismo corazón de Rusia. Y tanto aquí, en el frente, como en su tierra natal, la bella y querida Franconia,

estuvo impregnado de una causa que no era la causa del pueblo alemán, pero sí la causa de Hitler.

Y tal como es Goes, así escribe. Un capellán militar es llamado para asistir, en sus últimos momentos, a un desertor condenado a muerte. Es entonces cuando le viene el recuerdo de un joven oficial, durante el asedio de Stalingrado, condenado a muerte también, por un destino tan ciego como cruel.

Il Cucchiaino nos sitúa en este frente ruso y dentro de un hospital alemán. Aquí ocurre un pequeño episodio, que resulta luego una historia apasionante, presentada en un arte fino y elegante, un estilo amenísimo y con un interés que, a pesar de haber pasado años, no ha mermado lo más mínimo.— T. APARICIO.

LENNE, G., *La mort du Cinema*, film / Revolution, Cerf, Bar-le-Duc (Meuse) 1971, 12 x 18, 110 p.

A cualquiera se le ocurre pensar que hablar de la muerte del cine setenta y cinco años después de su nacimiento, sería algo así como un desafío, o como una pseudo-profecía que nadie desea se cumpla, y que hoy está, desde luego, muy lejos de cumplirse.

No es precisamente esto lo que intenta G. Lenne en este pequeño libro, aunque el título del mismo nos haga pensar en otra cosa. Se trata de sentar un axioma —“el Cine está muerto”— que nos permite definir la situación actual del llamado “séptimo arte”, tal y como lo han vivido generaciones anteriores a las de hoy.

El autor señala, para esta agonía del cine, las etapas decisivas de 1965 y 1968. No hay duda de que los últimos años constituyen un período capital porque es un período de transición. ¿Hacia dónde caminamos en este mundo del cine?... He aquí la pregunta que comprende el fondo, el objeto principal de este libro. Para llegar a una respuesta, el autor analiza la situación presente, la que nos toca vivir a nosotros. Y lejos de caer en el nihilismo, como el título podría hacernos creer, este método analítico será un método dialéctico. Al final, se podrá ver cómo en este mundo del cine, tan complicado y tan lleno de contradicciones, se aporta todavía alguna luz y vale la pena seguir estudiándolo en su ideología y en su ciencia, capítulos estos principales de la obra de Lenne.— T. APARICIO.

GONZALEZ-CARVAJAL, L., *Juveniles 71*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1971, 12 x 18, 60 p.

Luis González Carvajal vive la juventud y con la juventud. Desde su puesto de observación, como presidente de la Curia Juvenil de Madrid, se da cuenta de que, no sólo el legionario de María, sino todo joven que quiera ser hombre debe formarse más y mejor para aceptar el desafío de una *sociedad juvenil* descentrada, a la deriva, sin ideales religiosos. Se da cuenta de que quien conquiste a la juventud de hoy tendrá el mundo de mañana.

El autor, de este modo, le ofrece a esta adolescencia cuatro temas de importancia: psicología del adolescente; formación religiosa del mismo, dinámica de grupos juveniles y, finalmente, juveniles de la Legión de María.

No intenta, como él mismo nos dice, hacer nada original; tan sólo reunir lo mejor que ha visto escrito sobre los jóvenes; a veces, incluso, con citas textuales de buenos autores.— T. APARICIO.

BERRIGAN, PH., *Journal de Prison d'un prêtre révolutionnaire*, Casterman, 1971, 13,5 x 20, 198 p.

Volvemos a encontrarnos con un sacerdote en prisión en los campos de Rusia. Se trata esta vez de un capellán militar americano. Es posible que en Rusia no choque nada esto de que un Cura esté prisionero, en la cárcel. Pero en Estados Unidos, la nación democrática cien por cien, y que posee un sistema judicial fundado en el respeto a los derechos de la defensa, no deja de ser una cuestión que se presta a preguntar qué clase de crimen ha cometido este sacerdote para que haya sido proscrito por la sociedad y de un modo legal. Un europeo imagina mal que un condenado pueda ser un hombre honrado; el americano medio lo comprende menos todavía.

¿Qué acciones ha podido cometer un sacerdote católico para que éstas puedan ser calificadas de "felonías" por un respetable tribunal?... El P. Berrigan se halla detenido porque él quiso invitarnos a reflexionar y a no contentarnos con todas las respuestas que se nos puedan ofrecer de los hechos ocurridos en la sociedad. Para comprender mejor a este hombre y su modo de proceder, un europeo debe conocer el contexto y los problemas en litigio.

El P. Berrigan acusa a la sociedad de una guerra del Viet-nam. Se ha hablado mucho de ella. Muchos europeos están persuadidos de su inutilidad y aun de su inmoralidad. En los Estados Unidos, el asunto no aparece tan simple. Pero aquí surge la protesta de los hermanos Berrigan, con las cuales no están conformes todos. Y llega la polémica y las divisiones.

Pero es que no es sólo la guerra del Viet-nam; está, por ejemplo, la cuestión racial. La protesta de Berrigan y de sus amigos se dirige a toda la sociedad que se aprovecha de la comisión instalada por el presidente Johnson para descubrir las causas de las revueltas de 1968 a propósito del racismo. Es un hecho que la sociedad americana no ha podido integrar a los negros: Y así están los Afro-americanos encerrados en *ghettos* y condenados a la pobreza, sin que sus hijos puedan asistir a las escuelas y recibir la formación a la que tienen derecho como hombres...

Y está el problema de la violencia...; de la injusticia social...; de la guerra y del imperialismo... Pues bien, cuando el P. Berrigan fue detenido por la policía en el mes de abril de 1970, alguien le comparó a los jesuitas perseguidos en Inglaterra en tiempos de la reina Isabel I. Luego vendría el proceso, las horas de la cárcel, el diario del sacerdote... Todo esto es lo que el lector puede encontrar, en estilo ameno y sugestivo, en este libro. T. APARICIO.

VOGT, J. *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Guadarrama, Madrid 1971, 11 x 18, 206 p.

Ha sido una aspiración constante de nuestra cultura y de las que nos han precedido —griega y romana— en el ámbito del Mediterráneo lograr una explicación total del pasado. Meta que, por lo demás, la experiencia parece demostrar imposible. En una posición extrema, como afirmaba Dilthey, tendríamos que esperar al fin del mundo para poder escribir la Historia completa.

El hecho es que el suceder histórico, esta gran aventura colectiva de la Humanidad —escribe el profesor Luis Suárez— puede ser concebido de dos maneras radicalmente distintas: o como un proceso ideal de crecimiento hacia una meta situada dentro o fuera del tiempo, o como una ca-

dena cíclica de repeticiones semejantes al proceso biológico que aparece en cada ser orgánico individualmente considerado.

Las grandes formulaciones históricas de los siglos XIX y XX —Hegel, Spengler, Toynbee— se ajustan preferentemente a la concepción cíclica. Con ello nos proporcionan un nuevo tipo de protagonistas en la Historia, las *sociedades* o *culturas*, únicas a las que Toynbee acepta considerar como campo histórico inteligible.

Esto, más o menos, es lo que nos viene a enseñar el profesor Joseph Vogt en este libro de dimensiones pequeñas, pero de hondo contenido. Como si quisiera resumirnos su pensamiento en una frase bella de San Agustín, encabeza su obra con las palabras del santo doctor de la Gracia y providencialista en la teoría de la Historia: “Toda la vida de la humanidad, desde el comienzo al fin del mundo, es como la vida de un solo hombre”.

