

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. VII



Fasc. III

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE

1972

SUMARIO

ARTICULOS

Págs.

- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zacarías 9, 9-10 en el Nuevo Testamento* 471
- JOSÉ OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada* 495
- ZACARIAS HERRERO, *La Penitencia y sus Formas, examen de su evolución histórica* 549
- JUAN PEGUEROLES, *La teoría agustiniana de la iluminación en el De Genesis ad litteram (libro XII)* 575
- TEOFILO APARICIO *La persecución religiosa y la Orden de San Agustín en la independencia de Filipinas* ... 589

TEXTOS Y GLOSAS

- FERNANDO CAMPO DEL POZO *El Album de Boyacá y los Agustinos* 629

- LIBROS 645

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. VII



Fasc. III

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE

1972

SUMARIO

ARTICULOS

Págs.

- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zacarías 9, 9-10 en el Nuevo Testamento* 471
- JOSÉ OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada* 495
- ZACARIAS HERRERO, *La Penitencia y sus Formas, examen de su evolución histórica* 549
- JUAN PEGUEROLES, *La teoría agustiniana de la iluminación en el De Genesis ad litteram (libro XII)* 575
- TEOFILO APARICIO *La persecución religiosa y la Orden de San Agustín en la independencia de Filipinas* ... 589

TEXTOS Y GLOSAS

- FERNANDO CAMPO DEL POZO *El Album de Boyacá y los Agustinos* 629

LIBROS 645

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

REDACCION — ADMINISTRACION:
Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79
VALLADOLID (España)

SUSCRIPCION:
España: 250 Ptas.
Extranjero: 5 dólares U.S.A.
Números sueltos: 100 Ptas.

CON LINCENCIA ECLESIASTICA
Dep. Legal: VA, 413 — 1966

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

Uso e interpretación de Zacarías 9,9-10 en el Nuevo Testamento

La perícopa de Zacarías 9,9-10 pertenece a la segunda parte (caps. 9-14) del libro intitulado con el nombre de tal profeta, cuyo contenido puede enmarcarse, en general, dentro de la literatura profética apocalíptica. Prácticamente contiene todo un programa escatológico, que trasciende el estado contingente de la situación histórica, orientándose hacia el porvenir en una perspectiva amplia, universalista. Estos capítulos pueden ser considerados como la última composición profética de cierta consistencia, anterior a Daniel. Representan uno de los mejores ejemplos de reinterpretación y ulterior espiritualización de la precedente literatura profética mesiánico-escatológica¹.

Su carácter oscuro y su contenido escatológico atrajo curiosamente la atención de los apocalípticos del judaísmo ulterior y sirvió frecuentemente a la primitiva comunidad cristiana de telón de fondo, de fuente inagotable de recurso, para situar en el marco de los planes divinos —motivación teológico-apologética— las enseñanzas y acontecimientos mesiánico-escatológicos de la vida de Jesús, de los que gran parte de sus miembros habían sido testigos. Se imponía a los predicadores de la Palabra mantener y exponer la continuidad histórica entre los sucesos que ellos proclamaban y la historia salvífica o acción de Dios sobre Israel para demostrar que todos ellos estaban previstos o predichos por «Moisés y los Profetas» y, por tanto, constituían el desarrollo lógico de la historia de Israel.

Especialmente se detecta el uso de Zac 9-14 en los relatos evangélicos de la pasión²: entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (Zac 9,

1. Cfr P. GRECH, "Interprophetic Re-interpretation and Old Testament Eschatology": *Augustinianum* 9 (1969) 253-254.

2. Cfr. B. LINDARS, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (London 1961) 110-111; Ch.

9-10 = explícitamente citada en Mt 21,5 y Jn 12,15 y con muchas alusiones en Mc 11,1-11 y Lc 19,29-48); referencia al templo como una casa de oración para todas las gentes y no como una casa de comercio (Zac 14,21 = Mc 11,15-17; Mt 21,12-13; Lc 19,45-46; Jn 2,16); posible alusión a la «sangre de la alianza» en la última Cena (Zac 9,11 = Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20), ya que la fuente principal de referencia es Ex 24,8; predicción de la dispersión de los apóstoles (Zac 13,7 = Mc 14,27; Mt 26,31); compra del campo del alfarero con el dinero de la traición de Judas (Zac 11,12-13 = Mt 27,9-10); transfixión del costado de Jesús (Zac 12,10 = Jn 19,37; cfr. Apoc 1,7).

Numerosas son, además las alusiones o referencias explícitas a Zac 9-14 que se dejan entrever en el Apocalipsis, cuarto evangelio, epístolas paulinas y literatura evangélica: la Jerusalén celestial o escatológica (Zac 14,7-11 = Apoc 11,15; 22,3), la imagen del pastor inútil (Zac 11,15-17 = Jn 10, 12-13), del buen pastor (Zac 11,4-14 = Jn 10,1-11.14-18), la imagen de la oveja perdida y sin pastor (Zac 11,16 = Mc 6,34; Mt 9, 36; 18, 12-13; Lc 15,3-7), la insistencia en la venida del Señor al son de trompeta junto con sus santos (Zac 9,14; 14,5 = 1 Tes 4,16; Mt 16,27; 25,31; 2 Tes 1,7), etc.

Nuestro interés en el presente estudio se limita al uso e interpretación que la literatura bíblica neotestamentaria ha hecho de Zac 9,9-10, oráculo profético de gran calibre, que anuncia la llegada a Sión de un Rey, victorioso y salvador, pero humilde, que destaca por su mansedumbre y actuación pacífica como características personales. Sin embargo, antes de adentrarnos en la interpretación neotestamentaria de este vaticinio, será de gran utilidad dedicar unas páginas al texto veterotestamentario y su reinterpretación intertestamentaria. Sólo así se podrá obtener una visión de conjunto e impostar la problemática mesiánico-escatológica, que dominaba el pensamiento de los tiempos de Cristo y de la Iglesia primitiva. También ésta, aunque en diversa escala, participaba de semejantes inquietudes y aprovechaba los elementos doctrinales útiles, que revoloteaban en el ambiente, para aplicarlos a Jesús.

H. DODD, *According to the Scriptures* (London 1952) 64-67, 107; G. GAIDE, *Jerusalem, voici ton Roi*. (Paris 1968) 174-189; F. F. BRUCE, "The Book of Zechariah and the Passion Narrative": *Bulletin of the John Rylands Library* 43 (1960) 336-353.

I. ZAC 9,9-10

Género literario y estructura:

Esta perícopa presenta claras analogías con los pasajes bíblicos de las «aclamaciones reales» (cfr Sal 2; 72; 110; Is 9,5-6; Sof 3,14-18...), que suelen ir acompañadas de un oráculo en el que se promete al Rey de Sión el dominio universal. En ella se invita a Sión a desbordar de alegría ante la llegada de «su Rey», caracterizado como justo y salvador, que hace su entrada en la ciudad con medios arcaicos, como símbolos de la paz duradera que establecerá en su reino ¹

Literariamente —dos estrofas de tres miembros cada una— está construida en forma de paralelismo quiásmico, cuyo ritmo, simple y regular, tiende a resaltar, como punto céntrico el aspecto pacífico del Rey que llega ². Tal estructura quiásmica, resultante de un paralelismo de oposiciones y semejanzas, puede formularse más o menos así:

- | | |
|----------------------------|--|
| a) Jerusalén: | «Exulta sin medida, hija de Sión;
lanza gritos de júbilo, hija de Jerusalén. |
| b) Rey Salvador: | He aquí que tu Rey viene a tí,
justo y salvado(r) él, |
| c) montado sobre un asno: | humilde y montado sobre un asno,
en un pollino, cria de asna. |
| c') supresión de caballos: | El suprimirá los carros de Efraín
y los caballos de Jerusalén; |
| b') traerá la paz...: | será suprimido el arco de combate
y él proclamará la paz a las naciones. |
| a) toda la tierra: | Su dominio será de mar a mar
y desde el Río hasta los confines de
la tierra. |

1. Cfr. G. GAIDE, *op. cit.*, 15-16.

2. Cfr. P. LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme* (Paris 1961) 45; Th. CHARY, *Aggée - Zacharie - Malachie* (Paris 1969) 162-163.

Análisis del Texto ³:

Las invitaciones a la alegría (=exulta sin mensura: *gil*; lanza gritos de júbilo: *rûa'*) son típicas de los mensajes de salvación (cfr. Sof 3,14-17, Joel 2,20...) y recuerdan la designación del Rey de Israel (1 Sam 10,24), la entronización del Rey mesiánico (Sal 2,11; Is 9,2) o la celebración del reinado de Yahvé (Sal 89,16; 97,1; 149,2; 1 Cron 16,31). Zac 9,9-10 parece evocar un contexto cultural de entronización de Yahvé o del Rey, fiesta en la que el pueblo rebosaba de júbilo ⁴.

El Rey que va a venir a Sión posee las cualidades de un buen rey. Es ante todo «justo» (*sadiq*), justicia que se manifiesta tanto juzgando a sus súbditos con equidad como siendo justo a los ojos de Dios, esto es, fiel a la alianza y realizador de las condiciones de ésta en las relaciones de su pueblo hacia Yahvé (cfr 1 Sam 7,15; 8,20; 2 Sam 8,15; 15,4; 23,5; Is 11,1-5; 32,1-5; Jer 23,5; Sal 72...).

Es, además «salvado» (*nôsha'*), como quien permanece siempre bajo la protección de Yahvé y experimenta su auxilio (cfr Sal 18,20-22; 20,10; 33,16-17; 118,14-15...). *Nôsha'*, participio nifal de *ysh'*, siempre que es usado en la Biblia —unas veinte veces— tiene un sentido pasivo o, al menos, reflexivo, acercándose más al significado de «ser salvado» que al de «salvador». Sin embargo, la mayor parte de las versiones, a causa de la personalidad de este rey y la referencia continuada de este pasaje al Mesías, han buscado un término que, conservando la idea del texto original, la expresara de modo menos chocante. ¿De qué o quiénes debía ser salvado el Mesías? Los LXX y la Vulgata han traducido el vocablo por «*Salvador*» (σῶζ(α)ν), puntuación que representa ya una reinterpretación del texto deuterocazariano. Sin embargo, tal idea, tanto si es referida a Dios (cfr Is 45,15.21; 2 Sam 22,42; Sal 18,42) como a los hombres (cfr Is 19,20), suele expre-

3. Cfr. T. JANSMA, "Inquiry into the Hebrew Text and the Ancient Versions of Zechariah IX-XIV": *Oudtestamentische Studiën* 7 (1950) 1-142; M. SÆBO, *Sacharja* 9-14. *Untersuchungen von Text und Form* (WMANT) (Neukirchen 1969) 51-52; P. RINALDI - F. LUCIANI, *I Propheti minori: Michea - Nahum - Abacuc - Sofonia - Aggeo - Zacharia - Malachia* (Torino 1969) 190-191; Th CHARY, *op. cit.*, 163-170.

4. Cfr. B. OTZEN, *Studien über Deutero-Zacharja* (Copenhagen 1964) 135-136; K. ELLIGER, *Die Propheten: Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Zacharja, Maleachi* (Göttingen - 1964) 149; Th. CHARY, *op. cit.*, 163.

sarse en hebreo mediante el participio hiphil (=mêshîa⁴). Por eso gran número de comentaristas y versiones modernas lo traducen por «victorioso mediante el auxilio de Yahvé» o simplemente «victorioso»⁵, que en parte conserva el fondo o matiz de «salvado» y sugiere el de «salvador». Sin embargo, no parece que haya razones suficientes para trastornar el sentido del texto original, ya que se apoya en bastantes lugares paralelos⁶.

Al mismo tiempo, es «afable, manso o humilde» (πραῦς). Tal es el significado que han preferido dar al vocablo hebraico 'ânî (que esencialmente significa «afligido, miserable») la Versión de los LXX y la mayor parte de los traductores y comentaristas posteriores. En realidad es muy difícil dar aquí al vocablo su propio significado con todas sus consecuencias. Aunque los rasgos de «salvado» y «afligido» evocan discretamente la figura del Siervo de Yahvé, oprimido y salvado (cfr. Is 53,2-11), y preparan en cierto sentido la repulsa y opresión del Pastor de Yahvé (Zac 10,10; 13,7...), el carácter jubiloso del presente anuncio mesiánico y la descripción pacífica del Rey que se avvicina a Sión invitan a preferir el sentido de «manso, afable o humilde», más pleno y significativo, que pueden englobar en sí los otros sentidos. Es muy posible que el Deutero-Zacarías haya escogido este vocablo por influencia de Sof 3,11-18 (especialmente v. 12), oráculo con el que guarda muchos puntos de contacto y del que probablemente es una ulterior reinterpretación y escatologización⁷. De hecho el significado «manso, afable o humilde» será el que prevalecerá en el Nuevo Testamento (cfr. Mt 11,29; 21,5) al aplicar este vaticinio a Jesús.

El Rey que viene a Jerusalén hace su entrada pacíficamente: «*montado sobre un asno, en un pollino, cría de asna*»⁸. En la literatura bí-

5. Así, por ejemplo, Knabenbauer, Van Hoonacker, F. Zorell, P. Larmache, Biblia de Jerusalén, Th. Chary, etc.

6. Cfr. G. GAIDE, *op. cit.*, 68; B. OTZEN, *op. cit.*, 137-138; M. SAEBO, *op. cit.*, 185-186.

7. Sobre la significación exacta y la evolución semántica del vocablo 'ânî cfr. A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (Paris 1953) 30-52, 119-120; J. VAN DER PLOEG, "Les pauvres d'Israel et leur piété": *Oudtestamentische Studiën* 7(1950) 236-270; Th. CHARY, *op. cit.*, 166-167.

8. Según Th. CHARY, esta repetición no indica solamente un paralelismo sinonímico, sino una insistencia especial que deliberadamente trata de atraer la atención sobre la profecía mesiánica de Gen 49, 11 (*Op. cit.*, 168).

blica el asno es un animal importante, que evoca la montura tradicional de los príncipes (cfr Jue 5,10; 10,4; 12,14) y reyes de Israel (cfr. 2 Sam 18,9; 1 Re 1,33.38.44) y al mismo tiempo el texto de Gn 49, 11, reconocido como profecía mesiánica misteriosa. En el presente contexto no solamente resalta la humildad del Rey que viene, sino también su aspecto pacífico, en oposición al equipaje de los reyes impíos y conquistadores afanosos, rodeados de caballos y carros de combate (cfr Zac 9,10; 10,5; Jer 17,25; 22,4; 1 Mac 1,17; 3,39; 2 Mac 9,4...).

A su actitud pacífica al ingreso en la capital del reino, añade el profeta todo un programa y mensaje de paz, que el Rey viene a desarrollar no solamente dentro de los confines de las tribus de Israel (= Efraim-Jerusalén), sino incluso entre las naciones en general: «suprimirá —mientras en el TM el sujeto es Yahvé: «yo suprimiré», los LXX y la peshita armonizan el inicio y el final del v. 10, poniendo el verbo en tercera persona y obteniendo así un sentido mejor⁹— los carros de Efraim y los caballos de Jerusalén, rectificando discretamente los aspectos negativos, bélicos, del reinado de Salomón (cfr 1 Rey 5,6; 9,19; 10,26-29...), en el que tal vez se ha inspirado el profeta postexílico.

Ejercerá, además, su dominio universal no mediante las armas —«el arco de combate» es una metonimia para designar todas las armas bélicas— sino proclamando la paz a las naciones¹⁰. No se trata simplemente de cesación de hostilidades o de imposición de condiciones de paz en virtud de una victoria, sino más bien de aportación y ofrecimiento de paz y prosperidad en el sentido más amplio (cfr Zac 8, 12; Sal 122,6-8). Como en Is 11,4 el cetro se convertía en «la vara de su boca», aquí el «señorío de paz» se convierte en «anuncio de paz». Curioso es —y un tanto inexplicable— el texto de los LXX al traducir la última sentencia «y proclamará la paz a las naciones»: καὶ πλῆθος καὶ εἰρήνη ἐξ ἔθνων.

El dominio universal y pacífico del Rey mesiánico está expresado mediante una indicación poética que, sobrepasando los límites rea-

9. Cfr. J. SPERBER, "Der Personenwechsel in der Bibel": *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 32 (1918) 23-33.

10. Cfr. M. DELCOR, "La Paix et le Messie juif, nouveau Salomon en Zacharie 9, 10". *Congreso Eucarístico Internacional I* (Barcelona 1954) 331-334; A. SKRINJAR, "Messias rex pacificus": *Verbum Domini* 12 (1932) 248-253.

les del reino en tiempos de Salomón (cfr. 1 Re 5,4; 2 Cron 7,8) y los confines ideales de la Palestina (cfr. Gen 15,18; Ex 23,23.31; Sal 80, 12), abarca toda la tierra: «*su dominación se extenderá de mar a mar* (= Mediterráneo-Rojo) *y desde el Río* (= Eufrates) *hasta los confines (sur) de la tierra*» (cfr. además, Sal 72,8; Zac 14,9). El Rey que viene a Sión será quien aporte y brinde a toda la tierra los beneficios y la salvación escatológica.

Interpretación:

La mayor parte de los comentaristas —por no decir todos— han visto en este oráculo del Deutero-Zacarías la descripción de un Rey mesiánico, enteramente dissociado de la persona de Zorobabel¹¹. Lo sugieren, además de la invitación a la alegría, el título de Rey y su justicia, las restantes imágenes, características del reino mesiánico: abolición de instrumentos de guerra (cfr. Os 1,7; 2,18-20; Is 2,4; Miq. 4,3; 5,9-13), el retorno de Efraim o Israel al seno del reino de Judá (cfr. Jer 3,6-13; 31,18-20) y las dimensiones de este reino mesiánico (cfr. Sal 72,8).

Tal descripción, sin embargo, yuxtapone dos concepciones completamente opuestas, sin intentar resolver su antagonismo. Por una parte contiene ciertos elementos arcaicos, fruto probable de una idealización del Rey justo y sabio, cuya imagen más perfecta estaba encarnada en la persona de Salomón, hijo de David, cuyo solo nombre era ya un presagio de paz (cfr. 2 Sam 7 = 1 Crón 17; 1 Re 1,38-40; 5,1-4; Sal 72; Is 9,1-6...). Por otra parte, algunos rasgos del Rey que viene a Sión, tales como su mansedumbre-humildad o aflicción-opresión, revelan una concepción completamente reversa, que evoca una ideología relativamente tardía, cuyas raíces descienden hasta la figura del Siervo sufriente (Is 42,1-4; 53,1-12; Sal 22).

Con esta mezcla de elementos arcaicos y tardíos —oráculo que reinterpreta y entrelaza los textos mesiánicos precedentes en una unidad de visión¹²— el profeta deja entrever una concepción profun-

11. Cfr. P. LAMARCHE, *op. cit.*, 16, 45.

12. Cfr. P. GRECH, "Interprophetic Re-interpretation"..., 253-254; K. ELLIGER, *op. cit.*, 150; M. DELCOR, "Les sources du Deutero-Zacharie et ses

dísima del Mesías en el ideal religioso de los «*anawim*», que suministrará a los escritores neotestamentarios el fondo doctrinal de su imagen de Jesús como Mesías humilde en el molde de la terminología tradicional, capaz de despertar entre sus lectores el recuerdo y las aspiraciones mesiánicas, ahora cumplidas en la persona de Jesús. La fe del profeta, como la de los evangelistas, no teme proponer la paradoja de un rey humilde dominando sobre el mundo entero. Se trata ciertamente de un rey, pero prácticamente está desprovisto y despojado de todo atributo real y político.

II. INTERPRETACIÓN INTERTESTAMENTARIA DE ZAC 9,9-10.

La Versión de los LXX:

Como se anotó anteriormente¹, la Versión de los LXX representa ya la primera reinterpretación de Zac 9,9-10. La traducción de *nšša'* por *sozon* (σφζων) y de *'ani* por *praiis* (πραῖς) expresa más directamente la humillación en la victoria, es decir, la idea de un Rey victorioso que se presenta en actitud mansa, afable y sencilla, que la humillación y opresión-aflicción a la que sigue el triunfo, bajo la protección de Yahvé². Sin negar la posibilidad de que tal traducción haya podido estar influida por Is 45,21 donde se encuentran conjuntamente *sadiq* y *mšša'* (= δίκαιος καὶ σωτήρ, según los LXX), y por Sof 3,11-18, que se asemeja a Zac 9,9-10 en el vocabulario y contenido, tal vez no sea ajena a los traductores una motivación teológico-apologética: apropiación de algunos rasgos de Yahvé al Rey mesiánico y ansia de presentar a las masas paganas, en cuyo ambiente

procédés d'emprunt": *Revue Biblique* 59 (1952) 385-411; W. H. SCHMIDT, "Die Ohnmacht des Messias. Zur Ueberlieferung des messianische Weissagen in A. Testament": *Kerigma und Dogma* 15 (1969) 18-34; P. GRELOT, *Sens chétien de l' Ancien Testament* (Tournai 1962) 375-376.

1. Cfr. p. 4 ss.

2. Cfr. R. F. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology* (London 1965) 28.

se desarrollaba la vida de la comunidad judía de la Diáspora, una imagen y personalidad más atractiva del Rey mesiánico. Su justicia, poder salvador y pacifismo favorecerían sin duda el proselitismo mucho más que la imagen de un Mesías oprimido, prisionero y miserable.

Literatura apócrifa

En la literatura apócrifa Zac 9,9-10 no parece haber tenido mayor resonancia; prácticamente no se da referencia alguna, ni siquiera implícita, a este oráculo³. Las posibles referencias o semejanzas de vocabulario y de pensamiento son más aparentes que reales; suele tratarse de temas comunes en la literatura bíblica.

En el *Libro de Enoch* (52,8) se recuerda la eliminación de los elementos de los que derivan los instrumentos de la guerra: hierro, bronce, plomo...; serán inútiles y por nadie ya estimados⁴. Es tema frecuente en la literatura profética (cfr. Is 2,4; 9,4; Ez 39,9-10; Os 2,20) y en los cantos litúrgicos (Sal 46,10...).

En el *Testamento de Judá* (24,1-6) se anuncia la venida en paz de «la estrella de Jacob y del sol de justicia —se discute si la expresión corresponde a la tribu de Judá o a la de Leví— caminando con los hijos de los hombres en mansedumbre y justicia, en el que no se encontrará pecado» (v.1), imagen del Mesías que en algunos rasgos es esencialmente paralela a la descrita en Zac 9,9-10. Sin embargo, estas cualidades eminentes asignadas a la «estrella que se levantará de Jacob» evocan también el bello poema mesiánico de Is 11,1-10 (cfr. además, 9,6; Sal 45,4-7), al que se alude directamente en los vv. 5-6: «entonces resplandecerá el cetro de mi reino y de mi tronco saldrá un vástago, del que crecerá una vara de justicia para los gentiles, para juzgar y salvar a todo el que invoque al Señor»⁵.

En los *Salmos de Salomón* (17,23-45), la más clásica expresión

3. Cfr. H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 842.

4. Cfr. F. MARTIN, *Le Livre d' Enoch* (Paris 1906) 107; R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the old Testament in English*, II, (Oxford 1913) 219; E. KAUSCH, *Die Apocrypha und Pseudepigrapha des Alten Testament II* (Tübingen 1900) 266.

5. Cfr. M. DE JONGE, *The Testament of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin* (Manchester 1953) 89ss; R. C. CHARLES, *op. cit.*, II, 323-324; E. KAUSCH, *op. cit.*, II, 477.

de expectación mesiánica espiritualizada predominante en los tiempos neotestamentarios⁶, «el Mesías Rey, hijo de David, que Dios suscitará sobre Israel (v.23), estará dotado de sabiduría y de justicia (v.26), mediante las cuales gobernará con rectitud al pueblo santo, las doce tribus del pueblo santificado por el Señor, su Dios (v.28). Juzgará a las naciones con la sabiduría de su justicia (v.31) y hará que los pueblos paganos le sirvan bajo su yugo (v.32). Tal es el Rey justo, instruido por Dios (v.35), el Cristo o Mesías (v.36). No confiará en el caballo, en el caballero o en el arco, ni acumulará oro ni plata para la guerra, ni reunirá un ejército, la esperanza para el día de la guerra (v. 37). El Señor, a quien está sometido, es su Rey, su esperanza; será todopoderoso por su esperanza en Dios (v. 38a); tendrá piedad de todas las naciones con temor ante El (v. 38b), pues reducirá la tierra por la palabra de su boca para siempre (v. 39). Bendecirá al pueblo del Señor con la sabiduría, con el gozo (v. 40), destruirá los pecadores por la fuerza de su palabra... (v. 41). Dios le hará poderoso por el espíritu santo y sabio por el don de entendimiento, acompañado del poder y de la justicia...» (v. 42).

Realmente tal descripción se acerca sobremanera a la imagen del Rey mesiánico de Zac 9,9-10 y al Cristo de los evangelios. Sin embargo, entremezcladas con estas notas altamente espiritualistas se descubren también características que enfatizan el aspecto político y nacionalista del futuro Mesías, concepción común en los escritos intertestamentarios: «estará ceñido de fuerza para aniquilar los príncipes injustos (v. 24); purificará Jerusalén de las naciones paganas, que la pisotean, destruyéndolas (v. 25), de modo que expulsará violentamente a los pecadores de la heredad; quebrantará el orgullo de los pecadores, como vasos de alfarero; destruirá con vara de hierro toda su sustancia (v. 26). Destruirá las naciones impías con la palabra de su boca, de modo que, ante su amenaza, los paganos huirán velozmente lejos de su vista (v. 27); el emigrante y el extranjero no morarán entre ellos, pues juzgará a los pueblos con la sabiduría de su justicia... (v. 31). Estará libre de pecado para regir los pueblos numerosos y remover los pecadores por la fuerza de su palabra...»⁷.

6. Cfr. J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel* (London 1956) 323-324.

7. Cfr. J. VITEAU - F. MARTIN, *Les Psalmes de Salomon*, (Paris 1911) 351-369; R. H. CHARLES, *op. cit.*, II, 649-651; E. KAUSCH, *op. cit.*, II, 146-148.

El ideal de perfección religiosa y moral que el Mesías davídico encarna en este escrito de tendencia farisaica, tampoco pierde de vista el plan terrestre, nacionalista, del pueblo judío. Por otra parte, las semejanzas temáticas con Zac 9,9-10 se difuminan vanamente hasta resultar un tanto efímeras. La tradición seguida por el autor de los *Salmos de Salomón* revela predominantemente un fondo doctrinal isayano y litúrgico (cfr. Is 2,2-4; 9,5-6; 11,1-11; 45,13-17...; Sal 9,8.20; 63,5; 72; Deut 17,16-17...).

Literatura qumránica:

En los escritos de Qumrân el uso de Zac 9,9-10 prácticamente carece de importancia. Solamente una vez, en la tercera estrofa del *Himno de entusiasmo* (*Regla de la Guerra*, col XII, línea 13), se hace alusión al oráculo profético. El autor recoge la interpelación del profeta a Sión o Jerusalén —que él extiende a las villas de Judá y a las hijas del pueblo— invitándolas a la alegría ante la victoria del Hijo de la Luz, personificado bajo los trazos de un guerrero valeroso, que vencerá a los paganos con sus reyes a la cabeza y hará entrar cautivos en Jerusalén. Sin embargo, se trata simplemente del uso de expresiones y temas familiares entre los escritores judaicos —combinación del Sal 4,12 (ó 97,8) con Zac 9,9-10— ya que la imagen del Héroe o Hijo de la Luz y su acción belicosa son la más completa antinomia del Rey manso y pacífico de Zac 9,9-10⁸.

Literatura rabínica:

Con singular unanimidad, el Talmud y las antiguas autoridades rabínicas han aplicado siempre el vaticinio de Zac 9,9-10 al Mesías⁹.

8. Cfr. J. CARMIGNAC - P. GUIBERT, *Les textes de Qumrân traduits et annotés* (Paris 1961) 113, nota 76; J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre* (Paris 1958) 183; J. MAIER, *Die Texte von Toten Meer*, I (München 1960) 148; M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls* (New York 1956) 398.

9. Cfr. A. EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus Messiah* II (London 1907) 370; STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, I, 842.

Especialmente la imagen del Mesías montado en un asno aparece con diversos matices y aplicaciones y deviene intencionalmente un tema obligado entre los signos que anuncian su venida.

Conviene primeramente señalar la insistencia con que los rabinos relacionan al «Mesías montado en un asno» con los grandes personajes de Israel, Abraham, Jacob, Moisés..., y con la misión por éstos desempeñada en la prehistoria y formación del pueblo elegido: como el «padre» y el primer «salvador» de Israel, así también el último salvador o Mesías¹⁰. Tales referencias testimonian ya el interés de los escritores judáicos en resaltar la continuación de los planes divinos en la historia salvífica del pueblo elegido.

Dentro de esta perspectiva histórico-salvífica es preciso incluir la interpretación mesiánica de Gén 49,11, oráculo que, incluso en opinión del vocablo, insistiendo en que el Rey Mesianico de Zac 9,9 no es ni más ni menos que el Mesías¹¹, tiene en Zac 9,9 —y tal vez en Mt 21,2.5.7— su más perfecta reinterpretación y ulterior especificación. De este modo la profecía de Jacob adquiere en la tradición rabínica un sentido profundo, cual anunció velado de un rey judío, que do-

10. En *Peshiktha Rabbathi*, 34 (159b) es interpretado así Zac 9, 9-10: "a causa de los impíos, que no tienen recompensa alguna, se presenta 'montado en un asno' y recuerda —con su montar sobre el asno— el premio de los patriarcas, especialmente de Abraham, que, obedeciendo al precepto de Dios, se puso en marcha y aparejó por sí mismo el asno..., conforme a Gen 22, 3".

En *Pirqa Rabbi Eliezer* 31, se lee refiriéndose a Gn 22,3: "éste era el asno sobre el que montó Moisés cuando partió para Egipto (Ex 4,20), y éste será el asno sobre el que montará el Hijo de David (=Mesías), según Zac 9, 9".

En *Midrash Qohelet* 1, 9 (9b) se conserva esta sentencia del Rabbi Berekja (=hacia el 340 d. C.), recogida del Rabbi Jischaq (hacia el 300 d. C.): "como el primer salvador (=Moisés), así también el último salvador (=Mesías). Y comparaba Ex 4, 20 con Zac 9, 9. El mismo pensamiento se transmite en *Midrash Sm.* 14, 9 (45b) de labios del Rabbi Levi (=hacia el 300 d. C.).

En *Genesis Rabba* 75 (48c), teniendo en cuenta Zac 9, 9, los rabinos (hacia el 150 d. C.) interpretaban —interesante lección de exégesis— los "asnos" que poseía Jacob (Gén 32, 6) como referencia al Mesías hijo de David, mientras que las "bestias" de Jacob (Gén 32,6) eran referidas al Mesías hijo de José o de Efraim, aludiendo a Deut 33, 17.

Cfr. STRACK-BILERBECK, *op. cit.*, I, 842-844; O. MICHEL, *ŕvoc*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* V, 284-285.

11. Cfr. Th. CHARY, *op. cit.*, 168; J. BLENKINSOPP, "The Oracle of Juda and the Messianic Entry": *Journal of Biblical Literature* 80 (1961) 55-64.

minará toda la tierra¹². El asno y la viña de Soreq se convierten así en signos positivos de la venida del Mesías y de la salvación escatológica¹³.

En la línea de las señales que acompañarán la venida del Mesías debe colocarse también la interpretación del Rabbí Jehosuah Ben Leví (= hacia el 250 d. C.), uno de los grandes y estimados maestros de la *Haggadah*. Armonizando Zac 9,9 con Dan 7,9-14, interpretado individualmente en el convencional sentido mesiánico, comentaba: «si los israelitas son dignos, el Mesías vendrá en las nubes del cielo; pero, si son indignos, vendrá humilde y montado en un pollino»¹⁴. Evidentemente la explicación representa una concepción peyorativa, un tanto desfavorable¹⁵, del equipo de montura en que, según Zac 9,9-10, el Rey mesiánico hará su entrada en la ciudad de Sión. Tal concepción será aprovechada por Mateo para poner de relieve, por motivaciones apologéticas, la indignidad y culpa del pueblo judío al rehusar aceptar a Jesús, su Rey.

La ambigüedad que reinaba en las versiones al traducir el vocablo *nôsha'* de Zac 9,9, se advierte también en el Targum Palestinesse y en la literatura rabínica. Mientras aquél¹⁶ describe al Mesías como un salvador o «libertador», traduciendo *nôsha'* por *periq*, en la literatura rabínica expresamente se rectifica un posible malentendido del vocablo, insistiendo en que el Rey mesiánico de Zac 9,9 no es

12. En *Genesis Rabba* 98 (62a) se anota que los rabinos (hacia el 150 d. C.) interpretaban mesiánicamente Gen 49, 11 con relación a Zac 9, 9, diciendo: "Yo (=Dios) estoy unido a la viña (=Israel) y a la cepa de su ciudad (=Jerusalén), cuando venga el Mesías montado sobre un pollino (=su borriquillo), como dice Zac 9, 9,; pobre y montado sobre un pollino..." Cfr STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, I, 842-843.

13. En *Berakoth* 56b, 57a se lee: "aquel que ve en sueños un asno o una viña de Soreq, puede esperar al Mesías y su salvación, conforme a Zac 9, 9 y Gen 49,11". Cfr. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, I, 843; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps du Christ I*, (Paris 1934), 392.

14. En *Sanedrin* 98a. Cfr. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, I, 843; M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*. (Paris 1909) 227-228; G. F. MOORE, *Judaism in the first Centuries of the christian Era II* (Cambridge, Massachusetts 1962) 334-335; S. MOWINCKEL, *He that cometh* (Oxford 1959) 336.

15. Eco de este matiz desfavorable es la anécdota que recuerda cómo el rey Schabor decía a Schemuel († 254): "vosotros decís que el Mesías vendrá sobre un pollino; yo quiero enviarle un reluciente caballo blanco, como yo lo poseo". Y le contestó: "¿tienes tú uno de mil colores?". Pues sí, pollino debería ser de mil colores. Cfr. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, I, 843.

llamado «salvador», sino «uno a quien se salvará»¹⁷. Una armonización de ambas perspectivas aparece en *Peshiktha Rabbathi*. En una curiosa paráfrasis sobre Zac 9,9, el Mesías es denominado «justo y salvador», pero también «salvado» pues será humillado durante años en la prisión y será causa de mofa para los impíos de Israel¹⁸. Tal tradición, sin embargo, no parece haber ejercido influencia alguna negativa respecto a la imagen del Mesías como libertador triunfante y glorioso.

Por último, en la literatura rabínica se destaca el papel pacificador del Mesías —«paz» es uno de tantos títulos raros con que se le designa¹⁹— como uno de los grandes beneficios para los tiempos de la consumación. Sin embargo, es más bien la tradición bíblica isayana (Is 9,5; 52,7) la que aporta el soporte para tal denominación. Sólo en *Tanchuma Shophethim* se hace una pequeña referencia al programa de paz que el Mesías aportará a las naciones y la universalidad de su reino, aludiendo a Zac 9,9-10²⁰.

16. Cfr. R. LE DEAUT, *La nuit pascalle* (Roma 1962) 278.

17. En *Tanchuma ahare Môth* 18 (36a) se conserva lo que decía el Rabí Berehhja (=hacia el 340 d. C.): «mira lo que está escrito en Zac 9,9: 'salta de gozo, hija de Jerusalén..., él es justo y uno a quien se salvará'. No es llamado 'el que salva', sino 'el que será salvado'. El mismo pensamiento, más ampliamente expuesto, aparece en *Exodus Rabba* 30 (91b). Cfr. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, I, 844.

18. *Peshiktha Rabbathi* 34 (159b): «El es justo y salvador» (Zac 9,9): éste es el Mesías, pues sentenciará justamente el juicio sobre Israel, cuando se mofaba o reía de él, estando en la prisión, por lo que es denominado justo. ¿Por qué se llama «salvador»? Cuando él, como justo, haya notificado el juicio fallado sobre ellos, les dirá: ¿acaso no sois todos vosotros mis hijos?». Ciertamente todos vosotros experimentaréis la salvación por la misericordia de Dios. «Manso y humilde, montado sobre un asno»: éste es el Mesías. ¿Por qué manso, humilde? Porque él todos aquellos años será humillado en la prisión y los impíos de Israel se reirán de él. «Montado en un asno», a causa de los impíos, que ninguna recompensa merecen...» Cfr. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, I, 844.

19. «La paz —decía el Rabí José Hagelili (=hacia el 110 d. C.) es un gran bien; cuando venga el Rey, el Mesías y se manifieste a Israel, aparecerá como pacífico: «que preciosas en la montaña las huellas del mensajero que anuncia la paz» (Is 52,7). Cfr. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, III, 585; J. BONSRIVEN, *op. cit.*, 365, 443.

20. En *Tanchuma Shophetim* (19a) se lee: «cuando te aproximes a una ciudad para luchar contra ella, invítala a la paz, según Deut 20,10. La Escritura habla del Rey, del Mesías, que se mostrará pacíficamente con ellos (=las naciones), como está escrito: «él ofrecerá la paz a las gentes —gojim— y su reino se extenderá de mar a mar» (Zac 9,10). Cfr. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, III, 148; J. BONSRIVEN, *op. cit.*, 443.

III. INTERPRETACION NEOTESTAMENTARIA EN ZAC 9,9-10

A) *Citas o alusiones a Zac 9,9-10 en el Nuevo Testamento.*

Los escritores neotestamentarios se han detenido profusamente en el contenido de este oráculo —referido tradicionalmente al Mesías— cuya descripción presentaba tantas analogías con los hechos de la vida de Jesús o con sus palabras. De manera especial ha sido explotado por la tradición evangélica para ilustrar su propia teología sobre la persona de Jesús y su reinado mesiánico. Las citas de reflexión y las alusiones que en el Nuevo Testamento responden a la temática de Zac 9,9-10 son las siguientes:

a) La venida a Sión de un rey, humilde y pacífico, montado sobre el pollino de un asna, es explícitamente citada y aplicada a la entrada de Jesús en Jerusalén en Mt 21,5 y Jn 12,15 e implícitamente su puesta —con diversos contactos literarios— en Mc 11,1-11 y Lc 19, 29-40.

b) La mansedumbre y humildad, características del Rey mesiánico en Zac 9,9-10, son asignadas en Mt 11,29 a la persona de Jesús.

c) Los temas mesiánicos de la alegría ante la llegada de un Rey salvador son implícitamente recogidos y presentados en Lc 1,28-35, al anunciar por boca del ángel la concepción y nacimiento de Jesús.

d) La misión y actuación pacífica del Rey mesiánico de Zac 9,9-10 es apropiada frecuentemente a Jesús —tal vez sin relación directa con el texto deuterozacariano— mensajero y portador de la paz a Israel y a las naciones, especialmente en los escritos lucanos (Lc 1,79; 2,14; 19,38.41; Act 10,36) y en algunas epístolas paulinas (Ef 2,14.17) en las que la paz deviene un atributo o calificativo con el que se designa al Señor (cfr 1 Tes 5,23; 2 Tes 3,16; 1 Cor 14,33; 2 Cor 13,11; Rom 15,33; Fil 4,9); Juan, por su parte, describe a Jesús ofreciendo «su paz» a los discípulos (14,27; 20,19.21).

B) *Zac 9,9-10 y los relatos evangélicos de la entrada triunfal de Jerusalén* (Mc 11,1-11; Mt 21,1-17; Lc 19,29-38; Jn 12,12-16).

Los relatos evangélicos de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, revividos litúrgicamente cada año por el pueblo cristiano con

la Procesión del Domingo de Ramos, contienen en mayor o menor escala citas y alusiones a varios textos veterotestamentarios entre los que ocupa un lugar destacado el oráculo de Zac 9,9-10. Con la utilización de este vaticinio se abre la serie de textos deuterocazarianos (Zac 9-14) reincorporados y actualizados más o menos explícitamente por los evangelistas en los relatos de la pasión. Sin duda el motivo fundamental que alienta en los escritores evangélicos tal inserción es dar un mayor énfasis al significado mesiánico de los últimos acontecimientos de la vida terrestre de Jesús. El cumplimiento de los vaticinios proféticos en la persona de Jesús invitaba a los primitivos cristianos a situar tales acontecimientos dentro de los designios de Dios, buscando, además, su sentido teológico.

Dado que cada evangelista alude o reincorpora diversamente en su narración el oráculo mesiánico de Zac 9,9-10, se impone el estudio por separado de cada relato en concreto. Solo así será posible enmarcar debidamente el texto veterotestamentario en la teología y labor redaccional de cada evangelista y clarificar el sentido y la perspectiva en que se orienta la perícopa de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén.

1) Zac 9, 9-10 — Mt 21, 1-17

Importancia de esta cita de reflexión en Mt 21, 1-17

Una cita explícita de Zac 9,9 se encuentra en Mt 21,5, introducida mediante la típica expresión mateana «para que se cumpliera el oráculo del profeta» (Cfr 1,22; 2,5.15.17.23; 3,3; 4,14; 8,17; 13,35; 27,9). Su importancia es tal que prácticamente de ella depende y a ella se acomoda toda la configuración o estructuración del relato ¹.

1. En diversa escala este mismo fenómeno se registra en Mt 1,18-25 4,12-17; 8,2-17; 27,1-10. Cfr. J. J. O'ROURKE, "The Fulfillment Text in Mt": *The Catholic Biblical Quarterly* 24 (1962) 395-397; N. WALKER, The Alleged Matthean Errata: *New Testament Studies* 9 (1963/64) 392-393; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Göttingen 1966) 51-85; G. BORNKAMM - G. BARTH - H.J. HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (WMANT) (Neukirchen 1965), 117-122.

Siguiendo el esquema veterotestamentario de «orden-ejecución», en el que la palabra de Yahvé se revela como creadora o conductora de la historia o de la fe ², la cita de reflexión de Zac 9,9 estilísticamente aparece en el centro de la primera parte de la perícopa (vv. 1-7), dividiéndola así en tres partes bien delimitadas: orden o mandato (vv. 1-3), cita de reflexión (vv. 4-5), ejecución del mandato (vv. 6-7). Tal esquema es frecuente en Mateo ³.

Por otra parte, la cita bíblica aducida por el evangelista no corresponde exactamente en su puntuación con el texto del oráculo deuterozacariano, sea según los LXX, sea según el TM ⁴. Mateo añade o suprime algunas expresiones que, conforme a su perspectiva teológica, delimitan exactamente el retrato de Jesús de antemano preconcebido en su mente y preparan en cierto sentido el resto del relato: aclamación y testimonio de la muchedumbre a la turbada ciudad de Jerusalén (vv. 8-11), acogida fría de los representantes de Israel a su Rey davídico (vv. 12-17). Incluso llega a duplicar las bestias de montura —probablemente por un incomprendido paralelismo del texto de Zac 9,9⁵— y a hacer montar a Jesús sobre ambas a la vez (vv.

2. Cfr. Ex 7,1-6.8-10.19.20...; Lev 8,1-5; 24,13-23; Núm 8,1-4; etc.

3. Cfr. 1,18-25; 2,13-15.19-23; 26,17-19; 28,12-15. La forma literaria de este esquema ha sido ampliamente estudiada, tanto en el aspecto literario como en el teológico, por R. PESCH, "Eine Alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäusevangelium. Redaktionsgeschichtliche und exegetische Beobachtungen": *Biblische Zeitschrift* 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-94.

4. Cfr. F. F. BRUCE, "The Book of Zechariah and the Passion Narrative": *Bulletin of the John Rylands Library* 43 (1960/61) 339.

5. La mayor parte de los comentaristas coinciden en esta afirmación. Así, por ej., P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 1963) 303; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlin 1968) 148; J. C. FENTON, *Saint Matthew* (London 1963) 330; O. MICHEL, *Loc. cit.* 286; D. M. STANLEY, "Études matthéennes: l'entrée messianique à Jerusalem": *Sciences Ecclesiastiques* 6 (1954) 103-106; P. NEPPER-CHRISTENTEN, *Das Matthäusevangelium, ein judenchristliches Evangelium?* (Aarhus 1958) 145-149, etc.

Otros, sin embargo, niegan este malentendido paralelismo, incomprendible en un escritor semita o, al menos, buen conocedor del ambiente y de la literatura judía, mostrando que el evangelista no introduce el asno o madre del pollino por ignorar el paralelismo de los miembros —que claramente es conservado en la cita: v. 5— sino para resaltar más el hecho de que el pollino, como afirma Marcos (11,2), aún no había sido montado por hombre alguno, ya que no había sido separado de su madre. Así, v. gr. B. LINDARS, *New Testament Apologetic* (London 1961) 114; R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with special Reference to the Messianic Hope* (Leiden 1967) 197-199. Por otra parte, K.

2.7). Este modo de reinterpretar los vaticinios proféticos ilustra de algún modo el midrash «peser» utilizado en la Iglesia primitiva al actualizarlos en Jesús.

Análisis y comparación de textos.

Una mirada comparativa entre Mt 21,5 y Zac 9,9 pone en evidencia el trabajo redaccional de Mateo en la cita de reflexión:

Mat 21,5	(TM)	Is 62,11	(LXX)
Decid (εἶπατε)	('imērû)	Decid (εἶπατε)	
a la hija de Sión		a la hija de Sión	
(τῆ θυγατρὶ Σιών)	(lebath Siyyôn)	(τῆ θυγατρὶ Σιών)	
	(TM)	Zac 9,9	(LXX)
He aquí que (ἰδοὺ)	(hinneh)	He aquí que (ἰδοὺ)	
tu rey (ὁ βασιλεὺς σοῦ)	(malkek)	tu rev (ὁ βασιλεὺς σοῦ)	
viene a tí (ἔρχεται σοι)	(Yabô' lak)	viene a tí, (ἔρχεται σοι)	
	justo y salvador él,		
	(saddîq w'enôsha' hû')	(δίκαιος καὶ σφῆζων αὐτός)	
manso (πραῦς)	('anî)	manso (πραῦς)	
y montado (καὶ ἐπιβεβηκώς)	(w'erokeb)	y montado (καὶ ἐπιβεβηκώς)	
sobre un asno (ἐπὶ ὄνον)	('al-hamôh)	sobre un asno (ἐπὶ ὑποζυγίου)	
y sobre un pollino	en un pollino		
(καὶ ἐπὶ πῶλον)	w'èl al' ayir)	(καὶ πῶλον)	
hijo de un animal de yugo	cría de asna		
(νιὸν ὑποζυγίου)	(ben-'athonôth)	(νέον)	

Curiosamente se advierte que Mateo introduce la cita de reflexión de Zac 9,9 con un encabezamiento, tomado de Is 62,11. La introducción de Zac 9,9 en este caso no se adaptaba al contexto teoló-

STENDHAL, *The School of St Matthew and its Use of the Old Testament* (ASNU) (Uppsala 1954) 200, reconoce esta razón como secundaria y hace derivar el duplicado de bestias de montura de una tradición rabinica, si bien desconocida (Ibid. 119, 200-201). Cfr. R. S. McCONNELL, *Law and Prophecy in Matthew Gospel* (Basel 1969) 127-128; J. W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (BWANT) (Stuttgart 1969) 81-82, quienes recogen y resumen todas las hipótesis sobre el tema.

gico, ya que la ciudad de Jerusalén reacciona diversamente (vv.10.15) y en realidad no participa en la alegría ⁶; sin embargo, la cita de Isaías presenta esta entrada de Jesús como un anuncio regio y salvador para la ciudad de Jerusalén, de la que se espera una reacción o respuesta comprometida.

Curiosa y sorprendente en extremo resulta también la omisión de los rasgos «justo y salvador» (δικαιος καὶ σφζών αὐτός) con que en Zac 9,9 queda caracterizado el Rey mesiánico. Tales aspectos están perfectamente de acuerdo con el retrato mateano de Jesús como Mesías— «salvador»: 1,21; «justo» y cumplidor de toda justicia: 3,15; 5,17; 27,19.24 — y prácticamente contituyen una verdadera síntesis de su cristología ⁷.

Muchos comentaristas se han mostrado siempre intrigados en conjeturar si la razón por la que Mateo ha eliminado estas palabras se debe a la existencia y uso de una fuente o colección, oral o escrita, de «testimonia» veterotestamentarios, utilizados en las catequesis mesiánicas de las escuelas judaicas o de las primitivas comunidades cristianas, en las que habrían sido omitidas ⁸. Otros permanecen desconcertados sin más ante tal omisión ⁹. Sin embargo, tal supresión, probablemente voluntaria, favorece el sentido enfático del *πραῦς* (entendiendo el 'ânî del TM como 'ânaw, como hacen los LXX, Aquila, Peshitta V. T. y Targum) y manifiesta el interés de Mateo en alejar de Jesús todo rasgo o actuación que pudiera confundir su poder salvador y su justicia con la idea política que el judaísmo se había forjado sobre el Mesías: un guerrero y libertador político de Israel y vengador de sus enemigos. Es el ideal del Mesías que Satán y Pedro habían propuesto a Jesús y que éste había rechazado (Mt 4, 5-7; 16,22-23). De este modo la figura del Rey mesiánico manso y

6. Cfr. P. ZARELLA, "L'entrata di Gesù in Gerusalemme nella redazione di Matteo (21, 1-17)": *La Scuola Cattolica* 98 (1970) 96; W. ROTHFUCHS, *op. cit.* 83.

7. Cfr. K. STENDAHL, *op. cit.* 119; G. BORNKAMM-G. BARTH-HJ. HELD, *op. cit.* 121, 32-35; W. TRILLING, *Das Wahre Israel* (Leipzig 1959) 143-153.

8. Cfr. P. BONNARD, *op. cit.*, 303; R. H. GUNDRY, *op. cit.*, 151-185, donde ofrece una extensa crítica sobre las hipótesis en torno a las citas veterotestamentarias en Mateo y su origen.

9. Cfr. P. ZARELLA, *loc. cit.*, 96, nota 30, quien lo recoge de G. BORNKAMM - G. BARTH - H. J. HELD, *op. cit.*, 121, nota 4.

humilde ocupa el centro del relato y centra la atención del lector en el significado del suceso ¹⁰.

Las palabras finales de la cita profética en Mateo no coinciden exactamente ni con el TM ni con los LXX. Está de acuerdo con los LXX en el uso de ἐπιβεβηζώς, pero reemplaza ὑποζύγιον, por ὄνον, que corresponde más exactamente al vocablo hebreo *hamôr* (es un asno de trabajo o de montura: 'Gen 12,16; 22,3; 23,35..., traducido generalmente por ὄνος en los LXX). Traduce el segundo וְ (= ἐπὶ), omitido por los LXX, pero concuerda con esta versión en aducir el término πῶλον (= asno joven o pollino), que en los LXX es la traducción ordinaria y correcta de 'ayir¹¹. Por otra parte, mientras los LXX traducen por νέον la expresión semítica *ben athonôth*, Mateo transmite la frase hebrea completa, aunque en singular (= οἶος ὑποζυγίου), conforme al singular 'athôn del Targum y de la Peshitta V. T.¹²

Aspectos teológicos-apologéticos de la cita de Zac 9,9 en Mateo.

Esta reelaboración mateana del texto profético del Zac 9,9 y la importancia que éste asume en el conjunto del relato dejan entrever los siguientes aspectos o caminos teológico-apologéticos del evangelista:

a) Las añadiduras y omisiones aportadas por Mateo en el relato de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, tanto con relación a los elementos de la tradición evangélica, (=sinóptica y joannea) como al oráculo de Zac 9,9, para conformar el texto a la profecía, tienden a concentrar la atención del lector en el significado del suceso más que en el acontecimiento mismo ¹³.

10. Cfr. G. BORNKAMM - G. BARTH - H. J. HELD, *op. cit.*, 121-122; O. DA SPINETOLI, *Matteo* (Perugia 1971) 474; J. DUPONT, "L'entrée messianique de Jésus à Jerusalem": *Assamblées du Seigneur*, n. 37 (Bruges 1965) 49.

11. H. W. KUHN, "Das Reitter Jesu in der Einzugsgeschichte der Markusevangelium": *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 50 (1959) 82-91 y O. MICHEL, "Eine philologische Frage zur Einzugsgeschichte": *New Testament Studies* 6 (1959/60) 81-82) han refutado decisivamente la tesis de W. BAUER "The 'Coul't' of Palm Sunday: Der Palmesel": *Journal of Biblical Literature*, 72 (1953) 220-229, según el cual, fuera de un contexto zoológico, como en Mc 11,2 y par., πῶλος equivale a "caballo".

12. Cfr. R. H. GUNDRY, *op. cit.*, 120-121; K. STENDAHL, *op. cit.*, 118-119.

13. Cfr. P. ZARELLA, *loc cit.*, 97-98; P. BONNARD, *op. cit.*, 302; W. GRUN-

b) La entrada de Jesús en Jerusalén constituye el cumplimiento exacto, en toda su plenitud, del oráculo profético mesiánico de Zac 9,9-10. Por tanto, Jesús es el Rey Mesías, anunciado por el profeta, que entra en su ciudad en calidad de rey davídico¹⁴; el modo y las condiciones en que Jesús ha querido hacer su entrada en Jerusalén caracterizan el suceso como un acto propiamente mesiánico. Al realizar este acto, Jesús se aplica voluntariamente esta profecía y su enseñanza; El mismo es quien toma la iniciativa de esta puesta en escena, sin serle impuesta por ningún apremio externo. Con ello el evangelista deja entender que, incluso los mínimos detalles, tales como el montar Jesús sobre los dos animales a la vez, estaban previstos en los planes de Dios y, por tanto, tenía que suceder realmente así¹⁵.

c) Aunque la idea «Jesús es el Rey Mesías, anunciado por el profeta», ocupa en parte el centro del relato, no parece que Mateo ponga el acento en el título de «Rey» en cuanto tal, sino en la idea de «Rey manso y humilde», oculto, pacífico. De hecho Mateo desarrolla este pensamiento paradójico, presente ya en el vaticinio de Zac 9,9-10, según el cual el equipaje irrisorio, que caracteriza su entrada o entronización, revela las disposiciones de ánimo del Mesías: es Rey lleno de mansedumbre. Las curaciones de enfermos en el templo y el canto laudatorio de los niños (Mt 21, 14.17) acentúan de nuevo la mansedumbre de Jesús (cfr Mt 11,25-30). Es el Mesías-Rey que viene a su ciudad —personificación de Israel— no como dominador o conquistador glorioso y potente, sino como un rey bondadoso y portador de la paz, eliminando los caballos, los carros y los armamentos

DMANN, *op. cit.*, 449: "el exacto cumplimiento de la profecía es para Mateo más importante que la posibilidad y claridad gráfica del suceso".

14. La denominación "Hijo de David", aplicada a Jesús, es otro de los temas predilectos de Mateo (cfr. 1,1.6.17; 9,27; 12,23; 15,27; 21,9.15...). Suele estar asociada al tema de la dignidad regia de Jesús o a las curaciones - misericordia. Cfr. A. G. HEBERT, *The Throne of David* (London 1956); E. LOHSE, "Der König aus David Geschlecht": *Abraham unser Vater* (Festschrift für O. Michel) (Leiden-Köln 1963) 337-345; A. DESCHAMPS, "Le Messianisme Royale dans le Nouveau Testament": *L'attente du Messie* (Bruges 1954) 57-84; SH. E. JOHNSON, "De Davidic-Royal Motiv in the Gospels": *Journal of Biblical Literature* 87 (1968) 136-150, etc.

15. Cfr. E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangelium und der kanonischen Parallelen* (Berlin 1960) 377; D. M. STANLEY, *loc. cit.*, 103-106; W. TRILLING, "Der Einzug Jesu in Jerusalem (Mt 21, 1-17)": *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschrift J. Schmid) (Regensburg 1963) 304; W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 148-149; F. F. BRUCE *loc. cit.*, 339; R. S. MCCONNELL, *op. cit.*, 128-129.

(cfr Mt 26, 52-54). Su dulzura y mansedumbre es la que evoca el oráculo de Isaías (42,1-4), citado por el mismo evangelista (12,18-21). La mansedumbre de Jesús (Mt 11,29), Rey Mesías (Mt 2,2), que en el camino hacia la cruz (Mt 27, 11.22.29.37) renuncia al poder y majestad que le corresponde como juez escatológico del mundo (Mt 25,34.40, donde «el Juez» es caracterizado como «Rey»), juega un papel importantísimo en la pintura mateana de Jesús¹⁶.

d) El hecho de que Jesús, como Mesías-Rey, entre en Jerusalén no sobre caballo y con carros de combate, montura y compañía de los reyes impíos y de los conquistadores (cfr Jer 17,25; 22,4; 1 Mac 1, 17...), sino sobre un asno, característica de la montura del rey humilde y pacífico, no es solamente irrisorio. Contiene otro aspecto paradójico positivo, que evoca la montura tradicional de los patriarcas, héroes y reyes de Israel (cfr. Gén 22,3: Abraham; Ex 4,20: Moisés; Juec 5,10; 10,4; 12,14; 2 Sam 18,9: Absalón; 1 Rey 1,33.38.45: Salomón) y dice relación no sólo con el vaticinio de Zac 9,9-10, sino también con la bendición de Jacob a Judá (Gén 49,11), elementos ya interpretados mesiánicamente con relación a Zac 9,9-10 en el tardío judaísmo¹⁷.

Por eso no es inverosímil¹⁸ suponer que Mateo, recogiendo el pensamiento judaico contemporáneo¹⁹, haya querido relacionar y pre-

16. Cfr. G. BORNKAMM - G. BARTH - H. J. HELD, *op. cit.*, 122; P. ZARELLA, *loc. cit.*, 97; W. TRILLING, *loc. cit.*, 304-305; W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 449; R. S. MCCONNELL, *op. cit.*, 128; O. DA SPINETOLI, *op. cit.*, 474; W. ROTHFUCHS, *op. cit.*, 82-83, 125, 133, quien insiste en que el vocablo *πραῦς* insinúa la idea de "ocultamiento" (Verhüllung).

17. Cfr. p. 13.

18. Cfr. W. TRILLING, *loc. cit.*, 304-305; P. BONNARD, *op. cit.*, 303; sin embargo, J. DUPONT, *loc. cit.*, 49, nota 1, sostiene que en Mateo tal reinterpretación no se da al nivel redaccional, ya que el evangelista omite el "salvador y justo".

19. Es notorio —contra la afirmación de G. BARTH, en G. BORNKAMM - G. BARTH - H. J. HELD, *op. cit.*, 122—, que las tradiciones rabínicas son ordinariamente mucho más antiguas de lo que aparecen. Si por otra parte interpretaban mesiánicamente algún texto veterotestamentario, considerado también mesiánico por los cristianos, esto suele ser índice de que tal tradición es antigua, ya que la tendencia judaica fue ir relegando al olvido aquellos textos que los cristianos concebían como mesiánicos.

20. Los comentarios de Mateo suelen aceptar, en general, esta reflexión midráshica en algunos relatos de la Infancia, tentaciones de Jesús en el desierto, sermón de la Montaña, etc. Sin embargo, G. STRECKER, *op. cit.*, 76, niega toda tipología Moisés Cristo en el primer evangelio.

sentar también aquí a Jesús como nuevo Moisés que viene a salvar a su pueblo²⁰ y aludir incluso al cumplimiento de las antiguas promesas referidas a Judá-David²¹. Tal reinterpretación de Gén 49,11, de ser cierta, podría explicar la inclusión de los dos animales de montura, el asna y su pollino, en el relato mateano (21,2.7), sin necesidad de recurrir a un ignorado paralelismo de los miembros en Zac 9,9, difícil de concebir en un escritor semita y en un evangelio dirigido principalmente a lectores de formación judaica. Sin embargo, la tradición judaico-rabínica en conexión con el sentido mesiánico de Gén 49,11 sólo conoce una bestia²².

e) No es ajeno a la pluma de Mateo —en relación con la tradición rabínica²³— el motivo polémico apologético de la ingratitud e indignidad del pueblo judío, que rehusa aceptar a su Mesías-Rey en su venida. Jesús, en cuanto realizador de las promesas divinas, viene a Jerusalén, la personificación de Israel. Pero la ciudad responde fríamente, limitándose a preguntar quién es (21,10). A pesar de que sus habitantes son informados por la multitud sobre la personalidad del que entra en ella (21,11), apenas se asocian a las aclamaciones de los que le acompañan. Al contrario, en las personas de sus representantes, los sumos sacerdotes y los escribas, murmuran y se oponen al coro de «pobres» y niños, que reconocen en Jesús al Mesías (21,14-17). La Jerusalén oficial desconoce a Jesús, rehúsa aceptar al enviado de Dios, que le anuncia la salvación escatológica. Como en el relato de la venida de los Magos (2,1-4) con el que guarda muchas semejanzas²⁴, la que debería ser «ciudad del gran Rey» se convierte en enemiga y culpable en extremo. La escena ante el pretorio de Pilato (27,11.17-21.37.42) no hará más que llevar hasta las últimas consecuencias la actitud adoptada al iniciarse el camino de Jesús hacia la cruz: oposición tenaz y condenación de su Rey, cuya mansedumbre preanuncia ya su destino.

(Continuará)

P. C. MATEOS

21. Afirma esta referencia, sin confirmarla razonablemente, J. BLENKINSOPP, "The Oracle of Judah and the Messianic Entry"..., 55-64. Cfr. además, W. TRILLING, *loc. cit.*, P. ZARELLA, *loc. cit.*, 97.

22. Cfr. K. STENDAHL, *The School of St Matthew...*, 119; O. MICHEL, ὄνος: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V. 284.

23. Cfr. p. 13.

24. Cfr. D. M. STANLEY, *loc. cit.*, 97; P. ZARELLA, *loc. cit.*, 103; W. ROTHFUCHS, *op. cit.*, 125.

El sacerdocio en la encrucijada*

I

¿A DONDE VA A PARAR EL SACERDOCIO?

A nuestros hermanos de Méjico que tuvieron la paciencia de escucharme.

La Prensa de todos los días, el cine de nuestro tiempo y la literatura, sea o no religiosa, aluden frecuentemente al sacerdote o a las cuestiones relacionadas con el sacerdocio. Tendremos que admitir en realidad la existencia de la cuestión sacerdotal, la existencia del problema acerca del sacerdocio católico. O mejor, si queremos ser más exactos, diríamos que existen muchos problemas en torno al sacerdocio: problemas variados y complejos en una época en que todas las estructuras tradicionales atraviesan por un período de transición y se ven sometidas a un riguroso examen.

Quisiéramos considerar ahora algunos de estos problemas, al menos los más importantes. Y esto sin complacernos en su descripción y sin temor ante sus consecuencias. He de advertir de antemano que no soy de los que tienen por norma en la vida meter la cabeza bajo las alas, como el avestruz, para no ver el peligro. Más bien tengo simpa-

* A petición de algunos de nuestros hermanos que trabajan en la Prelatura de Madera y otros del Distrito Federal nos decidimos a publicar las dos charlas que "tuvieron que aguantar" en el día del retiro mensual que les di en México y en Ciudad Guerrero.

tía por el gesto de la lechuza, que permanece hierática, con sus ojos pantoscópicos abiertos a la realidad circundante.

Una cosa es captar la realidad, aunque nos disguste, y otra muy distinta rendir un tributo mágico a un cierto complejo morboso de autodestrucción. Si analizamos la literatura actual sobre la crisis de todos los valores del pasado se nos antoja que estamos llegando a la autodestrucción, por obra y gracia de un análisis excesivamente despedazante.

La literatura sobre el tema es abundantísima y, con harta frecuencia, peligrosa por sus consecuencias. Casi nos atrevemos a decir que se está produciendo una especie de desintegración. Se está provocando, muchas veces artificialmente, una desintegración en cadena de la axiología sacerdotal, en virtud de ciertos automatismos inconscientes que se parecen mucho en su actuación a los clásicos reflejos condicionados de que nos habla la psicología.

Vamos a considerar algunos de los problemas sacerdotales no desde el punto de vista de la teología, ni desde el ángulo del derecho o de la pastoral, que no son nuestro fuerte ni nuestra especialidad, sino desde un aspecto mucho más sencillo: desde el punto de vista humano y desde una perspectiva social. Creemos que antes de juzgar y de obrar tenemos que ver y comprender. Esperamos que nuestras reflexiones sirvan, al menos y no será poco, para comprender el alcance del problema.

Antes de emprender el inventario de los problemas, conviene discernir y distinguir entre las diferentes maneras en que suelen presentarse los interesados en los problemas sacerdotales. Hay quienes proponen o promueven ciertos problemas sacerdotales públicamente y a veces con el ruido de una bien estudiada orquestación. Hay otros que se presentan esos mismos problemas en silencio, en la desnudez e intimidad de su alma. No faltan quienes al parecer no se preocupan de esas cuestiones. Y son muchos, finalmente, los que por principio y *a priori* rechazan toda la problemática sacerdotal.

I. LOS QUE HABLAN

Entre los que hablan, los sacerdotes «contestatorios» como suele calificarse a esa categoría de sacerdotes, valiéndose de una expresión que huele tal vez demasiado a la revolución estudiantil francesa de mayo de 1968, hay unos que podríamos llamar marginados, en el sentido etimológico de la palabra. Estos se sienten, como suele decirse brutalmente, «a disgusto en su profesión sacerdotal».

Pero el epíteto de «marginados» abarca actitudes psicológicas muy diferentes y, a veces, opuestas. Podríamos descubrir tipos marginados que llamaríamos subjetivos. Se sienten a disgusto dentro del sacerdocio, como se sentirían en cualquier otra situación. Las causas de su malestar se deben a órdenes muy diversos: desequilibrio psicológico, inestabilidad, falta de madurez intelectual o afectiva, graves errores de orientación, etc. Debemos compadecernos de sus sufrimientos, pero a fin de cuentas estos sacerdotes no representan más que su propia existencia, sus tormentos personales y sus intranquilidades interiores.

Al lado de ellos encontramos los marginados objetivos. Por ejemplo: fuertes personalidades que se sublevan e impiden —a veces destruyen y se alzan— las estructuras tradicionales y las costumbres actuales de la Iglesia institucional. Nos resulta fácil comprenderlos porque todos, más o menos, llevamos en nuestro interior un algo común que nos hace semejantes. Su insatisfacción tiene la utilidad de suscitar la consideración sobre lo que las realidades históricas de la Iglesia tienen a la vez de perfectible y de imperfecto, de ese algo que está siempre en vías de perfección y que nunca llega a conseguirla.

Por desgracia, con harta frecuencia ceden a dos graves tentaciones: la de atribuir su malestar a las estructuras, cuando muchas veces proviene solamente de su propia personalidad, y la de ver en su caso particular y personal una regla y situación general.

Entre los sacerdotes «contestatorios» encontramos —y probablemente son la mayoría— sacerdotes normales, en general jóvenes, cuyo equilibrio interior no desentona demasiado y cuya personalidad no es un «fuori serie». Estos se atreven a «contestar», a protestar por preo-

cupaciones apostólicas, porque están sufriendo en sus limitaciones humanas y en sus fracasos, que no vacilan en atribuir a las estructuras y a la mentalidad de la Iglesia actual.

¿Tienen razón? ¿Están equivocados? Quizás podríamos afirmar las dos cosas a la vez. Muchas de las dificultades con que se enfrentan o contra las que chocan brotan de unas estructuras francamente inadaptadas y de posturas colectivas en pleno desacuerdo con las realidades del mundo presente. Otros fracasos provienen de ellos mismos; en particular de una formación insuficiente, de una ineptitud para analizar justamente y con exactitud las situaciones que ellos no logran distinguir en toda su claridad.

El espíritu de la «revolución de mayo» va ganando poco a poco algunos de los elementos más jóvenes. Por todas partes se descubre ese mismo afán de protesta, un espíritu y clima de «contestación», una especie de anarquía en todos los sectores de la vida, una revolución verbal, cuando no real, y sentimental más que profunda.

2. LOS QUE CALLAN

La gran mayoría de los sacerdotes no habla o habla muy poco. Haríamos muy mal en creer que tal discreción significa la ausencia de problemas o que los que callan están muy lejos de toda problemática sacerdotal. No es raro encontrar sacerdotes que callan, y en su silencio juzgan a los sacerdotes «contestatarios» con equidad. Tampoco temen expresar claramente su acuerdo, más o menos completo, con ellos acerca de muchos temas, aunque no en todos como es natural. Pero los métodos de «contestación», muy cerca, según ellos, de los procedimientos que emplean los grupos de presión, el ruido bullicioso, la política del «hecho consumado» y otras manifestaciones semejantes, les molestan en lo más íntimo de su alma.

Hay otros sacerdotes, sobre todo entre los que ya han pasado un cierto período de su vida, que se sienten desamparados y doloridos. Estos sufren en silencio. No niegan los elementos de verdad que pueden encerrar las tesis de los «contestatarios», pero, con razón o sin

ella, les parece que todo lo que ellos han visto nacer o ellos mismos han construido se ve sometido a examen o incluso condenado a desaparecer en provecho de novedades arbitrarias, gratuitas, sin raíces y sin fundamento.

No sé si las autoridades religiosas tienen siempre en cuenta la tristeza interior y el desamparo de estos sacerdotes, e ignoro si se les concede ordinariamente la misma atención que a los alborotos y protestas de los que hablan en alto y promueven disturbios. Hemos de reconocer que el mismo silencio que se observa en su rededor aumenta su tristeza, y su silencio personal traduce, a su modo, la existencia de un dolor intenso.

Algunos de entre los mayores, finalmente, no comprenden en modo alguno lo que está pasando a su alrededor. Se encierran en sí mismos, se van aprisionando en el silencio más profundo, cumpliendo lo menos mal que pueden sus menesteres sacerdotales, que imaginan ya condenados dentro de poco.

3. LOS QUE NO QUIEREN ESCUCHAR

Todos los tipos diferentes que hemos enumerado hasta aquí tienen de común de proponerse los problemas o al menos el de reconocer la existencia de los mismos. Pero una parte del clero rechaza «a priori» toda esa problemática y se niega a enfrentarse con las dificultades. Esta minoría, llamada integrista o conservadora a ultranza, es también activista e incluso ruidosa, a su modo y según sus escasas posibilidades. Según estos sacerdotes de la extrema derecha, todo sería perfecto en la Iglesia existencial e institucional si no hubiera existido el Concilio Vaticano II y si en todo se hubieran seguido fielmente las enseñanzas de Pío X.

4. EL RESTO

¿Qué piensa el resto de los sacerdotes? Unos gritan con los «contestatarios» y otros se muestran admiradores, a su modo, de los

conservadores integristas. La mayoría parece más bien desamparada, un poco asustada y, hemos de confesarlo, cada vez más impaciente por el rumbo que van tomando los debates interiores del sacerdocio. Tienen la impresión de que, en estas disputas de pastores, apenas si se tiene cuenta del rebaño.

Frente a una minoría reducida, pero activista, de sacerdotes «contestatarios» que, por otra parte, son muy diferentes entre sí, se alza otra minoría más pequeña de conservadores integristas. Y entre esas dos minorías, una gran muchedumbre de sacerdotes que calla y sufre en su silencio, que se pregunta y que busca una solución. Creo que es interesante examinar la cuestión, al lado de ese grupo de sacerdotes que no han encontrado la solución a los problemas sacerdotales, pero que la buscan a toda costa a través de un estudio profundo de todas las realidades humanas y espirituales que vienen a confluír y a mezclarse en este ser extraño que es el sacerdote católico.

SACERDOCIO Y CLERO

Cuando los profanos y los mismos fieles oyen hablar de «desclerificación», aplicada a los sacerdotes, no entienden e incluso llegan a experimentar el sentimiento de una contradicción «in términos». Hemos de advertir igualmente que algunos de los mismos sacerdotes que emplean esta palabra bárbara —de alguna manera teníamos que expresarnos— tampoco la entienden mucho mejor, y han hecho de ella un «slogan» publicitario más bien que un programa de vida. No se puede evocar o invocar una «desclerificación» —con un *mínimum* de prudencia crítica— a menos de poseer una idea precisa y clara de la distinción entre sacerdocio y clero.

I. *La función sacerdotal*

Sociólogos y teólogos están de acuerdo en constatar el carácter *funcional* o, si se prefiere, *ministerial* del sacerdocio en toda comunidad religiosa; para los cristianos, en la Iglesia, pueblo de Dios en marcha. Se trata de la Iglesia peregrina, de que ya hablaba San Agustín.

El sacerdote ejerce una función sagrada al servicio de Dios y al servicio de una comunidad humana. Al decir de San Pablo, desempeña un papel de mediador, recogiendo las plegarias y las oraciones de la comunidad para presentarlas a Dios, y haciéndose al mismo tiempo mensajero de Dios ante los hombres. Esta función se realiza plenamente en el culto, oración pública y ritual, aunque no se limita sólo al culto.

No hemos de olvidar que, en la comunidad cristiana, esta función es primariamente eucarística. En virtud de los poderes que le confiere el sacramento del orden, el sacerdote consagra el cuerpo y la sangre de Cristo y asume de este modo la responsabilidad de la comunión, en todos los sentidos de la palabra, entre los fieles.

2. *¿Oficio o estado de vida?*

La función sacerdotal, ¿es en sí misma un oficio? Algunos, en nuestros días, llenos de santa indignación, niegan que así sea. Veamos más detalladamente la cuestión.

Si en el oficio hemos de ver una mera función económica, el sacerdocio no es evidentemente un oficio, aun cuando el sacerdote, como advierte San Pablo y es su derecho, «viva del altar». No podemos ser sacerdotes del modo que se es carpintero, o herrero, o barbero, o profesor, o ingeniero, o novelista, o arquitecto. Y precisamente por esto se puede ser, al mismo tiempo y sin contradicción, sacerdote e ingeniero, sacerdote y ajustador, incluso sacerdote y comerciante, con exclusión de las actividades puramente comerciales prohibidas a los clérigos con buen sentido práctico por el Derecho Canónico, que hemos de alabar en nuestros días.

Pero no podemos negar que el ejercicio de la función sacerdotal ofrece analogía con la función o desempeño de un oficio, en la medida, por ejemplo, en que el sacerdote se consagra totalmente, o cuando pone en práctica las técnicas del apostolado sacerdotal, o cuando el carácter mismo de su función le impone una serie de principios o especie de conciencia profesional. Si consideramos todas estas actividades, ¿no hay siempre un factor de vida espiritual? El oficio del sa-

cerdote no es válido, sino analógicamente, pero hemos de admitir que se trata de una analogía fecunda.

Más que un oficio, el sacerdocio es un estado de vida, un *Stand* como dice la sociología alemana, en cuanto a la categoría social del sacerdocio —y en todas las religiones el sacerdocio forma inevitablemente una categoría social— supera y trasciende en el tiempo y en el espacio las otras categorías sociales. Es un oficio en cuanto que el sacerdocio exige del sacerdote una entrega completa de su persona a una función específica, una adhesión total e incondicional a esta función, que le penetra hasta la médula de sus huesos y le transfigura y convierte en un ser diferente de los demás hombres.

Su papel sacral se deja sentir sobre su función social. Su sacerdocio le impone una manera permanente de vivir entre los hombres, que es lo que constituye precisamente un estado de vida. Tiene una función. Vive de su función. Incluso podríamos decir que el sacerdote se ha identificado con su función y se ha transfigurado en su función. Pero el sacerdote no es solamente un funcionario sagrado y, mucho mucho menos, un simple funcionario a secas. Si ejerce un oficio, en el sentido socio-económico del vocablo, esto no cambia en nada su disposición fundamental en el mundo y en la Iglesia, ni muda su estado de vida.

3) *Estado de vida y separación*

No es raro que no pocos sacerdotes de nuestros días, muy sensibles a su función ministerial, no vean o vean mal la relación, por otro lado inevitable, entre la función y el estado de vida.

Quizá reaccionan, más o menos conscientemente, contra el exceso de importancia que se ha concedido a ciertas consecuencias del estado de vida sacerdotal en los tres últimos siglos, bajo la influencia de la llamada escuela francesa que, como toda escuela, ha dejado sentir sus exageraciones, sus simplificaciones y sus dogmatismos escolares. Distinguiendo, con una agudeza o sutileza escolar de que con frecuencia carecemos en nuestros días, entre existencia y estado de vida sacerdotal se llegaba a concluir que el sacerdote, escogido y reservado

de entre el pueblo según la doctrina paulina, era esencialmente un separado, es decir: separado de su rebaño y, con mucha más razón, separado del mundo. Se insistía sobre las manifestaciones socio-psicológicas de esta separación en un tiempo en que el ambiente cultural —estuviera imbuido de clericalismo o de laicismo— sentía una tendencia exagerada a acentuar dicha separación. Es curioso leer en nuestros días, con la mentalidad de nuestra época, un libro que muchos de nosotros leímos y que fue clásico en todos los seminarios franceses, titulado *Educación y formas sacerdotales*, de Branchereau.

Los sacerdotes de hoy reaccionan contra esa espiritualidad de la separación sacerdotal. Desean afirmar su presencia en la Iglesia, entre los fieles, y en el mundo, entre los hombres. Todo eso se comprende y se justifica perfectamente. La experiencia de la cautividad, en la última guerra mundial, constituye un hecho capital en la historia de la espiritualidad sacerdotal. En muchos de los relatos de los campos de concentración vemos cómo el sacerdote podía ser al mismo tiempo un perfecto sacerdote, profunda y esencialmente sacerdote, y encontrarse como perdido entre los hombres, semejante en todo a los demás compañeros de cautiverio.

El sacerdote de los campos de concentración, incluso bajo el anonimato de su uniforme descolorido y conocido solamente por el simple número de la matrícula correspondiente, seguía siendo sacerdote, presente a los demás hombres, pero distinto de ellos, inmerso o submerso entre las miserias de los demás hombres y al mismo tiempo brillando con la luz de la gracia de Dios que iluminaba sus pasos e incluso sus mismas debilidades humanas. Su estado de vida específico, aunque encubierto por el traje rayado de los prisioneros, seguía siendo fácilmente perceptible a los fieles y hasta a los mismos incrédulos.

A veces podemos creer que algunos sacerdotes de nuestros tiempos llegan a pensar, o mejor a soñar, en una imposible conciliación entre la función sacerdotal y el estado de vida que comporta esa función. Quiérase o no, su misma función como sacerdote, como emisario de las almas ante Dios y como mensajero de la verdad eterna, coloca al sacerdote en una esfera diferente de la humanidad. Esto es cierto para todas las religiones, incluso de una manera paradójica para las

religiones que carecen de un sacerdocio específico, como el Islam, donde los especialistas de lo religioso: los imanes, los muftís, los hu-lemas, sin hablar de los marabuts, ocupan un lugar especial y peculiar. No vemos por qué esta ley general de la sociología religiosa se había de quebrar y perder su vigencia en el umbral mismo del cristianismo.

No empleemos la palabra «separación», que es equívoca y demasiado cargada de historia. Digamos más bien, sencillamente, que el sacerdote es un consagrado, y que su consagración le distingue, le designa, le caracteriza —en el sentido etimológico de la palabra: *signum, character*— en la asamblea de los fieles y en la muchedumbre de los hombres. Por muy cerca que esté o quiera ponerse de los hombres, no podrá evitar que las miradas de todos converjan sobre él, y no podrá por menos de sentir, en ciertos momentos, la soledad espiritual del «consagrado» que de una forma tan magistral ha descrito Bernanos en su *Diario de un cura rural*.

EL CLERO, FENOMENO SOCIOLOGICO

Por razón de sus características, ¿debe el conjunto de sacerdotes formar un «clero»? No hemos de confundir clero con sacerdocio, ni incluso con el «presbiterium», que es la reunión de sacerdotes diocesanos en torno al obispo. Como indica la misma etimología, el clero es, por así decirlo, la proyección sociológica o histórico-cultural del hecho sacerdotal, el cual es, ante todo, religioso. Pasando del sacerdocio al clero, el sacerdote se convierte en un «clergyman», en un eclesiástico, como aparece en el estado civil de cada uno de los sacerdotes.

El clero es el cuerpo social formado no solamente por los sacerdotes, sino también por los clérigos, diáconos, religiosos, incluso seminaristas tal como aparece, visto desde el exterior, en un ambiente determinado por las condiciones económicas, sociológicas, psicológicas y culturales. El clero hace que el sacerdote se revele al público, pero también en cierto sentido lo puede ocultar, o al menos puede desfigurar su propia personalidad. Por la fuerza misma de sus determinismos sociológicos, el clero sostiene al sacerdote, pero lo puede al mismo tiempo limitar, e incluso traicionar. Esta ambigüedad se advierte en todas

las religiones provistas de un sacerdocio. Pero más que en cualquier otra, esa ambigüedad se manifiesta en el cristianismo, en virtud de sus mismas exigencias y de su carácter absoluto, ya se trate del clero católico, del protestante o del oriental.

En cuanto cuerpo social, el clero, al igual que todos los cuerpos sociales, tiene su organización más o menos corporativa, sus representaciones colectivas, sus costumbres, sus modales, su lenguaje, sus intereses y sus rutinas o manías de grupo. Pero todas esas manifestaciones no representan sino una relación bastante indirecta y, con harta frecuencia, muy lejana y aun ajena a la esencia misma del sacerdocio.

Sería muy interesante a este respecto el estudio del folklore eclesiástico, católico o protestante, ya que en sus deformaciones caricaturescas nos mostraría todo lo que separa y distingue al clero del sacerdocio. En la conversación ordinaria se habla del folklore de las sacristías o de las casas curales. Nunca se atrevería nadie a hablar del folklore de la Iglesia en cuanto institución. Este mismo pudor verbal revela la distinción establecida, aun inconscientemente, entre el sacerdocio y el clero. Dentro de esta línea de diferenciación podríamos afirmar, con más o menos precisión, que el fenómeno sociológico, que llamamos clero, engloba en sí un cierto número de laicos, más o menos «clericales», sacristanes, empleados de la iglesia, hombres entregados a las obras clericales o a obras de piedad, esos «ratones de sacristía», como vulgarmente se denomina a cierto tipo de mujeres piadosas. Todos sabemos que todos esos elementos constituyen una nueva categoría, con la que el clero se entiende con facilidad precisamente porque la ha formado y conservado a su imagen.

El sacerdocio, en general, es esencial a la humanidad y, como todos los grandes estados de la vida, es meta-histórico. El sacerdocio cristiano es eterno porque es también eterno el sacerdocio mismo de Cristo. El clero, en cuanto que es un cuerpo social, nace, cambia, envejece y pasa. A veces sucede que el fenómeno «clero» eclipsa la realidad misma sacerdotal. Y esto es, precisamente, lo que sienten con toda su crudeza algunos «contestatarios» de nuestros días e incluso otros que no dicen nada, pero se dan cuenta de la realidad.

LA DESCLERIFICACION, ¿MITO O VISION DEL PORVENIR?

Un gran grupo de sacerdotes reclaman o al menos desearía una «desclerificación» del sacerdocio. Es fácil comprender lo que esa palabra nueva puede ocultar de ingenuidad o de conformismo inconsciente. Un deseo demasiado vivo de ser como todo el mundo no es, a veces, sino una forma muy elegante de renuncia a la propia esencia. En ocasiones, la idea de «desclerificación» puede convertirse en un mito o en un «slogan» propagandístico, repetido a todos los vientos sin tomarse la pena de profundizar en su sentido. Es fácil sentir una impaciencia irónica cuando se ve que la «desclerificación» es reclamada por esos sacerdotes que llevan en su persona la marca de pertenecer al clero y cuyo comportamiento rezuma no pocas veces clericalismo. Pero creemos que la primera intuición que ha presidido a la creación de esta palabra nueva corresponde a una justa manera de ver y apreciar las cosas.

Si por «desclerificación» entendemos una renuncia o una retirada de cierta manera clerical de ser, de pensar y de obrar, que corresponde a una conciencia más viva y más imperiosa de la esencia misma del sacerdocio, estamos de acuerdo en ello, con tal que la operación se realice naturalmente con buen sentido y con auténtico sentido apostólico, respetando la naturaleza de las cosas y las exigencias de los tiempos, sin excesos de una lógica abstracta. Pero si por «desclerificación» se sobreentiende una aceptación, más o menos pasiva e inconsciente de los conformismos contemporáneos, no podemos en modo alguno aceptar esta forma moderna de pensar y de obrar. Y esto en cuanto cristianos, e incluso en cuanto hombres. Con mucha más razón en cuanto sacerdotes.

¿Es posible una desclerificación total y definitiva? Desde el punto de vista de la sociología religiosa se podría dudar. En efecto, en cualquiera religión no se puede ser sacerdote en sí mismo, sino en grupo y es muy fácil pasar del grupo a formar un cuerpo. El cuerpo sacerdotal tendrá siempre tendencia a formar un «clero», con las modalidades diferentes según los tiempos y las culturas. Habrá que luchar contra esta «clerificación» tanto más insidiosa cuanto que podrá

aparecer con el velo de la novedad, a veces para llegar a otras concepciones, ya antiguas y probadas, cuyo vigor habrá experimentado el tiempo.

Tenemos ahí un ejemplo de la dialéctica entre la libertad del espíritu y la pesantez de los determinismos sociales, que forman una de las constantes de toda la vida espiritual, tanto para las comunidades como para las personas.

ESTATUTO SOCIAL DEL SACERDOTE

Se habla con mucha frecuencia de «estatuto del sacerdote». La mayoría de las veces se entiende por esta palabra su situación en el interior de la Iglesia, sus relaciones con la jerarquía y con los fieles. Pero ese vocablo merece nuestra consideración. Hay que ver más lejos y considerar el estatuto del sacerdote en la sociedad global. Hay que considerar su estatuto social en el sentido técnico de la sociología.

¿Qué es un estatuto social? El estatuto social es un fenómeno socio-psicológico, la representación que una categoría social se hace de su puesto, de su papel y de su valor en la sociedad; es la idea que las demás categorías sociales se forman de ese puesto, de ese papel y de ese valor. Cuando las dos apreciaciones concuerdan, se establece un equilibrio. Cuando no coinciden, se produce un desequilibrio a veces un malestar, y con frecuencia se produce la revolución. Si las dos permanecen inciertas o vacilantes, los representantes de la categoría social encausada sufren de esa incertidumbre y se preguntan acerca de la utilidad de su papel en la sociedad.

Toda categoría social, clase o profesión, posee un estatuto variable según los tiempos, los lugares o las culturas, más o menos en relación con su nivel económico, pero sin ligazón totalmente determinada. El estatuto social constituye un dato de opinión inevitablemente subjetivo: las jerarquías que comporta no son siempre proporcionales a

las verdaderas utilidades. Los juicios de valor que implican son relativos y no alcanzan el grado de absolutez de los juicios morales. Sin embargo, la existencia y la escala de los estatutos no se limitan a la simple subjetividad, ya que constituyen hechos sociales que pueden ser constatados y explicados, es decir, que pueden ser medidos gracias a los métodos propios de la sociología.

LOS ANTIGUOS ESTATUTOS DEL CLERO

Como categoría social e incluso como cuerpo bien definido, tal como lo hemos definido antes, el clero no se ha liberado de la ley común y ha disfrutado de diferentes estatutos según los tiempos y de acuerdo con las diferentes civilizaciones.

Limitándonos al Occidente, el clero formaba, en la sociedad medieval, un cuerpo de formas bien delimitadas, y de estructuras perfectamente determinadas. Formaba uno de los tres grandes órdenes de la sociedad, con sus características, su función, sus deberes y sus privilegios. Todos sabemos qué era un sacerdote y cuál era su papel en la sociedad. Evidentemente en el seno de este gran cuerpo existían diferencias casi infinitas, en las jerarquías y en los rangos que han ido evolucionando con los siglos. Pero el conjunto seguía siendo el mismo, perfectamente definido, mostrando la doble dignidad que le conferían la proximidad de lo sagrado en una civilización sacral, y el cuasi monopolio de la cultura mundana, cuya posesión cualificaba al clero, en un mundo donde todavía dominaba la transmisión oral de los conocimientos humanos.

La Reforma y el Renacimiento sometieron a tela de juicio, este estatuto clerical y lo modificaron. En Francia la revolución francesa terminó con él. Y lo mismo sucedió en otras naciones. Sin embargo, el clero volvió a encontrar muy pronto un nuevo estatuto social en el seno de un mundo liberal y burgués que nació de los movimientos revolucionarios. Gracias a los diferentes Concordatos, el sacerdote retribuido, aunque muy escasamente, por las finanzas públicas, aparecía en general como un semi-funcionario en una

época en que la función pública tenía todavía la categoría de algo raro.

El estatuto social del sacerdote no era igual en la ciudad que en el campo. En las regiones y en ambientes rurales, el sacerdote se incorporaba a los campesinos, en una situación intermedia entre el simple campesino y el burgués rural. Junto con el maestro, ya fueran amigos o enemigos, el sacerdote entraba en el ambiente de la sociedad y formaba, por así decirlo, parte del mobiliario del Municipio que solía coincidir con la parroquia. En la ciudad el sacerdote se confinaba en las profesiones liberales, plenamente admitidas cuando aquél pertenecía a los grados elevados del clero: obispo, vicario gral., un gran párroco, un predicador afamado, un religioso de alguna orden importante. Cuando el sacerdote no era sino un simple coadjutor, o un capellán sin fama ninguna, o pertenecía a una orden religiosa de poca influencia en la sociedad, se le confinaba a los márgenes de las mismas profesiones.

La supresión del Concordato en el caso de Francia y de otros países ha terminado con este estatuto. Podemos pensar que lo mismo pasará en España cuando el Concordato actual sea revisado o suprimido como desean muchos, sacerdotes y seglares.

Pero como todos los fenómenos de opinión, el estatuto social del sacerdote podrá sobrevivir, aunque sea bajo diversas formas. Cada época construye sus propios estatutos. Esperemos en qué va a parar el estatuto sacerdotal, sujeto a tantas revisiones y enjuiciado desde tan diversos ángulos de vista.

EL SACERDOTE, HOMBRE SIN CUALIDAD

En nuestros días resulta imposible prolongar por más tiempo las ilusiones y las simples apariencias. En gran parte de la sociedad actual, con variedades profundas según sea la influencia de la Iglesia en las diferentes naciones, el estatuto clerical de antaño no es más que un recuerdo lejano, y el sacerdote se presenta ante la sociedad co-

mo un hombre sin estatuto social definido. En los países donde el sacerdote todavía sigue gozando de un estatuto social privilegiado creemos que también se impondrá un cambio, con la consiguiente pérdida de prerrogativas de parte del sacerdote.

En una sociedad como la nuestra, cada vez más técnica y tecnócrata, el sacerdote no es un técnico. Y si lo es por casualidad, lo es fuera y al margen de su estado sacerdotal. Y si se le considera a veces como un técnico de lo religioso, a lo que se tiende corrientemente, se está cometiendo un grave error acerca de la esencia misma del sacerdocio. No siendo ya un miembro de las profesiones liberales, tampoco puede ser un simple proletario en virtud de su misma cultura intelectual, ni tampoco un obrero, ya que en general, no trabaja con sus manos en las fábricas ni en el taller, ni tampoco puede considerarse como un representante de las nuevas clases medias, técnicas y asalariadas, puesto que no es ni un técnico ni puede considerársele asalariado.

En el mundo rural, su situación es algo más estable. El cura de los ambientes rurales forma todavía parte de ese mundo que le rodea, a excepción de las regiones muy descristianizadas en donde se siente completamente solo. Pero la importancia del campo no cesa de disminuir a medida que nuestra sociedad se va urbanizando. Muy pronto el cura de aldea, figura clásica de la mayoría de los curas de nuestra patria, será como una excepción en el conjunto del clero, constantemente urbanizado por la fuerza misma de las cosas.

En una sociedad de producción y de consumo —cada una de las dos forman estatutos sociales diferentes—, el sacerdote no es un productor en el sentido corriente de la palabra, ya que sus servicios no pueden ser medidos económicamente, y, a falta de recursos productivos, se presenta como un sacerdote consumidor. En el seno de una cultura que no cesa de evacuar y de suprimir los valores improductivos en provecho de los bienes bancarios y de eficacia material, el sacerdote presenta una figura casi anómala, en la medida misma en que él se da y se entrega plenamente a su sacerdocio y en la medida en que practica la pobreza evangélica.

Hay que enfrentarse con la realidad, tal como es: el sacerdote

es generalmente un ser marginado en la sociedad contemporánea. Si llega a ocupar una posición importante y si consigue la atención y el respecto del público, ello se debe a título personal y casi nunca se produce ese caso en razón de su cualidad sacerdotal. Es bien curioso en nuestro tiempo el caso de un sacerdote francés. Nos referimos al famoso canónigo Kir, fallecido algunos años ha, alcalde y diputado de Dijon, que tanto debe a las iniciativas y labor del célebre canónigo. Otro caso también muy conocido es el del abbé Pierre. Ambos han conseguido su popularidad a pesar de su carácter sacerdotal. Tal vez ha contribuido a ello en su forma externa, pero no podemos afirmar que su celebridad haya sido efecto de su carácter sacerdotal. En este sentido podemos afirmar que la presencia de un obispo en las ceremonias oficiales, con todos los atuendos, reviste un no sé qué de anacrónico cuando no está desempeñando sus funciones episcopales. En ese contexto social, el obispo y el sacerdote no pasa de ser un simple ciudadano más.

UNA POSTURA NADA COMODA

Toda situación marginal aparece psicológicamente molesta, porque lo marginal o marginado no sabe cómo comportarse frente a los otros, y éstos desconocen la actitud que deben observar en su presencia. Se siente molesto, y al mismo tiempo molesta a los demás.

Esto se aplica especialmente al sacerdote, marginado desde el punto de vista económico, social y cultural, mientras que continúa, en virtud de las costumbres adquiridas, atrayendo como un personaje, como un «notable», las miradas del público y suscita algunas notas de respeto, al menos externas, entre los incrédulos. Se produce una contradicción entre el respeto que a veces se le demuestra y su marginación permanente. Tal vez esa misma marginalidad contribuye, en cierta medida, a la disminución de las vocaciones sacerdotales. Muchos padres vacilan en orientar a sus hijos hacia un estado que ellos no logran saber cómo definir ni cómo situar.

La conciencia más o menos oscura de la marginación explica, por una parte, el malestar interior de ciertos sacerdotes. Estos querrían

integrarse totalmente, querrían pertenecer plenamente a una sociedad, sentir la seguridad psicológica de la integración completa, porque su soledad y su anomalía sociales les pesan demasiado. Desearían «ser como todo el mundo», no simplemente por sus vestidos, lo que no es difícil y casi lo han conseguido ya, sino también y sobre todo por su misma situación ante la sociedad. Se produce entonces automáticamente el encuentro doloroso de un conformismo eclesiástico, en la medida en que el cuerpo social del clero permanece apegado a sus tradiciones y costumbres y un conformismo general. De ahí sus incertidumbres y sus contradicciones. Ya no saben qué es socialmente un sacerdote. La opinión común de los fieles tampoco lo sabe, ya que han pasado las definiciones estereotipadas tradicionales.

La participación de los seglares en la Iglesia viene a agravar estas incertidumbres. Muchas de las tareas que antes parecían ser propiedad del sacerdote son ahora realizadas, o pueden serlo, con toda facilidad por los seglares. Van desapareciendo antiguas diferencias que con mucha facilidad se transformaban en razones de superioridad. Y desaparecen también seculares divisiones de trabajo ante la creciente invasión de las máquinas. ¿En estas condiciones qué es lo que le queda para el sacerdote? ¿No haría mejor en comportarse como seglar, distinto de los seglares solamente en virtud de su función ministerial? En estas preguntas se encierra el origen del complejo de laicado, de que sufren algunos de los sacerdotes modernos.

¿Cuáles podrían ser las soluciones? Creemos que los problemas han sido expuestos con toda claridad. Pero no se ve tan fácil y tan clara la respuesta, ni se ven muy fáciles las soluciones eventuales que, por otra parte, no podrían implantarse de una manera definitiva sino después de experiencias múltiples que garantizaran el éxito de las mismas.

Podríamos hablar de dos soluciones, tan diferentes que, a veces y al menos en parte, se oponen entre sí. O bien el sacerdote acepta con lucidez y coraje su marginalidad o marginación social, como una especie de ascesis espiritual. O bien el conjunto de sacerdotes tiene que buscar un nuevo estatuto social.

En el primer caso, en la medida misma en que esa marginalidad

puede chocar, puede escandalizar y puede suscitar en los fieles y en los incrédulos deseos más profundos y auténticos de conocer aquella manera de vivir, aparece el sacerdote como una consecuencia de la pobreza evangélica. Y el sacerdote acepta su vida como un desnudamiento y despojarse a sí mismo llevado hasta el extremo de rehusar todo aparato social, todo prestigio colectivo. El sacerdote consiente y acepta voluntariamente ser un hombre sin cualidad, sin estatuto, lo que no significa en modo alguno que se identifica con los laicos y que se disuelve en la masa de los hombres.

El sacerdote, en este caso, no podrá ya imponerse a los que le rodean sino por su propio valor y por una vida netamente de servicio a los demás. No se trataría, en consecuencia, del «Sacerdote D. Pedro Rodríguez», sino de «Pedro Rodríguez, sacerdote». Es fácil adivinar lo que esta nueva orientación exige del sacerdote, la cantidad y cualidad de valores humanos incontestables y la dosis de abnegación que, a veces, puede llegar hasta el heroísmo. ¿Sería esto posible para muchos? Sin confundirse absolutamente con la «desclerificación» que hemos expuesto antes, esta nueva orientación de la vida del sacerdote va en la misma línea.

En el segundo caso, resultaría que el mayor número de sacerdotes buscaría un nuevo estatuto social, muy semejante, por ejemplo, al de las nuevas clases medias asalariadas, como antes se parecía al de la burguesía liberal. A veces nos preguntamos si no es esto lo que, consciente o inconscientemente, buscan algunos sacerdotes, deseosos de un trabajo profesional, cuya psicología se asemeja, en fin de cuentas, a las de los «cuadros directivos» de una empresa, más que a los proletarios o incluso a la de los obreros especializados.