La obra de Vogt es fruto de unas conferencias, o mejor, de unos cursos dados por este ilustre profesor sobre interpretaciones modernas de la Historia Universal. Y es que, como nos dice él mismo, entre los historiadores especializados se reconoce ya como insoslayable la problemática de una historia de la humanidad. Y es por esto por lo que se ha decidido a publicar su descripción de los caminos y rodeos que tienden a alcanzar el universo histórico. Abunda en la misma idea que hemos expuesto arriba, es decir, que los intentos de captar en su estructura la totalidad del acontecer histórico en el planeta y averiguar su sentido se deben a los últimos cien años. Cita a Spengler y, supuesto, a Toynbee, que procede de modo, no apriorístico, sino empírico y de síntesis que permite reconocer, a través de los ciclos culturales, una línea ascendente del desarrollo humano.

En esta panorámica del pensamiento histórico-universal, tenemos que destacar el espíritu alemán en los últimos cien años. Vogt lo reconoce así e intenta una contribución a la cuestión de cómo se plantea hoy la historia de la Humanidad en cuanto a tarea de ciencia histórica.— T. APARICIO

FRIEDENTHAL, R., *Luther. His Life and Times*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1970, 24 x 15, 566 p.

Esta obra apareció en alemán en 1967 y aparece ya ahora en inglés. Este dato indica ya el éxito de la misma. Lutero se ve sometido a continuos estudios biográficos en dos direcciones opuestas. Mientras unos autores tienden a poner de relieve las genialidades de Lutero, para las cuales su vida ofrece un material tan abundante como pintoresco, otros autores tienden a poner de relieve su significado religioso, la correspondencia entre su misión o función y el ambiente en que hubo de vivir. A estos últimos pertenece Friedenthal. Esta biografía se mantiene ecuánime, serena, bien documentada y no pierde de vista la serenidad de la Reforma de Lutero, la sustancia del problema en medio de la tempestad de las contiendas. Es claro que una Biografía no puede resolver problemas críticos, y sólo trata de mantener una cultura corriente, quizá llena de prejuicios. En este sentido, esta de Friedenthal es muy buena. Por un lado trata de liberarse de la leyenda negra o rosa, que rodea a Lutero; por otro lado, respeta los prejuicios corrientes, en orden a presentar a Lutero en toda su grandeza meramente humana, genial, contradictoria. Al mismo tiempo, Friedenthal ha procurado darnos un reflejo vivido del ambiente de Lutero, Alemania, Europa, el Catolicismo. El libro se lee con deleite y provecho, como presentado por un técnico que conoce a Lutero y conoce al lector de hoy. Es una de las biografías bien hechas de que se gloria nuestra

generación. La traducción está muy bien lograda y se lee con gusto, como si no fuese traducción. La presentación es magnífica.—

L. CILLERUELO.

ALAND, K., *Saints and Sinners. Men and Ideas in the early Church*, Fortress Press, Philadelphia (USA), 1970, 19 x 13, 250 p.

Es la traducción inglesa del primer volumen de la obra que publicó Kurt Aland en alemán en 1962 (tercera edición). En el fondo se trata de una historia de la Iglesia; pero en lugar de someterse al método histórico, el A. escoge sus héroes y en torno a ellos expone los acontecimientos y las ideas, método que tiene sus ventajas para muchos lectores, que buscan la lectura sugestiva y sustanciada. Así aparece ante el lector una larga serie de héroes, santos y herejes de todas las clases sociales y de toda condición. Son pequeños retratos que pueden leerse por separado, pero que el lector inconscientemente va relacionando para adivinar una poderosa historia de la Iglesia. La traducción está realizada con el mismo espíritu de lectura ágil y viva, que cautiva al lector. Buena y cuidada presentación.— L. CILLERUELO.

ESTUDIOS JOSEFINOS, *San José en los XV primeros siglos de la Iglesia*, Centro Español de investigaciones josefinas, Valladolid 1971, 16 x 24, 838 p.

Con motivo del primer centenario de la proclamación, por el papa Pío IX, como Patrono de la Iglesia Universal, el 8 de diciembre de 1870, tuvo lugar en Roma un Simposio Internacional durante los días 29 de noviembre al 6 de diciembre de 1970. Un simposio que congregó a eminentes figuras de la Iglesia, a miembros esclarecidos de la Orden de Carmelitas, y de especialistas en los estudios josefinos.

Fruto de este simposio, es el grueso e importante volumen del que nos ocupamos y en el que se publican, aparte una crónica del mismo, los textos oficiales y alocuciones generales y las ponencias de estudio que en él se desarrollaron.

La verdad es que uno se queda sorprendido y, casi diríamos, como anonadado ante el número y calidad de los trabajos presentados y que se recogen en este volumen. Por gusto hemos contado las ponencias y son exactamente cuarenta y una; ponencias que van desde "San José en los vaticinios del Antiguo Testamento", hasta la formulación de una teología josefina actual. Entre estos dos títulos, una gama variada de estudios y de magníficos trabajos en torno a San José y según la doctrina de los Santos Padres, teólogos de la Iglesia y documentos pontificios a lo largo de su glorioso historial.

Meritorio trabajo el de este Simposio que, como era de esperar, llevó dos años de intensa labor preparatoria y que tendría como tema central de estudio SAN JOSE EN LOS QUINCE PRIMEROS SIGLOS DE LA IGLESIA; tema que fue escogido con una doble y clara finalidad: la de echar sólidas bases para una verdadera teología de San José, y la de prestar un válido servicio a la causa del ecumenismo de la Iglesia. Para ello, nada mejor que descubrir y poner de relieve las raíces escriturísticas y de tradición teológica cristiana.

El presente volumen forma el tomo XXV de la revista ESTUDIOS JOSEFINOS, correspondiente al año 1971.— T. APARICIO.

Filosofía

HAERING, B., *El existencialista cristiano*, Herder 1971, 20 x 12, 139 p.

Existencialismo y cristianismo no tienen por qué estar en contradicción. Es más, sólo en el cristianismo es donde puede darse una auténtica exigencia de personalidad como realización de unas posibilidades que Cristo nos presenta con aperturas de infinitud. Sólo un existencialismo mal entendido, un existencialismo que, como reacción contra la absorción del individuo por parte del Absoluto, pretendiera aislar a aquél en su yoísmo y no reconocer los lazos que le atan a un Absoluto que es precisamente para el hombre el creador de su personalidad, tal existencialismo ateo sería incompatible con el cristianismo. Pero un existencialismo, que se levante contra la absorción del individuo por una sociedad manipuladora de la personalidad, estaría, más bien, muy de acuerdo con un personalismo cristiano que exige el respeto que se debe a valores tan esenciales como la persona, la libertad humana en sus relaciones interpersonales, la justicia, el honor, la dignidad, cuestiones todas ellas candentes y de actualidad y que son un llamamiento al hombre moderno en favor de una humanidad más auténtica.— F. CASADO.

GIRARDI, J., *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971, 20 x 11, 102 p.