En un momento se ha podido pensar que la generalización del trabajo profesional entre los sacerdotes podría procurarles un estatuto nuevo. Hoy ya nos parece menos probable. Y esto por dos razones: la primera es la inevitable diversidad y la no menos inevitable desigualdad de las ocupaciones profesionales, entre las cuales la condición asalariada no forma más que un denominador común bastante vago e impreciso. La segunda es la necesidad absoluta para muchos sacerdotes de consagrarse enteramente a su trabajo sacerdotal que reclamarán

la mayor parte de las comunidades cristianas. El sacerdote se encontrará o en medio de comunidades antiguas, aferradas a sus tradiciones, que no renunciarán a sus exigencias, o en medio de otras comunidades nuevas que se mostrarán quizás más exigentes todavía ante la variedad de problemas y situaciones religiosas que sólo el sacerdote podría resolver.

El problema sigue en pie. No podríamos responder con los teólogos empleando la consabida fórmula «a priori» o aquella otra «no hay sino esta solución». Creemos ante todo que hay que vivir el problema, lo cual no está exento de peligros. Pero al mismo tiempo no deja de encerrar una buena dosis de esperanza para el porvenir de la Iglesia y de los sacerdotes.

II

EL SACERDOTE EN EL MUNDO

Desprovisto de su estatuto social, el sacerdote se encuentra desplazado, sin un puesto determinado en este mundo donde, según el Concilio Vaticano II, aspira a estar más presente que nunca. Este desplazamiento le hace sufrir a veces un terrible desequilibrio. Y podemos afirmar que una de las cargas sacerdotales más pesadas y una de las quejas más frecuentes es la dificultad, la cuasi imposibilidad que siente el sacerdote para conocer y comprender el mundo contemporáneo, para hablar con él y para obrar en medio del mundo.

Creemos que se trata de una queja fundada y real, incluso cuando se enfrenta o coincide con ciertos excesos y ciertas críticas del sistema tradicional de las estructuras sacerdotales. Si algunos sacerdotes conocen mal al mundo, es que nunca han aprendido a conocerlo en toda su realidad; y si su palabra no puede llegar hasta el mundo, es que ellos no saben hablar el lenguaje de los hombres ni están acostumbrados a hablar con los hombres. Es bien evidente que las introspecciones colectivas de sacerdotes en un ambiente cerrado, con

una «problemática», como se dice ahora, muy restringida y con un lenguaje casi exclusivo de mistagogías y empleado solamente entre iniciados, son muy poco capaces de remediar las deficiencias que advertimos en la realidad.

Aunque sea con ciertas reservas, podemos admitir la constatación de los hechos indicados y en algunos casos con la más cruda verdad. Así como el sacerdote con dificultad puede encontrar un puesto en nuestra sociedad, así experimenta graves inconvenientes para actuar sobre un mundo cada vez más complejo, en completa y progresiva mutación, y cuyo conocimiento resulta cada día más difícil. De este hecho incontestable algunos sacan sus razones para ser como todo el mundo con el fin de poder actuar sobre el mundo. Vamos a examinar ahora algunos de los puntos más interesantes en que el sacerdote pudiera ponerse al nivel de los demás e incluso hacerse como los demás.

La mediación del trabajo

Todos los hombres están sujetos a la ley del trabajo. De este hecho universal algunos concluyen que el sacerdote debe también ejercer una profesión, preferentemente asalariada. De este modo el sacerdote entraría, por la ley común del trabajo, en el mundo. La condición corriente del sacerdote contemporáneo comportaría, en consecuencia, el trabajo profesional.

Mucho tememos que esta conclusión va más allá de las premisas, generalizando y haciendo casi obligatorio, si no canónicamente al menos psicológicamente, lo que no es ni puede ser más que el caso concreto y particular de algunos. Nos parece normal y estupendo que el sacerdote trabaje profesionalmente por espíritu apostólico, para afirmar una presencia sacerdotal en un ambiente determinado, siempre que esa presencia sea efectivamente la presencia de un sacerdote y no se reduzca, como muchas veces ha ocurrido, a la presencia de un seglar más entre los hombres. Esa era la vocación de los sacerdotes obreros, cuya condición social siempre tendremos que respetar y admirar.

Parece normal que un sacerdote consagre todo su tiempo o

una parte de su tiempo a un trabajo o profesión retribuída, para ganar honestamente y según todo derecho, su vida sin verse a cada momento dependiendo de los demás. San Pablo así lo hacía. ¿Por qué no ha de imitarle el sacerdote moderno? La decisión en este sentido es cuestión de una vocación personal, de posibilidades prácticas y, por supuesto, de acuerdo con sus superiores y, a ser posible, dentro de un equipo sacerdotal.

Pero este género de vida, doble en cierto sentido, presenta una serie de problemas prácticos, sobre todo a partir de cierta edad, cuando las fuerzas disminuyen. Si no se considera al sacerdocio como una simple función cultural o como un ministerio muy especializado y limitado, sino como una exigencia que invade toda la vida, si al mismo tiempo se tienen en cuenta las necesidades de las personas y de las comunidades en el cristianismo occidental, no hay razones en contra para pensar que esa condición resultaría difícilmente aplicable a todos los sacerdotes.

Admitiríamos gustosos que un sacerdote hiciera temporalmente o, incluso, definitivamente, la experiencia del trabajo profesional con todas las alegrías, las penas y sudores que comporta, con la plena participación y las cargas inherentes de toda índole. Más aún, creemos plenamente que esta experiencia, en toda su extensión, falta desgraciadamente a muchos sacerdotes que se agitan y se cansan demasiado a veces, pero que ignoran el verdadero sentido del trabajo, las consecuencias terribles y las graves responsabilidades de los trabajadores. Muchos de esos sacerdotes obreros, al menos en parte, tienen asegurada su posición económica, y solamente se enfrentan con el trabajo como una especie de deporte y de juego, con la ilusión e interés que siempre despierta lo desconocido.

Si se nos dice que el sacerdote moderno tiene necesidad de un trabajo profesional o de una ocupación asalariada para conocer mejor al mundo y para actuar sobre él con eficacia y seguridad, nos sentimos un tanto escépticos. Mucho dudamos de que en todo eso no se trata de una visión «a priori», fundada sobre una noción metafísica del trabajo más bien que sobre la realidad socio-psicológica. Esa visión y concepción del sacerdote obrero olvida tal vez demasiado el ca-

rácter del trabajo contemporáneo, excesivamente dividido, especializado, mecánico y fastidioso. Por eso podríamos preguntar: El sacerdote que pasara ocho o diez horas diarias en un taller, con otros seis compañeros, o en una oficina con un centenar de empleados, ¿conocería y comprendería el mundo de su tiempo mejor que otro de sus colegas en el sacerdocio, sacerdote en pleno ejercicio de su ministerio, si éste último sabía ver y comprender, es decir, si era capaz de escuchar y simpatizar con los que le rodean?

Hay que reconocer que existen excelentes argumentos para el trabajo profesional, pero ordinariamente no son los que suelen emplearse cuando se trata del problema del trabajo de los sacerdotes. También tenemos que admitir que no faltan argumentos de peso contra el trabajo profesional, si no para todos los sacerdotes en general, sí al menos para una gran mayoría.

El compromiso político.

Algunos pretenden que el sacerdote asegurará mejor su contacto con el mundo mediante lo que se suele llamar «compromiso político», sin precisar muy exactamente el contenido y alcance de esa expresión.

Si tenemos en cuenta que el sacerdocio no destruye la naturaleza humana, que el sacerdote sigue siendo un «animal político» como los demás hombres, que tiene el derecho e incluso el deber de interesarse en la vida política de su país y del mundo entero, pues todos somos ciudadanos del mundo, y que puede por lo mismo formarse sus opiniones políticas y expresarlas en cuanto ciudadano, no por eso hemos de admitir la realidad inevitable de esos «compromisos políticos». O para expresarnos de una manera más exacta, tan sólo podríamos admitir la realidad del «compromiso político» en su más completa desnudez dentro de una concepción deshumanizada del sacerdocio.

Pero el buen sentido y el sentido cristiano nos recuerdan, sin embargo, que el sacerdote debe vigilar para no colocar la autoridad de su función al servicio de sus opciones personales, ni someter la verdad de Cristo y de la Iglesia al servicio de sus propias opiniones. Y tengamos presente que esa autoridad se deja sentir más de lo que se

puñera esperar, incluso en medio de un mundo secularizado, que anda buscando mentores y «líderes» de su propia conciencia. Si el sacerdote no tiene cuidado en este aspecto, una vez más caminaríamos o nos dirigiríamos hacia un clericalismo del tipo antiguo o moderno poco importa, pero siempre un clericalismo bien definido. Y la historia nos enseña que el clericalismo suele conducir generalmente hacia el anticlericalismo.

Si con este «compromiso político» se nos quiere decir que el sacerdote de nuestros días no debe vacilar en tomar partido, como lo hace la Iglesia, no sólo en privado sino inclusive en público, es decir no sólo en el silencio de su conciencia, sino desde el púlpito, en cuestiones en que confluyen lo religioso, lo moral, lo social, lo económico y lo político, aunque con ello pueda y a veces deba provocar algunos escándalos y se gane el reproche muy conocido de «hacer política», esto al menos sobre el plano de los principios es indiscutible para un cristiano. Cuando el sacerdote habla no hace sino cumplir con su deber de evangelización. Si refugiado en lo puramente espiritual, es decir en lo cultural, el sacerdote se calla como ha sucedido muchas veces, entonces hace traición a su deber de predicador y propagador del mensaje de Cristo..

A los ojos de los fieles y de la opinión pública, el sacerdote representa a la Iglesia. Esta intuición, pese a las exageraciones a que puede dar lugar, no es del todo falsa, porque habla con autoridad fundamentada en el sacerdocio del Obispo a quien representa. Importa, pues, mucho que conozca bien el pensamiento de la Iglesia y las realidades de su tiempo.

En cuanto al «compromiso político» bajo la forma de alistamiento de adhesión pública a un partido o de aceptación de responsabilidades directivas en un sindicato o en un organismo político, esto ya encierra otras cuestiones políticas. Que esta actitud o actividad política pueda responder a vocaciones particulares, no negamos ni la Iglesia lo ha negado en el curso de la historia. Pero sí queremos precisar que nuestra época es más difícil que las pasadas por esta mezcla de lo espiritual y de lo temporal. No podemos generalizar esta postura polí-

tica con la idea de asegurar la presencia del sacerdote en el mundo. Se nos antoja que esto va más allá de las premisas.

Comprometido en un partido político, el sacerdote será, quiéralo o no y sean cuales fueren sus facultades de desdoblamiento, el hombre del partido. Conocerá el partido y vivirá y actuará por el partido. Una vez que haya logrado conocer al mundo, ¿logrará actuar como sacerdote en el mundo? Este conocimiento y esta acción parciales serán pagadas muy caro y dejará de ser el hombre de todos, el hombre de una comunidad, para convertirse en el hombre de un clan, que tal vez llegará a desengañarlo. ¿Cuántos no han sido los militantes políticos que se han visto desengañados por sus mismos partidos y que han encontrado verdadero asco allí donde antes hallaban motivos para trabajar alegres por una causa? ¿Sería el sacerdote una excepción a esta ley general? ¿Pensaría ser esa excepción precisamente a causa de la ingenuidad que proviene de su desconocimiento del mundo? Si da su vida a un partido, corre el riesgo de descubrir un día que ha perdido su tiempo sacerdotal y se ha contentado con la sombra del problema y no con la realidad del mismo.

No hemos de olvidar que el sacerdote es, ante todo, el hombre de todos y para todos. Por eso aun cuando puede ejercer gran influencia en la política del mundo, tal vez deje resentirse su misión en cuanto sacerdote si se ocupa por entero de los intereses de un determinado partido político. El sacerdote no puede olvidar nunca su presencia sacerdotal en el mundo. Si esa presencia se diluye o desaparece por completo, entonces el sacerdote, en cuanto tal, deja de existir para convertirse en un elemento más de la sociedad.

Es preciso que el sacerdote se halle presente en el mundo, presente en su tiempo, comprendido y amado, pero siempre con una presencia sacerdotal, presencia que tiene cuenta de las necesidades espirituales y no descuida al mismo tiempo las realidades socio-psicológicas. Las modalidades de esta presencia pueden ser múltiples y diversas. Lo que el mundo busca en la actualidad son precisamente nuevos tipos de presencia auténticamente sacerdotal. Proponer para el sacerdote la presencia propia de un seglar, sin proyección esencialmente espiritual, sería acabar con el sacerdocio. Sería arruinarlo de una vez para siempre.

El celibato sacerdotal.

La presencia del sacerdote en el mundo puede incluir justamente el examen del celibato. Efectivamente, muchos sacerdotes y muchos fieles, cada vez más numerosos, creen que el matrimonio y la familia podrían asegurar al sacerdote de un modo más auténtico y fecundo su plenitud personal y su presencia apostólica en el mundo. Estiman que el matrimonio, en este sentido, sería preferible al celibato que se ha mantenido durante tantos siglos en la Iglesia latina.

Esta parte de la opinión pública y la prensa que la refleja conceden, en nuestra época hiper-sexualizada, un poco de excesiva importancia a un problema que hay que reconocer es bastante grave, aunque no tan nuevo y actual como pudiera pensarse.

En un artículo que publicó en *Le Monde*, Marc Oraison parece ver en las discusiones y en la agitación en torno al celibato eclesiástico una manifestación del problema sacerdotal más bien que una causa del malestar mismo. Creemos que esa opinión del ilustre psicólogo francés es aceptable. Desgraciados, desconcertados, inquietos y muy frecuentemente solitarios —ora se trate de la soledad de sus parroquias rurales o de la soledad espiritual en la inmensidad de las ciudades— estos sacerdotes sueñan con el matrimonio como remedio y fin de sus sufrimientos y de sus tormentos interiores. La opinión en que se ven inmersos les lleva a pensar así, ya que ordinariamente se cree en la fuerza casi irresistible del apetito sexual. Incluso se llega a considerar este grupo de «rechazados» de la sociedad como otros tantos desequilibrados, o a lo menos como unos tipos raros y originales.

La experiencia ha hecho desaparecer muy pronto estas ilusiones ópticas, con frecuencia demasiado tarde, si tenemos en cuenta la suerte de numerosos sacerdotes que, abandonando con todos los permisos de la Iglesia el sacerdocio y abrazando el «santo estado del matrimonio», no han encontrado con ello la felicidad que buscaban.

Hay que considerar el celibato sacerdotal, por lo que ahora nos importa a nosotros, desde el punto de vista psicológico y sociológico, dejando a un lado sus aspectos teológicos y espirituales. Desde este

punto de vista creemos que no podremos establecer ninguna razón determinante, ni en pro ni en contra del matrimonio o del celibato de los sacerdotes. Solamente queremos señalar una orientación general, previa para el conocimiento perfecto del aspecto teológico y espiritual del celibato.

Noción romántica del matrimonio.

Hemos notado más arriba cómo y hasta qué punto corresponde con la realidad contemporánea una concepción teórica, idealizada y, en el fondo, romántica del trabajo. Podríamos hacer lo mismo acerca de las nociones del amor y del matrimonio.

Lo que llama la atención en la mayor parte de los argumentos en pro del matrimonio de los sacerdotes es la oposición simplista y sentimental entre un celibato, pintado con los colores más sombríos, y un estado de matrimonio enfocado bajo una luz apacible y sonriente, dorado como la luna de miel. Se habla solamente de matrimonio y se olvida, en general, la secuencia lógica que es la familia. La familia con sus cargas, con sus responsabilidades y con su esclavitud apenas si aparece en la discusión. Queda en un plano muy secundario, y sólo se proyecta la luna de miel.

Dentro de unas perspectivas, a la vez muy masculinas y un poco adolescentes —podríamos hablar en este caso de una «psicología de soltero»— se habla, sobre todo, del cumplimiento y de la perfección personal y humana del sacerdote, para el cual la experiencia conyugal sería poco menos que imprescindible o indispensable para llevarlo a la madurez espiritual. Se habla mucho menos de la esposa, y casi nunca del niño que, sin embargo, cuentan muchísimo en la dinámica familiar. ¿Qué serían los hijos de los sacerdotes? Es preciso abordar la cuestión. La experiencia protestante, las experiencias anglicanas y las orientales nos demuestran que la cuestión existe.

Podríamos preguntarnos si ciertos sacerdotes de nuestros días no han sido sorprendidos en su mismo juego intelectual. Estos sacerdotes felizmente han vuelto a descubrir la misión de la mujer, la belleza y la santidad del amor humano. Pero siendo solteros, han idealizado peligrosamente estas nociones, hasta el punto de exasperar a veces, por

su idealismo simplista, los matrimonios que han pasado la fase de los primeros amores. Una metafísica del amor, más o menos neoplatónica, se mezcla en este sentimentalismo, como en tiempos pasados se mezclaba en torno al ideal y belleza de la virginidad. Lo primero que tendríamos que hacer para ver claro sería liberarnos de las especulaciones filosóficas y enfrentarnos con una realidad familiar, con un hecho tangible que con frecuencia se acerca más a los colores grises que a los rosas.

El matrimonio de los sacerdotes resolvería ciertos problemas —si es que era capaz de hacerlo— sólo a condición de dar paso a otros nuevos, tan agobiantes y serios como los desaparecidos: los de la unidad conyugal, los de la fidelidad, los del número y la educación de los hijos. El que en plena madurez espiritual falla a su promesa de celibato ¿mostraría más constancia y fidelidad a las promesas hechas a su esposa?

Por otro lado las experiencias a que nos hemos referido más arriba, experiencias del clero protestante y de los sacerdotes orientales, descubren que no sería ni fácil ni siempre alegre ser la esposa o los hijos de un sacerdote. El ejemplo de los militantes laicos, que con frecuencia son aducidos en las discusiones sobre el celibato, no debe hacernos demasiadas ilusiones. Ciertos matrimonios de militantes no son precisamente modelos; ni ciertos hijos de militantes constituyen siempre un éxito ni son causa de alegría y satisfacción para sus padres. Además, cuando las dificultades familiares son muy grandes, el militante seglar siempre tiene la posibilidad de suspender o de reducir sus actividades militantes, que el sacerdote nunca podría hacer so pena de renunciar a su mismo sacerdocio o ministerio.

Matrimonio y conocimiento del mundo.

Algunos aluden al conocimiento del mundo que alcanzaría el sacerdote mediante su compromiso conyugal y familiar. Esta visión es demasiado optimista a los ojos del psicólogo o del educador profesional. Los partidarios del matrimonio de los sacerdotes suelen preguntarse a veces: ¿No debe el sacerdote enseñar muchas veces la psico-

logía de la mujer? ¿A cuántos padres de familia no debe el sacerdote ayudar a comprender a sus hijos ante los cuales se sienten desamparados?

Lo que hay de cierto en el argumento —y hay que ponerlo de relieve— es que el sacerdote, muchos sacerdotes conocen muy poco y muy mal la existencia concreta de las familias. Educados hasta ahora en ambientes cerrados, cortados y separados de la realidad cotidiana, alejados del hecho tangible de la familia, permanecen como al margen y embarazados ante la realidad que se llama la familia. No es difícil distinguir a un sacerdote cuya infancia ha pasado en una familia viva de aquel otro que, desde sus más tiernos años, ha vivido en un mundo masculino y clerical, o de aquel otro al que la situación de hijo único le ha impuesto un cierto sello de solitario.

Nadie se atrevería a sostener que los sacerdotes casados conocerían mejor la familia y las familias, partiendo de una experiencia única, necesariamente limitada y a veces falseada por el ejercicio mismo de su sacerdocio. Por el contrario, una larga experiencia prueba que los solteros consagrados pueden comprender admirablemente el complejo fenómeno de la familia y pueden servir a ella con toda la eficacia.

Un doble clero

Si la libertad de matrimonio, concedida a los sacerdotes, podía resolver algunos casos particulares, cosa que admitimos con todo convencimiento, estas ventajas correrían el riesgo de costar muy caras al cuerpo sacerdotal por los inconvenientes que no dejarían de surgir. Nos encontraríamos con la coexistencia de sacerdotes casados y de sacerdotes solteros que conduciría casi inevitablemente a la comparación de los dos cleros.

Las iglesias orientales han institucionalizado esta dualidad mediante la distinción entre un clero secular, comprometido voluntariamente en el matrimonio, y un clero regular, de sacerdotes célibes, de donde se escogen los obispos. ¿Tendríamos que implantar una división semejante en las iglesias occidentales? Psicológicamente resultaría muy difícil, por no decir imposible.

Al lado de un clero regular, que seguiría siendo fiel al celibato en virtud de sus votos, la ruptura entre sacerdotes casados y solteros pasaría al interior mismo del clero diocesano. Sería muy difícil evitar las rivalidades tanto entre los sacerdotes como entre los fieles. No faltarían preferencias por el clero de los casados o por los solteros. Fácilmente surgirían comparaciones molestas, ya que los sacerdotes casados estarían menos disponibles. Habría que enfrentarse con la cuestión económica que aparecería de una manera más brutal, ya que los fieles o el trabajo de los sacerdotes deberían proveer al mantenimiento de sus familias y a la educación de sus hijos.

Tal vez la cuestión económica, en países económicamente fuertes y poderosos, no ofrece una dificultad especial. Los entendidos en la materia han podido observar que «las contribuciones de los católicos a la Iglesia en los Estados Unidos están muy lejos de ser insuficientes». El salario aproximado de un pastor luterano en la actualidad es de unos 7.000 dólares anuales, aparte de los gastos ocasionados para el mantenimiento de su casa, propiedad de la parroquia, y los producidos por su ministerio pastoral. El salario de un sacerdote en Estados Unidos, teniendo en cuenta los estipendios de misas y otros servicios ordinarios y corrientes puede llegar muy fácilmente a los 350 dólares mensuales. Si tenemos en cuenta que los gastos de habitación y alimentos, gastos del coche, servicio, etc. están pagados por la parroquia, creemos que no está mal. Aunque si lo comparamos con el salario de un trabajador especializado, supone menos de la mitad, en el peor de los casos.

Por otra parte, en medio de esa dualidad de cleros aparecerían presiones sociales para casar a los solteros más o menos a la fuerza, o para obligar al celibato a los que desearían casarse. Según toda probabilidad, el clero diocesano perdería todo prestigio frente a un clero regular, casto y duro, más culto y más disponible, que seguiría estando tan presente en el mundo como el clero diocesano, por no decir más presente y más activo.

Una experiencia milenaria

Comprendemos por esto la reticencia de la Iglesia ante el matri-

monio de los sacerdotes, aunque reconocemos que el celibato no es esencial al sacerdocio. Tal vez llegue el día en que se ordenen sacerdotes hombres casados, cristianos que hayan dado pruebas de su valor y de su fidelidad, por supuesto con pleno consentimiento de sus esposas, en las que no siempre se piensa como fuera de desear. Tal vez esta medida sea deseable y, en algunos lugares, la única posible. Pero ¿es probable que la Iglesia no permita el matrimonio a sacerdotes ya ordenados, y que siga reduciendo al estado laical a cuantos sacerdotes deseen casarse, prohibiéndoles el ejercicio de su ministerio sacerdotal?

Mucho se está hablando en nuestros días. Muchas son las razones que aducen los partidarios de la libertad del matrimonio para los sacerdotes o para los aspirantes al sacerdocio. Cuando la Iglesia sigue conservando la obligatoriedad del celibato, está salvaguardando los resultados de una experiencia milenaria, resultados que no siempre han sido felices, pero que han ido constituyendo el valor humano, la fuerza espiritual y la disponibilidad apostólica del sacerdocio.

Pero el cambio de los tiempos, que tan profundamente ha afectado a las viejas estructuras de la sociedad ¿no está pidiendo una reconsideración del problema sacerdocio-celibato? ¿Hasta qué punto hay que pensar que el sacerdote casado no puede desempeñar dignamente una función ministerial que le ha sido encomendada por la Iglesia y cumplir al mismo tiempo con las cargas de una familia que él libre y voluntariamente ha fundado?

Sacerdocio y celibato

En principio no hay nada que se oponga a que el sacerdote se mantenga célibe, tal como aparece en la legislación actual de la Iglesia latina. Dejar en libertad para contraer matrimonio supondría la casi completa desaparición del celibato. No hay que hacerse demasiadas ilusiones. Tenemos el ejemplo de la experiencia luterana que, desde los comienzos de la reforma hasta el presente, demuestra claramente, sin lugar a duda, que el celibato «opcional» o potestativo no pasa de

ser un eufemismo. Son tan pocos los ministros protestantes que escogen el celibato, que no se puede hablar de un estado, sino más bien de una excepción a la regla general. Debemos ser realistas y ver las cosas tal como son en la práctica y no como podrían ser en un estado de cosas muy diferentes del nuestro. La opción al matrimonio o al celibato ha sido la práctica del clero luterano y podemos constatar el hecho de que la Iglesia luterana, y las demás confesiones protestantes en este aspecto, no ofrecen al mundo el testimonio palpable de un celibato permanente. Creemos que en la Iglesia Católica ocurriría lo mismo.

Es cierto que entre los protestantes no faltan personas que consagran su virginidad a su ministerio, como ocurre con algunas de las diferentes Congregaciones religiosas que todavía se mantienen en el seno del protestantismo, tanto de hombres o de mujeres. Pero aparte de que los monjes protestantes son muy pocos en comparación con los monjes y religiosos, hombres o mujeres, del Catolicismo, los ministros protestantes son en su mayoría casados. Y no hemos de afirmar por ello que no tengan aprecio de las virtudes, ni desconozcan el valor de la virginidad.

Aunque a veces los datos que nos ofrecen las encuestas o los centros que «palpan» la opinión pública no sean del todo convincentes, es curioso que según un estudio sociológico llevado a cabo en Norteamérica por el «National Opinion Research Center», bajo la dirección del Rev. Andrew Greeley, resulta que solamente uno de cada cinco sacerdotes estaría dispuesto a casarse, si se lo permitieran. Aun admitiendo la realidad de este resultado, creemos que no hemos de ser tan ingenuos de pensar que, dentro de dos o tres generaciones, seguirá siendo el mismo promedio de los que desearían contraer matrimonio.

La naturaleza humana, redimida o sin redimir, parece afirmar lo contrario, y la experiencia protestante a lo largo de más de cuatro siglos confirma la misma opinión. En otras palabras, la evidencia nos demuestra de modo incontestable que el único celibato real y fecundo es el celibato impuesto en la Iglesia Católica, ya que la ley eclesiástica e incluso las sanciones mismas aportan una ayuda psicológica para mantenerse en el camino que uno libremente ha escogido, y los

miembros del clero que participan y se someten a esta misma disciplina del celibato se ayudan mutuamente, mediante esto que podríamos llamar «soporte de grupo», para perseverar fielmente en este estado ideal del celibato sacerdotal.

Se ha afirmado más de una vez que el sacerdote es un siervo. Pero es algo más. Es un intercesor, una víctima. Y, en el orden de la fe, podemos afirmar que el sacerdote es como una visión anticipada de la gloria de la resurrección. Este es el camino que él ha escogido, al ser llamado por Dios, y esa es la meta a donde sus ojos deben aspirar incansables.

Creemos que el conflicto existente no debe ser expuesto en términos de la inherente superioridad de la virginidad sobre el matrimonio. El factor de la oposición irreconciliable no debe manifestarse en la afirmación corriente que reconoce que un sacerdote casado sería ineficaz en el servicio y en el ministerio. Creemos, más bien, que el celibato integra y comprende la totalidad de lo que significa el sacerdote, dentro del cuadro de su vida sobre la tierra y de la vida del más allá, y deriva todo su valor de esta realización maravillosa.

Ninguna época del Cristianismo ha esperado una respuesta más heroica y una entrega más completa de parte de los sacerdotes célibes de la Iglesia Católica como la nuestra. Es decir, nunca el celibato ha supuesto una importancia tan capital y ha desempeñado un papel tan categórico para la conservación y acrecentamiento de los valores eternos como en nuestros días. ¿Cuál será el porvenir de esta institución eclesiástica tan elocuente, dentro del silencio y del sacrificio que supone en nuestros sacerdotes?

Presencia auténtica del sacerdote

Tal vez muchos de los problemas que se debaten en torno al sacerdote se resuelvan cuando se conoce su esencia, en toda la autenticidad, sin palabras vacías que desdibujan la realidad, sin los adornos de un tecnicolor muy estudiado que oculta los caracteres de los personajes. Y es que a veces son tantas las funciones del sacerdote que nos

hacen perder la esencia. A veces hemos leído que el sacerdote es un organizador, un predicador, un «profesional», un mediador. Es el hombre de ciencia, el consejero, el confesor, el pacificador, el director espiritual, el siervo del pueblo fiel. Podríamos alargar la lista casi hasta el infinito. Su identidad se basa en sus funciones cúllicas, en ser un revolucionario, un profeta, un hombre aparte, el creador de una comunidad, el teólogo, el padre, el hombre de oración y el Cristo entre los hombres.

Y es que los sociólogos, los psicólogos, los filósofos, los historiadores, los teólogos y todos los que se ocupan de pastoral o de otras cuestiones, sienten la tentación de estudiar el sacerdote hasta el punto de considerar al sacerdote actual a nivel de igualdad con otras profesiones, basados solamente sobre principios de las ciencias naturales. Pero ¿es que no caben otras dimensiones y proyecciones en el caso del sacerdote cristiano?

El sacerdote es, ante todo, un hombre, a imagen de Dios, que lucha conscientemente para lograr la plena identificación de sí mismo, el proceso de perfeccionarse hasta ser en la realidad la imagen de Dios, que constituye el dinamismo y el fin de su ser. Ese hombre está convencido de que Cristo tiene bastante que hacer en ese proceso de deificación.

El sacerdote es el hombre que ha sido llamado por Dios para «ser hombre». Podríamos afirmar que la finalidad principal del sacerdote es «ser», es decir, para realizar más perfectamente su propia esencia, para madurar la plenitud de su auto-identidad. Y el modo más auténtico para lograr eso, es desarrollar su propia identidad en y por medio de las relaciones interpersonales con los otros. Y si la perfección de su auto-identidad solamente se puede lograr mediante las relaciones con los otros, la perfección de uno mismo depende de la perfección de los otros. En este aspecto entran de lleno en la esencia y en la vida del sacerdote las dimensiones de virtud y de pecado. En la medida en que uno se pierde a sí mismo y se desprende de lo que es su propio yo para dar entrada a los elementos de la humanidad manifestada en el otro, se encuentra a sí mismo y encuentra su auto-identidad, fundida y perfeccionada en la persona de los otros.

Al igual que todos los hombres, el sacerdote tiene como finalidad «ser sacerdote». El sacerdote puede adquirir una parte de su plenitud personal mediante la realización de su función. Pero no hay que perder de vista que el éxito funcional y el éxito personal son dos cosas muy diferentes. Uno puede tener todos los éxitos posibles en su profesión y al mismo tiempo puede ser el más alejado de la realización en su propia personalidad, y de su auto-identidad.

Es cierto que el sacerdote no existe en el vacío. El sacerdote debe «hacer» algo. Debe aspirar y lograr, en lo posible, el éxito de su función. Pero el hecho es que el éxito no especifica su identidad como sacerdote. Podemos decir que el sacerdote no se especifica por su función. Por el contrario, su función recibe su propia especificación en virtud de su misma «sacerdotalidad».

Según esto, podemos afirmar que el sacerdote que considera su sacerdocio solamente como un oficio, como una función, y no como algo que fluye espontáneamente de su propio «ser», o el que se limita a considerar a Cristo en sus funciones de Redentor, de Salvador, o el que reduce su expresión de sacerdocio a predicar acerca de Cristo y no a predicar a Cristo, está llamado a terminar en un divorcio con su ser, en un fracaso con su esencia misma. Y el divorcio no es solamente la negación de una persona en cuanto persona. Puede coexistir con un respeto profundo hacia otra persona. Lo que se da en todo divorcio es la constatación de que el otro no es «el otro» que completa mi personalidad individual. El divorcio se da tanto como separación de una persona como cuando esa persona es considerada solamente como una mera función.

¿Qué «es», pues, el sacerdote? El sacerdote «es» uno que ha sido llamado a «ser» él mismo, completo en la medida de lo posible. Y ser perfectamente él mismo significa «ser» perfectamente un hombre, hecho a semejanza e imagen de Dios, en su Trinidad. El sacerdote debe completarse en «el otro», que es Cristo. Su identidad se encuentra en la identidad *de* Cristo, en la identidad *con* Cristo.

El sacerdote es el hombre que está comprometido con Cristo, deseoso de hacer partícipes a los demás de su experiencia con Cristo; comprometido con los otros y con su individualidad, a causa de la

dignidad de la personalidad de los individuos; sabiendo que ellos son amados de Cristo, convencido de que sólo por medio de ellos en cuanto personas Cristo podrá ser apreciado como persona, en toda su intensidad.

El sacerdote es un hombre que ha recibido una llamada de Dios y de la comunidad para «ser» lo que es. Los efectos espontáneos de este ser deben revertir a la comunidad. El sacerdote debe estar presente en su Comunidad, como alguien que se interesa por cada uno, como el que desea participar con cada persona la experiencia que él posee de Cristo, gracias a la oportunidad que le concede esa comunidad. Cómo ha de realizar esto, depende de sí mismo, del conocimiento de sí mismo, no sólo como persona, sino en cuanto conjunto de habilidades, de talentos, de capacidades, e incluso de faltas. Cómo ha de participar de Cristo con los demás, depende también de la comunidad y de los individuos dentro de la comunidad, sus necesidades y sus imperfecciones. Pero siempre el sacerdote participará de Cristo con la comunidad en la medida como Cristo se hace participante él mismo, mediante el servicio a la comunidad en virtud de su presencia personal en todos los miembros de la comunidad.

Cuando en nuestros días se pretende una respuesta única acerca del papel del sacerdote en la sociedad, en el mundo, se corre el grave riesgo de caer en un error que se produce al intentar concretar dicha respuesta. Los tiempos han cambiado y el hombre moderno se da cuenta de que hay que cargar con su propia responsabilidad como individuos. Estamos viviendo en una época de creciente pluralismo cultural, social y étnico. La función del sacerdote ya no puede ser clasificada dentro de los límites de lo «standard». Existen ahora demasiadas variaciones en la comunidad. La realización de la propia unicidad como persona libra al sacerdote de comprometer el don de su individualidad en pro de una «standardization» extraña y preconcebida. El sacerdote debe verse libre para ser él mismo, en su aceptación de Cristo y en la participación de Cristo con la comunidad.

Y en este sentido muchos experimentan el desengaño y la frustración. El sacerdote se siente como maniatado por la expectación y las modas sociales de vivir y de obrar, basadas en una visión y apreciación del mundo que ya no son válidas. Por una parte, la sumisión al

sistema con todas sus consecuencias, y por otra la ruptura con dicho sistema contribuyendo con ello a la confusión que reina en nuestros días. Este dilema es causa ciertamente de su frustración. Pero podríamos preguntarnos: ¿Cuál es la diferencia entre esa frustración, experimentada por el que se siente seguro en su propia identidad en Cristo, y esa otra frustración a que llega el que se ha formado unos criterios nuevos y personales para asegurar el éxito de llegar a esa identidad, mediante la predicación, o mediante la enseñanza, o la administración o mediante el ejercicio de otra profesión cualquiera?

Lo que el sacerdote advierte es que se ve a sí mismo y ve a los otros, y consciente de su identificación con Cristo, determina de qué manera puede llegar a ser él mismo en su propia unicidad y soledad, y cómo puede comunicar a Cristo a los demás. Cualquiera de las funciones, que son expresiones del ser y que la situación de la vida de la comunidad ofrece al sacerdote en su unicidad, en cuanto individuo, son posibles modos de ser sacerdote, si al través de estas funciones el sacerdote posee los medios de comunicar y de hacer a la comunidad participante de Cristo, grado supremo del ser.

Pero hay que tener cuidado en todo esto. El sacerdote no establece su identidad personal en el modo como expresa su sacerdocio. Debe estar siempre abierto al cambio, porque debe estar siempre abierto a las necesidades de la comunidad y de los individuos dentro de la comunidad. Su función ministerial no pasa de ser un medio para conseguir el fin, para llevar a Cristo a los otros y para hacer que los demás lleguen hasta Cristo. En modo alguno podrá terminar la plenitud de su sacerdocio sino en una respuesta generosa a las necesidades de la comunidad, en cuanto que esto responde a una comunicación y participación más generosa de Cristo.

En el sacerdote todo debe estar dirigido hacia la unión con Cristo: unión del sacerdote con él en cuanto individuo, pero un individuo en dialéctica personal mutua con los otros por medio de los cuales su identificación con Cristo se hace más intensa y con los cuales se perfecciona la unión más íntima con Cristo.

Así como «todos» los hombres están llamados a «ser» lo que es la sola dimensión especificadora de la identidad de un hombre, así

también hay algunos que están invitados a aceptar a Cristo como «el único otro» en la plenitud de su auto-identidad, y todos los cristianos están llamados a compartir a Cristo con los otros —sacerdocio de los fieles—, aunque sean éstas también las únicas dimensiones que especifican la identidad y funciones del sacerdote.

Con esto, creemos que hemos expuesto, de un modo más o menos concreto, en qué consiste la presencia del sacerdote en el mundo. Se nos antoja que, si se tiene en cuenta el alcance de la presencia auténtica del sacerdote y la realidad de sus funciones, los otros problemas a que hemos hecho alusión más arriba quedan resueltos. Y al contrario, cuando no se enfoca bien la esencia del sacerdote, es muy difícil establecer en sus justos límites la presencia del sacerdote en el mundo de hoy.

III

LA FORMACION DEL SACERDOTE EN EL SIGLO XX

Vistas las dificultades del sacerdocio en nuestros tiempos y sean cuales fueren las soluciones que se intenten dar a los problemas sacerdotales, no cabe duda que la formación del sacerdocio o de los aspirantes reviste una importancia mayor que en otros tiempos. No se trata solamente de su formación, de su preparación, sino también de su continuo «aggiornamento» de su puesta al día que impone el correr de los tiempos, si no queremos quedar rezagados en el ambiente en que nos encontramos.

Resulta imposible que un sacerdote de nuestros días pueda vivir toda su vida valiéndose del caudal intelectual y espiritual de su juventud, tanto más cuando ese caudal intelectual resulta con tanta frecuencia tan escaso.

Falta o ausencia de formación

Aun con el riesgo de parecer duro y exigente, creo que tenemos que establecer un proceso verbal acerca de la carencia o más bien de la insuficiencia que advertimos en la formación intelectual del clero. A juzgar por sus resultados y, en particular, por el comportamiento intelectual de ciertos jóvenes sacerdotes, la formación intelectual aparece a la vez insuficiente y bastante defectuosa.

Muchos de los sacerdotes jóvenes carecen de una auténtica cultura humana. Otros muchos más cultos pero solamente de acuerdo con la noción tradicional de las humanidades grecolatinas, carecen de una cultura adaptada a nuestro tiempo. El conjunto de sacerdotes aparece, en general, menos culto que el conjunto de las categorías sociales que han disfrutado de una formación tan larga como la de los seminarios o colegios de religiosos. La formación intelectual de un sacerdote, prescindiendo de lo que constituye el aspecto puramente sacerdotal, es notablemente inferior a la formación intelectual de un médico o un profesor de filosofía.

No es raro descubrir una falta de conocimientos científicos, una carencia de conocimientos gramaticales o literarios, ignorancia de las lenguas vivas, desconocimiento de la historia, incluso de la historia sagrada y eclesiástica, ausencia cuasi total de una formación estética, musical, etc. Y esto, ciertamente representa un grave retroceso con relación a los tiempos pasados. No creemos exageración el poner de relieve estas deficiencias en la formación de muchos de los jóvenes sacerdotes de nuestros días.

Algunos sacerdotes, por un activismo exagerado y por un pragmatismo vivido desde hace muchos años, se consolarán pensando que no tienen necesidad de todo ese bagaje cultural para el apostolado en un ambiente popular y, sobre todo, en un medio obrero que les encanta. Solamente son capaces de darse cuenta de la falta de conocimientos quienes sienten la necesidad de una formación más integral. Y en consecuencia los que no advierten la ausencia o falta de una formación adecuada no pueden ser jueces imparciales en el asunto.

Esos sacerdotes se equivocan en una época como la nuestra en

que los medios de difusión extienden, ya que no la cultura, al menos los conocimientos y las nociones más generales en todos los medios y en una época en que el sacerdote debe responder a todas las cuestiones, hasta las más impensadas. ¿Cuántos sacerdotes jóvenes serían capaces de apreciar exactamente la belleza y el mensaje de una película, por ejemplo: «Un hombre para la eternidad», «El séptimo sello»? ¿O cuántos podrían asistir —en realidad son muy pocos los que asisten— gustando del espectáculo, a una emisión sobre la Guerra de Troya, o la conquista de las Galias por los ejércitos de César? ¿Cuántos captan la belleza de «La sinfonía de los salmos», del recientemente fallecido Igor Stravinsky, o asisten a la representación de uno de los dramas de Esquilo o de Eurípides? No hablemos ya de programas de televisión en que se discuten problemas puramente científicos. Si somos sinceros, confesaremos que cuentan con más adictos los programas de fútbol, boxeo, o seriales cinematográficos, sin ningún valor estético.

Tal vez se tranquilizarán pensando que los sacerdotes de hoy conocen, al menos, mejor su propio tiempo que los de tiempos pasados que, tenemos que confesarlo, conocían muy mal el que les tocó vivir. Pero querríamos estar seguros de este progreso y de este avance en el conocimiento de los tiempos. La lectura de «Cuadernos para el diálogo», o la suscripción a revistas como «La actualidad española», «Índice», «Incunable», etc., por importante que sean indudablemente estas revistas y otras similares, no es suficiente para conocer una época tan complicada como la nuestra, como tampoco lo era en tiempos pasados la lectura diaria y exhaustiva del período regional o madrileño a que tanta importancia daban nuestros antepasados.

Nos atreveríamos a señalar aquí una laguna, casi abisal y especialmente peligrosa. Nos referimos a la ignorancia de las ciencias humanas: economía, sociología, psicología, antropología cultural, pedagogía, etc., que resultan imprescindibles para comprender la vida de todos los días. La televisión, en gran parte, ha contribuido a exagerar estas deficiencias culturales cuando muy bien habría podido colaborar para un mayor conocimiento de las ciencias humanas.

No creo exagerar nada si afirmo que los jóvenes prefieren programas fáciles, lecturas facilonas, que les dispensan de una reflexión

profunda y de un estudio silencioso y sosegado. Hemos llegado a una cultura pasiva, que consiste en una serie de conocimientos generales y vulgares que nos vienen casi exclusivamente por las antenas de la televisión o de la radio o mediante la lectura del periódico o de revistas para el gran público. No es que pretendamos prohibir, ni mucho menos, la lectura de esas revistas ni la asistencia a esos programas fáciles y baratos. Pero sí que sería bueno recordar que existen en las lecturas y en los programas, como en todas las cosas, una cierta jerarquía de valores según la cual deberíamos escoger. Lo que sí queremos constatar es que el periódico y las revistas ilustradas y las horas pasadas «pasivamente» ante el receptor de radio o televisión son incapaces por sí mismos para formar suficientemente a un sacerdote de nuestros días.

Si consideramos los estudios de los seminarios o colegios y de las Facultades mismas de teología, tenemos la impresión de que las ciencias religiosas se tratan un poco como la música y el dibujo son tratados en la enseñanza secundaria.

Quizás nuestros colegios preparatorios o seminarios han continuado mucho tiempo aferrados a una enseñanza exclusiva de las humanidades greco-latinas, con métodos superados hace tiempo, con detrimento de las matemáticas y de las ciencias. Desde hace algunos años estamos asistiendo a una renovación de los estudios, y vemos cómo se van introduciendo algunas nuevas asignaturas en los programas eclesiológicos. Pero aun cuando el sacerdote aproveche en la máxima proporción la enseñanza de las ciencias, sentirá la ausencia de contactos intelectuales con la mayoría de nuestros contemporáneos que han recibido una formación científica y técnica.

Sin duda alguna, la falta de preparación suficiente en los sacerdotes se refleja más tarde en la falta de interés que presentan muchas de las homilias y de los sermones, o en los errores o falta y hasta carencia de un cierto gusto y sentido estético que se advierte en la predicación, en la liturgia y en muchas de las manifestaciones de los sacerdotes. No es raro asistir a sermones o discursos de sacerdotes en que se quieren tratar temas de actualidad, pero donde hasta el más miope advierte una carencia tan manifiesta de preparación y donde se aducen

argumentos tan débiles y tan poco convincentes que personas cultas y preparadas no pueden por menos de sonreír, si no es que llegan a reírse descaradamente o a sonrojarse avergonzados ante la cultura tan superficial de los sacerdotes

Hemos de admitir, queramos o no, que el sacerdote no es solamente un profesional. Tenemos que afirmar que el sacerdocio no es un oficio, o al menos que no es solamente un oficio, aunque algunos de sus aspectos lo equiparen a un oficio. Ahora podemos preguntarnos: ¿La preparación o la formación actual del sacerdote le dispone para desempeñar dignamente esas actividades especializadas y, hasta cierto punto, técnicas de su ministerio? El oficio del sacerdote exige una palabra fácil en público, y mucho más ahora con el puesto tan elevado que ocupa en el ministerio sacerdotal la liturgia de la palabra.

¿Cuántos de los sacerdotes, al comienzo de su ministerio, saben verdaderamente hablar en público? A veces ni siquiera saben leer con el debido decoro y dignidad, con la dignidad y facilidad que a veces admiramos en algunos locutores de radio o televisión. ¿Cuántos pueden emplear un lenguaje moderno, propio de los problemas de nuestros días? Incluso, casi nos atrevemos a decir, algunos ni siquiera saben emplear el «micro» en sus primeras actuaciones en público. Muchos tienen que hacer, al comienzo de su ministerio, un segundo aprendizaje con grave detrimento del público que asiste a sus funciones. Muchos no logran jamás liberarse de sus cuartillas que leen con un tono cansino y monótono que contrasta en toda la banda con el tono a que los oyentes están acostumbrados por la radio, el cine, la televisión, o el teatro.

Creemos que es éste uno de los puntos más importantes y que con harta frecuencia se descuida desgraciadamente. Los profesores de filosofía o de teología creen que es humillante tratar de cuestiones de pronunciación, declamación o redacción cuando tienen delante problemas tan profundos que exponer a sus alumnos. Y con todo, no estaría de más que antes de profundizar en algunos aspectos de teología o de filosofía especulativa los alumnos se sintieran capacitados para hablar en público o a lo menos para leer con dignidad y con estilo.

El oficio del sacerdote comporta una enseñanza religiosa fundada

a la vez sobre conocimientos propiamente teológicos y una preparación pedagógica. En lo que a esta última se refiere, creemos que los progresos de los últimos años son evidentes. Los métodos tradicionales de enseñanza han dejado vía libre a otros procedimientos modernos y no es raro que colegios bien montados dispongan ya, entre otras cosas, de unos buenos laboratorios, y tengan a su alcance los medios audiovisuales para la enseñanza de las lenguas modernas.

A veces se experimenta la impresión desagradable de que, en sus cursos de teología, algunos sacerdotes no han conseguido o no han logrado conservar más que una deformación mental y un gusto excesivo por la deducción y un afán desmedido por hablar de generalidades abstractas. Se tiene la impresión de que ignoran las dificultades y las sequedades de un trabajo de investigación teológica, llevado de acuerdo con el rigor científico actual. Con frecuencia se nos antoja pensar, a la vista de lo que muchos sacerdotes afirman o del modo cómo se expresan en público, que les falta una doble base: filosófica y teológica.

Según algunos sacerdotes modernos, el tomismo ya no está de moda. En parte es cierto. Pero sería deseable que, antes de rechazarlo desdeñosamente, supieran exactamente qué es lo que rechazan y qué es lo que han de abrazar. No hay que olvidar que desgraciadamente la ignorancia del tomismo y de toda la filosofía tradicional no incluye necesariamente el conocimiento de las tesis filosóficas o teológicas del pensamiento moderno.

Estas insuficiencias en su cultura humana y la carencia de conocimientos especializados hacen que una gran parte del clero aparezca fácilmente vulnerable a todas las teorías que surgen a su rededor, envueltas en un prestigio externo, revestidas de ciertos vuelos de novedad, que dejan libre la puerta para otras teorías más nuevas que les seguirán en breve. En modo alguno nos presentamos como opuestos a las novedades, incluso a las más atrevidas. Por el contrario somos partidarios de todo lo novedoso, con tal que en ello descubramos un nuevo esfuerzo de la mente humana y un nuevo triunfo de la inteligencia y de la investigación. Lo que sí exigimos de todas estas innovaciones es que sean verdaderamente nuevas en su contenido, y no

sólo en su forma. Lo que sí deseamos es que sean capaces de enriquecer el pensamiento humano con nuevos descubrimientos y no se reduzca a meros intereses de novedad. Por eso el sacerdote debería estar bien preparado para poder discernir, por sí mismo, si la innovación aporta algún dato nuevo al acervo cultural cristiano o si es tan sólo producto de mentes que se sienten a disgusto con la doctrina tradicional, precisamente porque nunca lograron comprenderla.

No querríamos pintar demasiado negro el cuadro de la situación presente. Reconocemos complacidos los grandes progresos realizados por la pastoral, por la catequesis y por la enseñanza religiosa, en general.