Es algo que está despertando la conciencia de todos y de la Iglesia en particular la situación de los oprimidos, de los débiles, de los pobres, de aquellos que tienen que ser liberados de situaciones dramáticas en medio de un mundo demasiado sordo para remediarlas. El problema es de fondo ya que problemas como los de la lucha de clases, revolución y violencia se entremezclan a la vez que se enjuicia una fe cristiana a la que se quisiera comprometer en la aprobación de unos medios que pudieran hacer pensar en una esperanza histórica para el remedio de tales males. Se plantea de lleno el problema de conjugar la esperanza cristiana escatológica con la esperanza histórica. En este librito Girardi nos ofrece dos estudios *Amor y violencia revolucionaria* y *Cristianismo y lucha de clases* y en ambos se esfuerza por hacer comprender que un cristianismo no puede quedarse en una actitud conservadora que legalice sin más el orden establecido. ¿Puede admitirse sin distinciones frases como éstas:

“No sólo el amor no excluye la lucha de clases sino que la exige”; “La lucha de clases viene a ser para la nueva conciencia cristiana un imperativo indisoluble del mandamiento del amor” (p. 95); “Aceptar la lucha de clases entre los cristianos no significa introducir la división en la Iglesia sino tomar conciencia de la división profunda que ya existe en ella” (p. 97); “Ciertamente es terrible tener que matar por amor, pero puede ser necesario” (p. 71); “Cristo podría diferir la victoria hasta la resurrección; los pobres no pueden esperar” (p. 65), etc.? Pero es necesario preguntarse también: ¿se podrían condenar tales frases sin hacer alguna distinción? No cabe duda que se impone a la reflexión cristiana una postura que huya de extremismos tanto de izquierda como de derecha.— F. CASADO.

VARIOS, *Psychologie existentielle*, Epi, París 1971, 20 x 14, 110 p.

La psicología existencial no es una vuelta a la vieja psicología del siglo XIX. Es un esfuerzo por comprender el comportamiento y la experiencia humanos en relación con los postulados que los rigen. En América hay que señalar la afinidad de los psicólogos del país con el método existencial: la verdad existente en cuanto reproducida en la acción. La psicología americana se esfuerza por transformar los dogmas existenciales en proposiciones verificables en la experiencia. ¿Hasta qué punto puede llegar la aportación de lo existencial a la psicología y a la psicoterapia? Carl Rogers, Rollo May, Gordon Allport, Herman Feifel y Abraham Maslow se ocupan de diversos aspectos de lo que pudiera ser una contribución de la psicología americana a la corriente existencial. No cabe duda que estos estudios contribuyen a un conocimiento más adecuado y profundo de la personalidad humana tan interesante hoy para psicólogos y educadores.— F. CASADO.

HOBBS, Th., *Léviathan*, Trad. de F. Tricaud, Sirey, París 1971, 24 x 16, 779 p.

¿Quién no conoce al famoso LEVIATHAN de Hobbes? Pues bien, aquí tenemos una edición que bien podemos calificar de monumental. Es ésta la primera edición integral francesa de un gran clásico de la filosofía política. Hecha sobre la edición inglesa de 1651, presenta la ventaja de darnos en notas las innumerables variantes que se encuentran en la edición latina. La Introducción del traductor nos da una amplia información sobre la vida de Hobbes y la bibliografía de su obra, sobre todo acerca de las relaciones entre la edición inglesa y latina del *Leviathan*, abordando también el problema del orden de redacción entre ambas e indicando las traducciones a otras lenguas. Desde el punto de vista político, social y religioso interesa esta obra fundamental a la historia de la Inglaterra del siglo XVII; pero, por los conceptos que desarrolla acerca de lo social y antisocial del hombre, interesa sin duda a la reflexión de todos los tiempos. Escandalosa, si se quiere, en la teoría, no cabe duda que, en la práctica, señala el cáncer que sigue corroyendo a la humanidad: el ser, de hecho, el hombre un lobo para otros hombres... La presentación es óptima y la obra es digna de ocupar un lugar en toda biblioteca de estudios filosófico-teológicos y sociopolíticos.— F. CASADO.

SARTRE, J. P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza Editorial, Madrid 1971, 18 x 11, 135 p.

Es imposible que un auténtico filósofo escape al influjo de la metafísica que, podríamos decir, es algo temperamental en el hombre que piensa. Podría pensarse que los existencialistas, en virtud del sistema habrían de negarla; pero, por fuerza, ella se patentizará cuando ellos menos se lo esperen. En este folleto tenemos a Sartre habiéndoselas mano a mano con los psicólogos empiristas que se hartarán de sudar y no podrán llegar nunca a definir la realidad humana: "Si su única meta, nos dice, consiste en acumular conocimientos fragmentarios, nada hay que objetar; sólo que no vemos el interés de esta labor coleccionista. Pero sí, en su modestia, les anima a los psicólogos la esperanza loable en sí, de que más adelante, basándose en sus monografías, llevarán a cabo una síntesis antropológica, se hallan en total contradicción consigo mismos" (p. 15). A propósito del tema sobre la *emoción* Sartre intenta una superación de la psicología empirista con una antropología fenomenológica: "Para el fenomenólogo

todo hecho humano es por esencia *significativo*. Si le despojáis de su significación, le despojáis también de su naturaleza de hecho humano. La tarea del fenomenólogo consistirá pues, en estudiar la *significación* de la emoción". En una palabra, la teoría de las emociones nos pondrá en contacto con algo que es más que los simples hechos de las psicologías de William James, Janet, discípulos de Köhler y compañía.— F. CASADO.

SOUYRI, P., *El marxismo después de Marx*, Península, Barcelona 1971, 18.5 x 11.5, 149 p.

Soyri no necesita recomendación en su estudio sobre el contenido del pensamiento político de izquierdas, dada su objetividad. En esta obra nos da una visión del marxismo de los últimos años. Como se trata de una traducción fiel de *Le Marxisme après Marx*, cuya presentación hicimos ya en nuestra revista (V. ESTUDIO AGUSTINIANO, vol. VI, II, 1971., pp. 343-4), a ella remitimos al lector.— F. CASADO.

USEROS, M., *Cristianos en la vida política*, Sígueme, Salamanca 1971, 20 x 11, 223 p.

Clericalismo, desacralización, secularización... son palabras muy conocidas cuyo contenido ha sido, de hecho, una herencia en la Iglesia occidental. Es un tema que roza con la acción que tiene encomendada el laicado en su dinámica por la salvación en Cristo. Y es precisamente en esa sumisión a la jerarquía, condición indispensable de la autenticidad de su acción, a la vez que en su autonomía de lo secular como condición para estar en comunicación con el mundo, donde surge la tensión para el laico. No podrá ser unilateral para no incurrir en una sacralización absorbente o en una secularización que se olvide de la trascendencia. El A., a través de un amplio análisis de la problemática, entiende que la vía media, la del equilibrio, se conseguirá si nos convencemos de que "tomarse en serio la vida en la comunidad cristiana" es indisoluble con el "tomarse en serio la vida en la comunidad humana" (p. 222). Es más, se logrará que todo lo que signifique secularización lo sea auténticamente a base de una inserción del creyente en la historia en comunión con otros hombres.— F. CASADO.

FAVRE, P. et M., *Los marxismos después de Marx*. Redondo, Barcelona, 1971, 13 x 18, 142 p.

Presentamos la obra de Pierre y Monique Favre, de fácil lectura y profunda reflexión crítica, en la que el lector puede seguir la trayectoria de la diversificación de marxismos según los medios y situaciones en que se ha encarnado a través de la historia, a partir de la muerte de Engels, con la primera expansión doctrinal en los países occidentales de la vieja Europa, pasando por los "revisionismos", la Revolución marxista-leninista y su asiento triunfal en la sociedad soviética; el fracaso de las "revoluciones soviéticas" en Europa; el paso de la ofensiva revolucionaria de los partidos europeos a la defensa del socialismo ruso; las revoluciones comunistas nacionales —Mao Tse Tung, la vía yugoslava y cubana etc.— (que, me parece, son analizados con demasiada brevedad); para concluir con un capítulo dedicado al estudio de las teorías para una constelación revolucionaria en que esquemáticamente analiza las teorías de A. Gramsci, H. Marcuse, H. Lefebvre y L. Althusser así como la actualidad teórico-práctica

de los P.C.I. y P.C.F. En definitiva una perspectiva histórico-crítica de los momentos culminantes del desarrollo del marxismo: teorías y hechos concretos de la revolución proletaria.— A. VELASCO.