La formación espiritual.

En cuanto a la formación propiamente espiritual del sacerdote es un tema en el que no queremos entrar ahora ya que hemos dicho al principio que no íbamos a exponer el aspecto teológico o espiritual del sacerdocio. Pero sí queremos notar que, a nuestra modo de ver, parece vacilar entre una formación tradicional, que conserva todavía gran parte de su valor pero que no parece ya adaptada a nuestros tiempos, y esos nuevos intentos de formación, todavía muy recientes y que es difícil apreciar en toda su extensión.

Grandes cambios han modificado la vida de los seminarios, en su aspecto externo, aunque dudamos mucho de que se hayan cambiado los esquemas de la formación. Con toda la prudencia posible podríamos preguntarnos si tales cambios son suficientes para alcanzar el ideal, o si una fórmula tradicional, que ha hecho sus pruebas durante tantísimos años, se puede mantener todavía en nuestros días. En la actualidad se están ensayando sistemas pedagógicos que propugnan como programa ideal una mayor responsabilidad y libertad en los seminaristas. Reconocemos los defectos de una formación tradicional que consideraba a los jóvenes seminaristas hasta el momento de su ordenación sacerdotal como verdaderos niños. Pero mucho tememos que los nuevos métodos fracasen si consideran a los niños como verdaderos hombres.

En muchos seminarios y en varias naciones se ha hablado insistentemente de aumentar la edad para recibir las órdenes sagradas. Con ello, al menos en principio, los candidatos serían más capaces de reflexionar con toda madurez en las múltiples consecuencias de su compromiso. Al aumentar la edad para recibir el sacerdocio, habría unos años que podrían emplearse con fines educativos, prácticos, profesionales, para una preparación espiritual más intensa.

Tal vez sería conveniente que la enseñanza de los jóvenes sacerdotes fuera verdaderamente una enseñanza superior, y al mismo tiempo una enseñanza práctica, lo que llevaría consigo, como consecuencia lógica y necesaria, la revisión profunda de nuestros colegios y de las Facultades de ciencias sagradas, como ya se ha tratado de hacer en la Universidad Pontificia de Salamanca, entre otras. Quizás habría que distinguir mejor entre el tiempo de la formación espiritual, al estilo de un noviciado, que no puede limitarse a un año obligatorio, donde no todos se abren con la misma espontaneidad a la mirada del maestro, y el tiempo de la formación propiamente intelectual.

En todo esto no se pueden avanzar tesis y doctrinas ciertas. Tan sólo se pueden esbozar teorías e hipótesis, con las limitaciones propias de las fórmulas «tal vez», «quizás», «quién sabe». Nadie se puede hacer absolutamente, partiendo de un plan «a priori», sin experiencias vividas, y en muchos casos con fracasos instructivos. Nada es tan peligroso y tan infecundo como el exagerado miedo ante el fracaso que pudiera aducirse como única y absoluta prueba en contra de las nuevas experiencias. Sólo la prudencia exagerada podría anular todo intento de renovación. Pero igualmente un afán desmedido de cambios podría dar al traste con todos los valores de una tradición milenaria en la formación de los seminaristas.

El sacerdote y el trabajo intelectual

Se ha hablado mucho del sacerdote obrero. Han sido muchas las experiencias realizadas, sobre todo en Francia, acerca del trabajo de los sacerdotes en las fábricas. Es bien conocido el caso del P. Loew

trabajador en el puerto de Marsella, confundido con los cargadores y estibadores. También en España se han iniciado tales experiencias, y no son pocos los seminaristas que, durante sus vacaciones, tratan de ocuparse de trabajos manuales para estar más en contacto con el mundo trabajador o para costearse sus estudios, como lo hacen muchos jóvenes universitarios en diferentes países, y de modo más general en los Estados Unidos, donde los gastos de «tuition» y de «boarding» son tan elevados.

Aunque parece que se trata del mismo tema, creemos que merece la pena ocuparse ahora del sacerdote y del trabajo intelectual. Y no es que lo hagamos porque, en cierto sentido, podría parecer esto una autodefensa de nuestra posición como sacerdote dedicado, más o menos por entero, a la investigación y a la docencia universitaria. Creemos que las diferencias entre el sacerdote obrero y el sacerdote intelectual son bastante claras, como vamos a tratar de exponer ahora.

La investigación científica es una actividad que presenta caracteres muy particulares. El investigador no puede entregarse a medias a su trabajo, ni puede ser un simple aficionado. En el campo de la investigación científica o se es o no se es. Poco a poco el investigador se ve como invadido por su propio trabajo, preocupado día y noche por el resultado de sus investigaciones. Debe mantenerse al tanto de las publicaciones del mundo entero, que tratan de su especialidad. Debe participar en coloquios internacionales y nacionales. Las investigaciones y los estudios científicos avanzan tan rápidamente que el investigador no puede detenerse un momento. A veces un tema o un problema en el que ha trabajado durante meses y meses es publicado por otro, más rápido o mejor equipado que él. Para el investigador todo pasa a segundo plano cuando se trata de su propio trabajo.

En vista de esto podemos preguntarnos ¿es razonable que un sacerdote, que podría hacer otras cosas en su propio ministerio, se deje arrastrar por entero por sus investigaciones, de una manera absorbente e inexorable? Cuando la Iglesia permite el sacrificio de estos hombres, ¿qué interés espera obtener de todo ello?

La presencia de un sacerdote en un laboratorio, en una biblioteca o en una universidad difícilmente puede tener como única finalidad el apostolado directo, que siempre sería muy limitado. Hay que reconocer que en un mundo marcado por la ciencia, la técnica y la investigación el mensaje evangélico no puede atraer al hombre moderno sino a condición de estar expresado en categorías nuevas. Esas categorías, o al menos algunos de sus elementos, no pueden ser observadas del exterior sino que son percibidas en el ejercicio de la ciencia, con todas las exigencias intelectuales y sus particularidades éticas. El diálogo entre la teología y la ciencia no puede ser descubierto sino por los que están al lado de la ciencia y son capaces de ser, al mismo tiempo, teólogos.

Por otra parte, la necesidad de escuchar el mensaje evangélico en un lenguaje accesible es una exigencia más profunda que siente el intelectual cristiano. Si está convencido, por una parte, de que toda actividad humana puede y debe ser una manera personal de vivir el evangelio, es igualmente consciente de las virtualidades ateas que comporta su oficio. Y el sacerdote científico o intelectual aparece como el mediador entre dos mundos que se desconocen, que no hablan el mismo lenguaje. Ahora bien, un verdadero intérprete debe conocer las dos lenguas, si desea traducir a una el mensaje auténtico de la otra.

El sacerdote que ha dedicado largos años de su vida a la investigación está mejor capacitado para hablar el lenguaje propio de los que se han ocupado como él de problemas de la ciencia o de problemas de investigación. Este compromiso o contacto diario con la investigación le habrá capacitado para dedicarse con más competencia a sus tareas sacerdotales, dentro de un ambiente y en unos círculos en los que no siempre tiene cabida la palabra de un sacerdote falto de esa preparación.

Pero el sacerdote no puede limitarse sencillamente a un mero investigador, hasta el punto de perder en la práctica su carácter sacerdotal. Si así fuera, el sacerdote, que siempre se hubiera dedicado al laboratorio o a la investigación, al final de su vida podría preguntarse con pena si había respondido auténticamente a su vocación.

El sacerdote de mañana

El sacerdote tradicional parece que está ya superado. Se pretende que el tipo de sacerdote de hace un cuarto de siglo está ya desfasado, y ya no vale para nuestro tiempo. Por eso se piensa en un retrato ideal del sacerdote de las generaciones venideras. Se trata de buscar el nuevo tipo para los tiempos nuevos. Hay quienes piensan que el sacerdote de mañana será un hombre como los demás: casado, padre de familia, obrero, empleado de un almacén, oficinista, secretario de una empresa, de una sociedad o del ayuntamiento, notario, ingeniero o arquitecto, con todo el ejercicio de sus funciones eclesíásticas y ministeriales. No se ve claro que vaya a ser así. Por supuesto que es muy difícil la profesión de profeta.

Muchas veces se acude al gran teólogo alemán, Karl Rahner, cuando se quiere encontrar una base científica segura para oponerse a una tesis tradicional o cuando se pretenden justificar cambios en la enseñanza y en la orientación de los estudios teológicos. Creemos que también podríamos conocer la opinión del célebre teólogo alemán sobre el sacerdote de mañana, sobre el nuevo tipo sacerdotal.

El sacerdote de mañana no será el funcionario de una institución religiosa, que busca y obtiene su puesto gracias al poder social de dicha institución. No se afianzará en la sociedad, gracias a la Iglesia, sino que permitirá que la Iglesia se vaya afianzando más y más entre los hombres por obra y gracia de su testimonio personal. Su función ministerial no le comunicará, por sí misma, ningún prestigio ni le comunicará privilegio alguno, sino que si algo es lo será por la manifestación y la potencia del Espíritu, y por la originalidad viviente de la experiencia de Dios en su alma. No será un funcionario que tenga un cargo eclesial, análogo a un empleo civil, que comporta obligaciones determinadas y que le aseguran una vida privada de la que nadie podría pedirle cuentas.

El sacerdote de mañana deberá ser el hombre de la alegría, de la fe, de la esperanza y de la caridad, partiendo de una experiencia original. Su vocación no será simplemente un oficio que se aprende en los años del seminario. Ni será tan sólo una dignidad que se trans-

mite automáticamente por la imposición de las manos. Será ante todo un carisma que hay que vivirlo desde el punto de vista social y eclesiológico, incluso cuando en nuestro mundo actual ese carisma pueda ser vivido bajo el aspecto profano en la sociedad.

La vida del sacerdote de mañana será su propia vocación, incluso aunque no la viva como una profesión en el sentido ordinario y corriente de la palabra. El sacerdote de mañana verá que los adultos todavía vienen a él, aunque la sociedad como tal no le siga enviando sus hijos que tendrá que buscar él mismo. Será el hombre que sufre con sus hermanos en una existencia de tinieblas, sabiendo que esas tinieblas tienen su origen y su fin bienaventurado en el misterio del amor, vencedor absoluto en la incompreensión de la Cruz.

El sacerdote de mañana, a menos que deje de existir sobre la tierra invadida del materialismo, será el hombre capaz de escuchar. Será el hombre que sabrá reconocer la importancia y la dignidad de todos, incluso del más pobre y menesteroso que llegue hasta él. Será el hombre en quien se podrá confiar plenamente, el hombre que ejerce o se esfuerza en ejercer una profesión sin sentido y representar realmente en su persona el papel absurdo de llevar el peso de los demás sin despojarse de su propio fardo. Será el hombre que, aunque dotado de las mismas facultades que los demás, rechazará como una grave tentación la idea de emprender la loca carrera del dinero, de los placeres y de los demás tranquilizantes que se emplean en el mundo contra las desilusiones de la existencia. Será un hombre que, en su misma existencia, probará que el renunciamiento y la entrega que brotan del amor del Crucificado siguen siendo posibles y, hoy como siempre, son la fuente y el origen de la verdadera libertad.

El sacerdote de mañana no tendrá su fuerza en una Iglesia que le habrá confiado una parte de su poderío social, sino que será el hombre capaz de confesar valerosamente que no tiene poder alguno. Será un hombre persuadido de que la muerte hace brotar la vida, y de que el amor, el desinterés, la gracia de Dios tienen fuerzas suficientes como para realizar aquello a que todo viene a parar. Es decir será un hombre convencido conscientemente de que se puede todavía confiar con plena libertad en la incompreensibilidad de su ser y de que allí

mismo en su misma carne está triunfando la incomprehensibilidad de Dios, comunicada como salvación y misericordia del Amor.

El sacerdote de mañana será el hombre cuya vocación, desde el punto de vista profano, será la más difícil de justificar, ya que sus éxitos estarán efectivamente como sepultados en el misterio de Dios y no tendrán nada que pueda hacer creer que esa profesión no es sino una forma mágica de psicoterapeuta.

El sacerdote de mañana hablará con dulzura, y no pretenderá disipar las tinieblas de la existencia. No discutirá sobre la plaza pública ni tratará de defenderse contra los ataques cada vez más duros dirigidos contra su fe y su ministerio. Dejará a Dios el cuidado de triunfar donde él mismo sería vencido inevitablemente. Creerá que la gracia de Dios continúa obrando en ambientes y ocasiones en que ni por su palabra personal ni por los sacramentos él habría logrado que la gracia llegara. No medirá el poder de la gracia por el número de las confesiones y de las bendiciones que imparta. Se considerará siempre al servicio de Dios y misionando por su causa, persuadido de que la misericordia de Dios no necesita de él para obrar. Estará convencido de que para el Espíritu no es imposible un nuevo Pentecostés y de que la fe es capaz de mover las montañas.

El sacerdote de mañana, en una palabra, será el hombre con el corazón atravesado. Herido con heridas que le producirán la fuerza para llevar a feliz término su misión. Un corazón transpasado, atormentado por la ausencia de Dios en la existencia; herido por la locura del amor, por el sentimiento que nace de su impotencia; herido de sentirse a sí mismo digno de compasión, de ser puesto en tela de juicio, y al mismo tiempo un hombre persuadido de que es precisamente ese corazón el que hará brotar insostenible la fuerza de su misión, la autoridad de su función, el valor de su predicación, el efecto de los sacramentos que procuran y producen la salvación por la gracia que brota de la meditación y reflexión de aquel otro Corazón atravesado en la Cruz.

El sacerdote de mañana será el hombre de corazón transpasado, que tendrá como función conducir a los hombres al centro de su propio ser, al fondo mismo de su propio corazón. Será el hombre que sa-

brá que no se puede llegar a ello sino después de haber encontrado su propio corazón y haber descubierto la incomprensión del Amor de Dios que para resucitar a los hombres ha escogido la muerte y para devolverles la gracia y el perdón y el amor quiso ser objeto de las iras y del odio y de la incomprensión de los hombres. (Cf. RAHNER, K.: *Servants of the Lord* (English transl. by R. Strachan), New York 1968, pp. 107-119).

Reflexión final

Tal vez esta visión del sacerdote de mañana pueda parecer utópica y ucrónica, demasiado pesimista desde el punto de vista humano y poco conforme con el apostolado moderno que ahora desean implantar muchos sacerdotes de nuestros días. No negamos que la idea de ese sacerdote del mañana encierra algo de misterioso y que no es fácil de comprenderla al menos con los ojos y la mente demasiado entregadas a las comodidades de los tiempos presentes. Pero creemos que si el sacerdote ha de ofrecer siempre un testimonio auténtico que influya sobre los fieles de su rededor deberá acercarse más a este tipo ideal a que se refiere Rahner que a ese otro tipo sacerdotal que algunos quisieran implantar, y que poco o nada se distinguiría de los demás.

Además creo que no cabe otra solución. O se trata de establecer un nuevo estatuto sacerdotal o el sacerdote, como hemos dicho antes, deberá, con plena libertad y conocimiento de su esencia sacerdotal, escoger este tipo de sacerdote, segregado, aislado, separado de los hombres. San Pablo hablaba del sacerdote como «segregado de entre los hombres». Esto puede decir que eran escogidos de entre los hombres para el servicio de Dios, pero no que fueran segregados y alejados. Por supuesto que toda elección supone una segregación, pero puede ser una segregación de preferencia y de amor y no de barreras y distancias que se interponen.

El decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros establece claramente la condición del sacerdote en el mundo. Nada de lo que es humano puede ser ajeno a sus preocupaciones. En consecuencia de-

berá vivir de cerca los problemas de sus hermanos. Pero vivir los problemas de sus hermanos no exige necesariamente participar activamente en todo lo que puede descubrir el aspecto externo de la humanidad. En la medida en que el sacerdote se convirtiera en miembro de un grupo aparte de los hombres, en esa misma sería traidor a su vocación.

Pero el ministerio sacerdotal les exige de modo especial que el «escogido de entre los hombres» no se conforme a este mundo. Su misma profesión o estado de vida le impondrá una soledad, donde él podrá encontrar el consuelo o donde se verá abandonado y perdido. Además la soledad, en sí misma considerada y no como forma de vida carismática, es contraria a la naturaleza del hombre que es un ser social, nacido para vivir en comunión. La soledad aterra el corazón humano porque ha nacido con unas exigencias de apertura hacia el otro.

¿Dónde puede el sacerdote encontrar esa comunión? Se ha intentado formar grupos sacerdotales, convivencias. Se ha hablado de la importancia de la amistad. Pero por más vueltas que demos al problema, nos encontramos con que el sacerdote se presenta como el hombre de la soledad humana. Tal vez ahí puede surgir la solución al problema y eso explicaría la visión futurista del sacerdote tal como se desprende de la doctrina de Karl Rahner.

El sacerdote es, por antonomasia, el hombre de Dios, el hombre destinado a las audiencias divinas. Y no olvidemos que «la soledad es sala de audiencias de Dios». Por eso creemos que el sacerdote auténtico es hombre de soledad. Y sólo con una mirada teologal y con una orientación vertical de la vida puede el sacerdote ser feliz y encontrarse así mismo. Sólo si el estudio de la teología, en su más amplio sentido, es su pan cotidiano, sólo si el apostolado auténticamente sacerdotal, en toda su dimensión, llena todos los momentos de su vida, sólo si las cosas de Dios han logrado imponerse y apoderarse de su corazón, el sacerdote habrá encontrado la esencia auténtica de su ministerio.

Ni el trabajo externo a su función ni todos esos sucedáneos de la felicidad y de la soledad son suficientemente activos para llenar el corazón de un hombre, y menos el corazón de un hombre a quien Dios mismo ha escogido para ser testigo y dispensador de otra vida dife-

rente de la terrena. El sacerdote será, siempre y ante todo, un ser consagrado y en virtud de esa consagración se verá obligado a mirar las cosas desde otro ángulo de visión. No creemos pueda haber otra disyuntiva, ni que pueda darse otra manera de vivir su propio ministerio y su propia vocación. El sacerdote deberá ser consciente y, de acuerdo consigo mismo, escogerá el tipo que más se adapta y mejor responde a las exigencias ineludibles de su estado de vida.

JOSÈ OROZ

Salamanca

La Penitencia y sus Formas examen de su evolución histórica*

VII. SITUACIONES PASTORALES Y EVOLUCION DE LAS FORMAS DE PENITENCIA

Siempre liberado de la pretensión de lograr reflexiones completas sobre todas y cada una de las diversas situaciones pastorales que se han sucedido en la historia de las formas penitenciales, fijaré mi atención en algunas de ellas que nos permitan, tanto a los lectores como al redactor, llegar a captar la estrecha relación que ha existido, y es necesario mantener, entre las necesidades pastorales y la adaptación de las formas sacramentales a dichas necesidades. No quiero conceder con exclusividad a las situaciones pastorales concretas la virtualidad evolutiva desarrollada a lo largo de la historia de la configuración externa del sacramento de la penitencia. Pero hemos de admitir la gran repercusión que han tenido en las distintas formas penitenciales. Quede, pues, claro que no pretendo negar el papel asumido por la reflexión realizada por los componentes pensantes de la comunidad eclesial, en sus diversas épocas, sobre los principios considerados fundamentales. A la luz de la evolución histórica la elasticidad de los principios, sobre todo de la bondad y misericordia de Dios, ha sido descubierta en la medida en que lo pedían y exigían las situaciones eclesiales de lucha y del hacerse cristianos en medio de las dificultades. Estas situaciones poseen tal fuerza que han llegado a convencer a los actores de nuevas adaptaciones que las formas anteriores habían cumplido ya su misión. Por eso su capacidad creadora se ha visto comprometida en la elaboración de otra forma externa más comprensible y asequible a los

* Cfr. Estudio Agustiniano 6 (1971) 3-32; 7 (1972) 37-70; 231-254.

hombres de su época en el esfuerzo de conseguir que los sacramentos mantuvieran su misión de medios de diálogo y compromiso con Dios.

Sería equivocado pensar en una elaboración de las formas penitenciales que obedeciera únicamente a las leyes de una rígida deducción de ciertos principios considerados fundamentales y establecidos ya desde un principio, de manera que sólo pudieran y se hayan retocado dichas formas cuando se hubiere descubierto la falsedad del principio o de las deducciones a la luz de unas leyes teóricas. La recia elaboración teológica de los siglos XI-XIII se ha impuesto a nuestra reflexión con una fuerza tal que hemos considerado como inamovibles sus conclusiones, extraídas con perfecta honradez, de la afirmación de la materia y la forma como constitutivos de los sacramentos. Pero hasta estos siglos el hacerse de las formas penitenciales siguió otro camino. Las formas de penitencia, o si queremos, la aplicación de la penitencia oficial, se realizan según marcan los casos concretos y según las matizaciones especiales que éstos presentan en cada Iglesia particular. Por eso cada comunidad eclesial se pone en movimiento en la búsqueda de una solución en aquel momento en que, como comunidad cristiana concreta, se ha visto sacudida por la inquietud de una situación particular: algún elemento anteriormente desconocido, o poco frecuente y opuesto a las convicciones cristianas, ha logrado enturbiar notoriamente las relaciones de la convivencia cristiana. No puede hablarse de normas generales y válidas para todas y cada una de las iglesias particulares, en el sentido en que hoy lo hacemos. Es cierto que se comunican e intercambian las soluciones que cada iglesia da a los problemas planteados por las vivencias cristianas, pero en tanto se aceptan las directrices de otras iglesias, en cuanto que responden a las necesidades de la propia. De no ser así cada comunidad elaborará aquella solución que sea más fructífera en su ambiente. Bastaría recordar el desarrollo distinto que sigue en las iglesias de Roma y África el problema planteado por los «lapsi», las inteligentes y avanzadas soluciones aportadas por San Juan Crisóstomo y San Cesáreo de Arlés frente a la actitud de sus cristianos que postergaban la vivencia de la forma oficial de penitencia hasta el fin de sus días. Fácilmente se descubre un pluralismo de soluciones que se resiste a la uniformidad. Las grandes comunidades eclesiales celebran sus concilios elaborando en ellos las soluciones más apropiadas a sus situaciones y hasta las pequeñas comunidades nacies, como la de las Islas, saben crearse sus

formas sacramentales. Esta última surge con la pujanza suficiente para lograr imponerse con el correr del tiempo en el mismo continente, a pesar de todas las oposiciones. Quizás pudiera afirmar que la unidad surge al ritmo con que las circunstancias plantean los mismos problemas y con parecida intensidad a cada una de las iglesias particulares. Poschmann es uno de los estudiosos que ha comprendido este proceso y, guiado por él, sus estudios sobre las formas penitenciales abarcan tanto a los principios como a la práctica, pero estudiándolos por separado, aunque sin negar sus interferencias, en las diversas iglesias locales: Roma, Africa, España¹.

A veces se siente uno inclinado a pensar, al dar este enfoque al estudio de los diversos hechos que se han sucedido en la evolución de la historia de las formas penitenciales, que está buscando una justificación histórica a los actuales movimientos pastorales. Y efectivamente la historia parece apoyar los citados movimientos, en general. Pero es una constatación que ya antes que nosotros hicieron autores que no se planteaban, al menos expresamente y que ni siquiera podían sospechar ni vislumbrar nuestros problemas actuales. Limpios de todo prejuicio afirman que la evolución comienza, y se realiza en las iglesias particulares, el día y a medida que se plantean los casos especiales; que la Iglesia se sentía más segura de la práctica litúrgica y sacramental que de las teorías que pudieran justificarla; que en el tema penitencial la práctica ha precedido a la teoría². Y Galtier piensa que

1. B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, (Paris 1956).

En este artículo con frecuencia omitiré la comprobación, mediante los textos correspondientes, por considerarlo suficientemente probado en artículos anteriores: Z. HERRERO, "La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica": *Estudio Agustiniiano* 6 (1971) 3-32 ó *El sacramento de la penitencia. XXX Semana Española de Teología*, Madrid 1972, 223-250; *Estudio Agustiniiano* 7 (1972) 37-71, 231-254.

2. "Cette évolution avait commencée dès le jour où s'étaient posés des cas speciaux" (H. RONDET, "Esquisse d'une histoire du Sacrement de pénitence": *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 572.

"D'après les preuves que nous avons développées dans notre précédent article, l'existence du pouvoir des clefs au sein de l'Eglise catholique nous paraît démontrée et inataquable. Le dogme est de la sorte *in tuto*. Comment s'est appliqué ce pouvoir? De quelle façon l'Eglise en a-t-elle usé au cours des siècles? C'est là une question plutôt disciplinaire à laquelle l'histoire seule peut et doit répondre.

"Il serait pueril de s'imaginer que la pénitence, considérée comme application du pouvoir des clefs, fut administrée depuis l'origine jusqu'à nos jours d'une façon identique, et que ce qui se passe aujourd'hui au confessionnal est la reproduction exacte de ce que se passait entre les pé-

para lograr el significado verdadero de ciertas expresiones de los Padres se ha de ir más allá del significado etimológico y buscarlo en el uso que de él hacen los Padres. Y es el uso y la costumbre lo que sir-

cheurs et l'évêque ou le prêtre au temps de saint Leon. Ce qui est essentiel au sacrement a dû demeurer invariable, mais le reste, fut sujet au changement, et l'Eglise, qui a présidé à ce changement, s'est montrée la maîtresse absolue de la discipline, comme elle était la gardienne scrupuleuse et la dépositaire incorruptible du dogme" (E. VACANDARD, "Le pouvoir des clefs, et la confession sacramentelle. Caractère sacramentel de la pénitence publique": *Revue du Clergé Français* 16 (1898) 5].

"L'organisation de la pénitence n'a pas été élaborée a priori, à la suite des spéculations abstraites ou en fonction de cas hypothétiques; la législation ne précède pas les faits, elle se fait en fonction des cas concrets" (C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise Ancienne*, (Paris 1966) 25.

El mismo Galtier escribe: "Toutes ces questions, et d'autres qui y sont connexes, se doivent et se peuvent étudier indépendamment de toute préoccupation doctrinal. La solution en appartient à l'histoire, et l'on peut seulement demander à l'historien de se garder de conclusions précipités. La différence du présent au passé, qui est incontestable, ne doit point lui en faire exclure trop aisément la continuité possible. Rares dans toutes les sociétés qui se développent, les commencements 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 designation définitives. C'est vrai, en général, 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 réduisent à un ensemble d'actes humains susceptibles des moyens d'expression les plus variés. Aussi à vouloir en rechercher les manifestations premières, importe-t-il le 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?"

"Erreur aussi de s'imaginer que la nécessité reconnue de soumettre les péchés au jugement de l'Eglise ait entraîné dès 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. 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 et généraliser, en les imposant à tous, des usages déjà existants. En ce sens, le décret 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 passée à l'état de coutume" (P. GALTIER, "La pénitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne": *Nouvelle Revue Théologique* 56 (1929) 637, 635.

Pueden consultarse en el mismo sentido: M.B. CARRA, "Le sacrement de pénitence: aperçu historique": *Lumière et Vie* 13 (1964) 19 not. 14: G. RAUSCHEN, *L'Eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles*

ve de apoyo a Galtier para demostrar, o tratar de demostrar, que eso que Poschmann y otros llaman formas no oficiales penitenciales son manifestaciones de la existencia de la penitencia privada en la Iglesia primitiva³.

a) *Pastor de Hermas*

Ya conocemos las diversas interpretaciones del Pastor de Hermas. De entre todas ellas elegí aquella que sostiene que Hermas des-envolvió y escribió su libro en medio de la tensión proveniente de la doble mentalidad con que la primitiva Iglesia abordaba la toma de conciencia de la debilidad de sus componentes: corrientes benigna y rígida.

cles (París 1910) 226; A. BOUDINON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et Littérature Religieuses* 2 (1897) 496ss; P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire positive. I: La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence* (París 1920) XVII y en otros numerosos pasajes. Ni podemos olvidar las opiniones de Morin y Petavio.

Wie überhaupt die kirchliche Disciplin in der ersten Jahrhunderten zum größten Theile auf einem Gewohnheitsrechte beruhte, wie es sich an dem religiösen Bedürfnisse und dem Rechtsbewusstsein in den einzelnen Gemeinden entwickelte, so auch das Busswesen. Die Bischöfe mit ihren Geistlichen und Gemeinden ordneten und handhabten dasselbe, und es bewegte sich ursprünglich ohne Zweifel in einfachen und natürlichen, daher überall im Wesentlichen übereinstimmenden Formen. Mit der weiteren Ausbildung der kirchlichen Organisation und Verwaltung musste sich mehr und mehr der Einfluss der Nationalität und besonderer lokaler Bedürfnisse und Verhältnisse auch hier geltend machen. Der verschiedener Grad sittlicher Kultur, die wechselnden und nicht überall wirrenden Einflüsse von Aussen her reifen natürlich bei den einzelnen Gemeinden Eingenthümlichkeiten in der Behandlung des Bussinstituts hervor. Etc. (F. W. H. WASERSCHLEBEN, *Die Bussordnung der abendländische Kirche nebs einer rechtsgeschichtlichen Einleitung* (Halle 1951) 1). La misma realidad se constata hojeando las diversas familias de penitenciales y su evolución cfr. F. W. H. WASERSCHLEBEN, o.c.; H. J. SCHMITZ *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche nach Handschriftlichen Quellen dargestellt* (Düsseldorf 1958); "Zur Geschichte der Pönitentialbücher": *Archiv für Katholische Theologie* 30 (1873) 204-227; E. VACCANDARD, "Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle. A propos d'un livre récent. La discipline pénitentielle dans l'Eglise depuis les origines jusqu'au XII siècle": *Revue du Clergé Français* 14 (1898) 206-207; 17 (1899) 155-157.

3. P. GALTIER, "Pénitence et "convertis", De la pénitence latine à la "pénitence celtique": *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 5-29, 277-305; P. GALTIER "Les origines de la pénitence irlandaise": *Revue des Sciences Religieuses* 42 (1954) 58-85, 204-225. En cualquiera de sus conocidas obras teológicas defiende el mismo pensamiento.

Pero ¿por qué Hermas, conociendo ambas opiniones se inclina por la benigna? Sin olvidar las más variadas interpretaciones de los autores, parece deducirse del conjunto de su obra que el deseo de mantener incólume el principio de la bondad divina en conjugación con las distintas situaciones que vivía la comunidad cristiana es lo que le lleva a inscribirse en la corriente benigna. D'Ales opina que Hermas no conocía la doble corriente, porque no existía en la Iglesia a la hora de solucionar sus problemas prácticos. Y, sin embargo, en su honradez de estudioso, reconoce que existe tal oposición entre algunos pasajes de la obra que prestan fundamento aparente a otros autores para defender la existencia de la doble corriente. Fundamento aparente, porque, en opinión de D'Ales, la discrepancia y hasta oposición redaccional de tales textos no se deben al pensamiento del autor ni de la Iglesia primitiva, sino a las situaciones diferentes en que se encuentran los grupos distintos de personas a los que se dirige Hermas en cada uno de estos pasajes.

No admito esta explicación pero la tengo en cuenta ya que ayuda a comprender la fuerza e influjo de la realidad pastoral en la exposición teórica del pensamiento penitencial. Para D'Ales la realidad pastoral se convierte en la única razón explicativa de lo que llama «aparentes contradicciones» de pensamiento⁴.

Admitido que Hermas vive y conoce las dos tendencias y que la

4. "En réalité, rien ne nous autorise à distinguer deux écoles. Mais on nous invite à distinguer deux groupes de fidèles qui reçoivent l'enseignement.

"Il y a d'abord les fidèles qui viennent à la foi et se préparent au baptême. A ceux-là il faut inspirer une idée aussi haute que possible de la sainteté du baptême et du caractère inviolable de la justification qu'on y puise. Il y aurait, selon l'opinion du Pasteur, souveraine imprudence à leur ouvrir prématurément des perspectives indéfinies sur la miséricorde divine, de peur qu'ils ne soient tentés d'en abuser. C'est pourquoi des maîtres prudents insisteront sur le caractère unique de la justification baptismale. Le Pasteur est loin de les en blâmer.

"Il y a, en second lieu, les chrétiens de plus ou moins vieille date, comme Hermas, dont beaucoup, hélas, ont fait la douloureuse expérience de leur faiblesse. A ceux-là, le Pasteur consent à en dire plus long, non pour encourager l'abus des grâces-et c'est pourquoi il ne s'adresse pas aux néophytes ni aux catéchumènes d'aujourd'hui et de demain, mais seulement pour remplir envers ces pécheurs le ministère de miséricorde qui lui a été confié. Donc pour ceux-là, il y a un pardon, qu'il se préoccupe à nouveau de prévenir l'abus: c'est pourquoi il ajoute des menaces terribles à

realidad pastoral deja sentir su influjo en la forma de expresar su pensamiento, de forma poco comprensible y con «aparentes contradicciones», considero que lo hace así en el deseo, por una parte, de salvar ciertos principios que la Iglesia primitiva lleva grabados profundamente, tales como la bondad de Dios y la proximidad de la parusía y, por otra, de aproximarlos lo más posible a la realidad de sus coetáneos de tal manera que su virtualidad salvífica se manifestará operante para ellos. Y es que son varios los autores que opinan que en el momento en que Hermas escribe su obra, la Iglesia temía una nueva persecución. Mientras se vivía la angustia de la nueva persecución, la corriente rígida, manteniendo sus temibles exigencias, ponía a los cristianos caídos después del bautismo al borde de la desesperación y los enviaba así desanimados y totalmente inermes, al ardor de la batalla⁵. Las circunstancias exigían mantener la confianza en la bondad de Dios y

l'adresse de ceux qui ne se convertiraient que pour retomber encore. Envers ceux-là, il recourt aux mêmes moyens dont il veut qu'on use avant le baptême envers ceux qu'il importe d'affermir à tout jamais dans la voie du bien. Tous ceux qui ont déjà entendu ce grand et solennel appel doivent à Dieu une fidélité inviolable; que si néanmoins ils tombent, Dieu leur ouvre l'accès de la pénitence pour une fois, une seule fois..... La position que prend ici le Pasteur ne lui est pas particulière, encore que pour nous elle soit nouvelle. Ce qui est plus original, c'est la forme catégorique de ses menaces à l'adresse du pécheur incorrigible: que celui-là ne se flatte pas de contenter Dieu par des oscillations indéfinies entre le péché et la pénitence: son salut est bien compromis" (D'ALES, *L'Edit de Calliste* (Paris 1914) 71-72; 112-113; 140. De la misma manera opina P. BATIFFOL, o.c., 72 sobre la exposición de Tertuliano.

5. O. D. WATKINS, *A history of penance. Vol. I. The Whole Church to A. D. 450* (Londres 1920), 58.

Vogel opina que la posición de Hermas es deudora, también en buen grado a la convicción de la proximidad de la parusía: "Le Pasteur se déclare d'accord avec les docteurs qui enseignent qu'il n'y a pas d' autre rémission des péchés que le baptême; mais par là se trouve affirmé un idéal: avec l'ablution baptismale débute une vie nouvelle où théoriquement le péché grave n'a plus de place. En fait, malheureusement, les pécheurs ne sont pas rares dans les communautés chrétiennes. A ceux-ci Hermas rapelle, dans une perspective eschatologique et en vue d'ébranler les plus endurcis parmi eux, que, la fin du monde étant imminente, une ultime chance de rentrer en grâce leur est accordée. Encore souhaite-t-il que ce remède soit entouré de la plus grande discrétion; il ne veut pas inciter, même indirectement, les catéchumènes ou les nouveaux baptisés à envisager sans trop d'appréhension l'éventualité de chutes graves, en leur laissant entendre qu'après tout il existe encore un moyen, en plus de l'ablution baptismale, pour réparer leurs défaillances. La seconde rémission est et doit rester exceptionnelle" C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise Ancienne* (Paris 1966) 16-17.

B. POSCHMANN, *Poenitentia secunda*, 159 168; D'ALES, *L'Edit de Calliste*, (Paris 1914) 63.

robustecer la debilidad de los caídos después del bautismo para que pudieran afrontar con dignidad la crisis de la nueva persecución temida. Parece que estas necesidades ambientales constituyen una de las causas que mueve a Hermas a tomar la dirección de la corriente benigna, que ofrece el perdón total de sus faltas a cuantos hayan experimentado la debilidad humana después del bautismo. Y a su vez, la situación creada por los defensores de la corriente rígida, que consideraban la concesión de la penitencia aunque sólo fuera una vez como el inicio del laxismo, le mueve a ser comedido en la defensa de su tesis benigna reduciéndola a los estrechos límites de concesión «excepcional, una sola vez en la vida y a modo de jubileo», como tratando de impedir que el laxismo, que el mismo Hermas temía, lograra más amplios resultados.

Unas líneas más nos ayudarán a afianzar la tesis del influjo de las circunstancias pastorales en la exposición del pensamiento de Hermas. Efectivamente le vemos debatirse a lo largo de su obra entre el ideal de la primitiva comunidad de los santos y el realismo de la enorme debilidad humana⁶, a cuyas víctimas procura mantener en la esperanza del perdón que les negaba la corriente rígida⁷. Por otra parte es un hombre llano, del pueblo, por lo que ha podido exponer mejor el sentimiento de aquellos cristianos de buen corazón que luchaban por liberarse de sus pecados. Quizás sea esta la explicación del respeto con que su obra se leía entre los primeros cristianos⁸. También son significativas las adjetivaciones que los estudiosos dan, bien sea a su pensamiento: «un cristianismo práctico»⁹, «documento no oficial,

6. Sim. VII, 9,4, *El Pastor de Hermas*, Introd. y versión por D. Ruiz Bueno, Edic. Arpas, (Madrid 1947), 126-127; Sim. X, 4, p. 109-110; Vis. I-II, p. 39-40. Vis III 2-8, p. 49-64. Vis. IV. 2-3, p. 65-69. Mand. I y VI, p. 71-72 y 82-84 Mand. VIII, p. 86-88. Mand. XII, p. 98-99.

7. Mand. XII, 6, p. 98-99. Sim. VIII, 11, p. 128-141. Sim. IX, 23, p. 142-178. Sim. IV, p. 108-110. Sim. IX, 14, p. 142-178. Mand. IV, 1, 108-110.

8. P. BATTIFOL, *Etudes d'histoire positive. 1ère Serie: La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence* (Paris 1920) 56.

9. "L'exposition du Pasteur qui n'a rien d'abstrait, où l'hellenisme d'un Justin ne se montre pas plus que la spéculation gnostique, où le genre apocalyptique adopté par l'auteur n'a pas un emprunt à l'imaginerie judaïque des anciennes apocalypses, où l'allégorisme, celui de l'Épître aux Hébreux ou de l'Épître de Bernabé, ne marque pas, et où ne marquent pas davantage la dialectique et les concepts des épîtres de saint Paul, cette exposition dépouillée donne l'impression d'un christianisme pratique, préoccupé de conduite et de salut, d'œuvres vives et des fins dernières. On a dit

sino privado pero de gran valor porque refleja con sencillez las preocupaciones de los pastores de la Iglesia de Roma del siglo II y las soluciones de su celo»¹⁰, doctrina introducida probablemente bajo la presión de circunstancias pastorales»¹¹; bien sea al mismo autor «un buen moralista pero un mal teólogo»¹².

b) Tertuliano y su polémica

Dado el punto que estamos tratando considero interesante la presentación que Labriolle hace de Tertuliano: «He aquí una presentación breve. Es importante subrayar la amplitud de su apertura de espíritu. Lo que le caracteriza desde este punto de vista es que su inte-

avec justesse, que le Pasteur" nous apprend combien le christianisme de la communauté romaine primitive porte déjà clairement le cachet du catholicisme romain ultérieur", et on en a pris occasion de conclure qu'il "faut bien se garder de ne consulter que le philosophe Justin pour connaître" la conscience chrétienne du II siècle "*mais aussi, et plus encore peut-être*", l'écrivain populaire, le prédicateur peu lettré "*qui pense et sent comme la foule*", et dont l'invention pauvre et sans éclat nous révèle "*plus fidèlement sans doute le sentiment populaire et la foi des simples*" (P. BATAFFOL, o.c., 56). J. REVILLE, *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas* (Paris 1900) 29.

10. "*Ce n'est pas un document officiel; mais c'est un document privé de très haut valeur, parce qu'il reflète avec une grande naïveté les préoccupations des pasteurs de l'Eglise romaine au deuxième siècle et les expédients de leur zèle. Egalement soucieux de ne jeter aucun pécheur dans le désespoir et de n'autoriser aucune présomption, ces pasteurs ne croyaient pas trahir la doctrine en la dispensant avec mesure selon les hommes et les circonstances, et parfois pratiquaient assez hardiment la restriction mentale. Telle est la raison dernière, souvent méconnue, de certaines particularités surprenantes que présente le langage d'Hermas*" (D'ALES, *L'Edit de Calliste* (Paris 1914) 112.

11. "Il y a pourtant une mesure législative, une seule, qu'on peut avec vraisemblance mettre au compte du II siècle: c'est celle qui interdit de réitérer la pénitence publique. Il semble qu'on se soit préoccupé d'empêcher le relâchement en donnant à l'institution le caractère d'une faveur unique, exact pendant du baptême. Hermas est pour nous le premier témoin de cette règle, dont l'origine ecclésiastique n'est pas douteuse, puisqu'elle n'a aucun fondement dans l'Esriture. *Introduite probablement sous la pression de circonstances particulières, elle acquit force de loi universelle et ne devait être rapportée que beaucoup plus tard*" (D'ALES, o.c., 134-135).

12. B. POSCHMANN, *Poenitentia secunda*, 135-136; B. PUECH, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, II, 1928,80; M. DIBELIUS, *Der Hirt des Hermas*, 1923, 423; R. van DEEMTER, *Der Hirt des Hermas Apokalypse oder Allegorie* (Delft 1929) 113.

*ligencia no es puramente especulativa. No tiene nada de sabio de gabinete, ni de místico encerrado en sus sueños. Conoce admirablemente el ambiente del mundo en que vive, tanto a los cristianos como a los paganos. En sus escritos, discusiones y polémicas encontramos una serie de líneas que hacen revivir ante nuestros ojos a Cartago, su villa natal, tanto en su aspecto exterior y pintoresco como en su vida moral y religiosa»*¹³.

Este sabio «que no tiene nada de sabio de gabinete» ha comprendido perfectamente la fuerza que las circunstancias pastorales estaban desarrollando en estas primeras discusiones de la Iglesia primitiva. Ve que, de seguir las indicaciones de las necesidades pastorales, pronto habría que ampliar el campo de la benignidad y trata de frenar a quienes se dejan influenciar por esas circunstancias planteando un interrogante ¿si perdonáis a los «moechi», por qué no perdonar también a los demás pecadores?»¹⁴.

Efectivamente, si nos situamos a nivel de principios, tiene valor el interrogante de Tertuliano. No se ve por qué reconciliar a unos sí y a otros no. Pero no se desprende la misma conclusión, si nos situamos en el terreno práctico. Sencillamente a unos se les concedía el perdón porque la necesidad de su reconciliación había aflorado ya a la conciencia eclesial, mientras que a otros ni se les concedía ni se les negaba el perdón por no ser consciente aún la comunidad eclesial de su situación¹⁵. De hecho algunos historiadores opinan que la decisión

13. LABRIOLLE, *La crise montaniste*, 296, 312-313.

14. "Idololatram quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis, idololatriae successorem, homicidae antecessorem, utriusque collegam? Personae acceptatio est, miserabiliores poenitentias reliquisti" (TERTULIANO, *De pudicitia*, PL, 6, 989). "Quaecumque auctoritas, quaecumque ratio moeche et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debet et homicidae et idololatrae poenitentibus subvenire, certe negatori, et utique illi quem in praelio confessionis tormentis colluctatum saevitia dejecit" (TERTULIANO, *o.c.* PL. 2, 1028). Véase PL. 2, 990, 997, 998.

15. Cfr. P. BATIFFOL, *o.c.* 56 ss.

"L'Edit de Calliste visait seulement les impudiques, non les idolâtres et les homicides... *La raison pour laquelle l'adoucissement de la discipline commença par le pardon des fautes de la chair, est facile à supposer. Ce fut certainement que, entre les fautes capitales, celles-là se présentaient plus fréquemment et que, avec le temps, on trouva trop dur d'exclure de l'Eglise à perpétuité un si grand nombre de personnes.* La rigueur avait sans doute, d'un point de vue disciplinaire et pédagogique, une certaine signification. Elle pouvait et devait servir à donner une conscience vive de la gravité du péché et à éveiller un fort et sérieux esprit de pénitence.

contenida en el llamado «Edicto de Calixto» hacía «valer argumentos de orden práctico para legitimar la mitigación de la disciplina»¹⁶, y que, caso de admitir que hasta entonces no se perdona este pecado, «era una creación jurídica de la Iglesia debida a motivos de disciplina y para salvaguardia de las costumbres». Igualmente leemos que la «Iglesia de Africa había dictado las mismas normas, pese a la oposición de algunos, como consecuencia de haberse encontrado envuelta *en las mismas circunstancias que la de Roma*»¹⁸. Lógicamente consideran el edicto «una carta pastoral o decisión en un caso particular», o «una medida de administración interior o preservación contra una propaganda herética»¹⁹.

Tertuliano mismo admite, además, que excluye del perdón a los «moechi» no por exigencia intrínseca de los principios, sino por razones prácticas. La Iglesia puede perdonarlos pero no es «conveniente». Y no es conveniente porque teme el laxismo. Intuye que, con el correr del tiempo la debilidad humana forzará nuevas ampliaciones del perdón. Piensa, pues, que la benignidad de quienes conceden el perdón a los «moechi», lejos de cooperar fructuosamente al restablecimien-

Mais, d'autre part, elle avait son inconvénient grave: en conséquence de leur exclusion perpétuelle de la communion ecclésiastique, bien des gens, au lieu d'embrasser la pénitence, tombaient dans l'indifférence, sinon dans l'incrédulité et le désordre. Au cours du temps et avec le progrès de l'Eglise, cet inconvénient dut apparaître de plus en plus, et cette considération fut cause que Calliste promulgua son édit. Une influence extérieure dans cette réforme n'est guère probable: elle s'explique suffisamment par la situation de l'Eglise elle-même. De plus, il n'y avait entre le montanisme — à peu près la seule influence à laquelle on puisse songer — et l'Eglise, aucune différence appréciable en fait de discipline pénitentielle" (D'ALES, *L'Edit de Calliste* (Paris 1914), 10. P. BATIFFOL, o.c., 50 ss.

16. Leyendo TERTULIANO, *De pudicitia* se cerciora uno de la veracidad de esta afirmación: "A plusieurs des invectives de Tertullien dans le *De pudicitia*, on peut conjecturer que Calliste faisait valoir des arguments d'ordre pratique, pour légitimer la mitigation par lui édictée de la discipline". "Mais ici la logique est pour Calliste. Car, une fois posé le principe de la miséricorde en Dieu, une fois concédé au baptisé failli l'espoir du pardon divin, les restrictions mises par les rigoristes à l'exercice de cette miséricorde et à ce droit au pardon sont arbitraires et uniquement dictées par l'appréhension des conséquences que peut entraîner le principe juste qu'ils ont admis" (P. BATIFFOL, o.c. 94).

18. P. BATIFFOL, o. c. 108-9. "Calliste nous amène à redire en terminant, ce que nous disions d'Hermas: il y a dans les Eglises des controverses, des hésitations, des réactions, *mais le développement se fait, continu et lent, avec une suite vitale* (BATIFFOL, o.c., 110).

19. D'ALES, *L'Edit de Calliste* (Paris 1914) 3.

to del ideal de los primeros días, abrirá las puertas y admitirá dentro de la comunidad eclesial a nuevos grupos moribundos en sus defectos pecaminosos²⁰.

Un nuevo aspecto nos ayuda a constatar los condicionamientos que presentaban las circunstancias pastorales. Tertuliano reacciona contra lo que se ha llamado «Edicto de Calixto», obispo de Roma. Actualmente parece más acertado defender que es debido a un obispo de la iglesia de Africa. Y siendo así vemos cómo una vez más las circunstancias ambientales y pastorales condicionan o impulsan el hacerse de la doctrina y aplicación de las formas penitenciales. Porque la Iglesia de Africa, en el momento de tomar conciencia que una parte de sus miembros no puede manifestar su unidad eclesial por sentirse atañidos por el pecado que distinguía a los «moechi», estaba dominada por la corriente benigna. S. Cipriano se permite calificar a los obispos que seguían la corriente rígida «quidam de episcopis»²¹. Por eso precisamente la Iglesia de Africa se siente con el vigor necesario para formular como doctrina oficial la nueva ampliación del perdón a los «moechi», a pesar de la oposición que se exteriorizará a través de Tertuliano fundamentalmente. Y triunfa su proclamación, no precisamente por ser la posición oficial, sino por responder mejor a la situación de un grupo considerable de la comunidad eclesial a la que dirige. La postura oficial es fruto del privilegio de dominante que le conceden las circunstancias: la Iglesia ha tomado conciencia de la indigencia de ese grupo apartado de la comunidad eclesial por su pecado y se siente con la capacidad suficiente para reintegrarlo mediante la reconciliación extendida a un terreno, que hasta entonces había pasado desapercibido. Interpretación confirmada por el enfoque que Tertuliano da a su oposición. No centra la discusión sobre el poder teórico-jurídico de

20. "Sed habet, inquis, potestatem Ecclesia delicti donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispone, qui ipsum Paraclitum in prophetis novis habeo dicentem: Potest Ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant" (TERTULIANO, *De pudicitia*, PL. 2, 1024). Véase PL. 2, 983, 988, 990, 997, 1001-1002, 1004-1005.