VARIOS: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie.* (Wien. 2-9, september, 1968). VI: I. *Oeffentliche Vorträge.* II *Beiträge zu den Plenarsitzungen, Kolloquien und Sektionen im Nachtrag zu den Bänden I-V.*— Universität Wien, 1971. Herder, 24 x 17, 609 p.

Lo importante de los Congresos no es lo que allí se dice, sino lo que se prepara para decir y lo que, a la postre, queda "dicho" con tal motivo. El XIV Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Viena del 2 al 9 de septiembre de 1968, es un claro ejemplo de esa realidad. La mayoría de los que vivimos aquellas jornadas, con la atención disparada hacia los temas que creíamos más importantes, pensábamos que las publicaciones estaban ya liquidadas con el volumen V. que la Editorial Herder, receptora bien cuidada de los originales que la Universidad de Viena le preparaba, nos había enviado.

Pero, sin restar calidad a los cinco anteriores volúmenes enviados, ha ocurrido aquí como en las Bodas de Caná. Se ha dejado el mejor vino para el final. Y el mejor vino, es este volumen VI con el que se clausura, por fin, la constancia escrita del susodicho evento. Bastaría con poner atención a los nombres que en este volumen figuran. E. Bloch, H-G. Gadamer, F. W. Konstantinov, V. E. Frankl, H. Ley, G. Marcel, M. F. Sciacca, R. Panikkar, W. V. Quine, etc. etc. Quedan así recogidas todas las conferencias públicas y las contribuciones a las sesiones plenarias, a los coloquios y a las secciones que, por temas previamente prefijados, se nos habían dado en los volúmenes I al V. La característica más acusada de estas intervenciones es siempre la de la actualidad. En más de 80 trabajos, que recoge este último volumen, se abordan los temas más dispares; pero siempre con esa inexpressa pero real perspectiva. Se añade a ello otro doble valor: el del "ecumenismo" filosófico y el de que haya autores significados por activa y por pasiva (v. g. G. Marcel nos ofrece aquí su "testamento filosófico" y a la vez hay estudios acerca de él). En resumen, ninguna biblioteca que pretenda estar al día de lo que en el mundo filosófico se cuece, se piensa y se habla, podrá prescindir del contenido y de la mirada de presente que, como postrer eco del XIV Congreso de Filosofía, se nos ofrece en estas más de seiscientas páginas.— R. FLOREZ.

MONOD, J., *Le hasard et la nécessité* (Essai sur la philosophie naturelle de biologie moderne). Edit. du Seuil. Paris 1970, 20 x 14, 197 p.

Jacques Monod recibió en 1965 el premio Nóbel de fisiología y de medicina, juntamente con André Lwoff y François Jacob. Su figura intelectual se encuadra, por ello, entre los científicos y concretamente entre los biólogos. De ahí el casi rubor del autor al presentar este libro con el subtítulo de "filosofía", aunque le añade el adjetivo de "natural". Y sin embargo ese subtítulo era imprescindible para aludir en algún modo al contenido de este libro peculiar y, en todo caso, necesario para los que tanto desde un punto de vista "filosófico" como "científico" intentan ocuparse de un tema tan radical y misterioso como es la vida.

Porque se trata, en resumidas cuentas, de un libro fronterizo. Situado en la biología científica ve con deslumbrante lucidez las incidencias que los últimos hallazgos de su disciplina han de traer de hecho en otros campos, aparentemente alejados de ella, en todo el ámbito de la cultura.

El centro propio de la mirada del autor es, con todo, el hombre para el que "la biología debe ser el más significativo de todos los saberes". Y es desde este centro de donde cobran sentido los amplios excursus de J. Monod que van desde las reflexiones sobre lo natural y lo artificial hasta las exigencias de una ética del conocimiento y de los valores, pasando por los horizontes abiertos de la evolución, la ontogénesis molecular y la cibernética. Un estilo fluido y trasparente hace que el tránsito a temas tan dispares se realice sin brusquedades ni lagunas, y una simple lectura nos sitúe inesperadamente en las más intrigantes cavilaciones.— R. FLOREZ.

FREUD, S., *El malestar en la Cultura*. Alianza editorial. Madrid 1970, 18 x 11, 241 p.

Dadas las actuales corrientes revisionistas del freudismo, por las que se ponen en tela de juicio, no tanto los descubrimientos psicológicos de Freud, sino sus aplicaciones a los diversos campos de la vida humana, el recurso a las propias fuentes de Freud se hace imprescindible.

De ahí el acierto de Alianza Editorial al facilitar el acceso a esas fuentes, en los escritos más significativos de Freud, sin la necesidad de recurrir a las Obras Completas, estudio que ha de quedar reservado a los especialistas. Entre esos escritos significativos está sin duda el de "El malestar en la Cultura" que nos plantea el problema de en qué medida la cultura ha contribuido a crear el mundo de las represiones e inhibiciones instintivas, y con ello al nacimiento del sentimiento de culpabilidad en ese campo. En la medida en que eso fuera verdad habría que achacar a nuestra cultura una de las principales razones de la limitación de los ámbitos de la felicidad humana, y con ello, dar un voto de confianza a los movimientos actuales de "contracultura". En cualquier caso, como decía antes, el punto de partida de la lectura de Freud es inesquivable si se pretende saber hasta qué punto podemos aceptar o rechazar nuestro pasado, hartamente introyectado en la psicología más íntima de nuestro propio ser.

Al estudio sobre el significado de la cultura, se añaden en este volumen otros tres: "Sobre la conquista del fuego", "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte" y "Metapsicología" —seis ensayos que habrían de llevar ese título— todos los cuales contribuyen a esclarecer más el tema fundamental del primero y a que se pueda, a la vez, profundizar en las primeras intuiciones de Freud y el ancho volumen posible de sus consecuencias prácticas.— R. FLOREZ.

VARIOS: *Annales de l'Institut de Philosophie* (Université Libre de Bruxelles. Editions de l'Institut de Sociologie, 1970). Bruxelles 1970. 24 x 16, 216 p.

Los "Annales de l'Institut de philosophie" de la Universidad libre de Bruselas tienen el mérito de presentarnos estudios de seria investigación histórica, a la vez que estudios de temática actual ampliamente elaborados. En el presente volumen hay estudios sobre "la idea del bien" (Troignon), sobre la "philia" en Aristóteles (Couloubaritsis), sobre la "igualdad natural y sociedad civil en Hobbes, Locke y Hume" (Griffin-Collart) por lo que toca a temas históricos, y "sobre los medios de acercamiento negativo a la filosofía" (Grynepas), "estructuralismo y teoría de los sistemas" (Apostel), "problemas de la teoría de la confirmación" (Issman) y finalmente sobre "el análisis lógico de la intencionalidad" (Gochet) en el ámbito de problemas actuales. Muy pocas, pero muy seriamente analizadas, reseñas completan este cuaderno de 1970, que dan efectivamente el grado de alto nivel a que son sometidos los estudios filosóficos en aquella universidad.— R. FLOREZ.