21. "Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istis in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum poenitentiae locum contra adulteria clausurunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae Ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de Ecclesia separaretur" (S. CIPRIANO, *Epist.* 10, 21, PL. 3, 787).

perdonar los pecados, sino sobre la conveniencia de hacerlo. A diferencia de la posición oficial opina que sería contraproducente conceder el perdón a los «moechi», porque era, en su opinión, exponerse al laxismo y a forzar nuevas ampliaciones, en el preciso momento en que la debilidad humana abriera nuevas brechas en la pureza del primitivo ideal cristiano.

c) *San Cipriano y la cuestión de los «lapsi»*

No hubo que esperar mucho para que la realidad se encargara de confirmar el temor de Tertuliano sobre las nuevas concesiones y ampliaciones. Acaecía esto al decretar Decio una nueva persecución. Como consecuencia de la misma un gran número de cristianos quedó marcado con el pecado de apostasía y consiguientemente apartado de la comunidad eclesial²². Para S. Cipriano ya no se plantea aquella pregunta del período anterior. ¿Es conveniente o no reconciliar a los apóstatas? Está convencido de que la Iglesia puede perdonarles y que es conveniente. En su argumentación parece repetir las palabras de Tertuliano: se les ha de admitir al perdón porque más grave era el pecado de los «moechi» y, sin embargo, ya se les ha admitido al perdón²³. S. Cipriano opina que la reflexión de sus días debe procurar responder a estas otras preguntas: ¿Cuándo y cómo se les debe reconciliar? Y la respuesta dependerá de los efectos pastorales positivos o negativos que puedan esperarse según las circunstancias. Los elementos integrantes de las decisiones de S. Cipriano son:

- 1) Gran sentido y vivencia de la misericordia divina²⁴.
- 2) Preocupación y amor admirables por el gran número de «lap-

22. La descripción quedó hecha en Z. HERRERO, "La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica": *Estudio Agustiniiano* 7 (1972) 237-244. De todas formas pueden consultarse los siguientes pasajes de sus obras: *Epist.* 5, PL. 4, 232; *Epist.* 8 PL. 4, 249; *Epist.* 13, PL. 4, 261; *Epist.* 26, PL. 4, 290 y 295; *Epist.* 31, PL. 4, 312; *Epist.* 82, PL. 4, 430; *De lapsis*, PL. 4, 487.

23. "Nam et moechis a nobis poenitentiae tempus conceditur. Multo gravior et peior moechi quam libellatici causa" (*Epist.* 55, 20; Cfr. *Epist.* 13, PL. 3, 796 ss.).

24. *Epist.* 11, PL. 4, 255. 256 y 257; *Epist.* 3, PL. *De Lapsis*, PL. 4, 492, 347.

si», que le espolea a buscar su verdadera conversión y reconciliación con la Iglesia ²⁵.

- 3) Conducta precipitada de algunos «mártires» que conceden indiscriminadamente la reconciliación, por lo cual no podían ser garantía de una verdadera conversión interna ni de una reconciliación eficaz ²⁶.
- 4) Situación general de la Iglesia: temor de una nueva persecución, lo que a veces aconseja conceder la reconciliación y en otras ocasiones retardarla ²⁷.
- 5) La situación individual del «lapsus»:
 - signos dados de verdadera conversión;
 - peligro en que pueda encontrarse su vida, por lo cual correría el riesgo de morir sin la reconciliación deseada ²⁸;
 - y, finalmente, si, aún no habiendo dado los signos fuertes de conversión exigidos en circunstancias normales, sí que ha manifestado algunos dignos de tenerse en cuenta y a ello se suma la necesidad circunstancial de la fuerza de la reconciliación para poder afrontar con cierta esperanza las nuevas batallas que se temían como próximamente repetibles ²⁹.

Terminada la persecución se reúne el Concilio de la Iglesia de Africa y confirma en su totalidad esta forma pastoral de proceder, basada en la exigencia de la verdadera conversión, para obtener una re-

25. *Epist.* 29, PL. 4, 303; *Epist.* 30, PL. 4, 304; *Epist.* 9 PL. 4, 250; *Epist.* 19, PL. 4, 273; *Epist.* 20, PL. 4, 275 ss.; *Epist.* 27, PL. 4, 299; *Epist.* 53, PL. 4, 347; *Epist.* 18, PL. 4, 271-273; *Epist.* 40, PL. 4, 335; *Epist.* 1, PL. 4, 201-202; *Epist.* 4, PL. 230; *Epist.* 5, PL. 232; *Epist.* 31, PL. 4, 311; *Liber de opere et eleemosynis*, PL. 4, 604, y 603; *Epist.* 12, PL. 4, 259; *Epist.* 13, PL. 4, 260; *Epist.* 14, PL. 4, 263; *Epist.* 51, PL. 4, 34; *Epist.* 17, PL. 4, 270 y 271; *Epist.* 4, PL. 4, 477-480; *De lapsis* PL. 4, 492; *Epist.* 56, PL. 4, 352ss.

26. *Epist.* 4, PL. 4, 283-285; *Epist.* 26, PL. 4, 295; *Epist.* 4, PL. 4, 334; *Epist.* 26, PL. 4, 296-297; *Epist.* 28, PL. 299; *Epist.* 29, PL. 4, 302-303; *Epist.* 30, PL. 4, 306; *Epist.* 5, PL. 4, 234; *Epist.* 6, PL. 4, 237-239; *Epist.* 7, PL. 4, 241; *Epist.* 17, PL. 4, 269ss; *Epist.* 28, PL. 4, 300; *Epist.* 38, PL. 329; *Epist.* 9, PL. 4, 250-254; *Epist.* 10, PL. 4, 255; *Epist.* 11, PL. 4, 257; *Epist.* 13, PL. 4, 260; *Epist.* 14, PL. 4, 263; *Epist.* 18, PL. 4, 274.

27. *Epist.* 40, PL. 4, 338; *Epist.* 56, PL. 4, 350-357; *Epist.* 82, PL. 4, 429; *Epist.* 18, PL. 4, 271.

28. *Epist.* 12, PL. 4, 259; *Epist.* 13, PL. 4, 260; *Epist.* 14, PL. 4, 263; *Epist.* 51, PL. 4, 347.

29. Véase la nota 26.

conciliación eficaz, y condicionada en cuanto a las exigencias externas por las circunstancias.

Llama la atención el sentido pastoral de S. Cipriano. Muestra un esfuerzo, al límite de sus posibilidades, por seguir de cerca tanto el curso de los acontecimientos como la actitud de cada una de las personas que intervienen en ellos.

Reunidos así todos los datos posibles no lucha contra ninguno de los acontecimientos provocados por personas ajenas al cristianismo. Espera de la misericordia del Señor el cese de la persecución y la paz de la Iglesia. Su espíritu de pastor y guía de su iglesia se centra en sus cristianos, a quienes parece agrupar según las actitudes que han mostrado y sigue manifestando en la prueba: los fuertes que han dado su vida, con la fortaleza de la fe, en medio de los tormentos; los que han salido victoriosos y con vida en su prueba de fe; los débiles que, en distintos grados, han sucumbido bajo el dolor de los tormentos; las relaciones de los victoriosos con los débiles y con los cristianos que aún no habían sido visitados por la tribulación.

Su predilección está por los que han sentido la debilidad de hombres y han apostatado en un grado u otro. Se siente responsable de la orientación de su Iglesia a la que rige realmente como una familia. Por eso no quiere más que sentimientos familiares cuya primera expresión exige, en su espíritu de pastor y padre de la misma, la unidad de actitud y acción en beneficio de los necesitados. Toda la comunidad eclesial ha de orientar su vida de manera que sirva de apoyo y alimento para la débil fe de los que han sucumbido o se sienten en peligro. Ayuda de todo género, pero, sobre todo, aquélla que les permita confiar de corazón en la misericordia y bondad de Dios para cuantos con sinceridad la desean y se preparan dignamente para recibirla.

Es constatable su afán de hacer vida cuanto escribe. Para ello, junto a su formación teórica, incorpora una vivencia interna de la situación psicológica en que cree que se encuentran los débiles. Con amor, que comprende y perdona los errores, desaprueba la actitud de quienes invitan a los que han caído a hacer penitencia, pero sin darles esperanza alguna de perdón ni en tiempo próximo ni tampoco en el futuro. Su sentido de la misericordia y bondad divina, de las que

parece tener como una experiencia particular³⁰, no le permite preguntarse si es conveniente o no reconciliar a los «lapsi». Para S. Cipriano está fuera de duda que la Iglesia puede reconciliarlos y que es conveniente. Postura clara y definida, si tenemos en cuenta ciertas dudas de la Iglesia de Roma y la negativa novaciana. Pero S. Cipriano también es consciente de la necesidad de una verdadera conversión. De aquí que se pregunte: se puede y es conveniente reconciliarlos, pero ¿cuándo? A su vez algunos de los que habían superado los tormentos seguían sus propias ideas, como envanecidos y buscando su medro personal y en contra de la opinión de los responsables de la comunidad eclesial. Es conveniente recordar la opinión de Tertuliano que situaba en los espirituales el poder de perdonar. Consiguientemente el cómo reconciliarlos era un segunda matización del interrogante que trataba de resolver el santo.

Corre tras la sabiduría pastoral que fructifique en una sincera colaboración de toda la comunidad eclesial. Está convencido de que esa prudencia pastoral hará florecer en los débiles la apetencia de la auténtica conversión en una espera confiada y segura del perdón, libre, al mismo tiempo, de todo peligro de desesperación. Para conseguirlo invita repetidamente a la oración a todos los fieles³¹; en numerosas ocasiones manifiesta su veneración por los «confesores» y les ruega encarecidamente que pongan sus virtudes y méritos a servicio de la conversión de los marcados con el sello de la apostasía y que se liberen de toda finalidad personal³². Para ello les dará sus instrucciones precisas y hasta el propio ejemplo. Entre las orientaciones que da a los presbíteros y «confesores» merece destacarse aquélla en que les dice que, si la situación personal del penitente: peligro de muerte, o de los tiempos: inminencia de una nueva persecución, lo aconsejaren, concedan la reconciliación a cuantos con veracidad la desearan. Los cristianos no podían ir desarmados a una nueva bata-

30. *Epist.* 1, PL. 4, 199-202.

31. *Epist.* 7, PL. 4, 240-245; *Epist.* 20, PL. 4, 276; *Epist.* 27, PL. 4, 299; *Epist.* 31, PL. 4, 313; *Epist.* 36, PL. 4, 326-327; *Epist.* 40, PL. 4, 337.

32. *Epist.* 5, PL. 4, 233-234; *Epist.* 8, PL. 4, 253; *Epist.* 6, PL. 4, 239-240; *Epist.* 15, PL. 264; *Epist.* 20, PL. 4, 275; *Epist.* 21, PL. 4, 280; *Epist.* 25 PL. 4, 288; *Epist.* 26, PL. 291, 294; *Epist.* 33, PL. 4, 318; *Epist.* 34, PL. 4, 320; *Epist.* 35, PL. 4, 324-325; *Epist.* 37, PL. 4, 327-329; *Epist.* 40, PL. 4, 388; *Epist.* 51, PL. 4, 343; *Epist.* 77, PL. 4, 414; *Epist.* 78-79, PL. 4, 420-423; *De Lapsis*, PL. 4, 466-468.

lla. Llamó la atención sobre esta norma práctica puesto que nos ayuda a ver con cierta claridad la fuerza de las circunstancias pastorales y la vivencia que el santo poseía de la misericordia salvífica de Dios.

Y les da también su ejemplo con el que afianza su convicción de que el poder de perdonar reside en los responsables del pueblo de Dios. La reconciliación en todos los casos vendrá a través de ellos. Toda intervención de los «confesores» en este sentido queda subordinada a la del pastor nato de la comunidad eclesial: el obispo. Y él personalmente no se siente capacitado para tomar una decisión en solitario. Gasta sus energías en probar lo fundada que está su solución, pero consulta repetidamente a Roma³³ y finalmente espera, y pide a todos lo mismo, hasta que, terminada la persecución, los responsables de las diversas iglesias locales se reúnan y juntos elaboren la norma práctica que se ha de seguir en los casos ordinarios. El solamente ha dado una norma práctica para las situaciones extraordinarias arriba indicadas. Efectivamente termina la persecución, se reúne el Concilio de Cartago y confirma las decisiones de S. Cipriano³⁴.

d) *Visión global de este primer período*

Hasta la llegada de la penitencia «tarifada» y su aplicación pacífica se suceden una serie de mitigaciones mayores como la «*professio religiosa*», la «*conversio secreta*», «*agere poenitentiam*» y menores. De las primeras ya hablé en otro artículo y de las menores aunque sean instructivas, no considero indispensable hablar aquí³⁵. Pero sí que quiero dejar aquí unas breves reflexiones sobre la visión de conjunto de este período.

No podemos, pues, reducir a lo narrado, la eficacia condicionante

33. *Epist.* 9, PL. 4, 250-254; *Epist.* 11, PL. 4, 257-258; *Epist.* 13, PL. 4, 260-261; *Epist.* 14, PL. 4, 264; *Epist.* 17, PL. 4, 270; *Epist.* 22, PL. 4, 285; *Epist.* 26, PL. 4, 290, 295, 297; *Epist.* 28, PL. 4, 301-302; *Epist.* 29, PL. 4, 302; *Epist.* 31, PL. 4, 312, 313, 315; *Epist.* 33, PL. 4, 317-318; *Epist.* 38, PL. 4, 330; *Epist.* 40, PL. 338; *Epist.* 51, PL. 4, 345; *Epist.* 53, PL. 4, 347.

34. P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire positive. 1ère Serie. La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence* (Paris 1920) 127-128, igualmente que los demás historiadores de la penitencia.

35. Z. HERRERO, "La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica": *Estudio Agustiniiano* 6 (1971) 3-32; o *El sacramento de la penitencia. XXX Semana Española de Teología* (Madrid 1972) 223-250.

de las situaciones de cada día frente a lo que en principio se consideró exigencia inaplazable de los principios cristianos fundamentales. Así vemos que ese principio central de ayer, y también de hoy, que es la conversión verdadera del corazón para obtener la reconciliación veía su exteriorización y la confirmación de su veracidad en unas exigencias enormes, mientras las circunstancias materiales se lo permitieran. La conversión solamente se consideraba verdadera cuando era capaz de superar unas pruebas muy fuertes, que hoy se nos antojan heroicas. Ya hemos hablado del período pre-penitencial de pertenencia al «ordo poenitentium» y también de las obligaciones post-penitenciales: no uso del matrimonio, renuncia a continuar en los propios negocios o en el uso de las armas, penitencia no repetible. Exigencias que acertadamente mueven a algunos autores a calificar de «hombres civilmente inferiores», a aquellos que se habían sometido a la forma oficial de penitencia. Existía la convicción de que la recaída, después de haber practicado la forma oficial de penitencia, era prueba convincente de que la anterior conversión no había sido verdadera. Ello les conducía a probar considerablemente la voluntad del convertido en el período pre-penitencial, y a situarla de tal manera, después de la reconciliación, que se viera como físicamente segura de la no-reincidencia en alguno de los pecados sometibles a la forma oficial de penitencia. Si en estos casos especiales ni aún tales medidas postpenitenciales podían ofrecer esa seguridad casi física de no recaída, se aconseja oficialmente que no se admitiera a tales sujetos a la penitencia hasta que su situación personal hubiera cambiado de tal manera que, unida a esas cautelas, pudiera esperarse fundadamente la permanencia en la gracia. Era el caso de los jóvenes en sus dificultades sexuales. Conscientes de que ni aún con tales precauciones se podía asegurar su no-recaída en las faltas sexuales, cuando se trata de los jóvenes, la norma disponía que no se les admitiera a la forma oficial de penitencia. Solamente cuando hubieran superado la fuerza de su sexualidad estaban convenientemente preparados para enrolarse entre aquellos que serían reconciliados.

Exceptuando el caso de los moribundos, en los que la imposibilidad material despoja a los principios de todas estas exigencias externas como confirmación de la verdadera conversión interna, los principios y las exigencias que se consideran lógicamente deducidas de ellos imponen su fuerza de forma absoluta. Se prefiere no admitir a la reconciliación y dejar estéril e inoperante el sacramento, mientras la rea-

lidad no se eleve a ese *mínimum* de exigencias. La realidad de la vida parece no tener palabra alguna en la configuración de los sacramentos. Tardaría muchos siglos en conseguir que fuera escuchada oficialmente esa realidad vital de los cristianos débiles. Pero constantemente gritaba y había atormentado a los grandes pastores de almas. Se hace escuchar por primera vez a través de los moribundos. Constituía el caso más claro. La realidad vital, identificada con la imposibilidad física de llenar todas las exigencias de la forma oficial de penitencia, planteaba el terrible dilema: o renunciar a las citadas exigencias o despedir sin reconciliación a tales moribundos. Leve conquista y condicionamiento de lo que se consideraban exigencias de los principios por parte de las situaciones pastorales, puesto que si luego estos moribundos recuperaban su salud, debían aceptar la legislación ordinaria en su totalidad y con todas las consecuencias y forma de vida.

El primer paso importante lo inició la debilidad y finitud humanas cuando ya no eran solamente los responsables de las comunidades eclesíásticas los que excluían de la reconciliación a cuantos no reunieran las condiciones requeridas, sino que los mismos fieles, conscientes de su incapacidad de vivir en lo sucesivo ininterrumpidamente la gracia de la reconciliación, tomaban la decisión de no acercarse a la reconciliación. Ellos mismos se mantenían alejados del procedimiento oficial en tal número y proporción que se convirtieron en una de las mayores preocupaciones de los más sobresalientes pastores de almas. Bajo el peso de esta realidad los citados pastores promovieron ciertas mitigaciones, por ej. la permisión del uso matrimonial a aquellos jóvenes que ya hubieran practicado la penitencia oficial, etc. e idearon formas más o menos extra-oficiales. Veían estas formas como preparación segura para una recepción fructuosa, al final de sus días, de la penitencia oficial y hasta parece que como medio de disponerse a la participación sacramental del misterio eucarístico. Por eso Galtier ve en estas formas, más o menos extraoficiales, la prueba de la existencia de la confesión privada en los primeros siglos de la Iglesia.

Las circunstancias reales pastorales comenzaban a desarrollar su valor de condicionantes frente a las deducciones teóricamente deducidas de los principios. Y sucesivamente van anulando todas aquellas exigencias que reducían los sacramentos a simples e ineficaces formu-

laciones teóricas que los hombres de la época no lograban encarnar, por sentirse incapaces de reunir las condiciones requeridas. Pero ni siquiera las formas extraoficiales, ideadas por venerables pastores de almas, lograban adaptarse y responder a las necesidades de la debilidad humana de tal manera que fueran elevándola poco a poco. El gran obstáculo lo constituía la irrepitibilidad de las formas penitenciales. Tanto la forma oficial como las extraoficiales suponían un grado de convicción muy superior al general de la masa. El continente forcejea, pero no se siente con fuerzas para romper con una tradición de siglos. Será la naciente comunidad de las Islas la que, en su afán de hacer vida el perdón de Dios y consciente de la enorme debilidad y numerosos defectos humanos, creará una forma que sea capaz de hacer vital ese amor perdonante de Dios, siempre que el débil ser humano viva su necesidad y lo busque con sinceridad y humildad de corazón. Esta es la gran conquista realizada por las necesidades pastorales en la adaptación de los principios básicos, pero sin renunciar a lo esencial de los mismos, y que rompe con todos los moldes hasta entonces existentes. La mejor prueba de lo acertado de esta adaptación, que vista a la luz del esquema de la penitencia oficial parecía una concesión al laxismo y ciertamente así lo ve el viejo continente, es la comunidad floreciente que, bebiendo de su sabia, nace y se desarrolla en las Islas. Llega el momento en que esta comunidad, pletórica de vida, se siente impulsada a comunicársela al viejo continente de donde procedían sus fundadores. Los primeros misioneros se encuentran desolados antes las perspectivas que descubren ante sus ojos. De Francia nos dicen que no encuentran rastros de penitencia. Con su nueva forma penitencial, la que parecía laxista y que aún no había conquistado el título de oficial, se proponen vitalizar el sentido del pecado y de la conversión. Y lo consiguen de tal manera que cierto tiempo después, la iglesia francesa reacciona y se siente con fuerzas para intentar el restablecimiento de la antigua forma penitencial, sin negar, es verdad, que en esta reacción influyeran también algunos claros errores propagados a través de los penitenciales. Pero en todo ello eran las situaciones pastorales las que, salvando lo esencial de la realidad divina expresada en los principios, guiaban todo el proceso.

Los escritores franceses, cuando se refieren a este período de la entrada de la penitencia «tarifada» en Francia, se empeñan en afirmar que la no oposición de la iglesia francesa es debida a la amplitud de

miras y de pensamiento que en ella reinaba. La realidad era muy distinta, cuando se escucha a los misioneros. La fuerza vital del espíritu de la iglesia de Francia estaba excesivamente adormecido, tanto que no podía reaccionar y por eso no lo hizo. El inicio de la vitalización del sentido de la gracia y del pecado era ya una conquista. De hecho en el momento en que se sintió con cierto vigor reaccionó tratando de imponer, y no solamente a través de los medios propios de la comunidad eclesial sino buscando también el apoyo de la autoridad civil, la antigua forma penitencial. La situación espiritual, pues, había impedido la oposición de la iglesia francesa. La energía reconquistada la permitía hablar y lo hizo. Y de nuevo las circunstancias pastorales intervienen para moderar cuanto de excesivo hubiera en la nueva dirección que quería imprimirse a la administración del sacramento de la penitencia. Se condenan los penitenciales, se les manda quemar, se redactan otros nuevos, se les entrega a los ordenados un ejemplar de los mismos, pero cada cual elige aquel que responda mejor a las necesidades de su comunidad. La decisión definitiva, dada por la iglesia de Francia, es una solución de compromiso entre las exigencias, que en los primeros siglos se consideraban rectamente deducidas de los principios, y la realidad vivida por los cristianos: cuando los pecados fueran públicos los cristianos deberían celebrar la penitencia oficial antigua, llamada pública; cuando fueran ocultos, bastaría con la penitencia privada llamada «tarifada»: la de los penitenciales, la que había nacido extraoficialmente en la nueva cristiandad de las Islas. Poco a poco fue restringiéndose el campo y la frecuencia de la celebración de la penitencia antigua hasta que llega el momento en que el Concilio Ecuménico Lateranense IV obligará a practicar al menos una vez al año aquella forma de penitencia, con pequeños retoques, la «tarifada», que el Concilio de Toledo designaba como «*excrabilis forma*» y que la iglesia de Francia inútilmente había intentado desarraigar. La doctrina posterior del Concilio de Trento es bien conocida de todos.

e) *Penitencia «tarifada» y penitenciales .*

Recordemos que con el nombre de penitenciales se designan unos libritos destinados a orientar a los sacerdotes en la concesión del per-

dón a través de la forma penitencial denominada «tarifada» y a indicar la satisfacción correspondiente a cada una de las faltas y las correspondientes redenciones o conmutaciones posibles³⁶.

Ya habían existido con anterioridad una especie de penitenciales, cuando los obispos eran los ministros ordinarios y casi exclusivos de la penitencia. En el momento en que se plantearon los casos de relativa multitud a los que antes he aludido, «moechi» -apostasía -homicidio, buscaron hacer la uniformidad y saber a qué atenerse. Sabemos que los concilios y sínodos locales son los encargados de responder³⁷.

Los penitenciales a los que ahora aludo surgen y se divulgan también como respuesta a las necesidades pastorales: 1) al ser reiterable la penitencia y crecer el número de cristianos, se multiplican los penitentes; 2) los sacerdotes que ahora eran ministros ordinarios de la penitencia, habían estado totalmente desligados de ella. Antes no eran ministros de la penitencia y ni siquiera podían practicarla. Irrumpiendo repentinamente en su administración, como directores, necesitaban una guía; 3) pero es que además se había acrecentado también el número de pecados sometibles a la nueva forma de perdón. Se sentía la urgencia de la unidad en cuanto a la forma y duración de las penitencias correspondientes a cada pecado. Además era un medio adecuado para mantener un cierto rigor inicial en cuanto a las satisfacciones impuestas, como recordando el sentido de «laboriosa» de la primera forma penitencial³⁸.

36. A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse* 2 (1897) 498.

37. LACTANTIUS, *Libr. V divin. Institut.*, edit. Wiceburg., cap. 13, p. 330; MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Akademische Druck U. Verlagsanstalt, Graz, I, 855; BARONIUS, *Annal. ad ann. 254*, n.º 89: "Videtur libellus iste a synodo scriptus, quo singula capitula placitorum continebantur, singulos lapsorum expressisse casus et tempus et modum poenitentiae singulis delinquentibus ibidem praescriptos habuisse; eademque plane fuisse capita, quae etiam alio nomine poenitentiales canones antiquitas nominavit". Cfr. HERAUSGEBER, "Zur Geschichte der Pönitentialbücher": *Archiv für Katholische Theologie* 30 (1873) 207, not. 1, 2, 3. y 208.

38. E. VACANDARD, "Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle. A propos d'un livre récent": *Revue du Clergé Français* 17 (1899) 145. Amplia información y bibliografía sobre los penitenciales y sus temas discutidos puede encontrarse en F. W. H. WASERSCHLEBEN, *Die Bussordnung der abendländische Kirche nebs einer rechtsgeschichtlichen Einleitung* (Halle 1951); H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche nach Handschriftlichen Quellen dargestellt*. (Düsseldorf 1958).

En sus comienzos las normas transcritas en los penitenciales habían de seguirse casi literalmente. El sacerdote al imponer la penitencia debe juzgar «non ex corde, sed sicut in poenitentiali scriptum est»³⁹. Pronto se siente la necesidad de dar un margen de confianza a la prudencia del confesor. Así el *discipulus Umbrensius* dice hablando de los penitenciales surgidos del de Teodoro: «Si quis vero sibi competentius melius est ve (sic) has utrasque regulas penes se tenere videantur, bene suis uti in Deum et nostris nec careant optamus»⁴⁰. Con el tiempo el multiplicarse de los sínodos que imponían nuevas satisfacciones por los pecados crearon un amplio campo de elección a la prudencia. Y llegó el momento en que esa libertad concedida, en principio a los pastores de almas se la apropiaron los compiladores. Y en sus compilaciones seleccionan de acuerdo con sus mentalidades, que tanto influjo tiene en la valoración de las circunstancias pastorales.

Los penitenciales tomarán una matización u otra según que su compilador valore más la uniformidad en la administración que la adaptación a las necesidades de la persona, o a la inversa. Así mientras unos penitenciales precisan exactamente la penitencia que se ha de imponer por una falta concreta, otros indican varias penitencias más o menos fuertes, en cuanto a su duración y forma, entre las que el confesor podrá elegir de acuerdo con las circunstancias particulares del penitente. Y un tercer grupo se limita a dar una especie de principios generales a cuya luz toca al confesor elegir una u otra penitencia. Son muchos los que se sienten capacitados para orientar a través de sus penitenciales. Estos se multiplican, con las más variadas, tendencias, en número casi ilimitado. Ya no podían cumplir el fin primario que se

39. *Sinodalordo de Regino*, cit en HERAUSCEBER, a.c. 210.

40. HERAUSCEBER, a.c. 210 not. 3; F. W. H. WASERSCHLEBEN, o.c. 219 y en su p. 705 encontramos este texto entresacado del Penitencial de S. Carlos Borromeo: "Patres docuerunt, quam necessaria admodum sit sacerdotibus qui in audiendis poenitentium confessionibus versantur, *canonum poenitentialium* scientia. Etenim si omnia, quae ad poenitendi modum pertinent, *non prudentia solum ac pietate, sed iustitia etiam metienda sunt*; certe norma haec ex poenitentialibus sumatur oportet. Sunt namque ii quasi regulae quaedam, quibus cum ad culpae commissae gravitatem recte dignoscendam, tum ad imponendam pro illius ratione veram poenitentiam sacerdotes confessarii ita dirigantur, ut, ubi singula, et quae ad peccati magnitudinem, et quae ad poenitentis statum, conditionem, aetatem, *intimumque cordis contriti dolorem pertinent, accurate perpenderit, tum demum poenitentiam iudicio ac prudentia sua moderentur*".

habían propuesto los penitenciales: ser orientación y facilitar la elección del sacerdote, que se ve dificultada con esta multiplicación de tendencias. Además algunos compiladores conceden tal importancia a las circunstancias personales y ambientales que sus soluciones van contra los principios o la praxis de la Iglesia, sobre todo en temas matrimoniales⁴¹. Sólo puede explicarse esta diversidad de medidas aceptando el influjo de la mentalidad de cada autor en la apreciación de las circunstancias que rodean a los penitentes.

Estas soluciones atrevidas y erróneas de algunos penitenciales hacen que varios concilios locales tomen medidas contra los penitenciales. Sienten como una necesidad pastoral lograr la uniformidad en la celebración del sacramento. Creen poder conseguirlo imponiendo a todos los sacerdotes un penitencial concreto. Hasta este momento era necesario tener *uno*. Desde ahora será necesario tener *este* en concreto, dado que algunos penitenciales son de autor incierto pero contienen errores ciertos. Los nuevos penitenciales propuestos debían ir fundamentados en la Escritura, juicios de los Padres y decisiones de la Iglesia⁴².

Pero parece que en la lucha en contra de los penitenciales de «autor desconocido y errores ciertos» se había olvidado un elemento

41. HERAUSGEBER, "Zur Geschichte der Pönitentialbücher": *Archiv für Katholische Theologie* 30 (1873) 214ss. Puede verse los capítulos referentes a las diversas familias de penitenciales tanto en F. W. H. WASERSCHLEBEL, como en H. J. SCHMITZ.

42. "Modus autem poenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem aut per sanctarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores; de quibus recte dici potest: mortificabant animas quae non moriuntur quae non vivebant" (Conc. Maguntinum, 1, año 847, cap. 31, MANSI, *Conciliorum Nova et amplissima collectio*, 14, 911).

"Quoniam multi sacerdotes partim pro incuria, partim ignorantia modum poenitentiae reatum suum confitentibus secus quam iura canonica decernant, imputent, *utentes scilicet quibusdam codicillis contra canonicam auctoritatem scriptis, quos poenitentiales vocant*, et ob id non vulnera peccatorum curant, sed potius foventes palpant etc. Omnibus nobis salubriter in commune visum est: *ut unusquisque episcoporum in sua parochia eosdem erroneos codicillos diligenter perquirat et igni tradat, ne per eos ulterius sacerdotes imperiti homines decipiant*". (Conc. Parisiense VI, año 892, Lib. I, cap. 32, MANSI, o.c., 14, 559-560).

"Et hoc est quod in re valde me sollicitat, *quod ita confusa sunt iudicia poenitentium in presbyterorum nostrorum opusculis atque ita diversa et inter se discrepantia et nullius auctoritate suffulta, ut vix propter dissonantiam possit discerni; unde fit ut concurrentes ad remedium poenitentiae tam pro librorum confusione, quam etiam pro ingenii tardita-*

importante: que la penitencia «tarifada», madre de los penitenciales, no se había elaborado sistemáticamente, sino en función de las circunstancias y necesidades pastorales. Ni las decretales pontificias ni las colecciones de cánones contenían un «ordo poenitentium», ni algo concreto a qué atenerse. Frente a ese vacío de un punto de referencia los penitenciales se veían como una solución cómoda con su detallada casuística. De aquí que mientras los teóricos, basados en los errores que descubrían en estos libritos, propugnaban su desaparición, muchos pastores de almas, agobiados por la realidad, consideraban necesaria su supervivencia, aunque no tan numerosa y mejor seleccionada. Por eso los penitenciales continúan en forma de preguntas y respuestas y prolongan su vida a través de las *Summae Aureae*⁴³.

Curiosamente constatamos que una misma es la causa del nacimiento y desaparición de los penitenciales. También la penitencia «tarifada» iba haciéndose impracticable por sus penitencias que cada vez resultaban más duras. A veces el resultado de los sumandos de años de penitencia impuestos a tenor de los penitenciales era tal que, de no haber mitigaciones, se prolongarían más allá de la muerte del penitente. Se busca entonces las redenciones y las conmutaciones. Las primeras dejan ver claramente el influjo del ambiente del antiguo germanismo en el que la transgresión social civil se cancelaba con el pago (castigo) de una cantidad (*Friedensgeld*) entregada parte al rey y parte a la familia del perjudicado. De manera semejante se determinaban las cantidades, según el rango y riqueza de los penitentes, mediante las cuales podían redimirse un día, un mes o un año de penitencia⁴⁴. Tal es el peso del ambiente en estas adaptaciones que, mientras primero las redenciones pecuniarias solamente se admiten en casos razonables, terminan por ser aceptadas en todos los casos en que fueran solicitadas. El abuso tomó dimensiones insospechadas. Los pu-

te, nullatenus eis valeant subvenire" (Cfr. HERAUSGEBER, *a.c.*, 217). Se encuentra un considerable número de cánones, referentes a este punto, recogidos por HERAUSGEBER, *a.c.* 217-219.

43. Cfr. HERAUSGEBER, *a.c.* 219-220.

44. A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse* 2 (1897) 512; E. VACANDARD, *a.c.* 210-213. He aquí algunos ejemplos de penitencias y sus respectivas redenciones o conmutaciones: "Si quis pro ultione propinqui hominem occiderit, peniteat sicut homicida VII vel X annos. Si tamen reddere vult propinquis pecuniam aestimationis, levior erit penitentia, i. e. dimidio spatio". "Qui saepe furtum fecerit, VII annorum penitentia eius est vel quomodo sacerdos iudicaverit, i. e. iuxta quod componi possit, qui-

dientes llegaban a obtener el perdón casi sin penitencia alguna personal, signo tan apreciado de conversión sincera en la antigua penitencia. Estos señores pagaban a las personas que fueran necesarias, las cuales hacían las obras penitenciales de ayunos, etc. en nombre de quien les había pagado⁴⁵. Auténtica magia y compraventa contra la que se reacciona en varios concilios locales⁴⁶.

El influjo de las circunstancias pastorales se manifiesta también en la elección que el continente hace de los penitenciales traídos de las Islas. Lo hacen en función de la propia situación de la nación que los recibe y si ninguno de ellos respondiera a satisfacción son reformados. Así Francia acepta los penitenciales más conocidos pero, al no responder bien las penitencias corrientes de las Islas, junto a las penitencias irlandesas e inglesas coloca las francesas⁴⁷.

ZACARIAS HERRERO

(Continuará)

bus nocuit; et qui furtum faciebat, penitentia ductus semper debet reconciliari ei quem offendebat et restituere iuxta quod ei nocuit et multum breviabit penitentiam eius. Si vero noluerit aut non potest, constitutum tempus peniteat per omnia”.

“Item XII triduana pro anno pensanda Theodorus laudavit, de aegris quoque pretium viri vel ancillae pro anno vel dimidium omnium quae possidet dare”.

“Arreum anni triduum cum mortuo sancto in uno sepulcro sine cibo potuque ac sine dormitione, precinctus vestimento suo et cum cantico psalmodiarum et cum oratione horarum post confessionem peccatorum sacerdoti et post votum”.

“Arreum anni mensis in dolore magno, sed de quo non moritur, iteraque postmodum vita ad iudicium sacerdotis”.

“Arreum anni XL dies et noctes in pane et aqua duas superpositiones unicuique hebdomadae, XL psalmi et XL inflexiones in inaquaque hora horandi” (Cfr. F. W. H. WASERCHLEBEN, *o.c.* 28-30).

45. “Haec est *potentis viri et amicorum divitis* poenitentiae alleviatio, *sed non datur pauperibus sic procedere*, sed debet in seipso illud requirere diligentius. Et hoc est etiam aequissimum et quilibet propria sua delicta diligenti correctione ulciscatur in seipso. Scriptum est enim: quia unusquisque onus suum portabit”. Titula el apartado: “De magnatum poenitentia” (MANSI, *o.c.* 18, 125).

46. “Nuper quidam dives petens reconciliationem pro magno quodam facinore suo citius sibi dari, affirmavit idem nefas iuxta aliorum premissa in tantum esse expiatum ut, si deinceps vivere posset trecentorum annorum numerum, pro eo plane his satisfactionum modis per aliorum scilicet psalmodiam et ieiunium et elemosynam persoludum (sic) esset, excepto illius ieiunio, et quamvis ipsa utcumque vel parum ieiunaret”, dice el Sínodo de Abingdon en el 747 cit. por HERAUSGEBER, *a.c.* 224-225.

47. Cfr. F. W. H. WASERCHLEBEN, *a.c.* 74-78.

La teoría agustiniana de la Iluminación en el *De Genesi ad litteram* (libro XII)

El libro XII del *De Genesi ad litteram* ha tenido un enorme y duradero influjo en el campo de la teología mística. Directamente estudia en él San Agustín los fenómenos extraordinarios de visiones y éxtasis, que aparecen en la Escritura, especialmente el caso de San Pablo arrebatado al tercer cielo¹. Pero indirectamente el libro es también de gran interés para el filósofo, que descubre en él, aplicadas a un caso concreto y particular, las líneas generales de la teoría agustiniana de la iluminación.

1. Empieza San Agustín por distinguir y descubrir tres géneros de visiones (*tria genera visionum*).

El primero, *corporal* (*corporale, per corporis sensus*), cuyo objeto son los cuerpos presentes: *corpora... praesentia videntes in suis formis* (nn. 15 y 16).

El segundo, *espiritual* (*spirituale, per spiritum*), cuyo objeto son las imágenes de los cuerpos ausentes: *corpora... absentia cogitantur imaginibus animo impressis* (nn. 15 y 16).

San Agustín llama, pues, «espiritual» lo que nosotros llamamos

1. "Die Nachwelt ist Augustin fast überschwenglich dankbar geblieben, so sehr, dass sie, was die entwickelte Psychologie betrifft, ihm bedenkenlos wenigstens bis zum einbrechenden Aristotelismus des 13. Jahrhunderts, bis zu Thomas von Aquin gefolgt ist, was aber die Werttafel der Mystik angeht, weit darüber hinaus, nämlich wenigstens bis zu Theresia von Jesus und Johannes von Kreuz". M. E. KORGER, "Grundprobleme der augustinischen Erkenntnislehre". Erläutert am Beispiel von "*De Genesi ad litteram XII*": *Recherches augustiniennes*, vol. II, 1962, p. 34.

«imaginario» y su *spiritus* equivale a nuestra imaginación reproductora y creadora ².

Nec illud alterum (genus visionis), quo absentia corpora cogitantur, insinuare difficile est: ipsum quippe coelum et terram, et ea quae in eis videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus; ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu veras, sicut ipsa corpora videmus et memoria retinemus; seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit. Aliter enim cogitamus Carthaginem quam novimus, aliter Alexandriam quam non novimus" (n. 15).

El tercer género de visión es el *intelectual* (*intellectuale*, *per contuitum mentis*) y su objeto son: *eas res ... quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae* (nn. 15 y 16) ³

San Agustín pone un ejemplo de esta visión intelectual en el conocimiento del amor.

"Dilectio numquid aliter videtur praesens in specie qua est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili? Non utique; sed quantum mente cerni potest, ab alio magis, ab alio minus, ipsa cernitur" (n. 15).

Unos capítulos más arriba enumeraba varias de estas realidades que no son cuerpos ni imágenes de cuerpos:

"Substantia quae nullam corporis similitudinem gerit, sicut Deus, sicut ipsa mens hominis, vel intelligentia, vel ratio, sicut virtutes, prudentia, iustitia, caritas, castitas, pietas, et quaecumque aliae sunt, quas intelligendo atque cogitando enumeramus, discernimus, definimus, non utique intuentes lineamenta earum vel colores, aut quomodo sonent, aut quid oleant, aut quid in ore sapiant, aut quid contrectantibus de calore seu frigore, mollitudine seu durezza, lenitate seu asperitate renuntient; sed alia quaedam visione, alia luce, alia rerum evidentia, et ea longe caeteris praestantiore atque certiore" (n. 6).

2. Cfr. R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits. La doctrine augustinienne de l'illumination* (Paris 1934) 203-205.

3. El problema que plantea San Agustín en el n. 21, a saber, si toda realidad *inteligible* es a la vez *inteligente* (o como él dice *intelectual*) es de origen plotiniano. Cfr. J. PEPIN, "Une curieuse déclaration idéaliste du *De Genesi ad litteram* de saint Augustin, et ses origines plotiniennes": *Rev Hist Phil* 34 (1954) 373-400. De todos modos San Agustín declara que va a dejar de lado el fondo del problema y que, por lo que a la terminología se refiere, va a tomar *intelligibilis* e *intellectualis* como equivalentes.

Si tenemos presente cuánto le costó a San Agustín separar la noción de *realidad* y la noción de *cuerpo* y llegar a concebir la existencia de realidades espirituales, nos explicaremos su insistencia en poner de relieve y en hacer comprensible la existencia de un mundo superior incorpóreo en el que vive el espíritu y en el que se refleja de un modo especial la luz de la Verdad.

El amor, explica San Agustín, tiene realidad, es una *substancia*, pero no corporal, no puede verse con los ojos, ni representarse (*cogitari*) con el *spiritus*. Es una realidad intelectual y sólo puede verse por el entendimiento: *sola mente, id est, intellectu cognosci et percipi* (n. 22).

De estas realidades intelectuales dice San Agustín que *non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae* (n. 15) y que *non sunt imagines rerum, sed res ipsae*. Es decir, que cuando conozco el amor, no conozco su imagen, su representación. Estas realidades incorpóreas las conocemos *per praesentiam, non per imagines*⁴, *sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa*⁴.

Consecuentemente, en la visión intelectual, no puede haber error: *intellectualis visio non fallitur*.

En la visión corporal cabe el error, cuando se toma por realidad objetiva lo que es mera impresión subjetiva (por ejemplo, el palo en el agua aparece quebrado). También cabe el error en la visión «espiritual», cuando se toma por cuerpo lo que es mera imagen del cuerpo (por ejemplo, en los alucinados).

Pero en la visión intelectual el alma entiende o no entiende, pero propiamente no yerra, no cabe aquí tomar una cosa por otra.

“At vero in illis intellectualibus visis non fallitur (anima); aut enim intelligit, et verum est; aut si verum non est, non intelligit: unde aliud est in his errare quae videt, aliud ideo errare quia non videt” (n. 52)⁵.

2. Después de haber descrito las tres clases de visiones, establece San Agustín el orden jerárquico de las mismas.

4. Las tres últimas citas son del libro X de las *Confesiones*, nn. 15, 17 y 11 respectivamente.

5. Cfr. n. 29: “Intellectualis visio non fallitur. Aut enim non intelligit, qui aliud opinatur quam est; aut si intelligit, continuo verum est”.

La visión «espiritual» es superior a la visión corporal, que no hace más que presentar los datos sensibles.

“Corporalis visio nulli horum generi praesidet, sed quod per eam sentitur, illi spirituali tamquam praesidenti nuntiatur” (n. 22).

Es de notar, observa San Agustín, que no sólo hay imagen «espiritual» cuando nos representamos un cuerpo ausente, sino también en la misma sensación de un cuerpo presente, sólo que entonces no nos percatamos de la existencia de la imagen.

“Nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago eius in spiritu; sed non dignoscitur facta, nisi cum ablati oculis ab eo quod per oculos videbamus, imaginem eius in animo invenerimus” (n. 22).

En el hombre, por encima del *spiritus* está el *intellectus*, que o entiende o investiga el significado del signo sensible presentado por aquél:

“Si anima rationalis est, etiam intellectui nuntiatur, qui et spiritui praesidet, ut si illud quod hauserunt oculi, atque id spiritui, ut eius illic imago fieret, nuntiaverunt, alicuius rei signum est, aut intelligatur continuo quid significet, aut quaeratur; quoniam nec intelligi nec requiri nisi officio mentis potest” (n. 22).

Más adelante, a modo de resumen, vuelve a ordenarse jerárquicamente (*habent ordinem suum*) las tres visiones: corporal, «espiritual» e intelectual:

“Praestantior est visio spiritualis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritualis” (n. 51).

El valor de cada visión depende de su función y de su grado de independencia, según un principio que puede formularse así: la visión de orden inferior no puede darse (en el hombre, si es un acto humano, consciente) sin la superior; la superior en cambio puede darse sin las inferiores.

(a) La visión corporal no puede darse sin la «espiritual». ¿Razon? Si sólo hubiera contacto del objeto con el sentido del cuerpo y

no hubiera simultáneamente una imagen del cuerpo en el *spiritus*, no habría sensación :

“Corporalis (visio) sine spirituali esse non potest; quandoquidem momento eodem quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit; quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adiacent, sentiuntur” (n. 51).

Lo que ocurre es que sólo nos percatamos de la existencia de la imagen, cuando cesa la sensación externa :

“Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritualis simul fiat; sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablatum a corpore, ut id quod per corpus videbatur, inveniatur in spiritu” (n. 51).⁶

Y es que, en la concepción agustiniana de la sensación, no es el cuerpo el que siente, sino el alma por el cuerpo :

“Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in se ipsa quod extrinsecus nuntiatur” (n. 51).

Lo que este texto solamente insinúa, a saber, que la imagen del cuerpo no es obra del cuerpo, sino del *spiritus* exclusivamente, está dicho con claridad en un pasaje anterior.

“Eandem (corporis) imaginem non corpus in spiritu sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate; cuius imago mox ut oculis visum fuerit, in spiritu videntis nullius puncti temporalis interpositione formatur” (n. 33).

Admitir que el cuerpo pueda obrar en el *spiritus*, siendo así que le es inferior, sería un contrasentido, para un pensador platónico.

“Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tamquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni

6. “En fait la 'vision corporelle' n'est pas, par elle-même, une véritable vision: prise, en quelque sorte, à l'état pur, elle n'est autre chose, comme on l'a vu, qu'une pure passion corporelle: pour qu'il y ait vision réelle, il faut l'intervention du 'spiritus', qui forme les similitudes corporelles”. R. JOLIVET, o.c., 159.

enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; immo perspicuo modo spiritus corpore" (n. 33).

(b) La visión «espiritual» puede darse sin la corporal:

"At vero spiritualis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent, et finguntur multae pro arbitrio, vel praeter arbitrium demonstrantur" (n. 51).

(c) La visión «espiritual» no puede darse (si es un acto humano) sin la intelectual. La intelectual en cambio es independiente de las otras dos y por tanto les es superior.

"Spiritualis visio indiget intellectuali ut diudicetur, intellectualis autem ista spirituali inferiore non indiget; ac per hoc spirituali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est" (n. 51).

3. La noción agustiniana de *spiritus*, que aparece en este libro, necesita una aclaración.

Spiritus, en sentido estricto (*modo proprio*) es definido así:

"Vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur" (n. 20).

Ahora bien, si *spiritus* es una *vis animae*; si por tanto no es corporal, sino anímico (o sea espiritual en nuestra terminología), ¿no resulta paradójico hablar de *imago corporis in spiritu* (n. 33) o de *incorporeae similitudines corporum*?⁷ ¿es comprensible una imagen corporal formada por e impresa en una potencia incorporeal?

San Agustín padece en este punto el influjo no suficientemente criticado del pensamiento neoplatónico, especialmente de Porfirio⁸.

El mismo San Agustín, en su obra *De Civitate Dei*, da a entender de dónde ha tomado, modificándola, su concepción del *spiritus*. Describe allí el pensamiento de Porfirio y refiere que este pensador

7. *Epist* 147, 16, 38.

8. Cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin* (Paris-Louvain 1945). También M. E. KROGER, o.c., 38-43.

distingue dos partes en el alma: una *intelectual, qua rerum intelligibilium percipitur veritas*; y otra *espiritual, qua corporalium rerum capiuntur imagines*⁹.

En rigor, para Plotino y Porfirio el *pneuma* no es propiamente una parte del alma, sino su envoltorio, que la protege de toda contaminación material, cuando aquella se une con el cuerpo.

Este *pneuma* que, como un velo, envuelve el alma es una substancia corporal tenue (como la luz o el aire), intermedia entre el alma y el cuerpo¹⁰.

San Agustín no admite ciertamente esta pneumatología porfiriana. No existe para él una realidad intermedia, que no sea alma ni cuerpo. El *spiritus* agustiniano no es una realidad intermedia, sino una actividad inferior del alma subordinada a la superior e intelectual¹¹.

Y, sin embargo, quedan en el pensamiento agustiniano, restos de la concepción neoplatónica, inasimilados e inasimilables. San Agustín admite, como hemos visto, entre la substancia corporal (*corpus*) y la substancia incorpórea (*non corpus*) una realidad media (*no substancial*): *simile corporis*.

“Non absurde neque inconvenienter arbitror spiritualem visionem inter intellectualem et corporalem tanquam medietatem quamdam obtinere. Puto enim non incongruenter medium dici quod corpus quidem non est, sed simile est corporis, inter illud quod vere corpus est et illud quod nec corpus est nec simile corporis” (n. 51)¹².