PATZIG, G., *Ethik ohne Metaphysik*. Vandenhoeck-Ruprecht. Göttingen, 1971, 19.5 x 12, 144 p.

En oposición a lo que podría sugerir el título —“Ética sin Metafísica”—, el Autor parte de la confesión de que cree posible una fundamentación de la Moral. A esta Moral fundamentada es a lo que el A. llamaría Ética, reservando el nombre de moral (aunque históricamente se haya tenido en parte equivalente) para el conjunto de Normas que deben regir una vida. Cuando a estas normas se haya de responder con una fundamentación estricta y racional, se tratará ya de un saber especializado que se llamará Ética.

De ahí que ante el dicho de Schopenhauer de que “predicar la moral es fácil; pero fundamentarla difícil” o bien ante la opinión reinante (*her-schende*) de que “predicar la moral no tiene sentido y el fundamentarla es imposible”, el A. diga que puede transigir con la primera parte de esas frases pero tiene que contradecir a la segunda. Y esa es la meta de este librito, en el que no se trata de elaborar un “tratado” sino de clarificar esa “fundamentalidad” desde diversos puntos de reflexión, que ya han servido en su día para otros tantos trabajos o conferencias que el A. ha preparado y presentado en público bien en la Radio, bien en Congresos o bien en algún centro docente.— R. FLOREZ.

VARIOS: *Pluralismo filosófico e verità* (Centro di Studi filosofici di Gallarate). Gregoriana-Padova, 1971, 24 x 17, 320 p.

Es de todo punto imposible dar un resumen, por muy matizado que quisiera hacerse, de la problemática filosófica, plural y única a la vez, que plantea y aborda este nuevo volumen de las Conversaciones y Ponencias del Convenio de 1970 del Centro de estudios filosóficos de Gallarate. Como para otras reuniones se ha buscado un tema de suma y acongojante actualidad: La verdad y el pluralismo filosófico.

El tema es tratado en una variada riqueza de vertientes y autores y bastaría el elenco de las comunicaciones y participantes para hacerse una idea del interés que hubo de suscitar y que queda reflejado en el presente libro. En qué medida el pluralismo filosófico habla y “dice” de la misma verdad y en qué medida puede mantenerse el dicho famoso de Hegel de que la verdad sólo puede alcanzarse en la integralidad del Todo: tal podría ser la formulación más genérica de la temática que más de una veintena de pensadores trata de dilucidar aquí. En una referencia que en el estudio acerca del *Testamento filosófico* de G. Marcel se cita en estas páginas, el ya venerable filósofo francés nos dice: “El papel de la reflexión filosófica consistirá en hacer aparecer el carácter falaz de toda verdad particular... reducida a un elemento aislado (isolabile) del saber”. Y toda filosofía, cualquier filosofía, que responda al sentido permanente que, dentro de sus múltiples variaciones, ha seguido teniendo a través de su existencia histórica, y que es de “búsqueda amorosa de la verdad”, ha de mostrarse siempre como “una especie de peligrosa y perpetua acrobacia”.— R. FLOREZ.

HEIMSOETH, H., *Transzendente Dialektik*. (Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft). Parte cuarta: Die Methodenlehre. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1971. 23 x 15.5, 641-847 p.

Continúa y completa este libro el amplio comentario a que Heinz Heimsoeth ha sometido la más decisiva obra de Kant “Crítica de la razón

pura". En esta cuarta y última parte se aborda la doctrina kantiana acerca de los métodos, y concluye el volumen con un breve apéndice y dos cuidados índices de autores y materias de toda la obra.

Ya hablamos en otro lugar de esta revista de los méritos que el empeño de Heimsoeth llevaba consigo, de su forma constante de ceñirse al texto comentado, de situarlo siempre en el contexto más general del pensamiento de Kant, etc., etc. A estos valores generales podemos añadir que en este último volumen se nos da un importante capítulo sobre la arquitectónica general de la Razón pura, así como una Historia de la misma, que, a la vez que conclusión, pueden servir también de introducción para todo aquel que quiera acercarse a la comprensión de la estructura y temática de la genial obra del "padre" Kant.

Tal vez sólo de un alemán, y de un perspicaz conocedor de la Historia de la Filosofía moderna, como es Heimsoeth, podía esperarse un comentario tan completo, así como el tesón de mantenerse fiel a este seco caminar por las arduas páginas de una obra tan importante como penosa de seguir en las matizaciones del pensamiento abstracto.— R. FLOREZ.

ZIPPELIUS, R., *Geschichte der Staatsideen*. Beck. München 1971, 178 p.

La raíz o madre de los radicalismos está en la incapacidad para ver los problemas políticos en su múltiple variedad y en sus diferenciaciones. En tomar un aspecto o una parte como si fuera la totalidad, e incluso con desconocimiento de esta totalidad.

Una visión histórica de las doctrinas o ideas acerca del Estado, llevada cronológicamente, desde Platón hasta Hegel, Marx y Weber hará nacer una comprensión de la multiplicidad de situaciones, hechos y soluciones intentadas para ganar en seriedad y no dejarse llevar fácilmente de utopismos y fanatismos. Esta es la intención que preside esta "historia sobre las ideas acerca del Estado", redactada con sencillez, al alcance de lectura de cualquier formación poco más que elemental, y sobre todo con el propósito de que dentro de esta limitación no se escape ninguna idea esencial que pueda contribuir al esclarecimiento de nuestro presente. No en vano el Autor ha hecho preceder a esta obra otras dos del mismo ámbito doctrinal, pero de exposición sistemática, como son, "La esencia del Derecho" y "Doctrina general del Estado" a las que ésta que recensamos quiere servir de complemento y culminación.— R. FLOREZ.

YANNARAS, Ch., *De l'absence et de l'inconnissance de Dieu*. Trad. par J. Touraille. Cerf, Paris 1971, 14 x 20, 135 p.

Esta breve obra constituye una meritoria aportación al eterno problema del conocimiento de Dios. El Autor estudia en ella el paralelismo entre dos pensadores de gran categoría, aunque separados por mucho siglos de distancia: el Pseudodionisio y Heidegger. Yannaras ateniense de nacimiento y formación y discípulo de Heidegger durante varios años, está preparado para realizar fielmente este trabajo.

Presentamos la traducción francesa de esta obra escrita originariamente en griego. Olivier Clement ha antepuesto al libro un oportuno prefacio: "Situación de la enseñanza teológica según la tradición ortodoxa". El libro está también enriquecido con interesantes "excursus" y notas.— A. ESPADA.

DUMERY, H., *Raison et Religion dans la Philosophie de l'action*. Seuil, Paris 1963, 14 x 21, 640 p.

El incansable y fecundo discípulo de Blondel nos regala aquí una vo-

luminosa producción. Dumery ha dedicado lo mejor de su vida al estudio de Blondel para encontrar desde él los fundamentos filosóficos de la religión. Este libro, publicado cuando el Autor tenía 43 años, es sin disputa una obra de plenitud.

Dumery se propone elaborar una filosofía de la religión, más concretamente una filosofía de la religión cristiana. Es muy posible que a determinadas personas no le convenzan su postura y sus argumentos, pero nadie podrá negarle honradez, fuerza dialéctica, poder de reflexión, verdadero empeño en el desarrollo de este "su" tema. Y el libro que ahora presentamos —después de varios años en que vio la luz— sigue siendo interesantísimo para todos aquellos que quieran profundizar en problemas básicos de Filosofía de la Religión.— A. ESPADA.

FIERRO, A., *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*. Sigueme, Salamanca 1971, 14 x 22, 653 p.

No es fácil —hay que reconocerlo— escribir un libro como el presente, dirigido a quienes ya tengan una iniciación al pensamiento de Teilhard. Sin embargo, el Autor ha logrado sustancialmente su objetivo. Lo cual supone un gran dominio de la difícil obra del P. Teilhard, y un conocimiento preciso de la ya enorme bibliografía sobre él.

El título responde al contenido del libro, y su desarrollo se realiza de modo progresivo a través de sus seiscientas y pico páginas. Clarividencia, documentación, equilibrio, sentido crítico son notas meritorias que aparecen desde la primera página. ¿Será este libro de Fierro el más logrado de cuantos originariamente se han escrito en nuestro idioma sobre Teilhard de Chardin? Hasta ahora tal vez. Al menos en lo que yo conozco. El Autor confiesa que ha sido estimulado por Teilhard. Encuentra en él "un interlocutor apasionante, a cuyo lado merece la pena ponerse a pensar" (p. 11). Si bien su simpatía y admiración no obstan para una crítica severa y ecuaníme. Un punto discutible sería el mayor o menor relieve que se concede a determinados textos en relación con la totalidad del verdadero pensamiento de Teilhard.

Esta obra aparece ya en un momento de serenidad. Después de mucho apasionamiento en pro y en contra de la figura de Teilhard, de mucha pólvora frecuentemente inútil, nos encontramos con que se va haciendo luz. Ha pasado el primer furor y ahora podemos juzgar más serenamente su aportación, con sus luces y sus sombras. En opinión de Fierro, Teilhard de Chardin ofrece especial interés para nuestro mundo como "iniciador" inacabado, pero genial.— A. ESPADA.

ROMERO, F., *Qué es la Filosofía*. Columba, Buenos Aires 1971, 13 x 20, 63 p.

Esta obrita constituye una breve introducción a la problemática general de la filosofía. Escrita con sencillez y claridad, y dirigida a un amplio público, destaca sin embargo el dominio que el Autor tiene del tema. Realmente se muestra como verdadero filósofo. Son interesantes, por ejemplo, las sugerencias que ofrece en el capítulo 24 sobre el estudio de la filosofía. Termina el folleto con una elemental y selecta bibliografía sobre cada una de las disciplinas filosóficas.— A. ESPADA.

NICOLAI DE CUSA, *De coniecturis - Mutmassungen*. Félix Meiner, Hamburg 1971, 12 x 19, 264 p.

Joseph ROCH dedicó su vida a estudios sobre la filosofía del Medioe-

vo: Eckart y Cusa, especialmente. A su muerte dejó casi ultimada esta traducción que, ahora, con buen acierto publica y prologa Winfried Happ. Lo que ambos autores nos ofrecen es una magnífica edición crítica bilingüe —en latín y alemán— de esta importante obra filosófica. En ella se recogen 15 pequeños escritos de Nicolás de Cusa, de valor desigual pero todos de gran interés. Las notas e índices completos enriquecen aún más esta edición. Muy laudatorio es, por tanto, el esfuerzo de los traductores y el esmero de la editorial para hacer accesible y agradable una obra de tal importancia.— A. ESPADA.

HUONDER, Q., *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, 12 x 19, 155 p.

El título de la obra responde exactamente a su contenido: el problema de la inmortalidad en la filosofía occidental. Y el desarrollo de la obra muestra la intención del Autor: ofrecer un resumen histórico de este espinoso problema, siempre interesante y actual. Para ello, recoge esquemáticamente el pensamiento de los más destacados pensadores desde los albores de la filosofía griega hasta nuestros días, fundamentando sus afirmaciones en citas originales de los propios autores estudiados.— A. ESPADA.

HEIDEGGER, M.: *Phänomenologie und Theologie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, 21 x 14, 47 p.

El breve escrito está dedicado a Rudolf Bultmann, en grato recuerdo a los años de Marburg, 1923-1928. Contiene una conferencia y una carta. La conferencia, con el título "Phänomenologie und Theologie", fue pronunciada en Tübingen el 9 de marzo de 1927 invitado por el Círculo de Teología evangélica de Tubinga. Un año más tarde la repitió en Marburg. El texto ahora publicado ha pasado por correcciones, emiendas y aclaraciones, y nos ofrece lo esencial de la segunda parte de la conferencia de Marburg que llevaba el título "Die Positivität der Theologie und ihr Verhältnis zur Phänomenologie". El texto primero del año 1927 fue utilizado por Heinz Horst Schrey ("Die Bedeutung der Philosophie Martin Heidegger für die Theologie" en "Martin Heidegger Einfluss auf die Wissenschaften", Bern 1940, p. 9-21) y en su artículo, que puede muy bien servir de introducción y comentario, Henri Birault en "Recherches et Débats" 10 (1955) p. 108 132: "La foi et la pensée d'après Heidegger".

La carta, que data del 11 de marzo de 1964, contiene algunas indicaciones sobre los principales puntos de vista de un coloquio de Teología sobre "El problema de un pensar y de un lenguaje no objetivantes en la Teología de hoy".

Una primera publicación de ambos textos con la versión francesa apareció en la revista "Archives de Philosophie" 32 (1969) 355-415.— J. L. CANCELO.

Varios

FINGER K., *Handbuch zum Glaubensbuch, 4. Eine methodische Mandreitung*, Herder, Freiburg 1971, 20 x 12, 430 p.

He aquí una hermosa contribución a la Catequética actual. Responde

al curso cuarto de las Escuelas Populares para la instrucción religiosa. Los pueblos latinos difícilmente se dan cuenta de lo que significa esta instrucción religioso-catequética en las escuelas de cultura alemana. Pero en realidad el problema es hoy general. ¿Cómo hemos de comunicarle a un muchacho los dogmas de nuestra religión? Los problemas que nos salen al paso son muchos y profundos: la finalidad de la instrucción, la finalidad de la didáctica, los presupuestos teológicos, los medios de comunicación, canciones, anécdotas, poesías, etc. Herder ofrece, pues, principalmente a los maestros, un libro que será para ellos como una clave de conocimiento. ¿Quién no sabe que una *clase de religión* se convierte fácilmente en una *clase contra la religión*, por incompetencia del profesor? Los españoles sabemos eso muy bien. Si los profesores españoles de religión estudian este manual de Herder, verán que no es lo mismo servir a la religión que servirse de la religión. Aprenderán, cuando menos un método real. Se escogen como base once temas fundamentales, pero cada maestro puede aumentarlos a su gusto, si domina el sistema didáctico para lograr interesar a los alumnos. Una clase de religión no es dormitación, sino una despertación. Pero eso supone una preparación adecuada. Es tentar a Dios designar a dedo al profesor de religión: normalmente ese sistema del dedo es una lucha contra la religión, una propaganda atea. Cada obispo debería orar y ayunar para designar al profesor de religión, como lo hizo Cristo. Es un libro muy útil.— L. CILLERUELO.

VARIOS, *Ocio y sociedad de clases*. Fontanella, Barcelona 1971, 11 x 18, 224 p.

Algunos teóricos y sociólogos, en su mayoría franceses, bajo la dirección de Joffre Dumazedier, han centrado su atención sobre el ocio en la sociedad moderna, esbozando algunas hipótesis de reflexión según los distintos estamentos sociales. El ocio es una realidad como tiempo de descanso y como anverso del trabajo. Las reflexiones versan sobre la necesidad de orientar social y culturalmente las actividades del ocio, en el que cada cual tiene la facultad de hacer lo que le place con prudencia y rectitud, de acuerdo con la situación económica, cultural, física, etc.