9. *De civ Dei* X, 9, 2.

10. He aquí “les lignes fondamentales de la pneumatologie de Porphyre: le corps lumineux, qui constitue durant sa vie terrestre l'intermédiaire entre l'âme et le corps reste uni à l'âme rationnelle même après la mort et partage sa destinée bienheureuse pourvu qu'il soit purifié”. G. VERBEKE, o. c., 370.

11. “Il y a une différence importante entre la pneumatologie de Porphyre et la doctrine augustinienne du *spiritus*, c'est que ce *spiritus* est considéré comme une puissance de l'âme, alors que le *pneuma* de Porphyre est décrit comme une enveloppe psychique: il en résulte que le *spiritus* d'Augustin, tout en étant subordonné à l'intelligence, fait cependant partie de l'âme immatérielle, tandis que le caractère matériel de l'enveloppe pneumatique des néoplatoniciens est incontestable”. *Ibidem*, 504.

12. Cfr. n. 16: “Quidquid corpus non est et tamen aliquid est iam

Ahora bien, la noción de una realidad no corporal semejante a los cuerpos (*simile corporis*), lo mismo que la noción contraria, que aparece en otros pasajes de la obra¹³, de una realidad corporal (la luz o el aire) semejante al espíritu (*spiritui similia*), propiamente hablando, y prescindiendo de posibles significados metafóricos, resulta incomprendible.

4. Hasta aquí ha tratado San Agustín preferentemente de la visión «espiritual». En adelante, va a tratar de la intelectual (nn. 50 y siguientes).

Aunque en estos textos está hablando San Agustín de la interpretación de visiones o imágenes proféticas, es fácil ver en ellos una aplicación particular de la concepción general agustiniana del conocimiento de la verdad.

Las *imagines corporum* o las *similitudines rerum corporalium* en el *spiritus* son signos cuyo significado desconoce el mismo *spiritus*: *videbantur (signa) in spiritu et nondum intelligebantur* (n. 23). El *spiritus* sólo ve el signo. El *intellectus* comprende el signo, entiende su significado, «juzga» la verdad de la imagen sensible representada en el *spiritus*.

“*Spiritus informatus est ut videret, mens illuminata ut intelligeret*” (n. 22).

“*Spiritualis visio indiget intellectuali ut diudicetur*” (n. 51).

La *mens* puede entender y juzgar la verdad del signo, porque está *iluminada* por Dios, que es la Luz y la Verdad:

“*Aliud est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est*” (n. 59).

Supongo conocida, en este trabajo, la teoría de la iluminación¹⁴

recte spiritus dicitur: et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur”.

13. *De Genesi ad litteram* VII, 19, 25; cfr. *ibidem*, IV, 34, 54; VII, 13 20; XII, 16, 32.

14. He intentado recientemente una síntesis de la misma, desde el punto de vista de la *memoria*, en un artículo que aparecerá próximamente en *Pensamiento*, con el título: “El fundamento del conocimiento de la verdad, en San Agustín: la *memoria Dei*”.

e intento solamente recoger los elementos que de la misma se hallan presentes en el libro XII del *De Genesi ad litteram*. No me detendré por tanto ahora en exponer el sentido de la iluminación que postula San Agustín para que el entendimiento pueda juzgar y conocer la verdad.

Pero hay una obra, casi contemporánea de este libro XII, que nos permitirá completar la cuestión expuesta. Se trata de la carta 147, conocida también como tratado breve bajo el título *De videndo Deo*¹⁴ bis.

En el capítulo 17, se compara el conocimiento sensible con el intelectual y se concluye: solamente los ojos interiores pueden conocer la verdad y juzgan por tanto a los exteriores:

“Num ergo iis oculis cordis tui, quibus haec omnia vera et certa esse contueris, tibi que praesentia invisibiliter cernis atque discernis, ullo modo corporeos oculos comparabis?... Cum ergo interiores oculi iudices sint oculorum exteriorum, isti autem illis quodam officio nuntiandi et ministerio famulantur, multaque illi videant quae isti non vident, nihil isti videant, unde non illi tanquam praesides iudicent; quis non illos istis incomparabili aestimatione praeponat?” (n. 41)¹⁵.

Comenta R. Jolivet: «Les yeux du corps nous apportent des images, mais ils ne peuvent pas juger de leur vérité. Seul l'esprit est capable de discerner l'intelligible auquel participent les choses dont les sens nous fournissent les images sensibles, et seul à même, par conséquent, de porter un jugement vrai sur ces choses et de s'élever à la science»¹⁶.

Ahora bien, para que el entendimiento pueda «juzgar» ha de estar iluminado, es decir, ha de conocer de algún modo la norma del juicio, el criterio de la verdad. Es necesaria una luz intelectual para ver la verdad, lo mismo que es necesaria una luz material para ver los cuerpos.

¹⁴ bis. Tanto el libro XII como la carta 147 fueron escritos hacia el 413 ó 414.

¹⁵. Notemos en el n. 45 la expresión *lux iudicans*.

¹⁶. *Dieu soleil des esprits*, p. 147.

“Cum indicas, in nulla te putas, an in aliqua luce versari? Ego enim existimo quod tanta tibi et talia, tam vera, tam clara, tam certa videri sine luce non possunt” (n. 42).

Conocer, para San Agustín, es reconocer. Sólo es posible reconocer aquello que se pre-conoce. Este es, en mi opinión, el sentido íntimo de la iluminación agustiniana. La luz de Dios y la palabra del Maestro imprimen en la *memoria* aquellos primeros principios y nociones sin los cuales no hay pensamiento. El espíritu afirma la unidad, la verdad y la bondad del objeto conocido, porque pre-conoce el ser.

5. Si el espíritu, para conocer la verdad, ha de estar iluminado, si Dios es la luz que le ilumina, ¿quiere esto decir que el espíritu humano, cuando conoce la verdad, ve a Dios?

No. Y éste es un lugar claro en el libro XII, para rechazar todo ontologismo en la interpretación de la teoría de la iluminación.

En este mundo, dice San Agustín, conocemos a Dios sólo oscuramente, *in aenigmate*. Son raros los hombres que, por un don extraordinario, han visto a Dios en esta vida cara a cara, *per speciem*. La visión clara de Dios, *in illa specie qua Deus est*, es ultramundana, propia de los bienaventurados.

“Ibi videtur claritas Dei... non per aliquam corporaliter vel spiritualiter figuratam significationem tanquam per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem..., per speciem scilicet qua est Deus quidquid ipse, quantulumcumque eum mens, quae non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata et ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest: a quo peregrinamur mortali et corruptibili onere gravati, quamdiu per fidem ambulamus, non per speciem, et cum hic iuste vivimus” (n. 56)¹⁷.

En este mundo por tanto el espíritu humano no puede ver a Dios. La iluminación divina que San Agustín postula en el conocimiento de la verdad, no significa que el espíritu ve la Luz que es Dios, sino solamente que ve *a la luz* de Dios. La Luz no podemos contemplarla (*intueri*) y sin embargo sólo a su luz podemos entender: *inde est tamen quidquid intelligit*.

17. Véanse también los nn. 54 y 55.

“In illo genere intellectualium visorum sunt quae in ipsa anima videntur, velut virtutes quibus vitia sunt contraria... Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate, et minus valet” (n. 59).

Esta distinción de una Luz *en sí* y una luz *para nosotros* aparece también en la carta 147, antes citada. Intenta San Agustín hacer comprender a su corresponsal que Dios es una realidad incorpórea e invisible para los ojos del cuerpo.

Para ello le hace ver primero que hay en el hombre mismo una realidad incorpórea. En efecto, los recuerdos sensibles (la tierra, los astros...) en la memoria no ocupan lugar. Hay además en nuestro espíritu conocimientos de realidades a todas luces incorpóreas, como la caridad, el gozo, la paz, etc.

Ahora bien, si el hombre es (también) incorpóreo, si además de la luz material que ilumina los ojos de su cuerpo para ver las realidades corporales, una luz incorpórea ilumina los de su espíritu para conocer aquellas realidades incorpóreas, ¡cuánto más incorpóreo e invisible será Dios, que habita en una luz inaccesible!

“Nam si interior homo noster, quantulacumque imago Dei, non de illo genita, sed ab illo creata, quamvis adhuc renovetur de die in diem, iam tamen in tali luce habitat, quo nullus oculorum corporalium sensus accedit; si ea quae in illa luce cordis oculis inrantur: quanto magis Deus, qui lucem habitat inaccessibilem tuemur, et discernuntur inter se, et nullis locorum spatiis separatoris sensibus, quo nec ipsius nisi mundi potest esse cordis accessus?” (n. 44).

Entre la Luz *en sí* o imparticipada y la luz *para nosotros* o por participación, establece San Agustín una distinción total. No vemos a Dios, sino que vemos la verdad de las cosas a su luz. La verdad que conocemos y que es la regla de nuestros juicios no es Dios en persona, sino su reflejo, su impresión, su imagen en nuestro espíritu¹⁸.

6. San Agustín, para explicar el conocimiento verdadero, re-

18. Cfr. Ch. BOYER, *Essais sur la doctrine de saint Augustin* (Paris 1932) 93.

quiere siempre tres elementos. No basta un sujeto inteligente frente a un objeto inteligible, para que se dé conocimiento. Hace falta un tercer elemento: la luz.

Así como los ojos no pueden ver si no hay luz, así tampoco la razón, tanto teórica como práctica, si no es iluminada:

“Sic mens nostra, quae est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustratur, nec ad sapientiam, nec ad iustitiam poterit pervenire”¹⁹.

“Sufficit sibi oculus ad non videndum, hoc est, ad tenebras; ad videndum vero lumine suo, non sibi sufficit, nisi illi extrinsecus adiutorium clari luminis praebeatur”²⁰.

Esta es la afirmación. Preguntemos ahora: ¿por qué? Si el sujeto es capaz de conocer y el objeto puede ser conocido, ¿qué necesidad hay de un tercer factor?

Recordemos ante todo que la teoría de la iluminación tiene por objeto explicar, no la formación de los *conceptos* (que son de algún modo innatos, para un pensador platónico), sino la afirmación de la *verdad* en el juicio. Escribe acertadamente R. Jolivet: «Ce qu'il s'agit d'expliquer, pour saint Augustin, ce n'est pas l'existence de l'idée abstraite et générale, mais l'existence et la formation de l'idée, vraie, c'est-à-dire du jugement par lequel nous attribuons à chaque chose une essence immuable et éternelle, telle qu'elle existe dans la pensée divine. Les textes son nombreux, chez saint Augustin, qui posent le problème sous cette forme particulière, et on ne les a souvent négligés que par la préoccupation de trouver chez lui une doctrine de la formation des concepts, qui ne s'y rencontre pas»²¹.

Pues bien, San Agustín ha visto que, en el conocimiento de la verdad, hay una característica que no se explica ni por objeto ni por el sujeto. El juicio verdadero no es una afirmación de hecho, sino de derecho. No dice *es*, sino *debe ser*²²; no dice *es ahora* y *aquí*, sino *es* simplemente, sin determinación de tiempo ni lugar. El juicio verda-

19. *In Ioan Evan* 35,3.

20. *De gestis Pelagii III*, 2,7.

21. *Dieu soleil des esprits*, 146.

22. Es sabida la importancia del verbo *iudicare* en la gnoseología agustiniana.

dero es incondicionado, es «eterno», es necesario, en una palabra (que para un pensador platónico lo resume todo), es inmutable.

Ahora bien, el objeto es mudable y lo es también el sujeto, ambos están condicionados de muchos modos. El fundamento de la verdad no puede ser, por tanto, ni el objeto ni el sujeto. Hay que buscar más allá, una realidad inmutable, incondicionada, absoluta, que funde nuestro conocimiento de la verdad. Escribe M. Grabmann: «Una mirada de conjunto a los textos agustinianos causa la impresión de que el alma racional como tal no está todavía suficientemente equipada para ver las realidades inteligibles, sino que por un contacto con las *rationes aeternae*, con la luz divina increada (contacto que no implica sin embargo ninguna visión inmediata de Dios), una luz ilumina el alma y la hace capaz de ver las realidades inteligibles de alcanzar la verdad y la certeza y de conocer a Dios»²³.

Finalmente, una vez admitida la necesidad de un Absoluto para explicar y fundar el absoluto que hay en todo conocimiento verdadero, preguntemos: ¿cómo, de qué modo interviene el Absoluto en nuestro conocimiento de la verdad?

Enunciaré, a modo de síntesis, las líneas generales de la teoría de la iluminación, que San Agustín define breve y substancialmente así: *Illuminatio nostra, participatio Verbi est*²⁴.

Las ideas de todas las realidades posibles están en el Verbo, que es la Sabiduría (el *Ars* del Padre).

El Padre ha creado el mundo por el Verbo. Crear es iluminar o formar la materia informe (también creada), imprimiendo en ella la imagen de su idea en el Verbo.

Los seres espirituales, dotados de inteligencia (y de voluntad), reciben, además de esta iluminación física, una iluminación lógica (y ética), por la que pre-conocen (y pre-aman) en la *memoria*, las ideas del Verbo, según las cuales han sido hechas las cosas²⁵.

Esto supuesto, es ya posible explicar y fundar el conocimiento de la verdad, partiendo siempre del principio platónico, que el conoci-

23. M. GRABMANN, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin* (Münster, 1924), 22.

24. *De Trinitate* IV, 2,4.

25. Los textos correspondientes a estos últimos párrafos pueden ha-

miento de lo desconocido sólo es posible por comparación con lo ya conocido.

En efecto, podemos conocer la verdad de las cosas: a) porque las cosas son verdaderas, es decir, son *imágenes* de sus ideas en el Verbo; y b) porque el espíritu conoce (pre-conoce) la verdad, es decir, el *modelo*, esas mismas ideas divinas.

Entonces la presencia de la imagen suscita el recuerdo del modelo, de la idea presente en la *memoria* por iluminación o por impresión. Conocemos porque reconocemos; reconocemos porque preconocemos²⁶.

JUAN PEGUEROLES

llarse en mis artículos: "El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de San Agustín": *Pensamiento*, 28 (1972) 165-191; "La formación o iluminación en la metafísica de San Agustín": *Espíritu* 20 (1971) 134-149.

26. "La notion de *mémoire* est vraiment au centre de la doctrine de l'illumination". R. JOLIVET, *o.c.*, p. 173.

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

IV. EL KATIPUNAN, SU HISTORIA Y ACTIVIDAD.

El historiador Soldevila, refiriéndose a las asociaciones secretas que se crearon en Filipinas, derivadas y a imitación de la masonería, dice lo siguiente: «En cuanto a las otras asociaciones, se formaban a imitación de la masonería, y se adaptaban bien a la mentalidad y a los instintos tagalos. Sobresalía la que llevaba el nombre de «Katipunán». Ligados por «el pacto de sangre», sus adeptos consituyeron los elementos más nativos y temibles de la insurrección, la cual, sin embargo, pudo ser dominada pasajeramente por el general Polavieja»¹.

Conviene que nosotros analicemos más despacio y por secciones una afirmación que, si es cierta, es tan general y amplia que apenas dice nada.

1. *Filipinas y la masonería. «La Liga Filipina» y la «Asociación hispano-filipina».*

Fernández Almagro tratando de la masonería en Filipinas, nos viene a decir lo que sigue: De los registros practicados en el Círculo

* Véase ESTUDIO AGUSTINIANO 7 (1972) 71-103; 277-349.

1. F. SOLDEVILLA, «*Historia de España*», (Barcelona 1959), VIII, 387.

Hispano-Filipino, de algunos años atrás establecido en Madrid, y en la redacción del semanario «La Paz», que asimismo se publicaba en la capital de España, resultaron pruebas documentales que más bien se relacionaban con la insurrección de Cuba que con la del Archipiélago de Magallanes. En ambos casos descubrían contactos con la masonería².

Seguidamente, el gran historiador nos habla de don Miguel Morayta, personaje funesto, y que tan relacionado está con este tema capital que nos ocupa. Morayta, era gran Maestro de la Masonería española y presidente, además, del citado Círculo Hispano-Filipino. Todos sabemos cómo, descubiertas sus maquinaciones y su apoyo a los enemigos del sistema religioso y político imperante en España, se puso a salvo huyendo a Francia, y cómo después desde Bourg-Madame protestó «contra la infame suposición» de que se conspirase contra España en aquel Centro «siempre españolísimo».

Ya veremos en seguida cómo Morayta está muy lejos de la verdad. El mismo reconoce, no obstante, que existe en Filipinas una asociación masónica titulada «Oriente español» y otras con quienes vive en pugna. Sin duda que con estas palabras estaba aludiendo al llamado «Gran Oriente Nacional», del que era gran Maestro don José María Pantoja, el cual fue procesado en virtud de una indicación del general Polavieja³.

Que la masonería fue una de las causas principales de la pérdida de Filipinas, ya quedó señalado en el capítulo donde nos referimos a las causas de insurrección. Pero aquí debemos verla en sus trabajos y maquinaciones internas, y sobre todo, en la conexión que tuvo siempre con el Katipunán, principal objetivo de este capítulo, lo mismo que con las demás asociaciones, más o menos secretas que se formaron en el Archipiélago para fines de insurrección.

Bien podemos afirmar, ya desde ahora, que todas las sociedades secretas, desde los iluminados hasta los carbonarios, se constituían al tiempo de fundarse con personal reclutado entre la masonería. Y así

2. M. FERNÁNDEZ ALMAGRO, *Historia política de la España contemporánea*, 339.

3. *Ibid.* 340.

bien pudo decir el comandante de la Guardia Civil, Olegario Díaz, en un documento oficial, que «no hay uno solo de los jefes y organizadores de las asociaciones filibusteras descubiertas que no sea mason»⁴.

La interesante documentación reservada que se conserva en el Archivo de los Agustinos de Valladolid, y que perteneció en su día al P. Mariano Gil, nos ofrece notas elocuentes sobre la conexión del Katipunan y la masonería. Gracias a ellas podemos enterarnos de que la masonería había sido el factor principal para el desarrollo en Filipinas, no sólo de las ideas avanzadas y antirreligiosas, sino principalmente para la fundación de sociedades secretas con carácter separatista.

En uno de ellos se nos dice cómo hace unos veinte años -1870- se instaló una logia, la primera dependiente del gran Oriente español; logia que fue inofensiva en su principio, porque la constituían elementos peninsulares con exclusión absoluta de los del país, permaneciendo de este modo hasta el 1890.

Por esta época la colonia filipina, residente en Madrid, Hong-Kong y París, en la que figuraban como exaltados separatistas José Rizal, Marcelo H. del Pilar, Antonio y Juan Luna, junto con otros muchos elementos que estaban en inteligencia con los revoltosos de Manila, hicieron activas gestiones cerca de don Miguel Morayta, gran Maestro del «Gran Oriente Español» en Madrid, y con quien sostenían estrechas relaciones, para que se reformasen los estatutos en el sentido de que pudieran ser afiliados elementos indígenas, y aún más, crear logias en el archipiélago de carácter exclusivamente tagalo.

El documento pasa a decirnos luego cómo, al ser nombrado delegado general el coronel de ingenieros don Alejandro Rojo, hombre de confianza y con amplios poderes de Morayta, llegó en seguida desde Madrid el maestro indígena Pedro Serrano, y ayudado por Faustino Villarruel, Andrés Bonifacio y otros cabecillas de insurrección, todos ellos hombres «de carrera» y de desahogada posición, empezó a hacer una propaganda tan clandestina como eficaz, hasta el punto de que en sólo cinco años lograron constituir ciento ochenta logias taga-

4. M. SASTRÓN, «*La insurrección en Filipinas*», I.^a parte, IV, 46.

las, extendidas por todo el territorio de Luzón y alguna otra región de Visayas.

Señala cómo el carácter del indígena, tan propicio a todo lo misterioso y simbólico, se acostumbró fácilmente a las prácticas de la masonería: iniciaciones, pruebas, juramentos, atributos, señas y predominios, todo ello rodeado de sombras y de misterio.

El propio Morayta se ocupó de construir un consejo regional, dependiente del Gran Oriente español, y al que dio severas instrucciones. Este consejo estuvo presidido por Ambrosio Flores y contaba como vocales a Faustino Villarruel, Flores Mabini, Felipe Zamora, Mariano y Salazar.

Al mismo tiempo se declaró como órgano oficial para toda la masonería filipina el periódico «La Solidaridad», que un año antes fuera fundado en Barcelona por Marcelo H. del Pilar.

El documento habla también del gran Oriente Nacional y de su gran Maestre Pantoja, relator del más alto tribunal de justicia en el Archipiélago, y al que hemos visto citado por nuestro historiador F. Almagro al principio de este capítulo.

Dos notas interesantes apunta el documento en cuestión: una el gran número de españoles residentes en Filipinas, sobre todo militares, que contribuyeron a la expansión de la masonería en el Archipiélago; y otra, la feroz campaña que la secta emprendió contra las órdenes religiosas residentes en Filipinas, de lo cual ya hemos hablado en su lugar respectivo⁵.

Por lo que se refiere a la *Liga Filipina*, fue obra del docto oftalmólogo y principal cabecilla de la insurrección, José Rizal, cuyo desgraciado fin ya conocemos.

Rizal, tagalo, nacido en 1861, esudiante en la Universidad de Madrid, gozaba de una inteligencia muy superior a la mayor parte de sus amigos filipinos, si exceptuamos la cabeza bien organizada y astuta de Andrés Bonifacio. Rizal, al mismo tiempo que estudió medicina, cultivó con éxito la poesía, la novela y el ensayo. Viajó luego por Europa y Asia, con demoradas estancias en Londres y en Hong-Kong.

5. *Archivo Agustinos-Filipinos*, núm. 3985-24.

En estos viajes adquirió una conciencia política de tipo indigenista o racial, lo que evidentemente le habría de alejar de aquel españolismo del que había hecho gala en sus años estudiantiles y del que dio claro testimonio en el famoso brindis con ocasión del banquete, en 1884, al pintor filipino Luna Novicio, por su triunfo en la Exposición Nacional de Bellas Artes, con el cuadro «Spoliarum».

José Rizal en esta ocasión memorable había brindado por «las dos razas que se aman y se quieren política, social y moralmente, nacidas para formar una sola nación en el espíritu»; y había expresado su confianza en que «la Madre Patria, solícita y atenta al bien de las provincias», pondría pronto en práctica las reformas administrativas que largo tiempo venía meditando⁶.

José Rizal se convertiría poco tiempo después en el jefe indiscutible de cuantos intelectuales nativos se volcaron en la lucha de la independencia filipina. Comenzó por crear la «Liga Filipina» en la capital del Archipiélago. A ella sólo podían pertenecer las clases acomodadas o ilustradas, las cuales estaban llamadas a dirigir y sostener con su dinero la insurrección.

Esta «Liga» tendía a una organización verdaderamente avasalladora. Con el fin de congregar en torno de sus aspiraciones de independencia cuanto fuera menester, instituyó un Consejo Supremo en la ciudad de Manila, compuesto por 16 miembros, incluido el Presidente y dos delegaciones del mismo, una en España y otra en Hong-Kong. En cada provincia se creó un «Consejo provincial», y en cada pueblo un «Consejo popular», dependientes del provincial, lo mismo que éste lo estaba del supremo. La cuota por cada afiliado era de un peso de entrada y cincuenta céntimos de peso al mes.

La Liga Filipina» se disolvió en 1894; pero la obra de Rizal no habría de morir en aquel año; gran número de afiliados, de las familias más ricas y tagalos, sobre todo, fueron a engrosar las filas del Katipunan.

En cuanto a la «Asociación hispano filipina», podemos decir que se trataba de un movimiento más de propaganda, no ya sólo y exclu-

6. FERNANDEZ ALMAGRO O. C. 227-28.

sivamente masónico, sino principal y esencialmente revolucionario, encargado de distribuir folletos violentos y candentes proclamas que excitaban a la lucha y a la independencia.

De las imprentas de Europa y de las colonias vecinas a Filipinas salían estos escritos que llegaban a un «Comité de propaganda», creado en Manila por Doroteo Cortés, personaje turbio y que había conseguido hacerse con una no pequeña fortuna litigando con ajenas.

El comité tuvo el encargo de propagar por el archipiélago las doctrinas subversivas y revolucionarias. Además, con el dinero conseguido por este medio sufragaban los gastos de los cabecillas filibusteros que residían en el extranjero, entre ellos Marcelo del Pilar y José Rizal.

A cargo de Marcelo del Pilar corría «La Solidaridad» cuyos redactores formaban parte de la «Asociación hispana filipina», así como también los autores de los más frenéticos escritos contra la administración española; entre ellos: los Luna, y el más famoso de todos, José Rizal.

En el tantas veces citado Archivo de Agustinos-Filipinos vallisoletano volvemos a encontrarnos un precioso documento manuscrito, que nos aclara y confirma con gran exactitud todo esto. De él extractamos lo que más nos interesa para nuestro propósito.

A fines del año mil ochocientos ochenta y ocho Marcelo del Pilar, abogado de Bulacán y filibustero furibundo, considerándose en peligro de ser deportado como consecuencia del expediente gubernativo que se le instruía en la referida provincia, decidió trasladar su residencia a España bajo el amparo de ciertos elementos del país. En aquellos días se creó en Manila un comité de propaganda, formado por Doroteo Cortés, Ambrosio Rianzares Bautista, Pedro Serrano y Deodato Arellano, bajo la presidencia del primero, con la misión de recabar recursos pecuniarios entre los elementos exaltados para propagar por el archipiélago toda clase de folletos y proclamas, encaminadas al desprestigio y escarnio de las órdenes monásticas y de la religión, así como de difundir por el país las doctrinas democráticas. Por último, se convino en nombrar una delegación que dependiera directamente del comité recién constituido, delegación que había de

residir en Barcelona y dedicarse a gestionar de los poderes públicos la concesión para el archipiélago de mayores libertades y la representación en Cortes en primer término. Para sostener y defender estos ideales y algunos más, se autorizó la fundación de un periódico quincenal.

El comité de propaganda, llenó cumplidamente su misión, conquistó todo el elemento pudiente de Luzón, recaudó grandes cantidades y Marcelo H. del Pilar marchó a la península instalándose cómodamente en la Ciudad Condal a costa de sus paisanos.

En enero de mil ochocientos ochenta y nueve comenzó la campaña en unión de su compañero de delegación, Mariano Ponce. Fundaron el periódico «La Solidaridad» y constituyeron la Asociación Hispano-Filipina, a la que se acogieron con gran número de entusiastas indígenas que residían en Barcelona. El comité hacía en Manila grandes progresos, sumaba adeptos y recaudaba fondos, a cambio de la inscripción a «La Solidaridad», que de día en día tenía más lectores, distribuía libros, folletos y proclamas del peor gusto, cobradas a buen precio.

El documento nos dice luego que la Asociación tomó grandes vuelos, y sus miras fueron más lejos. Barcelona ya no era capital que llenara por completo sus aspiraciones. Por lo que decidieron trasladarse a Madrid, ancho campo para dirigir los complicados y secretos hilos de la conspiración.

En enero de 1890 se instaló, por tanto, en Madrid la Asociación hispano-filipina, la delegación y el periódico «La Solidaridad». Morayta aceptó la presidencia de la asociación y se hizo propietario del periódico, del que tan buenos rendimientos esperaban, contando con la tirada de un crecido número de ejemplares para suscripciones forzosas entre la masonería y los asociados, que se cobrarían a un peso la suscripción de cada ejemplar.

Desde este momento, Morayta se hizo el ídolo de los indios revoltosos, que le consideraban como a un redentor. Nadie ignora los trabajos que dicho señor hizo en España tanto en el periodismo como cerca de los poderes, para recabar la representación en Cortes, la

libertad de asociación y de impreta, la autonomía municipal y, hasta embozadamente, la de la colonia. En la mente de todos se conservará el recuerdo del banquete que los filipinos inspirados por Morayta dieron en Madrid al Sr. Labia, diputado autonomista por Cuba, y nadie habrá olvidado la proposición presentada al Congreso por el señor Junoy, diputado republicano, asimismo inspirada por la asociación y la delegación que presidía y protegía Morayta. ¿Quién, no siente indignación al recordar los artículos publicados en «La Solidaridad» por los filipinos katipuneros M. Ponce Jaena, Eduardo Lete, Tagailog, Antonio Luna, Juan Totoo, J. Zuleta y Kupang ó Maitalagá y M. del Pilar?

A la conciencia española no podían satisfacer los libros y folletos inscritos en Madrid por Rizal —que ya se había unido a la asociación Hispano-Filipina— Luna y López, y los infinitos libelos impresos que circulaban plegados de falsedades y calumnias. En esta misma línea estaba el Dr. Blumentrit, el cual hizo causa común con muchos enemigos de España.

Afortunadamente, estos trabajos no obtuvieron resultado práctico en la Península, pero infiltraron en el elemento indígena de alguna cultura recelos y desconfianzas hacia la metrópoli, descontento encubierto con las autoridades de las Islas, y por último, el germen de aspiraciones que nunca podrían realizarse, pero que desgraciadamente hoy está dando sus frutos.

Fue organizado, asimismo, en Madrid un casino de recreo llamado Centro «Filipino», el cual solamente puede ser comparado a un club revolucionario; en él se discutía, se criticaba y se injuriaba a España, amparados en la ley de asociación que regía en la Península entonces y escudados por la hipocresía y el engaño.

La rivalidad personal y la falta de moralidad en la administración de los fondos que de Manila remitía el comité de la propaganda originó una grave disidencia entre los apóstoles del filibusterismo filipino, Rizal y Pilar. Con el primero se fue el elemento joven e impetuoso; con el segundo el maduro y reflexivo. Los dos colaboraban en la misma línea, mas por distintos procedimientos: el uno,

resueltamente descarado y hostil: el otro, enmascarado con la hipocresía y la calma. Ambos, ambiciosos, se repartían los provechos derivados de la situación. Cambió el panorama con la marcha de Rizal a Filipinas en 1892. Pilar quedó entonces como dueño absoluto del campo en Madrid.

El comité de propaganda, entre tanto, no estaba inactivo. Creó delegaciones en todo el archipiélago, y, por medio de ellas, hacía llegar «La Solidaridad» y toda clase de impresos revolucionarios hasta el último rincón del país, previo el pago, por supuesto, de la cuota correspondiente⁷.

También poseemos referencias interesantes sobre la «Liga Filipina». En el documento se da cuenta de la conducta seguida por su fundador José Rizal, el cual, indultado por Despujols, después de mil protestas de falso arrepentimiento, volvió a Manila en Mayo de 1892 y empezó una campaña de propaganda escandalosa.

Lo primero que hizo fue convocar una reunión en la casa de un mestizo chino, en Tondo, y a la que asistieron los cabecillas que ya conocemos. Rizal expuso el motivo de aquella reunión, el cual no era otro que el de crear una sociedad secreta, que se llamaría «Liga Filipina», para fomentar el progreso del país y lograr la emancipación de España.

La deportación oportuna de Rizal desconcertó a los conjurados y el pánico los dispersó de momento. Pero en los comienzos del año 1893 se reanudaron los trabajos de formación de la sociedad, unas veces en el domicilio de Domingo Ramos y otras en el de Deodato Arellano, hasta dar feliz cumplimiento a los deseos del fundador. El reglamento de la entidad fue aprobado en seguida y nombrado el primer Consejo Supremo⁸.

Se nos habla luego de la organización de la Liga. Sus fines concretos eran la independencia de las Islas; sus medios la propaganda de ideas políticas avanzadas, valiéndose de conferencias, libros, fo-

7. *Archivo Agustinos-Filipinos*, núm. 3985-24.

8. Este quedó constituido de la siguiente manera: Franco, presidente, Arellano, secretario y tesorero; Francisco Jiscal, Zulueta, Legazpi, Bonifacio, Paez, Narpil, Adriano, Mabini, Rianzares y Flores, consejeros.

lletos y sobre todo, el periódico citado arriba «La Solidaridad», que se declaraba órgano oficial de la asociación.

Todo iniciado estaba en la obligación de hacer propaganda por todos los medios a su alcance, de aumentar el número de asociados, de guardar el secreto bajo severísimas penas, y de obedecer ciegamente a los líderes y superiores.

Se descende a detalles de la organización de los consejos provinciales, populares y de la cuota que se debía cobrar, tanto a la entrada como mensualmente.

Y es interesante como dato que la eterna cuestión del dinero originó un serio disgusto entre Rizal y la Liga, por lo que cesaron sus relaciones oficiales. Las cuotas no se cobraban, o se cobraban mal, y los encargados de custodiar los fondos de la Asociación se convertían en seguida en unos malversadores. Este fue el motivo principal de desprestigio de la Liga Filipina y que durase poco tiempo, a pesar del gran apoyo moral y económico que tuvo al principio.

A principios de 1894 y cuando apenas llevaba un año de existencia, los jefes determinan disolver la asociación, no sin antes convocar una gran asamblea de jefes y recoger cuantos documentos pudieran comprometer sus vidas. Disuelta la Liga, los consejos populares y las distintas secciones se refundieron en las logias masónicas, las cuales se encargaron de continuar los trabajos de aquella, cosa facilísima si se tiene en cuenta que no había ni uno solo iniciado en la Liga que no fuera masón.

Por esta época los japoneses habían conseguido una gran victoria sobre el pueblo chino. El Japón se puso de moda en Filipinas y sus habitantes lo escogieron como modelo de cultura, de riqueza, de libertad, fuerza y poderío. Los cabecillas de la insurrección sueñan con el apoyo japonés y a ello encaminaron sus gestiones. Doroteo Cortés y otros compañeros emigran a Yokohama, y allí establecen un comité separatista en conexión con el de Manila, Marcelo H. del Pilar trata de abandonar España para unírseles; pero en Barcelona y días antes de embarcar le sorprende la muerte.

2. LA SOCIEDAD DEL KATIPUNAN

a. *Los orígenes de la institución*

Mientras José Rizal constituía la «Liga Filipina», Marcelo Hilario del pilar ultimaba sus trabajos para instituir el «Katipunan» sociedad asimismo secreta, de amplísimas bases, con objeto de que las masas indígenas se afiliasen a ella y se juramentasen, siempre con la fórmula de «pacto de sangre», y con el fin de obtener la independencia de Filipinas matando alevosamente a todos los españoles⁹. La organización dada desde Madrid por su fundador, era muy parecida a la que regulaba la Liga, si bien, la cuota forzosamente tenía que ser menor ya que los afiliados a aquella eran económicamente débiles y difícilmente podría satisfacer su compromiso obligándoles a una pensión elevada.

Con todo, hemos de decir que, si bien la organización era copia de la Liga, los medios se ampliaban hasta el anarquismo, jurando odio y destrucción a cuanto pudiera tener carácter español y religioso.

b. *Fines y organización interna*

«Katipunan»¹⁰ significa, según un testigo de los hechos, reunión de notables. «Por ese contrasentido que preside todos los actos de estos indios —nos dirá—, y por el afán que siempre tienen de

9. La cartilla de instrucción que acompañada de un puñal se repartía a cada catipunero o catipunado, no puede ser más tajante respecto del plan tan criminoso, que se ampliaba, es claro, al alzamiento y a la lucha sin cuartel por las armas, en el caso de que no pudiera lograrse el exterminio de los españoles por el expresado medio, es decir, del asesinato.

10. Sobre la palabra «Katipunan» o «Catipunan» se dividen los autores entre si escribirla con «K» o con «C». Manuel Sastrón prefiere hacerlo con esta segunda letra y no con la primera porque «creemos —dice— que este vocablo se descompone de esta manera: «tipón» raíz; con la partícula «Ca» y la terminación «an» se obtiene el sustantivo que significa junta, asociación, reunión muy estrecha, y entendemos lo que se ha querido expresar». Manuel Sastrón: «La insurrección en Filipinas...» Primera parte; c. IV, pág. 51). Sin embargo, como habitualmente lo hemos encontrado escrito con «K», preferimos seguir a los segundos y más numerosos que los primeros.

revestirlos de inapropiado relumbrón buscaron esa frasecilla tan mal empleada y tan ilógica. Porque no puede ser una reunión de notables la que se convierte para tramar asesinatos y debiera llamarse «reunión de notables criminales» que es la frase que conviene en el sentido y aspiración de los revolucionarios».

Para José M.^a del Castillo, el fundador del primer Katipunan fue un indio escultor, vecino del distrito de Santa Cruz, llamado Romualdo Teodoro de Jesús, fundación que se verificó en año de 1888. Este sujeto definió el Katipunan diciendo que era una reunión que se concertaba para matar a todos los españoles y apoderarse después de las Islas, proclamando su independencia. No hizo diferencia alguna ni manifestó singulares odios por clase determinada, eran todos los españoles, de todas condiciones y clases los que estaban sentenciados por los «notables» de la reunión a ser alevosamente asesinados ¹¹.

El Katipunan —lo mismo que la Liga— estaba dirigido por un Consejo Supremo, y de él dependían Consejos Provinciales y Consejos Populares. Estos últimos se subdividían en secciones. El Consejo Supremo se componía de presidente y de vocales, que eran siete. Los vocales recibían también el nombre de ministros.

Los Consejos populares se habían establecido por todas las provincias y mantenían relación directa con el Consejo Supremo para fines de revolución, pero funcionaban bastante independientes en las tareas de propoganda. De suerte, que allí donde podían agruparse seis o siete personas, allí se formaba un «Katipunan», trabajando de modo extraordinario y en una actividad digna de mejor causa.

Las fórmulas de iniciación ¹² en la secta eran las terroríficas que ya hemos apuntado al hablar de la masonería, y siempre practicadas entre enmascarados, pues todos los que asistían a las sesiones cu-

11. El Katipunan está descrito perfectamente bien en un cuadro que se conserva en el Museo de PP. Agustinos de Valladolid. El Consejo Supremo representado por una estrella de cinco puntas, se comunica directamente en los siete consejos populares, que están en la parte más baja, y éstos a su vez con el triángulo lateral número uno, que asimismo comunica directamente con el triángulo número dos, para que éste, finalmente, vuelva a conectar con el Consejo Supremo.

12. La fórmula de iniciación en la secta se hacía firmando el inscri-

brían su rostro con un antifaz. Se decían palabras simbólicas y se hacían señas raras y extravagantes. De este modo, se reconocían unos a otros sin descubrirse la cara. En los diálogos entre los iniciadores e iniciados, se recordaba la conducta heroica de los clérigos indígenas que sufrieron pena de muerte por secundar y causar la rebelión de Cavite 1872¹³.

Los indígenas que poseían una reliquia o fragmento siquiera de las vestiduras de aquellos rebeldes ordenados «in sacris», cuya bandera era también la matanza de los «castillas», se creían en posesión del más seguro talismán para conjurar todo género de desgracias.

El Katipunan, sobre el que ha escrito palabras terribles el P. Durán¹⁴, es, sin duda alguna, hijo de la masonería. Consta por Utor y

to, después de haber pronunciado el juramento. El documento, traducido del tagalo, reza así:

“K. K. K.

N.m.A.N.B.

Sección.....

Yo declaro que, con motivo de mi entrada en K.K. K. de los A.N.B., he prestado un juramento solemne por el pueblo donde nací y en presencia de un superior de junta de este Katipunan, para acabar con todo lo que se pueda y hasta con lo que me sea más caro y aprecie en alta vida, y defender la causa hasta vencer o morir.

Y en verdad de esto, juro también obedecer en todo y seguir a la pelea y donde me manden.

Y como verdad de lo dicho pongo mi nombre verdadero con la sangre de mis venas al pie de esta declaración”.

En cuanto a las letras, quedan descifradas de la siguiente manera: Kotasan, Kabagayan, Katipunan, Nang manga, Anal Nang Bayar, que traducido al castellano, reza así: Suprema liberal asociación de los hijos del pueblo.

13. Véase lo escrito sobre el particular en el capítulo que trata de la insurrección filipina.

14. “Entre humeantes escombros, lagos de sangre —escribe— y arroyos de lágrimas yérguese siniestra la fatídica sombra del Katipunan. Sin rumbo fijo, ni ideal concreto, lanzóse éste a la lucha, no aguijoneado por estímulos dignos y plausibles, sino por satisfacer bastardos apetitos y aborrecibles sentimientos brotados al choque de los odios de raza.

Dondequiera que el caballo de Atila fijaba sus plantas se calcinaba la tierra y la yerba no brotaba, posa las suyas el Katipunan, agótanse las flores de la honradez y del decoro, muere la virtud y surge el vicio... Nace el Katipunan y al extender su hábito calcinador por los ámbitos de Filipinas, seca y esteriliza cuando toca; destruye y no edifica, corrompe y no regenera. Sociedad fundada en el cieno jamás podrá consolidarse: nacida y desarrollada entre las sombras, éstas serán sus imprescindibles heraldos, y cuando impotente y frenética pretenda salir de sus tenebrosida-

Fernández que don Ramón Blanco, gobernador del archipiélago, era masón y respondía en las logias al nombre de «Barcelona». Nadie podrá, pues, negarnos la verdad que encierran las palabras recogidas del telegrama que dirigió «el hermano Barcelona» al Sr. Ministro de Ultramar: «Descubierta vasta conspiración sociedades secretas con tendencias antinacionales, detenidas veintidós personas, entre ellas el gran Oriente de Filipinas»¹⁵. Más tarde, cuando estas tendencias se tradujeron en crímenes horrendos, el marqués de Peñaplata aseguraba a su gobierno que los sublevados eran indios tagalos y mestizos fanatizados por sociedades secretas.

En su día, uno de los encausados, Numeriano Adriano, declaraba que «el objeto exclusivo de la Asociación era trabajar para conseguir la independencia absoluta de Filipinas»¹⁶.

El fin del Katipunan —diremos con el autor de los Episodios— esencialmente político, no obedecía a resentimientos más o menos justos contra autoridades prevaricadoras o corrompidas personalidades, sino que el odio de raza, estallando en explosiones horribles de enconos y de ira, propendía al exterminio de todo aquel por cuyas venas rodase sangre hispana. Pero, si por sus fines era a todas luces político el Katipunan, por los medios empleados se convirtió desde un principio en secta antirreligiosa.

Bajo este concepto, sus tiros más certeros se dirigieron contra las corporaciones religiosas, las cuales se vieron envueltas en las calumnias que el separatismo inventaba con el ánimo de conseguir el desprestigio de los religiosos ante el mundo entero.

Así lo entendieron estas comunidades monásticas, las cuales, en una exposición, sensata y objetiva, decían al gobierno español que «entre todas las fases y factores parciales de la desorganización del archipiélago, a nadie se le ocultaba que el principal ha sido la masonería»¹⁷.

des, la tea incendiaria la prestará sus luces y el homicida puñal la abrirá el camino. Aspero y dificultoso es en verdad el que tenemos que recorrer, si hemos de seguir los tortuosos pasos de la revolución filipina, pero con constancia en la labor, lograremos desbrozarle de las malezas que, en torno suyo, acumularon las pasiones de los hombres (P. Joaquín D. Durán: "Episodios de la revolución filipina"; Manila, 1900; pág. 8-9.

15. J. DURAN, o.c. 10.

16. MAURICIO: "La gran traición", 74.

17. J. DURAN, "Episodios...", 11.

Con razón decía Mañé y Flaquer en el «Diario de Barcelona» a raíz del desastre que «España conquistó el Archipiélago filipino como había conquistado antes América, no por la fuerza de las armas, sino por la virtud sobrenatural de la Cruz de Cristo; y de América y Filipinas hemos sido arrojados por el triángulo masónico enemigo de la Cruz»¹⁸.

La vinculación del Katipunan a la masonería viene expresada en las palabras de los mismos masones. Así, por ejemplo, Morayta, «Gran Oriente Español», dejó escrito en un documento que la prensa filipina se encargó de divulgar: «hemos hecho todo lo posible, como profano y masón, para librarles (a los filipinos) de este yugo (el de los frailes), yugo que consideré la verdadera causa del sentimiento antinacional manifestado por los filipinos; mi deseo era ver a las Islas Filipinas sin frailes, sin fanatismos, manteniendo su personalidad entre las naciones libres, pero siempre españoles». Con más lujo de detalles nos informa «Solimán» uno de los notables de la secta. El Katipunan es para él una gran luz, el verdadero conocimiento de la Omnipotencia, y no una locura, como dicen los «Castilas», para engañar a los tímidos tagalos, haciéndoles ver hasta en los periódicos que el Katipunan no es otra cosa que la reunión de los tagalos para obrar el mal.

En el Archivo de Agustinos-Filipinos se conserva un escrito del máximo interés sobre el particular. De él extractamos y resumimos algunas ideas. Revela una gran falta de entendimiento, dice el escrito, el que crea que el Katipunan es malo y tan solo una locura. El ha sido la luz que ha iluminado a los pueblos tagalos sumidos en las tinieblas. Ha descubierto también los engaños de que hemos sido víctimas por los avaros «Castilas» de quienes hemos sido hasta ahora verdaderos juguetes; y si algún tagalo ha llegado a ser sabio, inmediatamente lo han perseguido como malo estos españoles, como aconteció con los tres sacerdotes fusilados (se refiere a los sacerdotes seculares condenados a muerte cuando la revolución de Cavite) y con el sabio y maestro José Rizal.

Nada tenemos que esperar de estos infames castilas, y nada se-

18. MAÑÉ Y FLAQUER; «*Diario de Barcelona*»; artículo 2.º de los publicados en 1899 bajo el título de «*Liquidación*».

remos si seguimos esperando en ellos. Porque nos predicán que son nuestros protectores, pero esto es falso.

«Solimán» aduce como testimonio el libro titulado: «Matandang Basió y macunat», compuesto por un religioso franciscano, cura párroco del pueblo de Tabay, en la provincia de Morong, y en el que se dice que los naturales de Filipinas son unos «machines» (sic) a los que no corresponde otro oficio que el de cultivar la tierra.

«Solimán» se declara luego por abandonar la religión de los españoles, e invita a sus coterráneos a que miren al cielo y contemplen el sol, la luna y las estrellas..., que les hablarán de Dios, sin necesidad «de ir a misa», ni de escuchar e estos odiados españoles que se dicen ministros de Dios». Y termina con estas expresivas y exhortadoras palabras: «Dios no es como el hombre y mucho menos como el castila, que se deja sobornar y recibe con frecuencia sobornos del delincuente. Así, pues, hagamos el último esfuerzo para conseguir nuestra libertad; conservemos limpia la conciencia y no necesitamos de Padres ni de otras virtudes. ¡Vivan los tagalos!»¹⁹.

Todo en la secta concurría a un fanatismo feroz. Las mismas ceremonias de iniciación resultaban macabras hasta el extremo. Los iniciados aparecían enmascarados lo mismo que el iniciado. Ante una mesa se colocaba una calavera y dos fémures, un triángulo, un puñal y dos velas. Se declaraban los fines de la asociación; seguía un formulario de preguntas y respuestas; se exaltaba el mérito de los sacerdotes caviteños y se pasaba a las pruebas que consistían en simular un asesinato y un suicidio. Acto seguido se procedía al juramento de libertad al pueblo hasta morir, obedecer ciegamente los mandatos y «guardar un secreto bajo pena de muerte», el cual consistía en hacer una incisión en el brazo izquierdo, mojar en la sangre la pluma y firmar al pie del compromiso.

Los iniciados se nombraban hermanos, tenían sus palabras sagradas y sus señas especiales para darse a conocer, se regían por un código que establecía castigos desde el alutamiento hasta la muerte, y no recibían órdenes ni conocían nada más que a sus inmediatos superior-

19. *Archivo Agustinos-Filipinos, de Valladolid*, núm. 3985.

res. Son infinitos y curiosos los detalles que podría manifestar, pero se haría interminable esta ligera memoria.

Todos los asuntos de trascendencia y organización se trataban en asambleas que las constituían el Consejo Supremo y todos los presidentes de los Consejos provinciales o populares; los acuerdos y discusiones se decidían en votación nominal, y por lo menos, por mayoría de votos.

Tanto el Supremo como el consejo y las secciones tenían sus sesiones periódicas en las que se discutían mil diferentes asuntos, y los acuerdos de los consejos tenían que ser sometidos a la aprobación del inmediato superior.

Las reuniones se verificaban siempre en diferentes casas y localidades sin día determinado, pero escogiendo los festivos y de tres cruces bajo pretexto de comilonas o bailes en los que las autoridades nada sospechaban porque en dichos días están permitidos esos regocijos sin previa licencia gubernativa.

Tanto los consejos provinciales como los populares y las secciones se designaban con nombres especiales. Los iniciados eran bautizados con simbólicos, y todos los escritos se redactaban en tagalog y en clave los de más importancia.