La investigación científica de algunos de estos sociólogos ha demostrado que el ocio bien orientado es beneficioso para el rendimiento en el trabajo y debe ser considerado como un derecho. El libro se hace eco de que las nuevas tendencias sobre el ocio, como "hobby" se abrirán paso en las generaciones futuras compaginando el "homo faber" con el "homo ludens".— F. CAMPO.

BONBOIR, A., *Pedagogía correctiva*. Morata, Madrid 1971, 13 x 21, 172 p.

Este libro tiene como fin principal establecer una comunicación científica y práctica en la pedagogía correctiva, teniendo en cuenta el diagnóstico de las dificultades en el proceso educativo y el tratamiento racional individualizado.

La autora del estudio, encargada del curso en la Universidad de Lovaina, defiende que la enseñanza pedagógica correctiva es posible colectiva e individualmente dentro de una organización o planificación progresiva del aprendizaje. La obra tiene algunos modelos de corrección, en los que se presenta la corrección individualizada compatible con las condiciones ordinarias de la clase. Cada aprendizaje tiene características propias y una metodología específica. El libro significa un paso de avance en la metodología general de la enseñanza correctiva individualizada.— F. CAMPO.

BARQUERO, V., *Organización y dirección de centros de educación general básica*, Escuela española, Madrid 1971, 19.5 x 13.5, 255 p.

La sociedad evoluciona hoy de forma más rápida cada vez pero nuestros alumnos no darán sus frutos hasta pasados 15 años. Es urgente ponerse al día en materia de educación, es preciso prever las necesidades del futuro de la próxima década. El autor hace un breve bosquejo del sistema educativo español. La organización escolar ha de ser dinámica: es una empresa comparable a la industrial y hay que buscar "clientes" con la sonrisa en los labios; no con el suspenso "pendens". Señala algunos de los condicionantes de la organización educativa: proviene de estratos diferentes y cada sector de la sociedad que alimenta nuestras aulas tiene intereses distintos que nosotros vamos a satisfacer si somos capaces. Insiste en dos puntos básicos: enseñanza personalizada y labor de equipo por parte del personal docente. Una breve pincelada en cuanto a instalaciones y locales. Analiza y corrige algunos de los defectos del Director, del Claustro de profesores. Tampoco este libro, como la mayoría de los libros de educación hoy por hoy, no sé si mañana, no da la fórmula mágica para interpretar y resolver todos los problemas educacionales actuales. No es un libro definitivo pero es un libro fiable. Recomienda el departamento de orientación al alumno, perfila áreas, etapas, coordinadores, equipos docentes, tutores, niveles, planes de estudio flexibles, libros y fichas, reglamentos de régimen interior, instalaciones, necesidad de una proyección social por parte del centro. Exige del educando, vocación, entrega, profesionalidad, resultados: "La enseñanza no existe si el educando no responde en el fondo de su alma y en su conducta a los estímulos. Esto es obra del profesor".— C. RAMIREZ.

CASTRO de AMATO, L., *Centros de interés renovador*, Kapelusz, Buenos Aires 1971, 20 x 14, 125 p.

Este opúsculo tiene, el propósito de analizar el sistema Decroly, señalar sus valores y limitaciones y presentar Centros de interés renovados de acuerdo con principios y técnicas de la didáctica actual. Muchos de los métodos y procedimientos empleados en las últimas décadas deben ser re- visados a la luz de nuevos conocimientos. Tal es el caso de los centros de interés clásicos. A un niño le interesa especialmente su "yo" anatómico y psicológico: hemos de partir de este interés inicial y mediante las asociaciones posibles ofrecer grandes síntesis que engloben las principales actividades de la vida humana y social. Así realiza aprendizajes que la lle- van a la adquisición o perfeccionamiento de ciertas conductas señaladas como objetivos de una unidad didáctica. Libro interesante, de rigor cien- tífico y al mismo tiempo expuesto con claridad que concluye con la plani- ficación de un centro de interés.— C. RAMIREZ.

FERMIN, M., *La evaluación, los exámenes y las calificaciones*. Kapelusz Buenos Aires 1971, 23 x 15.5, 128 p.

La Nueva Ley de Educación es una invitación a la aplicación de las nuevas técnicas educativas. Quienes miren para atrás con nostalgia verán la figura aguda, ejemplar, documentada, veneranda... llena de cualidades humanas, del educador. Los que miren hacia adelante, además de todo eso, el experto en la ciencia de la educación con los conocimientos nece- sarios en su materia objeto de instrucción: al educador dirigente del pro- ceso educativo que se vale de todas las técnicas que conoce y tiene el in-

genio de aplicar; incluso de las máquinas, aunque este libro no viene a hablar de la enseñanza programada. Es una invitación a la reflexión. No es libro para los ya iniciados. ¿Los sistemas tradicionales no eran buenos? Eran buenos para entonces. ¿Vivimos hoy bajo los mismos condicionantes que antes? Siguiendo esta línea de conducta se ha escrito en este manual sobre el significado de "evaluar", evaluación, muy diferente de "medición". Todas las técnicas aplicables para ello son buenas pero se interneresitan. Por separado la prueba oral tiene sus fallos; también las escritas y las objetivas de completamiento o de selección o de identificación o de libro abierto: hay que saber el momento en que deben aplicarse y la manera de interpretar los resultados.

"Cada maestrillo tiene su librillo" decíamos y eso implicaba en nosotros suponer que todos llegábamos a los mismos resultados por diferentes caminos. No es así: muchos se han llevado las manos a la cabeza, muchos ignoran que la evolución tiene dos vertientes: aspecto formativo del alumno en cuanto que progresa o no y efectividad de los métodos empleados.

Delata dos vicios conocidísimos pero, tal vez por sernos tan familiares, dos vicios que no sabemos corregir: nos hemos acostumbrado; la mayoría de los padres y alumnos considera que de cinco para arriba todo es ganancia; somos, padres y profesores, demasiado duros de ese nivel para abajo y demasiado tolerantes de ese "afortunado logro" para arriba. Nuestros alumnos retienen de memoria hasta el "gran día" del examen: mala motivación el miedo. "La más efectiva motivación para un adolescente es saber que una persona sería, a quien él respeta, aprecia su trabajo y le concede real valor".

Libro para meditar, para sugerir, para invitar a hacerlo.— C. RAMIREZ.

Club de actividades sociales. (Cuadernos Pedagógicos n.º 15); Kapelusz, Buenos Aires 1971, 21 x 15, 30 p.

Unas cuantas ideas muy sugestivas para fomentar y encauzar las iniciativas, tan necesarias, de los alumnos y no menos sugestivas para los educadores en cuanto al tema, a veces malparado, de "las actividades extraescolares del sábado". Cómo organizar un club de actividades mediante la organización de la biblioteca mediante la filatelia, campañas cívicas, visitas y excursiones, aula-museo, la numismática, semanas conmemorativas, solidaridad, tablero de anuncios, periódico mural o escolar. Muy interesante para recordar que los activos deben de ser los alumnos, en el aula, como en la mañana del sábado.— C. RAMIREZ.

DONGIER, M., *Psicología y ciencias humanas* —Neurosis y trastornos psicósomáticos—. Guadarrama, Madrid 1971, 19 x 12, 315 p.