El primer Consejo Supremo quedó constituido el quince de Julio de mil ochocientos noventa y dos, bajo la presidencia de Deodato Arellano; secretario, Andrés Bonifacio; tesorero, Valentín Díaz, y consejeros, Ladislao Dina, Bricerio Pautas y Teodoro Plana. Se designaron acto seguido delegados que establecieron secciones en Tondo, Binondo, Trozo, Santa Cruz, Magtajan, Ampalor, Quiapo, Dilao é Intramuros. Con rapidez pasmosa salieron comisionados por los pueblos inmediatos y provincias limítrofes, y a las pocas semanas funcionaban consejos en Coloocan, Malabon, Mandaloyón, San Juan del Monte, Pandacan, Santa Ana, y Pasay; en la cabecera de Cavite se constituyó un consejo popular y secciones en Noveleta, Cavite viejo é Imus, lo mismo sucedió en San Isidro, Gapan e infinitos pueblos de la provincia de Luzón.

c. *La jerarquía katipunera.* El primer presidente del Consejo Supremo del Katipunan lo fue Deodato Arellano, y el segundo lo fue Ramón Basa (Baza, hemos encontrado escrito en algún otro lugar). Como secretario de los dos actuó Andrés Bonifacio, más tarde cabecilla principal y el más «notable» de todos los presidentes de la secta.

Arellano y Basa pasaron fugazmente por el sillón de mando; si bien, llegada la hora de la revolución, serían los dos de los más activos conspiradores. Por unos papeles secretos que se conservan en el Archivo de Agustinos-Filipinos de Valladolid conocemos datos interesantes de muchos afiliados al Katipunan, y entre ellos los más importantes de los líderes de la secta.

De Deodato Arellano y Cruz sabemos, por ejemplo, que era auxiliar de segunda clase de la Maestranza de Artillería de Manila. En las declaraciones de amigos y camaradas de secta se nos dice que era masón y miembro de la Liga Filipina, compromisario, gran propagandista del Katipunan. Fue de los primeros fundadores de la secta «que tantos daños ha causado a este país —dice textual el documento— de la que fue nombrado su primer presidente. Gran agitador y propagandista incansable de las ideas separatistas, tanto en Manila, como fuera de la capital, fue secretario y tesorero del Consejo Supremo de la «Liga Filipina». También llevó la administración del periódico «La Solidaridad». Estaba casado con una hermana de Marcelo H. del Pilar, director del mencionado periódico y con quien mantuvo siempre amistosas y familiares relaciones. El documento llega a decir de Deodato que era «instrumento motor en el Archipiélago de las ideas separatistas de su cuñado», residente como sabemos en Madrid. El mismo Deodato declara y confirma ser verdad todas estas cosas, arrepintiéndose de haber contribuido como pocos al estado actual del archipiélago. Confiesa haber sido el primer secretario de la «Liga Filipina», y haber asistido a la junta convocada por Rizal el año 1892 en la casa particular de Doroteo Ong-Junco, en Tondo, y en la que se acordó, entre otras cosas, fusionar la masonería y la citada Liga Filipina.

Nos da muchos detalles de reuniones secretas, de su actividad

katipunera, de los distintos seudónimos que ha empleado en las distintas asociaciones²⁰.

Pero será *Andrés Bonifacio* el que, dotado de cualidades y condiciones muy superiores a las que en general desarrollan los naturales del archipiélago, hombres por otra parte, de audacia y de energías probadas, anulará por completo a sus dos predecesores, poniéndose en seguida a la cabeza del movimiento masónico, imponiéndose a todos y terminando por destituir a Basa para erigirse en tercer presidente.

Ocurría esto el mes de enero de 1893, al año exactamente de la fundación de la secta²¹.

Esta venía, pues, funcionando desde el mes de julio de 1892; pero cuando tomó proporciones realmente sorprendentes fue cuando Andrés Bonifacio asaltó el poder. Este hombre, tan inquieto como resuelto, fue el que dio cuerpo y amplio desarrollo al Katipunan, y fueron millares y millares los indígenas que acudieron a juramentarse con él y con el ministro Enrique Pacheco²².

En los papeles secretos del citado Archivo de Valladolid se dice de este sujeto que era «el de mayor importancia en la rebelión». Presidía muchas reuniones en el pueblo de Mandaloya y ejercía en la secta el cargo de «General» (sic). Después nos hablan de Andrés Bo-

20. En la masonería se le conocía por el sobrenombre de "Buan"; en la "Liga Filipina" respondía por el de "Sandakan", y en el Katipunan era conocido por "Santol", fruta parecida en la forma al melocotón.

21. Seguramente que el más famoso e importante de los Consejos Supremos estuvo formado por el equipo que dirigía Andrés Bonifacio, a saber: ministro de Guerra, Teodoro Plata; de Estado, Emilio Jacinto; de Hacienda, el célebre Enrique Pacheco, el cual inició a miles de katipuneros con "el pacto de sangre", haciéndoles él mismo la inscripción con una navajilla que por fortuna, se conserva hoy, junto con otros distintivos masónicos, en el Museo de Agustinos Filipinos de Valladolid.

22. Manuel Sastrón nos da unas cifras que, de resultar verdaderas, dicen lo bastante de la actividad que desplegó este cabecilla: 50.000 en las proximidades de Manila, sin contar los sectarios que vivían dentro del casco de la vieja ciudad; 2.000 en Caloacan; 2.000 en Balintanac; 3.000 en Pasig y Pateros; 2.000 en San Juan del Monte; 10.000 en Cavite; 6.000 en San Mateo; 1.500 en Nueva Ecija; 4.000 en Bulacán; 20.000 en La Laguna; 8.000 en Tayabas; 15.000 en Batangas... (Sastrón, obra. cit. I.ª parte; cap. 4.º, pág. 53).

nifacio como «el más activo propagandista de la insurrección filipina», presidente del Consejo Supremo, dictador y formulador de grandes proyectos para el futuro. Él controlaba y daba cuenta en las juntas de los afiliados, tanto del ejército, como de «la clase de paisanos». Dio órdenes para apoderarse del gobernador general, y de otras autoridades españolas de alguna importancia, con el encargo de no matar a ninguna de estas personas y así, conseguir por su medio, los derechos políticos que reclamaban.

Dictador terrible, persiguió a los mismos camaradas de grupo. Como en el caso de Teodoro Plata, el cual, habiéndose negado a aceptar un cargo y ausentándose sin permiso del líder, fue amenazado de muerte con la consigna de que lo asesinaran dondequiera lo encontrasen. Principal cabecilla de todos los insurrectos, declaró una guerra sin cuartel a las órdenes religiosas y tenía preparado un proyecto de guerrillas y de bandidaje en el caso de que fracasara el levantamiento, con el fin de mantener viva la idea del filibusterismo.

Otro de los jefes más destacados del Katipunan fue *Aguedo del Rosario*, masón y filibustero, cabecilla de insurrección y recaudador de fondos muy activo. Aguedo del Rosario era uno de los hombres comprometidos «para cortar las cabezas de los españoles»; jefe de la secta en la provincia de Manila, secretario del Consejo Supremo, instigador y una de las figuras principales que actuará ante las autoridades japonesas para conseguir de aquella nación ayuda a los insurrectos.

Bonifacio Arévalo y Flores, es otro de los sobresalientes. Era vocal del Consejo Supremo de la Liga Filipina, y por algún tiempo actuó de Tesorero mayor. Fue uno de los asistentes a la famosa junta convocada por Rizal en la casa de Doroteo Onjunco. Perteneció al cuerpo llamado de «compromisarios»; masón y propagandista del periódico «La Solidaridad», y actuó también en las negociaciones con el Japón para pedir auxilio y armas²³.

23. Un tal Vicente Marifosque declara espontáneamente haber visto en la casa de Bonifacio Arévalo dos bustos de tamaño natural, primorosamente tallados, de las personas del emperador y de la emperatriz del Japón, los cuales fueron remitidos a aquel imperio por conducto del propio hijo de Arévalo Flores. *Archivo Agustinos Filipinos*, de Valladolid, núm. 3985.

Como hemos visto ya en anteriores cabecillas, Arévalo y Flores declara ser masón principal, miembro de la Liga y compromisario en la matanza de españoles.

Doroteo Cortés fue el abogado asesor e intelectual del grupo. Huyó al Japón antes de que pudiera ser hecho prisionero. También era masón auxiliar de la Liga Filipina; enemigo acérrimo de todo lo español, a juzgar por las intervenciones que tenía en las distintas juntas y según declaración de sus propios compañeros.

Pío Valenzuela nos dice de *Doroteo Cortés* que era el hombre que se entendía directamente con el gobierno japonés «para asuntos de independencia», gran agitador y separatista, miembro de la comisión encargada de conseguir armas para hacer la guerra a España, según declara el pintor Juan Luna que le acusa de residir en el Japón haciendo gestiones «con objeto de armar hasta 30.000 hombres y comprar barcos²⁴. Son muchas las acusaciones que recaen sobre este personaje intrigante, y que el lector las puede examinar al final de nuestro trabajo.

Emilio Jacinto y *Dizón* fue ministro de Estado del gobierno insurrecto presidido por Andrés Bonifacio. Miembro activo del Katipunan, fue uno de los jefes que atacó a los pueblos de San Juan del Monte y Santa Mesa el 30 de agosto de 1896. Comisionado también para llevar los presentes regalos destinados a los emperadores del Japón al comandante del crucero nipón «Kongo», fue uno de los seguidores de primera hora de Andrés Bonifacio, gran agitador y que sólo respiraba odio contra España. Sus artículos los firmaba con el seudónimo de «Ponllkonllg», que significa «Pinquiáng». También solía firmar con el nombre de Kilad I.^o».

Otro de los principales hombres de confianza —tal vez el principal— fue *Enrique Pacheco*, ministro de Hacienda del flamante gobierno insurreccional, detenido y preso el 9 de octubre de 1896. Era conocido en la secta por el simbólico nombre de «*Vnkbxfnys*» que quiere decir «macabunay», y en castellano «vivir» o vividor.

24. Luna afirma que al tiempo de regresar él del Japón le exhortó Cortés con estas palabras: "Usted cuidese de decir a nuestros ricos hermanos Yang-co, don Pedro Roxas, Tuason, Linyap, etc., que vaya reuniendo dinero y remitiéndomelo" *Archivo Agustinos Filipinos*, núm. 3985.

Faustino Villarruel fue otro de los grandes propagandistas de las ideas masónicas y separatistas. Desempeñó varios cargos dentro de la masonería y pertenecía también al grupo de los compromisarios. Era miembro de distintas logias y fue uno de los asistentes a la reunión que presidió Rizal y de la que ya hemos hecho mención. En la logia «Patria» respondía al nombre de «Ylavv» y tenía un alto grado en la misma, siendo considerado como uno de los notables.

Francisco Reyes, banquero de la capital de Manila, será por su parte, miembro del Consejo Supremo de la aristocracia y una de las figuras principales de la Liga Filipina. Con su firma bancaria autorizó y ofreció garantía al poder que concedieron a Doroteo Cortés para recabar armas y ayuda del Japón.

Gregorio Coronel, detenido el 12 de septiembre de 1896, figura en las declaraciones como el presidente del consejo popular de Malabón y estaba comprometido para provocar desórdenes en dicho pueblo cuando llegara la hora señalada. Se sabe que era médico y ayudó con su dinero personal²⁵ a la evasión de Rizal. En la secta respondía al nombre simbólico de «Jqall», que quiere decir «León». Fue también por algún tiempo bibliotecario del Consejo Supremo del Katipunan, habiendo ofrecido un premio, durante su cargo, al que presentara la mejor memoria sobre los fines que la insurrección perseguía.

Podríamos seguir citando nombres de cabecillas, más o menos importantes, activos propagandistas y fervorosos seguidores de Rizal, Marcelo Hilario del Pilar y Andrés Bonifacio, que figuran siempre en cabeza, junto con Emilio Aguinaldo, aunque éste lo sea por representar el cargo de general en jefe del ejército tagalo levantado en armas contra los españoles.

Nombres como Isabelo Artacho y Cruz, compañero de Doroteo Cortés en las gestiones ante el gobierno japonés masón desde el 1893, con el apelativo simbólico de «Vicus»; Juan de la Cruz, del consejo popular y presidente de la sección de Silanganan; Juan de Luna y

25. Pío Valenzuela tuvo un careo con el propio coronel y allí fue acusado este segundo de haber prestado en principio y como primera cantidad 200 pesos para la evasión del cabecilla intelectual y colega de profesión a Dapitón. *Archivo Agustinos Filipinos*, núm. cit.

Novicio, hombre interesante, colaborador de Doroteo Cortés en la ciudad japonesa de Yokohama en calidad de intérprete, miembro activo del Consejo Supremo, conocedor y cultivador de la lengua de Shakespeare y, para remate, notable pintor, como lo había acreditado en varios concursos en que habían sido premiados sus cuadros de costumbres filipinas²⁶; Pedro P. Rojas, cabecilla de insurrección, pero hombre cobarde que nunca daba la cara, si bien apoyó siempre el movimiento con su dinero y consiguió adeptos al mismo entre los hombres de la aristocracia²⁷.

Otro de los sujetos que no debemos pasar por alto es *Pío Valenzuela*. Era médico de profesión y puso sus conocimientos de la medicina al servicio de la secta. Como el anterior, era un hombre escurridizo, cobarde y frío. Un hombre que se nos hace bastante antipático, pues, cogido prisionero, no tuvo inconveniente ni recato en poner al descubierto la intriga y las distintas actividades de sus colegas de insurrección. Su cobardía le llevó a extremos como declarar los nombres de los principales cabecillas, lugares donde residían ocultos y proyectos que maquinaban. Es curioso observar cómo, por una de esas paradojas que nos ofrece la vida, los citados documentos nos llegan a decir que España tiene que estar sumamente agradecida a Valenzuela, pues, gracias a su cobardía, rompió las severísimas órdenes de Andrés Bonifacio y se presentó a los jueces pidiendo indulto a costa de hacer declaraciones ignominiosas para su partido, ofreciendo detalles minuciosos, fines que perseguía el Katipunan, personas y medios con que contaba.

26. Al parecer, Luna Novicio se mostró indiferente y tomó a risa como proyectos de un hombre loco, cuando Cortés le comunicó que estaba en el Japón para recabar armas, barcos y hombres de aquel gobierno y con los que debían empezar la guerra contra los españoles. (*Archivo Agustinos-Filipinos*; loc. cit.).

27. Igualmente parece ser, por los papeles secretos, que Pedro P. Rojas fue defendido por muchas personas influyentes y aun por los mismos tribunales de justicia. Lo cual —se dice allí— es un error clarísimo. Y para demostrarlo pone a continuación una serie de graves acusaciones que no traemos aquí por no hacernos prolijos y que el lector puede consultar en el apéndice de nuestro trabajo. Lo que sí debemos decir es que Rojas fue indultado a pesar de tales y tan graves acusaciones, como la de hacerle “jefe de los separatistas filipinos”. (*Archivo Agustinos-Filipinos*; loc. cit.).

d) *El Katipunan y la insurrección filipina.*

Y llegamos en nuestra labor al año 1895, año en que Andrés Bonifacio creyó llegada la hora oportuna para el levantamiento en armas de las masas indígenas contra la administración española. Con todo, aquel año se pasó entero entre zozobras y terribles amenazas.

La propaganda de folletos se extendió y acrecentó. Y como si esto no bastara a los afanes del nuevo líder filipino, Andrés Bonifacio, comenzó a publicar un nuevo periódico en tagalo con el título de «Kalaayan», que significa «libertad», y que llevaba un pie de imprenta japonés: Yokohama. Los principales redactores del pamfletito y extravagante periódico se nombraban Dimas Alang y Agapito Begun-Bayan.

Andrés Bonifacio dispone en estos momentos de una fuerza y poderío imponderables entre los millares de seguidores.

El flamante presidente del Katipunan, gran agitador de masas, podía dar la señal de levantamiento en el punto y hora que quisiera. Poseía armas en abundancia: le mandaban sin cesar desde Hong-Kong y esperaba conseguirlas también del Japón. Lo que le fallaba era la disciplina del nuevo ejército que deseaba formar y hombres que supieran manejar las armas como los soldados «castilas» manejaban sus fusiles y rifles con una puntería extraordinaria.

En Consejo Supremo del Katipunan había publicado ya en 28 de mayo de aquel año 1896 un manifiesto señalando instrucciones para cuando se diera el golpe. Y como parece que no era lo bastante explícito, el 12 de junio se dio otro que rebasaba criminalidad y odio por todos sus poros²⁸. Por fin el 28 de junio, cuando todo estaba dispuesto, el mismo Consejo Supremo del Katipunan dio las instrucciones convenientes para el procedimiento que debía emplearse en la ejecución de tan macabros fines. No vamos a trasladar aquí todas las instrucciones; pero sí copiar tres, pues ellas solas revelan las criminales intenciones del Katipunan. Dicen las instrucciones literalmente: «Segundo: Una vez dada la señal de H 2 sep, cada hermano cum-

28. Este segundo manifiesto puede verse copiado íntegramente en José M. del Castillo y Jiménez, "El Katipunan", 114-17.

plirá con el deber que este G.R. Log. le ha impuesto, asesinando a todos los españoles, sus mujeres e hijos, sin consideraciones de ningún género, ni parentesco, amistad, gratitud, etc». Cuarto: «Dando el golpe contra el Capitán General y demás autoridades españolas, los leales atacarán los conventos y degollarán a sus infames habitantes, respetando las riquezas en aquellos edificios contenidas, de las cuales se incautarán las comisiones nombradas al efecto por esta G.R. Log, sin que sea lícito a ninguno de nuestros hermanos apoderarse de lo que justamente pertenece al tesoro de la G.N.F. Sexto: Al día siguiente, los hermanos que están designados darán sepultura a todos los cadáveres de los odiosos opresores en el campo de Bagumbayan, así como a los de sus mujeres e hijos, en cuyo sitio será levantado más adelante un monumento conmemorativo de la independencia de la G.N.F. Séptimo: Los cadáveres de los frailes no deben ser enterrados, sino quemados»²⁹.

Pero resulta que la revolución katipunera no podía llevarse a efecto a feliz término sin contar con recursos suficientes para atender múltiples necesidades. No eran ya suficientes las cuotas que la sociedad había impuesto y que debían satisfacer puntualmente todos los asociados por medio de recibos³⁰.

En apoyo de nuestra tesis podemos aportar testimonios aún más concluyentes. Uno de ellos es un acta notarial del 5 de diciembre de 1896, en la que se hacen constar extremos interesantes relacionados con la conspiración filipina. Fue redactado a instancias del P. Mariano Gil, cura párroco de Tondo, arrabal de Manila, y descubridor del gran complot, ante don Agustín Malfaz Yllera, abogado en ejercicio y notario público por oposición del Ilustre Colegio y Distrito de Manila. De ella extractamos algunas referencias. El P. Mariano Gil ma-

29. *M. Sastrón*; "La insurrección en Filipinas...", 54-55.

30. El recibo hecho en piedra litográfica, iba inscrito y en lengua castellana decía así:

Sección núm.
 He recibido del hermano
 la cantidad de pts. 0,22 4/8
 pago correspondiente al mes y semana
 Tondo, a de 1896
 El Tesorero (Policarpo Tarla)

EN CASTILLO Y JIMENEZ, o. c. 120.

nifiesta de un modo espontáneo y con toda veracidad hechos contundentes como, por ejemplo, el haberse presentado el día 19 de agosto de aquel año en la imprenta del «Diario de Manila» y haber denunciado ante don Ramón Montes, propietario de dicha imprenta el gran complot que maquinaban los tagalos, según declaración de un feligrés, empleado en la misma imprenta llamado Teodoro Patiño.

En aquel lugar —sigue manifestando el religioso agustino— han de encontrarse datos y pruebas que habrán de ser las pruebas irrecusables de la existencia y organización de aquella trama conspiradora contra los españoles residentes en el Archipiélago.

Señala que el primer dato y gran prueba era la existencia de una piedra litográfica escrita en tagalo y con clave firmada por dos empleados de la misma imprenta, Policarpo Tarla y Braulio Rivera, y que servía para imprimir los recibos de dos clases de cuotas que pagaban los afiliados a la secta llamada «Katipunan.»

El segundo dato y la prueba no menos convincente era la fabricación de puñales llamados punta de diamante, trabajados «en el fogón de la máquina de dicho establecimiento», una vez que los españoles se retiraban del periódico.

Ante estas declaraciones —sigue diciendo el P. Gil— el señor Montes y los que con él estaban no salieron de su asombro e inmediatamente bajaron al lugar de la cita para comprobar tan horrible conjura. Comenzaron a buscar, y al cabo de tres cuartos de hora, se descubrió tal y como se había anunciado ³¹.

El P. Gil sacó una prueba en la piedra litográfica y poco más tarde se la mostró a Teodoro Patiño, el cual la reconoció en seguida y corroboró su autenticidad.

Por su parte, el señor Montes y los dos compañeros que con él estaban ³² siguieron registrando y encontraron en un pequeño armario, donde guardaba sus cosas Policarpo Tarla, un ejemplar de los puñales que allí se construían, un reglamento de la secta katipunera, es-

31. El documento nos cita al pie de la letra el texto de la piedra litográfica, o mejor de los recibos señalados, escritos, como es natural, en lengua tagala. Traducidos al castellano nos son ya familiares.

32. Se llamaban éstos José Trillo y Enrique Guidotti.

crito en tagalo y otros varios documentos relacionados con la conspiración³³.

De cómo procedían en este asunto los rebeldes katipuneros da cuenta una carta que escribió un hombre bueno, nombrado Pedro Fe, y que dirige al provincial de los agustinos. El original viene escrito en papel de seda y tan fino que se pasa la tinta de un lado a otro leyéndose con dificultad. No lleva fecha, ni lugar de donde ha podido ser escrita sin duda para evitar represalias. En resumen nos descubre cómo un sujeto, Ambrosio Rianxares, abogado, terrible antiespañol, rojo filibustero, va de casa en casa pidiendo dinero para los amigos que residen en España, socios de la asociación Hispano-Filipina. Es uno de los grandes instigadores de la revolución en la ciudad de Cavite y cuenta con varios colaboradores en panfletos contra los frailes.

La carta comunica la noticia de que en breve vendrá de España un hijo de Ambrosio Rianxares, que acaba de terminar la carrera de medicina y que es gran amigo de Rizal, redactor de «La Solidaridad» y forma parte activa de la Asociación mencionada de la que es presidente —textual— el señor Morayta³⁴.

Y el bueno de Pedro Fe termina diciendo que conviene vigilar los pasos de estos sujetos, pues se teme mucho de los «antifrailes» y su conciencia le dicta que lo haga saber.

Con la presidencia de Andrés Bonifacio, se imprimió a la secta una actividad febril. La mayoría de los tribunales de los pueblos se convirtieron en centros de propaganda que dirigían y fomentaban los municipios y principalías; circulaban con profusión proclamas y folletos contra los frailes y todo elemento español; se inventaban agravios, ultrajes y calumnias y se inculcaba por este medio, al indígena al odio y a la venganza.

En 1895 coloca Bonifacio los primeros jalones que han de conducirle a la insurrección proyectada. Envía diferentes delegaciones a Dapitán que conferencian con Rizal y reciben sus consejos e instruc-

33. El Acta Notarial la firma el P. Mariano Gil, Ramón Montes y los dos citados amigos de este último. La rubrica el notario don Agustín Malfar, *Archivo Agustinos-Filipinos*, núm. c.t.

34. *Archivo Agustinos-Filipinos*, núm. 3855.

ciones; intenta negociaciones con el gobierno japonés y no lo consigue, pero con un inmenso ascendiente que raya en lo inverosímil, se declara dictador. Los protectores encubiertos que tenía el Katipunán, pertenecientes a las clases elevadas y media, le ofrecen fondos de alguna consideración, con lo que se proporciona buen número de armas que desembarcó en la costa de Cavite y Batanga, con el apoyo de personalidades pudientes.

En agosto de este año, la exaltación entre las masas llegó a su colmo, y Bonifacio, comprendiéndolo así, prepara lo conveniente para, en plazo corto, establecer la conspiración que había de verificarse en su día y a una hora determinada en casi todo Luzón; el plan de ataque y toma de Manila estaba toscamente concebido, pero ante la sorpresa y lo bestial de la acometida, tal vez hubiera tenido éxito la matanza, y el saqueo y el pillaje hubieran coronado la obra de tanta iniquidad.

Los consejos estaban magníficamente organizados, tanto el Supremo, que ya conocemos, como el popular de Tondo y otros muchos pueblos de Luzón. Basta decir que la cuarta parte de la población indígena pertenecía la secta masónica katipunera. Todo lo cual nos confirma lo que dejamos consignado arriba: que el cabecilla Andrés Bonifacio no era un ser vulgar, sino un auténtico líder de insurrección, enérgico y activo, audaz y dotado de una gran elocuencia para arrastrar a las masas a las que hablaba siempre en dialecto tagalo para ganárselos mejor a su causa³⁵.

Entregadas las pruebas por el P. Mariano Gil al jefe de la Guardia Civil del distrito de Tondo³⁶, inmediatamente se comenzaron las pesquisas y detenciones. Era el 19 de agosto de 1896, cuando, enterados los conjurados que habían sido descubiertos, procuraron ponerse a salvo huyendo despavoridos al inmediato pueblo de Caloacán, donde se ocultaron en la casa del capitán municipal y en la del pasante

35. Es curioso observar cómo uno de los documentos, después de habiarnos de la categoría y actividad de este hombre, termina con las siguientes palabras: "He aquí retratado el encargado de las Bodegas que la casa extranjera Fressell tiene en la calle Nueva de Binondo. *Archivo Agustinos-Filipinos*, carpeta de papeles secretos, núm. 3985.

36. Lo era entonces el capitán Olegario Díaz, el cual tenía a su cargo, como segundos jefes, a los tenientes Grun y Cortés, *Sastrón* o.c. 65.

Adriano de Jesús, suegro de Andrés Bonifacio. Este, seguido de unos doscientos vecinos de Caloacan, huyen tres días más tarde al barrio de Balintanac; allí son batidos por la guardia civil y tienen que volver a su antiguo escondite. El Consejo Supremo convoca una gran asamblea para el día siguiente en el citado barrio, a la que concurren más de quinientos asociados y se inicia la discusión sobre la conducta que se ha de seguir en vista del fracaso de la conjuración y detenciones que se están realizando. Tratan algunos arrepentidos de que se vuelva a la legalidad sometiéndose a las autoridades españolas y el presidente Bonifacio protesta proponiendo la rebelión inmediata; somete a votación ambas proposiciones y el presidente la gana por una inmensa mayoría.

Se circulan con rapidez las órdenes a Manila, Cavite, Nueva Ecija y otras provincias, ordenando la rebelión armada para la madrugada del domingo treinta. Llega por fin el día y hora señalados, y toda la provincia de Manila se insurrecciona cometiendo mil atropellos en cuanto europeos o indígenas leales con encontrados. Como fieras atacan la casa de la traída de aguas y el polvorín situado en el camino de San Juan del Monte de donde son valientemente rechazados por una sección de artillería y otra del regimiento n.º 2; simultáneamente, tratan de invadir el arrabal de Sampaloc por Santa Mesa, y allí mismo son desbaratados y dispersos por sesenta guardias veteranos que evitan con su defensa un día de luto en la ciudad de Manila. Todo Cavite (menos la cabecera) se insurrecciona el 31 por la tarde asesinando y desarmando a toda la guardia civil de la provincia después de heroica resistencia, asaltan los conventos y haciendas de las órdenes religiosas y matan a indefensos ministros del Señor. El tres de septiembre es atacada la cabecera de Nueva Ecija por grandes masas de insurrectos, y la colonia y guardia civil resisten heroicamente hasta la llegada de una columna de Manila que los baste y salva a aquel puñado de españoles de una muerte segura; ¿para qué seguir relatando sucesos de todos tan conocidos?

Un informe final, dirigido al gobernador general de Filipinas, por el comandante de infantería, don José Piquer Castelló, ponía en conocimiento de la primera autoridad del Archipiélago el auge que iba tomando la conspiración y ya abierta rebelión armada de los ta-

galos. Le daba cuenta cómo entre sus macabros fines estaba el de terminar con todos los españoles residentes en la colonia; y cómo había sido descubierta por un religioso de la Orden de San Agustín³⁷, cuyo documento probatorio le enviaba adjunto.

El informe desciende a detalles de organización de la secta masonónica del Katipunán, bien conocida de todos nosotros, y propone que se proceda inmediatamente a las detenciones de los culpables.

Da cuenta de que la índole especial de estas acciones comprende dieciocho piezas, y centenares de encartados, por lo que parece más conveniente ir dando los nombres por orden alfabético de todos los que figuran y señalar la participación que cada uno ha tenido en la gran conjura³⁸.

En la carpeta de documentos secretos sobre el Katipunán que hemos manejado para elaborar nuestro trabajo, y donde se encuentra este documento oficial, hemos hallado también una relación nominal y completa de los masones existentes por aquel entonces en las Islas Filipinas, con sus distintivos, emblemas, cargos, símbolos y logias a las que pertenecían. Dicha lista está sacada del Juzgado de Instrucción de la Capitanía General de Manila. Es copia fiel y exacta. En total hemos podido contar 325 afiliados. Como es de suponer, allí figuran los principales cabecillas responsables de la insurrección de 1896.

Con ello, creemos haber demostrado suficiente cómo la masonería, con la que comenzamos el presente capítulo, y su hijastra, la secta del Katipunán, fueron la causa principal de la pérdida de Filipinas. En lo cual estamos de acuerdo con nuestros cronistas a los mismos que hemos acusado —creemos que con acierto— de parciales y de exaltados apologistas en otros puntos, en los que tenían su parte de razón, pero solamente una parte, pues el problema, hemos visto, era mucho más complejo y complicado.

37. Se refiere al P. Mariano Gil, cura párroco de Tondo, y ya conocido de nuestros lectores.

38. El lector habrá caído ya en la cuenta de que nos encontramos ante los papeles y documentos secretos, de primera calidad e interesantísimos, que hemos manejado más arriba al tratar de la jerarquía kati-punera. Están contenidos en una extensa carpeta, un tanto desordenada, que perteneció al P. Mariano Gil y se conserva, como ya sabemos, en el Archivo de PP. Agustinos de Valladolid.

V. LA PERSECUCION RELIGIOSA

Si estudiamos con detenimiento las causas de tantas vejaciones sufridas por los religiosos españoles residentes en Filipinas, no habrá más remedio que admitir que, aparte sus ideales espirituales, la suprema norma de su conducta era el amor a España.

Las autoridades españolas del archipiélago encargaban, pública y privadamente, a los religiosos que redoblaran su patriotismo toda vez que eran demasiado escasas las fuerzas militares. «Ninguno podía ver con indiferencia —escribe el autor de los «Apuntes Históricos»— el riesgo que amenazaba a la integridad de la nación, y era menester echar mano de todos los recursos para suplir la deficiencia y absoluta escasez de nuestras armas.»¹

Añádase a esto que a la llegada de Rizal a Manila, como consecuencia de los trabajos de unos y las declaraciones de otros, el mismo Despujols tuvo que decretar el destierro de individuos muy sospechosos por sus ideas. Pero después la política de atracción empleada por el general Blanco llegó al extremo de permitir que volvieran a sus hogares muchos de los deportados.

Con esta medida, comenzaron a pulular por los pueblos hombres que sólo buscaban saciar su sed de venganza en aquellas personas a las que hacían responsables de su anterior deportación. Estos propósitos fueron intensificándose merced al egoísmo de algunas autoridades que no vacilaron en hacer públicos informes secretos, informes que ellos mismos habían solicitado con el mayor interés.

La correspondencia remitida por los párrocos a los superiores y compañeros, a jefes provinciales y a la guardia civil, a personas particulares, se revisaban en cada pueblo con escrupulosa detención, para, más tarde, violar el secreto natural los mismos empleados municipales, que se constituían así en espías de los rebeldes y comprometidos en el movimiento revolucionario.

Nada tendría de particular que en estas cartas o comunicacio-

1. B. MARTINEZ, *Apuntes Históricos de la Provincia del S. N. de Jesús de Filipinas*, (Madrid 1909) XLVII, 508.

nes se citaran personas y hechos relacionados con la labor separatista. La vigilancia que se había encomendado a los párrocos regulares como hombres de la máxima confianza exigía y requería toda esta clase de servicios a las autoridades. Pero esto mismo hizo que se mirase a los curas párrocos de Filipinas con no pequeña prevención y muy mal disimulada antipatía ².

Motivos de fricciones era, asimismo, el odio de raza, despertado por los mismos líderes del separatismo, lo mismo que algunos abusos difíciles de evitar aun en las instituciones mejor organizadas, cuanto más en esta española que adolecía de tantos defectos y errores.

Más adelante hemos de tratar de las víctimas que cayeron durante la persecución religiosa pertenecientes a la Orden de San Agustín. Allí daremos detalles de sus vidas y actividades. Ahora sólo intentamos exponer el problema capital de la mencionada persecución y desde un punto de vista general y objetivo ³.

A nadie podía ocultársele que, desde la fecha en que estalló la insurrección de los tagalos, la situación de los religiosos que administraban la mayor parte de las parroquias en Filipinas era, además de arriesgada, desairada y crítica. No existía en sus respectivos pueblos —nos dice a este propósito Manuel Sastrón— fuerza militar, garantía para el orden material, y en el moral se veían los curas párrocos en algunas épocas o períodos, desde la fecha aludida, completamente anulados, porque en contra de los prestigios que a ellos y a las autoridades locales —indígenas leales— correspondían, se levantaron ya públicamente otros organismos revolucionarios, sin oponerse nadie. «Estamos dentro de una política de atracción que a muchos nos parecía —explica textualmente— de abandono, pues no de otro modo podía juzgarse el hecho notorio de dirigir y mandar en las poblaciones, según ya hemos dicho en otra ocasión, aquellos que precisa-

2. Ibid. 504-10.

3. Para un resumen sucinto y breve de la tragedia vale el capítulo 47 del citado libro del P. Bernardo Martínez, si bien adolece, como toda la obra en general, de falta de aparato crítico, tocando algunos puntos muy a la ligera y sin tratar de comprobar los hechos, salvo raras excepciones.

mente habían causado mayor daño a la causa de la patria, resultando humillados quienes mejor la servían»⁴.

Es elocuente y revelador que tal estado de cosas, en vez de inspirar a las corporaciones religiosas notas agudas de amargas quejas, les propulsó a una manifestación gallarda de patriotismo.

Y prueba de ello son: La oferta hecha al Gobierno de S. M. por los Procuradores Generales de las Ordenes de entregar todo cuanto poseían para las atenciones de la guerra que nos amenazaba, y después, aquel hermoso cablegrama, cuyo texto es posible que por alguien se enmendase, pero que de todas suertes contenía la expresión de lo resueltas que estaban las citadas Ordenes a no servir de entorpecimiento para las soluciones de gobierno, si es que el de la metrópoli secundaba de quienes podían la secularización eclesiástica. Los «frailes manifestaban lo dispuestos que estaban, contando previamente con la Santa Sede a abandonar, aunque con sumo dolor estas islas por ellos cristianizadas». Y se pregunta el cronista: qué prueba más fehaciente de españolismo y de desinterés puede pedir nadie a las corporaciones religiosas de Filipinas⁵.

No vamos a insistir en las ideas del autor de «El Katipunán», ni en las del historiador de la guerra hispano-americana, expuestas en otro lugar de nuestro trabajo. Sí, en cambio, llamando una vez más la atención de que «no todo fue trigo limpio» entre las corporaciones religiosas. Lo cual nada tiene de extraño, por otra parte, tra-

4. M. SASTRON, «*La insurrección en Filipinas*», 361.

5. SASTRON; o. c., 362.

A este propósito el escritor José M. del Castillo y Jiménez se extiende en demostrar cómo todos fueron culpables en esta guerra sin cuartel que el odio de raza promovió contra las corporaciones religiosas, habiendo «aportado todos su tizona; unos con el odio y otros con la indiferencia».

El historiador se detiene en «la especie» que se había arrojado sobre los religiosos residentes en Filipinas, culpándoles de tal estado de cosas. Algún periódico madrileño llegó a afirmar que la conspiración se había fraguado en la Universidad de Santo Tomás de Aquino, regida por los padres dominicos, lo cual —dice el historiador— no deja de ser una impostura que no tiene nombre.

Castillo y Jiménez vuelve aquí sobre la tesis de que los frailes fueron odiados porque significaban el ojo avizor que previene del peligro y aconseja el orden y el cumplimiento del deber. José M.^a del Castillo y Jiménez, «El Katipunán», pág. 67-69.

tándose, como se trata, de instituciones humanas. Los abusos de religiosos se condenan, pero se comprenden y no escandalizan a nadie.

Volviendo a la persecución religiosa en Filipinas, y como preámbulo de este breve capítulo a la que padecieron los agustinos, que seguidamente estudiaremos, es interesante el relato que nos hace el P. Antonio Redondo, ya libre del cautiverio, y en la ciudad de Hagonoy, el 12 de agosto de 1898, después de las mil peripecias que tuvo que pasar junto con otros compañeros arrestados por el barco «Leite» y dejados a medio camino y sin auxilio de ninguna clase.

El exprisionero agustino da cuenta de su estancia en la citada ciudad de Hagonoy, junto con otros compañeros, todos ellos religiosos y curas párrocos de distintos pueblos del archipiélago.

Se refiere luego, con palabras emocionadas, a su vida «que es un milagro» y a las peripecias que ha tenido que pasar en uno de aquellos remolcadores —«cascos» los llama el agustino— en que iban apiñadas más de 800 personas y eran arrastrados por el citado «Leita».

Una vez en manos de los rebeldes, fueron despojados de todo: de dinero, de ropa y de calzado; fueron abofetados; y además, durante el día se les obligó a trabajar en el arreglo «del camino más público», sin otro descanso que el preciso para comer, y sin poderse comunicar con nadie, ni poder recibir nada de los amigos.⁶

Con los puntos de vista del P. Redondo coinciden muchas cartas y relatos breves de los misioneros agustinos que escriben desde su prisión, más o menos dura, al P. Manuel Gutiérrez, entonces Prior Provincial. Todos ellos hablan de la penuria y miseria que les rodea; piden algo de ropa y algún dinero, ayuda al superior y manifiestan estar contentos en medio de su desgracia.⁷

Uno de los prisioneros P. Victoriano Andrés, le contaba a su Superior Mayor desde Cabiao el 24 de enero de 1899, cómo tenía

6. *Archivo Agustinos-Filipinos* de Valladolid núm. 4164.

7. El legajo del Archivo recoge varias cartas, todas ellas de tamaño cuarto, y algunas de ellas escritas en un papel cualquiera y a lapicero. Las hemos contado y revisado: son exactamente veinte cartas manuscritas, que constituyen otros veinte documentos expresivos de la persecución religiosa en Filipinas.

que dar gracias a Dios, pues se encontraba «bueno de salud» después de haber pasado mil penalidades.

Tuvo suerte al encontrarse con Mariano Llamera, cuando éste regresaba de Hong-Kong, pues, aunque estuviese en calidad de prisionero, nunca volvió a estar preso, ni nadie le faltó al respeto, pudiendo salir de paseo y permitiéndole decir misa todos los días.

En cambio, no podía hablar de igual modo de los compañeros residentes en San Isidro, los cuales gozaban de una salud muy precaria, siendo su necesidad extrema en todo ⁸.

Un seglar, amigo de los religiosos, escribe un suelto en el que explica al P. Provincial la necesidad en que se encuentran sus religiosos y cómo él les va dando algún dinero que espera «le abonen cuando puedan».

En otro de los documentos, éste dirigido en forma de oficio y firmado por el P. Joaquín Durán, se nos cuenta el modo de proceder de los insurrectos cuando llegaban a un pueblo y se apoderaban del convento. Era de ver cómo se llevaban todos los fondos de la iglesia y peculio particular, toda la ropa útil y los mejores muebles pertenecientes a la comunidad.

Los apologistas del general Aguinaldo se esfuerzan en exaltar los nobles sentimientos de que se hallaba revestido este prestigioso cabecilla. Hasta el punto de que, con el fin de resaltar más esta nobleza, se atribuyó a Andrés Bonifacio la muerte de los religiosos a pesar de las «terminantes prohibiciones del jefe superior». Ni negamos ni afirmamos que así fuera; pero es lo cierto que el jefe supremo y generalísimo del ejército insurrecto decretó muchas muertes y, como nos cuentan los propios cautivos, tratábales a éstos «con inaudita crueldad».

«Que Aguinaldo tuviese que obrar con absoluto rigor —escribe el P. Bernardo Martínez—, voluntaria e involuntariamente, se

8. En esta misma carta se nos da cuenta del P. Joaquín Durán, ya conocido por nuestros lectores, como autor de un libro, en extremo apologista, en favor de las Corporaciones Religiosas en Filipinas y de la labor llevada a cabo por los españoles en el Archipiélago. Aquí se nos dice que aún no se había restablecido de sus heridas y andaba con muletas.

deduce de la misma preponderancia e indiscutible prestigio de que estaba rodeado, y no es verosímil que alcanzase aquella reputación sin identificarse de alguna manera con sus tan poco humanitarios compañeros. He de admitir, sin embargo, que fueron muchísimos los que le excedieron en crueldad y que algunos de los atropellos quizás no pudiera evitarlos el renombrado cabecilla de la insurrección»⁹.

El mismo padre Martínez, testigo de excepción, nos dice con cierto desenfado y un tanto molesto por los absurdos que se corrían por Madrid, que los asesinatos de los religiosos estaban sirviendo de pretexto para pregonar que la revolución dirigíase contra las corporaciones religiosas. Y argumenta con buena lógica nuestro historiador diciendo que, en este caso, fácil hubiera sido aniquilar a todos los curas párrocos regulares, residentes en las Islas, pues la mayoría de ellos se encontraban en sus puestos, sin otras fuerzas ni protección que la Divina Providencia. Y añadía: «Soy testigo de ello; como soy también testigo de la soledad en que he vivido desde que estalló la insurrección hasta el día 2 de junio de 1898»¹⁰.

En la misma forma se hallaban la mayor parte de los compañeros del que más tarde habría de ser ilustre prelado español. Pero aquella tan decantada hostilidad hacia los religiosos venía muy bien para los fines de propoganda de los líderes del movimiento insurreccional. Era muy lógico que se apelaran a estos recursos, porque era menester derruir el único pedestal de la justicia y patriotismo que quedaba en el archipiélago. De este modo, se destruía la fuerza moral, todavía muy superior a la de las armas españolas.

En este aspecto son muy significativas dos cartas originales del propio Emilio Aguinaldo, dirigidas al benemérito y ejemplar agustino P. Tomás Espejo¹¹. Aguinaldo se muestra en ellas agradecido y respetuoso con los padres que tanto han hecho por su patria. Lo cual indica que, de no ser un hipócrita, —lo que realmente no creemos—, las iras de la revolución no se dirigían tanto, al menos en sus propósi-

9. B. MARTINEZ, *op. cit.* 485.

10. *Ibid.* 485.

11. Las dos cartas de Aguinaldo son del tenor siguiente:

(1) "Imus y ENERO 8-97:

tos y deseos, contra los religiosos, como contra los odiados «castilas». Sin embargo, los cabecillas subalternos y la chusma no siempre siguen en sus sentimientos a los capitanes de insurrección, y la persecución religiosa se hizo con derramamiento de sangre inocente y con malos tratos o cautiverios de hombres destacados entre los que tuvo en todo tiempo el archipiélago de Filipinas.

R. P. TOMAS ESPEJO. Mi distinguido y respetado señor: Después de saludar a V.R. y desear que ésta mi grata le encuentre bueno y sano en compañía del P. Predicador, a quien también le envío mis respetos, paso a manifestar a V.R. que desde estos lugares bendecimos a sus generosidades, no encontrando frases para significar el agrado que nos ha causado conocer a hombres como V.R. que, no solamente cumple su misión santamente, sino que siempre se demuestra y ha demostrado que en sus venas corren la nobleza y la que muchas veces solían decir sus paisanos, hidalguía española. Sí, Padre, cada vez que contemplo su gran corazón elevaba mis ojos a Dios, y siempre he dicho y decía que si todos los españoles fueran como ustedes no hubo ni habrá insurrección; y conste, pues, R.P. que esta impresión ha motivado los repetidos abusos, atropellos y maquinaciones de sus consanguíneos que nos quisieran mal: puesto que si no se ha conmutado esto no habría tenido tal revuelta, y prueba más clara las repetidas deportaciones e inhumaciones que se han verificado y se están verificando diariamente por mera insinuación de los españoles.

Me avergüenzo en significar a V. R. todo lo que acabo de relatar; pero no puedo dejar de no hacerlo en la convicción de lo que la verdad se debe decir y nunca callarse; y conste también R.P., que sólo perseguimos la libertad, don que el Omnipotente nos concedió al crear a todo ser viviente, así es que jamás he permitido ni permitiré a mis subordinados, como lo he prometido, todo género de inhumanidades y salvajismos, como suponen los españoles todos de Manila.

Temo alargar esta carta para no molestar tanto la atención de V. R. a quien doy repetidas gracias por haber cumplido su promesa de defender a sus feligreses, y dignese admitir este pequeño recuerdo que desde hace días le tiene preparado su affmo. y S.S.q.b.s.m. Emilio Aguinaldo.

“R. P. TOMAS ESPEJO. R. Padre: Su atenta carta de usted fecha 20 del que rige, me ha dedicado unos ratos de placer; y hoy me encuentro enterado de cuanto en ella usted me dice.

No puedo menos de darle gracias por lo que usted me comunica acerca del bando del Sr. Polavieja, lo cual considerándolo bien, parece ser una gracia especial que se concede a cuantos hijos tratan de emanciparse de la Madre España.

Sus consejos son santos y laudables, que si se pudieran reducir al terreno de la práctica, sin quedarse estacionados para siempre en la mente humana, traerán consigo la paz que usted necesita; más creo una imposibilidad absoluta para que nos hagan acreedores de semejantes beneficios.

Pues dada la conducta del Sr. Polavieja observada en Cuba cuando se trató del indulto, pierdo toda esperanza, y niego la fe que debo a su

palabra por aquel derramamiento de sangre de muchos inocentes que torpemente se acogieron al indulto, muriendo todos cruelmente en la mayor desesperación.

Yo y mis súbditos perseguimos el más santo de nuestros derechos, cual es el libertar nuestra raza de la esclavitud en que hace más de tres siglos vive oprimida.

Hoy no atendemos esas malas inclinaciones que usted menciona, ni el olvido del cumplimiento de nuestros deberes, causa de sangrientas injusticias, sino que seguimos el impulso de nuestro sentimiento patriótico, que nos empuje a afrontar los peligros inauditos para labrar la felicidad de nuestros hijos.

Obra magna es ésta que pide grandes sacrificios, seguido del derramamiento de mucha sangre, pero no importa; porque esto es bien poco con respecto al fin sublime y santo que nos propusimos alcanzar al intentar coger las armas contra España.

Por esto estamos decididos a sacrificar nuestra vida, hasta que veamos asomar de boca de nuestros compatriotas la bendita frase de ¡Viva Filipinas!, para siempre separada de España y conquistada a fuerza de heroísmo de nuestros moradores.

Siento en el alma no poderle complacer, porque esto del indulto es una pildora dorada del Sr. Polavieja, que quiere hacernos tragar. Basta un dedito de frente, para que se conozca el engaño que es el indulto publicado. Se ha visto a la luz del día el fusilamiento de tantos inocentes que, a fe mía, no tuvieron participación ni en lo más mínimo, en estos sucesos que veníamos atravesando.

Imploro la muerte de mis paisanos inocentes, y en su ejecución fue testigo la naturaleza que ha presenciado la voracidad y conducta cruel de esos hombres, en quienes V.R. supone demasiada benignidad. Desengañése V. R. y crea que su espíritu religioso jamás se anidará en el ánimo de esos engañadores, que con el disfraz de caritativos amenazan despedazarnos en sus agudas garras, como lo hicieron a aquellos malogrados paisanos míos, cuyos nombres no quisiera recordar; no quiero ver, no, me da vergüenza mirar esa cara negra de traición.

Más que nunca insisto en el propósito de derramar hasta la última gota de mi sangre para libertar a mi tierra de manos opresoras, y que con esto damos cumplimiento al más santo de nuestros propósitos.

Termino la presente, no sin hacerle constar, que es indigno de caballeros que se tienen por nobles esa gritería que arman de ¡Viva España! al final de la ejecución de inocentes que sucumben heroicamente en aras de su patria. Denigrante nota para una raza que se dice ser modelo de nobleza...

Dispense V. R. el que dé rienda suelta a mis sentimientos porque es tal la confianza que me inspira su persona para que pierda de la memoria la idea de que me dirijo a un ministro español cuyo delicado amor propio puede herirse.

Espero de usted se servirá comunicar a amigos de su confianza, co-

mo también al Predicador general de su Orden, que yo y mis súbditos sin orgullo estamos dispuestos a recibir pecho a pecho el golpe que amenazan darnos. De usted affmo. y s.s.q.b.s.m.

E. Aguinaldo

21 de Enero de 97.

TEOFILO APARICIO

(Continuará).

TEXTOS Y GLOSAS

El Album de Boyacá y los Agustinos

Con ocasión del sesquicentenario de la campaña libertadora de la Nueva Granada (Colombia), la Academia Boyacense de la Historia acometió la ardua y benemérita tarea de reeditar y complementar el ALBUM DE BOYACA, que había publicado en el año 1919 el canónigo Dr. Cayo Leónidas Peñuela y se hallaba completamente agotado. Esta obra es el mejor monumento histórico a los próceres, que participaron en los 85 días de la campaña libertadora felizmente concebida por el Libertador Simón Bolívar y secundada eficazmente por sus generales y pueblos de lo que hoy es Departamento de Boyacá. La batalla de Boyacá, 7 de agosto de 1819, con la escasa duración de poco más de media hora y no muchos muertos, fue el final de esa campaña libertadora y el inicio de triunfos posteriores, que hicieron posible la creación de cinco repúblicas bolivarianas.