La obra que presentamos no es para especialistas en la materia, pero lo es, y por cierto muy necesaria y útil, para los no especialistas que han de correr el riesgo de tener que valorar la personalidad psico-fisiológico-somática de los demás. Médicos, pedagogos, formadores encontrarán en estas lecciones clínicas de psicoterapéutica, dadas en la universidad de Lieja por el Dr. Dongier, preciosas indicaciones sobre las diversas formas de neurosis y trastornos psicósomáticos que evitarán las innumerables equivocaciones y tratamientos inadecuados que de ellas puedan derivarse. Y no cabe duda que el médico de cabecera, bien al tanto de estas cuestiones, no correrá el peligro de ver reducida su actuación a ocuparse única-

mente de las cuatro enfermedades más corrientes sin ser capaz de darse cuenta de los trastornos tan frecuentes de origen psíquico que debe estar en situación de solucionar. En una palabra, tenemos aquí preciosas orientaciones, pero selectas, en este campo de la psicoterapéutica. Resalta la claridad en la exposición.— F. CASADO.

STAMMER, O., *Max Weber and sociology today*, Blackwel, Oxford 1971, 22 x 14, 256 p.

Una serie de trabajos, escritos con ocasión del centenario del nacimiento de MAX WEBER han sido recogidos en esta obra, representando una valoración única por parte de los sociólogos expertos hoy en día en el estudio de la obra de este sociólogo sobre los principales campos de la búsqueda sociológica. Y es que el pensamiento doctrinal de Max Weber hoy más que nunca constituye el centro de la cultura y de los debates sociológicos contemporáneos. Varios son los autores que en este libro discurren acerca del valor-libertad y objetividad, del poder político, sobre la industrialización y el capitalismo, acerca de la sociedad contemporánea, sociología de la religión, sociología de la organización, el problema de los parias, etc., siguiendo las líneas directrices de Weber. De esta manera nos es dado conocer al mismo tiempo el pensamiento y desarrollo de la sociología de los pensadores alemanes contemporáneos.— F. CASADO.

GELINEAU, J., *Dans vos assemblées* (2 vols.). Desclée-Tournai, Bélgica 1971, 22 x 15, 624 p.

En los años que han seguido al Concilio Vaticano II hemos asistido a una serie de cambios litúrgicos profundos. Pastores y pueblos, con mejor o peor voluntad, los han ido aplicando en sus celebraciones, la mayoría de las veces por cumplir con una norma o decreto, pero sin conocer las motivaciones y cambios de actitud que la variación litúrgica suponía.

"En nuestra asambleas" se expone el sentido de las celebraciones litúrgicas. A pesar de que cada materia ha sido preparada por un especialista en materia de liturgia, han tenido buen cuidado de evitar tecnicismos y aparato científico, ya que sus destinatarios no iban a ser especialistas, sino los responsables de la celebración: clérigos y laicos que colaboran activamente en las diversas funciones, a los cuales interesa el aspecto pastoral y práctico.

Partiendo de la idea de que la liturgia actualiza, a través de la celebración, toda la historia de la salvación, se ha dividido la obra en cinco partes:

Primera, dedicada a la "asamblea", ya que no puede haber celebración litúrgica sin creyentes.

Segunda, "diálogo entre Dios y su pueblo" a través de la celebración de la Palabra.

Tercera, por la Palabra viene la "fe", que se inicia en el bautismo y robustece en la confirmación.

Cuarto, introducido por el bautismo en la comunidad eclesial, participa en el sacramento por excelencia: la eucaristía y a él dedicarán gran parte de la obra.

Quinta, ya en plenitud de vida cristiana, para cada momento importante, la Iglesia ofrece su gracia especial a través de los distintos sacramentos y sacramentales.

Consideramos la obra como indispensable para quien quiera tener una visión constelar de la vida litúrgica y vivirla.—V. ESPINOSA.

LE DU, J., *Catequesis y dinámica de grupo*, Herder, Barcelona 1971, 22 x 16, 111 p.

Todos y siempre han estado de acuerdo en que la presentación (catequesis) de la "Buena Nueva" debía hacerse de modo que resultara "bien recibida". Pero más preocupados por el contenido que por la forma, se ha hecho en muchos casos ineficaz el mensaje por un defecto de adaptación al grupo que debía de recibirlo.

La obra "Catequesis y dinámica de grupo" no es un catecismo, ni siquiera una técnica catequética de exposición de las verdades cristianas. El contenido teológico es bueno en sí mismo, pero hay que lograr su aceptación. Frente a la actitud de inercia —defensa— del grupo que va a ser indocinado, el evangelizador debe tomar la actitud de miembro y de animador desde dentro del grupo, para lograr la creatividad y actitud de búsqueda.

El catequista debe conocer previamente los condicionamientos del grupo si quiere lograr la máxima eficacia en su presentación del mensaje evangélico.—V. ESPINOSA.

HIROSHI ITO, *Introducción al counseling*, Razón y Fe, Madrid 1971, 20 x 14, 173 p.

Bienvenidas sean todas las aportaciones que ayuden a directores y formadores en la difícil tarea de tratar acertadamente en la formación y dirección.

La idea del "counseling" se desarrolla en mentalidades occidentales; pero ahora nos viene enriquecida con las aportaciones de la cultura oriental a través de Hiroshi Ito, Director Jefe de la Asociación de Counselors Japoneses. Con una clara concepción de la naturaleza humana y del respeto que merecen sus integrantes, trata de enseñar al Counselor, no a resolver los problemas de los demás, con lo que se apuntaría el fugaz tanto de un caso resuelto, pero a costa de una dependencia personal alienante más que lo fue el problema surgido, sino a rescatar a la persona para sí misma y para la sociedad.

Su título de "Introducción" dice bien de las pretensiones del manual. No trata de hacer una exposición detallada y científica del arte del "counseling", sino de abrir perspectivas científicas a la tarea que hasta ahora se había dejado en gran parte a las buenas cualidades naturales y relaciones de vida en las que hay que desarrollar una labor de orientador o consejero.—V. ESPINOSA.

RAHNER, K., *Fieles a la tierra*, Herder, Barcelona 1971, 20 x 12, 246 p.

El teólogo profundo se ha despojado de su ropaje científico y se ha llegado al hombre-cristiano sencillo con un vocabulario desprovisto de tecnicismos, para tratar de acercar el mensaje de los distintos tiempos litúrgicos al alcance de todos. Algunas de estas meditaciones ya habían visto la luz a través de otras publicaciones más extensas. Otras estaban inéditas. Pero tal como han sido presentadas en esta obra adquieren una originalidad nueva: son una presentación de la fe, esperanza y caridad, virtudes siempre antiguas y siempre nuevas, que necesitan ser renovadas y actualizadas continuamente para evitar que se fosilicen en las almas. Su lectura es ágil y diáfana, como debe ser todo mensaje divino.—

V. ESPINOSA

CAHIERS LAENNEC 31^{er} Année - n.° 3 - Sept. 1971

SOMMAIRE

E. Hortal, *Sur la loi du 31 décembre 1970 portant réforme hospitalière*, 3 - D. Hébert, *L'hospitalisation privée et le service public hospitalière*, 27 - *Bibliographie*, 50 - *Mise au point du ministère de la justice*, 62.

CAHIERS LAENNEC 31^{er} Année - n.° 4 - Décembre 1971

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS, 3 - M. Dubost, *La Stérilité féminine*, 4 - C. Alexandre, *Les stérilités masculines*, 16 - R. Prudon, *L'adoption hier et aujourd'hui*, 28 - S. Barbier, *Note sur les motivations de l'adoption et de l'abandon*, 40 - DOCUMENT - *L'avenir des enfants adoptés*, 45.