La batalla del Puente de Boyacá selló definitivamente la independencia de Colombia rubricada con la sangre de un agustino, el capellán Fray Miguel Ignacio Díaz, muerto en el campo de Boyacá mientras prestaba los auxilios espirituales a un soldado herido. Aunque de él se hace mención en el Album de Boyacá, la omisión de su biografía es una laguna tan lamentable como la desaparición de su estatua del Monumento del Puente de Boyacá.

La segunda edición del Album de Boyacá tiene muchos valores positivos, porque se corrigen algunas inexactitudes y se añaden nuevos documentos descubiertos en el Archivo de Indias de Sevilla por el Hermano Nectario María, Ulises Rojas y Rafael Salamanca Aguilera. Se ha encargado de la reimpresión el Dr. Eduardo Torres Quintero, Director de Extensión Cultural del Departamento de Bo-

yacá, miembro de la Academia Boyacense de la Historia y aventajado discípulo del canónigo Peñuela¹.

Mientras que el primer tomo del Album contiene una apasionante descripción de lo que fue la gesta de 1819, el segundo ofrece las biografías de los jefes ilustres y de los sencillos oficiales, de los soldados sin coraza y campesinos patriotas, que prestaron sus servicios a la emancipación boyacense. Las doscientas síntesis biográficas de militares sobresalientes entre los miles de soldados participantes en la campaña han sido preparadas por el Dr. Ulises Rojas. Algunas de estas biografías, como la del soldado Pedro Pascasio Martínez, autor de la detención del jefe español José María Barreiro, son breves por falta de documentos. El mismo autor se lamentaba de no disponer de datos sobre los próceres agustinos, porque el canónigo Peñuela desconoció el Archivo del Convento de San Agustín de Bogotá y sólo fue parcialmente revisado por algunos de los colaboradores de la segunda edición del Album de Boyacá. Para rellenar pequeñas lagunas justificables se escriben estas páginas tardías y en plan de glosa.

1. *Próceres Agustinos en el olvido.*

Las distintas naciones han venido plasmando en piedra, metal, música, discursos y escritos la memoria de los forjadores de su independencia e historia. Las Repúblicas Hispanoamericanas, siguiendo el ejemplo de la Madre Patria, han procurado hacer justicia a sus grandes hombres, especialmente a los que han contribuido al logro de su libertad.

En la obra, *Próceres 1810*, de Mario Germán Romero, editada por el Banco de la República de Colombia, se coloca entre los 18 principales próceres al agustino Fray Diego Francisco Padilla en segundo lugar, por razón de méritos, después del General Antonio Nariño, su fiel amigo y colaborador. Sin embargo todavía hay algunos nombres de próceres agustinos, que han quedado en el olvido por descuido tal vez inculpable de nuestros antepasados. Sirva como ejemplo el agus-

1. C.L. PEÑUELA, *Album de Boyacá*² (Bogotá 1969-1970) dos volúmenes.

tino, mártir anónimo y soldado desconocido, al que menciona el P. Provincial José V. Chavarría, cuando trataba de salvar el convento de Tunja en una carta dirigida al Excmo. Señor Vicepresidente de la Gran Colombia, General Francisco de Paula Santander: "Es cierto que el convento merece la beneficencia del Gobierno, pues V. Excelencia es testigo de los esfuerzos que aquellos conventuales hicieron en la República, y uno de ellos (P. Miguel I. Díaz) fue víctima en la gloriosa acción de Boyacá, después de haberlo sido otro en la de Gámeza"²

Al iniciarse la campaña libertadora a mediados de mayo del año 1819, en las hermosas y amenas comarcas del actual Departamento de Boyacá existían los conventos agustinianos de Tunja, Leiva, Nuestra Señora de la Candelaria, este último de los agustinos descalzos o recoletos, y el convento de Nuestra Señora de Belén de Chámeza. Dependientes de estos conventos existían varias doctrinas y haciendas como la de Chita, Tobasia, Busbansa, Boyacá, los Corrales de Gámeza etc. Algunos agustinos de estos conventos y doctrinas fueron incorporados a filas patriotas por su vinculación a la causa independizadora y por ley marcial, mientras que algunos otros, como dos de Tunja, se alistaron voluntariamente: éstos fueron los Padres Joaquín Vela y Laureano Alvarez. Probablemente el mártir anónimo de Gámeza sea el Padre Lector Fray Manuel García, que fue enterrado esos días en el convento de Tunja sin que se se haga mención a acciones bélicas, quizás porque las circunstancias no lo aconsejaban³.

En la lista del Album de Boyacá no consta muriese un agustino en el sitio de Gámeza; pero el mismo autor reconoce que no es completa. Los colaboradores de la segunda edición han puesto una nota para recordar al prócer agustino de Gámeza⁴.

El boletín del ejército patriota silencia el nombre del Capellán en Gámeza. Los partes de José M. Barreiro al Virrey Sámano son bastante explícitos sobre las acciones de los Corrales de Gámeza en el 10 de julio y batalla del sitio de Gámeza 11 del mismo mes, ha-

2. *Archivo del Convento San Agustín de Bogotá*, 47, 111.

3. *Ib.* 16, 309.

4. *Album de Boyacá* I, 250. Aunque una copia original se encuentra en el *Archivo del Convento San Agustín* 47. 111, existe otra copia en el *Archivo Nacional de la República*, Conventos I, 261.

ciendo referencia a gran cantidad de muertos: "Se han hecho muchos prisioneros y, entre ellos, varios oficiales que se han conocido por los despachos que traían del célebre Bolívar La mayor parte de los alcaldes y curas se han reunido a estos infames y les prestan los más distinguidos servicios, sin comunicarnos el menor parte. Ya sabe V. E. soy demasiado humano, pero estoy resuelto a hacer un ejemplar con los que coja de estos infames, lo digo a V. E., pues que no ignora las quejas que luego producen ante Tribunales de parcialidad y aún sospechosos"⁵. El mismo Barreiro reconoce lo difícil de la situación porque se le terminaban las municiones y alimentos sin tener abastecimientos suficientes.

No solamente el Album de Boyacá, sino la biografía de *Bolívar* por Salvador de Madariaga y las mismas historias, que están sirviendo de textos todavía en los países bolivarianos, tienen que ser corregidas teniendo en cuenta el Archivo de Latorre y otros documentos encontrados en el Archivo de Sevilla como el que acabamos de citar, Archivo Nacional de Bogotá, Lima, Quito, Caracas y en algunos privados como el de San Agustín de Bogotá, que no han sido exhaustivamente revisados. Gracias a Dios, en estas dos últimas décadas se está dando un gran paso al publicarse las fuentes documentales. Se venía repitiendo, por ejemplo, que los soldados realistas (españoles) denominados "godos" y "chapelones" estaban con abundancia de jinetes y bien armados, mientras que los patriotas cabalgaban a pelo y pobremente, opinión que comparte el mismo Salvador de Madariaga al hablar de esta campaña libertadora⁶. Resulta gracioso poder comprobar que la obra de Madariaga fue metida en un índice de libros prohibidos por la Academia de la Historia de Venezuela y por la Sociedad Bolivariana como "tendeciosa" y "antiamericana": además de antirreligiosa ha llegado a ser paradójicamente antiespañola

5. *Archivo de Indias*, Sevilla, legajo 747, n. 16 de los reservados. Cf. *Album de Boyacá* II, 457-458. Este documento fue hallado por el Hermano Nectario María y ha sido incorporado al *Album* con algunos comentarios de Oswaldo Díaz y Díaz. También ha publicado estudios especiales don Rafael Salamanca Aguilera, como el artículo titulado: "Correspondencia entre el Virrey Sámano y el General Barreiro" *Lecturas Dominicales El Tiempo* 10 de septiembre de 1961.

6. S. DE MADARIAGA, *Bolívar*² (México 1953) II, 38. Aunque hagamos un pequeño comentario humorístico, no pretendemos entrar en polémica ni desconocer los grandes aportes positivos de esta obra magistral.

por más que quiera justificarse en la segunda edición. Sabe justificarse mejor la segunda edición del Album de Boyacá al reconocer caballerosamente sus equivocaciones y rectificarlas a la luz de los documentos. Siguiendo el ejemplo de la Iglesia, el Gobierno de Venezuela parece ser que le ha levantado la veda al libro de Madariaga, que solamente fue reprobado históricamente (por herir los sentimientos bolivarianos).

Se está comprobando con documentos fehacientes que las tropas realistas (españolas), durante la campaña libertadora de 1819, estaban en una situación muy crítica y peligrosa. Si bien es cierto que había dificultades para ambas partes, lo eran mayores en Nueva Granada para los realistas, porque los españoles peninsulares eran muy pocos y, entre los nativos, había arraigado profundamente la idea de independencia promovida por los dirigentes militares nativos, curas y religiosos, según reconoció en 1816 el Pacificador Morillo al procesar a los curas y frailes patriotas⁷.

Como el agustino mártir anónimo de Gámeza hay otros muchos soldados desconocidos a quienes el mismo Barreiro (español) no sólo permitió matar, sino que como él mismo confiesa, lo autorizó injustamente: "Es verdad que no me opuse y aun lo consentí, pues la clase de soldados que tenemos, necesita ensangrentarlos para enardecerlos"⁸. Esto soliviantó el ánimo de los nativos que, como descendientes de indios, se vengarán después de la batalla de Boyacá.

2. *Colaboración de los Agustinos en la campaña libertadora.*

El Album de Boyacá menciona al Prior del convento de Chámeza, Padre Fray Isidro Leiva, religioso de avanzada edad y ardor juvenil en la causa patriota. Fue uno de los 85 signatarios de la Junta Constituyente de Tunja el 9 de diciembre de 1811 al ser elegido por votación popular. Lo mismo que su hermano José Leiva era amigo del Libertador desde el año 1813, según se dice en Album de Boyacá, que debe ser rectificado al afirmar que eligió la "casa del señor Lei-

7. Cf. G. HERNÁNDEZ DE ALBA, *Sumarios de los procesos contra clérigos patriotas. Documentos Inéditos* (Bogotá 1960) L. LÓPEZ DE MESA, *Escrutinio Sociológico de la Historia de Colombia* (Bogotá 1965).

8. *Archivo de Indias* Legajo 747, n. 16. Cf. *Album de Boyacá II*, 459-461.

va”⁹. Aunque entre los patriotas se disputaban el honor de hospedar y agasajar a los del ejército, Bolívar eligió el convento de los agustinos y sus dependencias o establos de la hacienda. La razón aclarativa es bastante sencilla, porque el mismo señor Leiva vivía en una de las dependencias del convento de Belén de Chámeza por ser uno de los mayordomos. El Padre Isidro Leiva estuvo de Prior en Gámeza desde 1808 hasta 1824 y llevaba el control o dirección de la hacienda de Chámeza y otras pingües posesiones. En varios informes del Archivo del Convento San Agustín de Bogotá se critica y realza la generosa ayuda proporcionada por el Padre Leiva a los patriotas. Para hacerse una idea aproximada, baste decir que la hacienda de Belén, en parroquia que antes se denominaba de Cerinza, comprendía Belén y Cerinza, y tenía por aquellos días, pues los datos son del 19 de junio de 1819, un mes antes de la visita de Bolívar, ya que éste se hospedó allí el 18 de julio, el siguiente ganado: 1.105 ovejas, 86 yeguas, 24 caballos, 3 garañones, 16 burras y 18 yuntas de bueyes. Además de esto puso al servicio de los patriotas la fragua, el molino y subsistencias de otras haciendas¹⁰.

Además de alimentos y caballerías, gran parte del personal o servidores de las haciendas de los agustinos se puso a las órdenes del Libertador, como se puede comprobar por el muchacho o galopín Pedro Pascasio Martínez, nacido en Belén en 1807 y con 13 años de edad, asignándole como funciones privativas el cuidado de sus cabalgaduras¹¹. De él dicen algunos historiadores que era fámulo del Padre Leiva, mientras que en *Album Boyacense* se afirma que pertenecía al servicio doméstico del señor Leiva¹². Esta aparente contradicción se desvanece sabiendo que el Señor Leiva era hermano y mayordomo o administrador de la hacienda de Belén de Chámeza. Esta costumbre de colocar a familiares en las haciendas ocasionará serios perjuicios a los agustinos, pues pocos años después de la muerte del P. Leiva, algunos familiares tratarán de quedarse con las haciendas de los agustinos. Los mismos patriotas se incautaron de alguna alegando fines educacionales¹³.

9. *Album de Boyacá* I, 263.

10. *Archivo del Convento San Agustín de Bogotá* 16, 308-309.

11. P. G. CASTRO, “Un soldado de la independencia, Pedro Pascasio Martínez”: *El Siglo, Magazine Dominical* 6 de julio de 1969, 4.

12. *Album de Boyacá* I, 263.

13. P. J. PÉREZ GÓMEZ, “Estado general de la Provincia de Nuestra

Se ha podido comprobar que tanto el Padre Isidro Leiva como el P. José V. Chavarria, a pesar de haber colaborado abiertamente con los patriotas, no fueron molestados por los realistas, debido quizás a su popularidad y carácter o a que sabían hacer política sin comprometerse. En cambio otros religiosos fueron perseguidos y encarcelados. Al P. Laureano Alvarez se le torturó en Sogamoso. El que sufrió más largo encarcelamiento y deportación, fue el Padre Diego Francisco Padilla, uno de los pioneros de la independencia y de los mejor preparados culturalmente. El mismo Simón Bolívar le visitó en el convento de Boyacá acompañado de otros oficiales, por lo que un testigo ocular "comprendió el auxilio que le había prestado por sí y por otros de su misma profesión" ¹⁴.

Para agradecer al Padre Leiva los valiosos oficios prestados en la causa libertadora, el Libertador le escribirá una carta al General Santander con estas palabras: "Recomiendo muy especialmente al Rv. P. Mtro. Fray Isidro Leiva, a quien su patriotismo y demás relevantes circunstancias le hacen más que a ningún otro acreedor a ocupar ese puesto (de Provincial)" ¹⁵. Los capitulares haciendo caso omiso de esta recomendación eligieron a otro benemérito patriota, Padre José Vicente Chavarria, uno de los firmantes del Acta de la Independencia del 20 de julio de 1810 ¹⁶.

Se trata aquí principalmente de la ayuda proporcionada por los agustinos en el Departamento de Boyacá; puesto que en otros conventos se hicieron aportes en metálico, como en el de Cartagena, cuyo Prior P. Rafael Alarcón entregó en 1815 objetos de plata con un total de más de ocho mil onzas de peso, quedándose luego en un estado tan precario que no tenían ni lo necesario para alimentarse ¹⁷.

Señora de Gracia en Colombia (el final de la lucha), conclusión": *Archivo Agustiniiano* 28 (1927) 143-170; 273-289; 29 (1928) 171-191; Cf. *Archivo Nacional de Bogotá*, Salón de la República I, 430, 480, 492-493.

14. G. ANDRADE GONZÁLEZ, "Fray Diego Padilla, Alma de la Independencia de Colombia. Los sumarios contra clérigos patriotas": *El Siglo, Semanario Dominical* 4 de diciembre de 1966, 16.

15. La carta está fechada en Soatá 3 de abril de 1820. Cf. R. JARAMILLO, *El clero en la independencia* (Antioquia-Medellín 1946) 210.

16. J. M. RESTREPO SAENZ, "Dos firmantes de la Independencia: Fray José Chavarria y el Doctor Santiago de Torres y Peña": *Boletín de Historia y Antigüedades* 49 (1962) 587-602. Cf. *Archivo del Convento San Agustín de Bogotá* 9, 173.

17. *Arch. Conv. S. Agustín* 49, 195-200.

Para valorar en conjunto la colaboración de los agustinos puede servir la siguiente carta del P. J. Vela quejándose al nuevo Gobierno Patriota (criollo), que no va a ser agradecido: "Hemos colaborado a la redención de la patria en muy semejantes términos a los de los magistrados, que hoy rigen la República y disfrutan justamente de ópimos frutos, ya cimentando la opinión con papeles públicos, ya sufriendo prisiones y miserias en las cárceles de Venezuela y castillos de la Península, ya desempeñando empleos de capellanes de ejército, y tolerando gustosos las penurias y los riesgos que le son anexos, ya disolviendo dudas y objeciones que embarazaban la rápida marcha de nuestra transformación en colombianos, que aún carecían de exactas noticias con respecto a la justicia de la causa, por medio del confesonario y de la cátedra del Espíritu Santo, y ya finalmente contribuyendo con nuestras caballerías y otros intereses de las antiguas haciendas del convento y el uso de los particulares en las acciones de Vargas y Boyacá, como es notorio, y la memoria de no haber desmerecido en buen concepto del Gobierno, a que por las indicadas razones nos hacemos acreedores"¹⁸. Esta carta y algunos otros párrafos de los escritos del Padre J. Vela, simpatizante con la Revolución Francesa, fueron publicadas por el P. Fray Salvador Camacho demostrando que este mismo religioso agustino mendigó simpatías de las autoridades españolas o realistas elogiando la obra benéfica, religiosa y cultural realizada en tiempo de la colonia. Algunos agustinos, pocos en conjunto, siguieron defendiendo la legitimidad de las autoridades españolas.

3. *Los Agustinos asisten al Coronel Rook y le dan sepultura.*

En la batalla del Pantano de Vargas, 25 de julio de 1819, con una gran duración, desde el medio día hasta el anochecer, hubo centenares de muertos y heridos por ambas partes. Fue una de las batallas más sangrientas y enconadas con gran trabajo para los Capellanes Patriotas Pbro. José María Gallo, Padre Miguel I. Díaz y Padre

18. S. CAMACHO, *Indemnización, que la comunidad de Agustinos calzados de Bogotá hace de un escrito, que contra su religión e individuos, y por incidencia contra los demás ha dado al público el P. Fray José Vela de la misma Orden* (Bogotá 1827) 45.

Fray Ignacio Mariño (dominicano). Al terminar la pelea en medio de la lluvia y la oscuridad se presentó el Coronel Jaime Rook con un brazo destrozado y gravemente herido. El médico inglés, doctor Foley, cirujano del ejército patriota amputó el brazo izquierdo al herido cerca del hombro en presencia de los Capellanes Díaz y Gallo, quien atestiguó ver al paciente y sufrido coronel tomar el brazo asestado con la mano derecha, "lo levantó en alto y gritó: *Viva la Patria!* El cirujano inglés le preguntó ¿cuál Patria, Irlanda o Inglaterra? Meneó negativamente la cabeza y contestó: la que me ha de dar sepultura"¹⁹.

Dispuso Bolívar que el Coronel Rook, herido en la loma denominada Cerro del Cangrejo, después de haber sido intervenido por el doctor Foley, fuera trasladado de inmediato al convento de agustinos. Algunos testigos, en vez de convento, hablan de casa de los agustinos en el Hato de Tibasosa; pero todos coinciden en que insistió sobre que los agustinos responderían de su cuidado. El Libertador recordaba su estancia en el convento de Belén y sabía que era éste un lugar seguro y con enfermería; además existían casas en las haciendas donde podía permanecer oculto y bien atendido.

Quienes se han ocupado de narrar la muerte de este prócer, que debió ser el día 27, se dividen en tres opiniones. Unos dicen que murió en el Hato de Tibasosa de los agustinos y están buscando razones para aseverar que también está enterrado allí; el principal defensor de esta opinión es el buen amigo y académico Ramón C. Correa²⁰. Otros, como J. M. Henao y G. Arrubla, afirman que el cadáver de Rook fue sepultado en los corrales de Bonza, donde se situó el Libertador²¹. Y la tercera opinión, que es la más correcta, sostiene con el canónigo Peñuela y el Dr. Angel Carmargo que está enterrado en el convento de agustinos en Belén de Chámeza. Apoyados en la tradición oral y en los documentos del Archivo de San Agustín en Bogotá llegan a dar más detalles. La operación se hizo ciertamente en el Hato de Tibasosa, donde lo encomendó a los agusti-

19. *Album de Boyacá* II, 120. Cf. R. C. CORREA, "Apostillas Históricas": *Repertorio Boyacense* 256-257 (1968) 3007.

20. R. C. CORREA, "No fue llevado a Sogamoso": *El Expectador, Magazine Dominical* 29 de junio de 1969, 1.

21. J. M. HENAO y G. ARRUBLA, *Historia de Colombia* (Bogotá 1936) 472.

nos, quienes le trasladaron al convento de Belén, porque había mejores medios para curarle. Después de confortarle espiritualmente con los últimos sacramentos, procedieron a cambiarle el ensangrentado vendaje "por una masa de hilas humedecidas en aceite y vino"²². Como el Coronel Rook se murió, no faltan historiadores, que echan la culpa a los agustinos. Probablemente no se hubiese salvado ni con la presencia constante del médico inglés, ni con los adelantos modernos. La anestesia usada entonces era el aguardiente y la panacea para todas las heridas el aceite, ambas cosas le proporcionaron los frailes además de unos buenos funerales, enterrándole en su propio cementerio, donde hoy se levanta un monumento para recordarle.

El mismo Barreiro tuvo noticia de que el Coronel Rook estaba herido y que le habían cortado un brazo, lo que participa al Virrey Sámano con bastante satisfacción por el resultado de la batalla y preocupación por la falta de municiones, caballos y nuevos reemplazos de soldados. Escaseaba el alimento y el enemigo le hostilizaba continuamente. El Jefe del Estado Mayor Español no sabía dónde se encontraba el herido Rook, ni llegó a tener conocimiento probablemente de su muerte.²³

Si fue enterrado en un convento, tuvo que ser en el de Belén de Chámeza, aunque el señor R. C. Correa se ha empeñado en considerar convento a la casa y hato de Tibasosa porque tenía 44 reses, 49 yeguas, 206 ovejas, de las que se aprovecharon los patriotas, una cocina y una capilla, donde decía la misa un religioso agustino para los trabajadores. No puede considerarse convento al Hato de Tibasosa porque nunca fue considerado ni jurídicamente ni propiamente tal. Además allí no había cementerio y en la parroquia de Tibasosa no aparece su partida de defunción; por tanto sigue teniendo razón el Album de Boyacá, aunque algunos quieran apasionadamente corregirle en este punto.

H. Plazas Olarte, dándole la razón al señor Correa, propone le-

22. A. G. CAMARGO PEREZ, "El Belencito de ayer": *Repertorio Boyacense* 205 (1959) 724-734; *El Expectador* 20-IV-1969, 5-12; 13-VII, 1969, 4. Cf. *Album de Boyacá* II, 120.

23. *Archivo General de Indias*, sección de Cuba, leg. 747, 191; Cf. *Album de Boyacá* II, 496.

vantar un nuevo monumento émulo del que hizo levantar en Belencito el Dr. A. Gabriel Camargo "porque ambos pregonarán a las nuevas generaciones la grandeza y el sacrificio de quien cayó por la causa y destino de Colombia" ²⁴.

En Tibasosa puede ser que esté enterrado el brazo de Rook, ya que no es probable se lo llevase como reliquia o condecoración. Lo difícil, sino imposible, será tratar de identificar los restos del Coronel Rook entre los de los frailes. Se descubrió un cadáver en el lugar donde está el monumento, que tenía una medalla de oro y no uniformes militares. Es probable que se siga honrando en el futuro a los restos de un agustino anónimo como si fueran del valiente Coronel irlandés.

4. Datos biográficos del P. Miguel Ignacio Díaz

En el Album de Boyacá hay biografías del capellán dominico Ignacio Mariño y de otros capellanes, faltando la del agustino Miguel Ignacio Díaz por carencia de suficientes datos. El canónigo Peñuela anduvo buscando datos y descubrió el lugar de nacimiento, Soatá, considerándole como "el más ilustre de los muertos que regaron con su sangre el campo de Boyacá" ²⁵.

En el libro de profesiones del Convento San Agustín de Bogotá está su constancia de profesión. Era hijo legítimo de Miguel Díaz y María Eugenia Sandoval. Profesó el 24 de junio de 1806 ante el Prior Padre J. V. Chavarría, asistiendo como testigo o padrino el famoso bibliotecario y periodista Manuel del Socorro Rodríguez. Para el momento de la profesión sus padres eran vecinos de Bogotá, lo que no sabemos es cuando se trasladaron de Soatá a Bogotá ²⁶.

Poco después de ser ordenado sacerdote recibió el título de Predicador, según las Actas del Capítulo Provincial de 1812, donde se lee: "*Facimus praedicatorem P. Fr. Ignatium Diaz*" ²⁷.

24. H. PLAZAS OLARTE, "Y sigue la discusión... Enterrado en Tibasosa" *El Expectador, Magazine Dominical* 22 de junio de 1969, 13.

25. C. L. PEÑUELA, *Soatá, descripción geográfica y noticia histórica de esta población* (Bogotá 1945) 88.

26. *Archivo del Convento San Agustín de Bogotá* libro de prof. 1800 y ss. 12. En este mismo libro se han continuado asentando las profesiones hasta el presente.

27. *Ib.* 9,92 v. Se agradece a los Padres Ismael Barrio y Licerio Merino la colaboración prestada para conseguir algunos de estos datos.

En el año 1814 se encontraba en Chita. Aunque recibió el nombramiento de Coadjutor de la Salina por el Gobierno diocesano, de hecho por orden de sus Superiores Mayores pasó a Tunja y se incorporó como capellán de Cazadores. En el Album de Boyacá figura en la lista de los jefes principales que salieron de Casanare con Bolívar ²⁸.

Aunque debió participar en otras muchas batallas anteriores, se le menciona en los partes y acciones de Vargas y Boyacá. Una bala le atravesó el corazón en plena batalla el 7 de agosto de 1819 mientras auxiliaba a un herido patriota. Fue envuelto en la bandera de la nación que se independizaba definitivamente en aquella victoria gloriosa. El parte lacónico de la acción de Boyacá fechado en Ventaquemada el 8 de agosto de 1819 dice: "Nuestra pérdida ha consistido en 13 muertos y 53 heridos. Entre los primeros el Teniente de caballería N. Pérez y el Reverendo Padre Fr. Miguel Díaz, capellán de Vanguardia. Firma el general C. Soublette" ²⁹.

Los detalles y circunstancias de esta batalla han sido sobradamente comentados e investigados. Para recordarla se han escrito los dos gruesos volúmenes del Album de Boyacá, donde se puede comprobar que Bolívar llegó al comienzo de la batalla, después de haber comido en Tunja con otros oficiales, mientras las tropas realistas no habían tenido ni tiempo para comer, estaban cansadas de tanto caminar y no se habían repuesto de los estragos del Pantano de Vargas. Más tarde o más temprano una batalla como ésta, decisiva para los patriotas se estaba esperando. El Teniente Coronel don Juan Loño huyó con otros oficiales y su ejemplo fue imitado apresuradamente por el Virrey Sámano, que estaba preparado para la huida, ya que desconfiaba de la victoria realista. El Jefe del Ejército español se escondió entre unas piedras y maleza a la orilla

28. *Album de Boyacá* I, 199.

29. D.F. O'LEARY, *Memorias* 16 (Caracas 1881) 429-430. Cf. C. RIAÑO, *La campaña libertadora de 1819*. (Bogotá 1969) 279; U. ROJAS, *Campaña libertadora de 1819. Batallas de Pantano de Vargas y Puente de Boyacá* (Tunja 1951) 21. El cuerpo del Padre Miguel I. DIAZ fue envuelto en la bandera de Cundinamarca, que se componía de tres fajas horizontales, iguales, de los colores amarillo, verde y rojo. Las tropas venezolanas llevaban la bandera ideada por Miranda con tres fajas horizontales iguales de amarillo, azul y rojo. La palabra "boyacá" significa en lengua indígena: "Región de las Mantas".

del río, donde fue hallado y detenido por el joven soldado sin coraza, Pedro Pascasio Martínez, a quien se le levantó una estatua tardíamente como al P. Miguel I. Díaz.

La idea de erigir una estatua al agustino Miguel Díaz se debe al Pbro. Ernesto Reyes y demás miembros de la Academia Boyacense de la Historia con ocasión de conmemorarse el sesquicentenario del acta de 1813. En la ceremonia de la inauguración, el Pbro. Reyes dijo: "El sacerdote boyacense Miguel Díaz dio su vida por la patria el 7 de agosto de 1819 en este mismo sitio y, aunque hasta los pueblos bárbaros siempre al héroe y al mártir han glorificado, por un descuido, tal vez inculpable de nuestros antepasados, para su persona no hubo sino dos yardas de tierra y siglo y medio de olvido. Pero como la hora de la justicia llega siempre, la Academia Boyacense de la Historia en homenaje de gratitud y honor repara, como Dios quiere, no sólo en la eternidad sino también en el tiempo y para inmortalizar su ejemplo y consagrarlo a la posteridad. El Padre Miguel Díaz firmó la partida de bautismo de Colombia con la tinta sagrada de su propia sangre"³⁰.

En la dedicación de la estatua se colocó una placa con las siglas ORSA, lo que equivalía por insinuación del Rvmo. P. Eugenio Aya-pe, apasionado defensor de la Recolección Agustiniiana, a considerar al P. Fray Miguel I. Díaz como recoleto, cuando en realidad nada tuvo que ver con la Recolección. Confieso que, al visitar por primera vez el Monumento del Puente de Boyacá, recibí una gratisima impresión al contemplar la estatua del prócer agustino Fray Miguel I. Díaz sobre una pequeña colina verde e idílica, acariciada por una brisa suave y fría. A otros visitantes les agradaba también esta estatua, quizás más que los suntuosos bronce de Bolívar, Santander, Rondón, Anzoátegui y Soubllette. Cuando el 7 de agosto de 1968 el señor Ramón C. Correa y el Dr. Ulises Rojas en compañía de un grupo de militares me explicaron el desarrollo de la batalla de Boyacá sobre el mismo campo de operaciones, casi me hicieron sentir la sensación de que aún humeaba la pólvora y la sangre en el césped de Boyacá mientras contemplaba al prócer agustino. Sin embargo, cuan-

30. E. REYES, "Sesquicentenario del acta de 1813. Inauguración de los monumentos del Puente de Boyacá": *Repertorio Boyacense* 232-234 (1964) 1792-1793.

do volví unos años después para cumplir tardíamente un compromiso de colaborar en el sesquicentenario de la batalla de Boyacá, recibí una gran desilusión, pues habían desaparecido las estatuas del Padre Miguel I. Díaz, Pedro Pascasio Martínez y de otros próceres, sin que los miembros de la Academia Boyacense de la Historia me supieran dar razón de ellas. Parte de los 20 millones de pesos dotados por la ley 51 de 1967 con objeto de celebrar tan gloriosa efemérides han sido utilizados para aumentar la suntuosidad y el turismo, al mismo tiempo que la frialdad del monumento con mengua del paisaje y estatuas de próceres a quienes se había hecho justicia tardíamente. Los ingenieros estatales, con poco juicio y sensibilidad histórica, no encontraron sitio para la estatua del ilustre agustino; pero sí lo tuvieron sobrante para colocar una placa de mármol en honor de la Legión Británica y del Coronel Rook. Paradojas de la historia y de la diplomacia.

5. *Conclusión*

La reedición del Album de Boyacá, con el aporte oficial concedido para los actos del sesquicentenario, ha sido sustancial y ventajosamente corregida y aumentada; pero el Monumento del Puente de Boyacá ha sido empedrado y disminuido. Un lujoso parador fomenta el turismo, mientras los visitantes echan de menos la estatua del P. Miguel Díaz y de más la lápida conmemorativa de la Legión Británica y del Coronel Rook.

El nombre de Fray Miguel I. Díaz queda todavía en el obelisco de arquitectura faraónica, erigido en 1896 en honor de los próceres.

El Album de Boyacá, al ser reeditado después de cincuenta años de su aparición, semeja la reinauguración de un monumento histórico a la campaña libertadora y a Boyacá. Se espera que en la tercera edición se hagan nuevas rectificaciones y ampliaciones como lo deseaba el autor, quien planificó la obra en tres volúmenes y se ha quedado en dos. Los honorables diputados de la asamblea departamental recibieron con aplausos y entusiasmo la idea del canónigo Peñuela; pero sucedió que luego, al repartirse los trabajos, se quedó solo en sus investigaciones. Para la segunda edición ha habido bue-

nos colaboradores, algunos de ellos discípulos del Pbro. Cayo Leónidas Peñuela.

Con razón se ha dicho que la revolución emancipadora del Nuevo Reino de Granada (Colombia y Venezuela) fue una revolución clerical, y lógico es también que sus mejores historiadores sean también los clérigos y religiosos. En el Album de Boyacá hay lagunas, según hemos notado anteriormente, debido en parte a la falta de colaboración de los mismos agustinos, a quienes se nos pidió ayuda y no se dio a tiempo. Algo parecido está sucediendo con la Historia Extensa de Colombia. Se ha encargado de hacer la historia de los agustinos el jesuita Juan Manuel Pacheco, quien, gracias a Dios, ha resumido la parte correspondiente al siglo XVI bastante bien, aunque le falten lamentablemente el conocimiento y manejo de las fuentes principales, como son el Archivo del Convento San Agustín y los cronistas de la Orden de San Agustín, reseñando sólo en la bibliografía al Archivo Nacional de Bogotá y a las publicaciones hechas en Colombia: pasa por alto o desconoce todo lo publicado en Archivo Agustiniiano desde el año 1922 por el P. José Pérez Gómez.

Felicitemos sinceramente a los editores del Album de Boyacá por su labor cumplida, haciendo posible que el gran público pueda tener en sus manos esta obra fundamental para conocer de cerca y ampliamente lo que ocurrió en la campaña libertadora y en el Puente de Boyacá.

P. FERNANDO CAMPO DEL POZO

LIBROS

Sagrada Escritura

VOSS, G.- HARSCH, H., *Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung. Bericht über ein Gespräch.* Katholisches Bibelwerk - Chr. Kaiser. Stuttgart - München 1972, 20,5 x 13,5, 149 pp.

Quizá la ocasión en que nació el libro merezca señalarse para comprender mejor el tema. En 1968 tuvo lugar un coloquio entre jóvenes exégetas alemanes en la Abadía de Niederaltaich. El tema era los milagros, ya que al hombre moderno se le hacen más difíciles de entender. Muy pronto se comprendió que las preguntas hermenéuticas saltaban a primer plano. Necesitaban por tanto especialistas de otras disciplinas para enriquecer la exégesis. De ahí el título. No es cuestión de prescindir del método histórico-crítico, pero es preciso enriquecerlo, para que no deje al hombre frío. En la primera parte se recogen las reflexiones críticas sobre la interpretación de la Escritura: reflexiones sobre el método histórico crítico (H. Leroy), la aportación de la lingüística (W. A. de Pater), la contribución de la psicología del profundo (H. Harsch), la interpretación de los milagros en el arte del Medioevo (H. Schade), la riqueza de la exégesis de los Padres (A. Smitmanns). La segunda parte trata de la exégesis de Ju 2,1-11: A. Smitmanns, desde la perspectiva total del evangelio; Harsch, desde la psicología del profundo; Schade, las representaciones del milagro de Caná en el arte y, nuevamente Smitmanns expone la interpretación de los padres del texto citado. En la tercera parte, se ofrecen los resúmenes de otras intervenciones habidas en las reuniones. Sin presentar una solución, el libro puede considerarse como una contribución a la discusión metodológica.— C. MIELGO.

RICHTER, W., *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie.* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1971, 23 x 15,5, 211 pp.

He aquí un libro del que se ha de desear que sea leído y releído por los escrituristas. La necesidad de un examen del método usado por la exégesis se deja sentir por todas partes. El libro de Richter pretende contribuir a la discusión y, además, ofrece un programa de metodología, que se aprovecha de muchos años de investigación. El A. T. es literatura y,

como tal, debe ser estudiada con los métodos y técnicas de la ciencia literaria. Debe, pues, incorporar la aportación de las ciencias del lenguaje y puntos de vista estructuralistas. El prerrequisito esencial es la crítica textual. Una vez establecido este punto, comienza una verdadera escalada metodológica: las pequeñas unidades, la forma, el género, las tradiciones, la composición y redacción y, por último, el contenido. Debe notarse la distinción que establece entre la forma y el género. Forma es la característica de la pequeña unidad singular. Género, por el contrario, es algo supraindividual, típico de varias unidades. También se ha de notar que el contenido debe ser estudiado sólo en último lugar. Es accesible a través de la forma. Esta nota que hacemos aquí, no da idea de la riqueza del libro, que, sin duda alguna, es la mejor contribución metodológica en el campo del A. T. Ciertamente será un libro de controversia, y obligará a los escrituristas a hacer un examen del método propio. El rigor metodológico de la demostración así se lo merece.— C. MIELGO.

VARIOS, *Exégèse et Herméneutique*. Le Seuil, Paris 1971, 20,5 x 14, 366 pp.

En septiembre de 1969 tuvo lugar el Congreso nacional de la Asociación católica francesa para el estudio de la Biblia. Las Actas del Congreso se encuentran recogidas en este libro que presentamos al público. El tema de las conferencias y mesas redondas no es exegético, sino de método de interpretación. Por un lado, se notan las ventajas del método histórico-crítico, pero éste no ha conseguido que el lector se vea interrogado por el texto. De ahí la tendencia que se nota en algunos escrituristas en el estudio de la hermenéutica, principalmente filosófica y estructuralista. Después de una presentación de X. León-Dufour sobre el desarrollo de las Jornadas, diversos representantes del pueblo de Dios (un científico, un catequista, un obrero) exponen lo que esperan de la exégesis. Seguidamente, P. Ricoeur aboga por una convergencia de los métodos histórico-crítico y estructuralista, antes de exponer este programa aplicado a Gen 1,1-2,4a. A Vergote, haciendo la exégesis de Rom 7,7-25, presenta la aportación que puede ofrecer el psicoanálisis para la interpretación de los textos. En la tercera Jornada R. Barthes propone un análisis estructural de Hech 10-11, que se completa con las comunicaciones de J. Courtès y L. Marin. En la última Jornada H. Bouillard expone el método de la Teología Dogmática. A modo de conclusión P. Ricoeur indica algunas reglas sobre el método estructural, que el histórico-crítico debe tener en cuenta. Se ha de notar que cada conferencia era discutida en mesas redondas, cuya transcripción se ofrece también en el libro. La importancia de estos debates debe ser subrayada; y aunque las posiciones todavía no sean muy claras, quizá debido al lenguaje necesariamente difícil que emplean los estructuralistas, es seguro que el estudio de la hermenéutica atraerá cada vez más la atención de los exégetas.— C. MIELGO.

ZENGER, E., *Die Sinaitheophanie*. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk. Echter Verlag - Kathol. Bibelwerk, Würzburg 1971, 23 x 15, 303 pp.

Se trata de una disertación, presentada en Würzburg. Ofrece un nuevo análisis de las tradiciones del Sinaí (Ez 19-20, 24, 32-34). El autor, influenciado por el método estructuralista no deja, sin embargo, de usar los métodos histórico-críticos. En la primera parte resume las posiciones, por orden cronológico, de los autores que han escrito sobre este complejo lite-

rario. Sabido es que esta sección, bajo el aspecto de la crítica literaria, presenta tales dificultades, que apenas es posible encontrar opiniones iguales, bien sea en la repartición en fuentes, como en la apreciación cultural e histórica. De esta amplia vista panorámica de las posiciones mantenidas por otros autores, Zenger saca conclusiones metodológicas, para su propio trabajo. La segunda parte es un examen crítico-literario de las pequeñas secciones y fragmentos, de sus límites y de su subordinación mutua. La tercera parte trata de la Teofanía del Sinaí en la obra yavista y elohista. No todo el material pertenece a estas dos fuentes. También el redactor JE está presente, así como la reelaboración deuteronomista y diversos redactores (el que introdujo el libro de la Alianza, el redactor sacerdotal etc). Finalmente el autor ofrece tres apéndices: una Sinopsis de la Teofanía del Sinaí, otra de la repartición de los versículos en fuentes, y una visión general de la crítica formal del decálogo. Los análisis son meticulosos, de tal manera que, a veces, es difícil seguir el hilo de la argumentación. El autor no cree decir la última palabra, ya que la dificultad de la materia no lo permite. Pero no cabe duda de que es un estudio que deben tener en cuenta todos cuantos en adelante quieran escribir algo sobre las tradiciones sobre el Sinaí. La bibliografía consultada es amplísima.— C. MIELGO.

LARRABE, J.L., *El matrimonio cristiano a la luz de la Sagrada Escritura*. Madrid 1972, 21 x 14,5 86 pp.

El libro está formado por dos artículos aparecidos en la Revista *Lumen*, en los primeros números del año 1972. Teniendo en cuenta la problemática moderna del matrimonio, el autor busca los puntos más importantes que se hallan en la Escritura sobre este tema. Los principales textos del A. y N. Testamento son examinados de una manera rápida. El libro non debe considerarse como técnico, sino de divulgación. La exégesis quiere ser teológica e histórica. A nuestro juicio predomina la primera, sobre todo cuando habla de Gén 3. La perspectiva, excesivamente dogmática, ocasiona que Larrabe saque de este capítulo más de lo que está permitido en buena exégesis, sobre todo, cuando habla de los efectos del primer pecado o de la desnudez paradisiaca y su consiguiente pudor. El cap. 3 del Génesis es más simbólico de lo que comúnmente se cree. Los textos del N.T. están mejor explicados; quizá se deje influenciar demasiado de von Allmen. En líneas generales, es un buen ensayo, que necesitaría mayor profundización en algunos puntos.— C. MIELGO.

PARAMO, S. del, *Cultura bíblica y religiosa*. Vol IV. Sal Terrae, Santander 1972, 21,5 x 14,5, 170 pp.

En este libro el antiguo profesor de Comillas desarrolla diversos temas bíblicos bajo un aspecto espiritual y ascético. Quien conoce los volúmenes anteriores, sabe cuál es el método del P. Severiano: sencillez, estilo vivo, doctrina sólida, aunque, a veces, falte un necesario espíritu crítico, cuando explica diversos textos escriturísticos.— C. MIELGO.

FARGES, J., *Prier avec les Psaumes*. Méditations bibliques. Beauchesne, Paris 1972, 21,5 x 13,5, 212 pp.

Como el subtítulo lo indica, se trata de un libro de piedad y meditación de la doctrina de los Salmos. El autor, retirado de su actividad parroquial por enfermedad, ha encontrado en la lectura de los Salmos con-

suelo y luz. A través de sus páginas se adivina un espíritu recio, sincero y devoto. Continuamente afloran las circunstancias personales del autor. Esto confiere al libro calor y sinceridad. No dudamos de que servirá muchos lectores para superar las dificultades de la vida, profundizando en la religión interior, que es lo que da la paz.— C. MIELGO.

AUVRAY, P., *Isaie 1-39. Sources Bibliques*. J. Gabalda et Cie., Paris 1972, 23,5 x 16, 338 pp.

El volumen de la colección "Sources bibliques", que presentamos al público, sigue el método y tiene las mismas características que los demás comentarios de la misma serie que han aparecido ya: breve introducción, bibliografía más bien escasa, traducción original francesa, comentario sucinto, pero suficiente. Puede considerarse como un comentario de alta divulgación que puede ser provechoso para los especialistas también. El volumen abarca los 39 primeros capítulos del libro de Isaías. Auvray presta mucha atención a las diversas secciones y unidades distintas, tratando de descubrir los temas de cohesión interna y las alusiones a acontecimientos del tiempo con cautela y seriedad. Jamás trata de forzar los textos en los casos difíciles: simplemente expone los datos del problema, y cuando adopta una posición, lo hace con reservas. Las opiniones que expresa en textos cuya autenticidad es discutida son muy matizadas y generalmente no presentan nada excepcional, 2,1-5 no sería de Isaías, opinión muy común. No es tan frecuente, sin embargo, atribuirlo a un autor anónimo del s. VII. Por nuestra parte nos inclinariamos a una fecha posexilica. El Enmanuel de 7,14 (a cuyo texto se consagra un "excursus" al final) sería Ezequías, el hijo de Achaz, aunque el texto tiene un sentido mesiánico indirecto. La salvación se realiza en Cristo en sentido "plenior". Ni el c. 13 ni el c. 14 serían de Isaías. El primero podría ser del final del s. VII o principios del s. VI. El segundo no es fácil datarle. Nos parece, sin embargo, muy débil el comentario que hace de los capítulos 34-35 (pequeño apocalipsis). Los comenta en estrecha relación con el "gran Apocalipsis" (cc. 24-27). Hubiera sido conveniente observar el paralelismo de temas y de términos entre el c. 35, el II Isaías y Jer 31,7-14. Estos contactos hacen muy aconsejable fechar el c. 35 en torno a la vuelta del destierro de Babilonia. Por lo demás, el comentario está muy bien hecho y el público francés dispone de un nuevo libro sólido para el conocimiento de los profetas. El lector inteligente sabrá corregir las erratas de poca importancia que se han deslizado en el texto.— C. MIELGO.

BORNKAMM, G., *Bibel. Das Neue Testament. Eine Einführung in seine Schriften im Rahmen der Geschichte des Urchristentums*. Themen der Theologie- 9. Kreuz, Stuttgart 1971, 19 x 12, 175 pp.

En este librito de pequeñas dimensiones ofrece el conocido profesor de Heidelberg una introducción a los escritos del N.T. A decir verdad, es una introducción de un género especial, pues, el autor dibuja, con la maestría que le es habitual, el origen y el desarrollo de la fe primitiva desde las palabras y hechos de Jesús de Nazaret hasta la colección de estas narraciones en los Evangelios. El mensaje de S. Pablo ocupa otro capítulo importante, mientras que en el último habla de los escritos más tardíos. Quizá algún punto pudiera discutirse, como, por ejemplo la infravaloración del evangelio de S. Juan. Por lo demás el libro se lee con gusto.— C. MIELGO.

WESTERMANN, C., *Schöpfung*. Themen der Theologie-12 Kreuz, Stuttgart 1971, 19 x 12, 175 pp.

Como los demás volúmenes de la misma serie "temas de la Teología", el presente volumen expone un tema importante de la Teología de una manera sencilla y rápida. El presente volumen tiene por objeto hablar de la Creación. El autor, que está publicando el Comentario al Génesis en la colección BK de Neukirchen, recoge aquí las ideas que de una manera más científica y detenida ha expuesto en el comentario. Se limita a los cap. 1-3 del Génesis, aunque insertados dentro de la historia primitiva, pues el autor se queja con razón de que estos tres capítulos han sido interpretados aisladamente, sin tener en cuenta el contexto. El libro se lee con facilidad, debido a la falta de tecnicismos, y consigue poner de actualidad el tema de la creación. El autor está muy atento al sentido que tienen las narraciones acerca de la Creación en la Biblia.— C. MIELGO.

HABEL, N. C., *Literary Criticism of the Old Testament*. Fortress Press, Philadelphia 1971, 21,5 x 14, 86 pp.

RAST, W.E., *Tradition History and the Old Testament*. Fortress Press, Philadelphia 1972, 21,5 x 14, 82 pp.

Los dos libritos forman parte de una colección titulada "Guías para la enseñanza bíblica". El primero expone lo que es la crítica literaria y el segundo, la historia de la Tradición. Sabemos que se ha publicado otro libro de la misma colección, que tiene por objeto presentar la crítica de las Formas. Los dos libros llevan el mismo prólogo, en el que Rylaarsdam, describe y define cada uno de los métodos, y, sobre todo, tiende a clarificar la terminología. Los dos están escritos para los estudiantes, a quienes se les introduce en el método y técnicas de la crítica bíblica. Para ellos, se exponen numerosos ejemplos. Es inútil decir, que ninguno de los dos es original; recogen lo mejor que se ha escrito sobre los métodos críticos. Sólo así pueden prestar una ayuda eficaz a los estudiantes.— C. MIELGO.

VUILLEUMIER, R. - KELLER, C. A., *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*. Commentaire de L'Ancien Testament, XIb. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971, 24 x 18, 222 p.

La disposición de este nuevo comentario perteneciente a la serie dirigida por los protestantes franceses, es igual que la de los volúmenes ya aparecidos: traducción propia y exposición histórico crítica y teológica de las pericopas. Vuilleumier hace la exégesis de Miqueas. Respecto de la autenticidad de ciertos pasajes, se muestra bastante conservador.

Los capítulos 4-5 proceden de Miqueas, aunque hay que contar con reelaboraciones y adiciones posteriores. No avanza ningún argumento nuevo para sostener esta opinión. La pericopa 7, 8-20, con la mayor parte de los autores, la atribuye al período posexilico. La actividad del profeta debió tener lugar entre 725 y 680, un período, quizá, excesivamente largo. Keller interpreta Nanum, Habacuc y Sofonías. Respecto de Nahum, cree que el libro se compone de tres partes, un salmo acróstico (1, 2-8), breves oráculos (1, 9-2, 1) y un poema contra Ninive (2, 2-3, 19). El profeta habría desarrollado su actividad inmediatamente después del 663, fecha que trata de apoyar con varios argumentos rechazando la opinión más común que prefiere una fecha más cercana al 612. Habacuc se com-

pone de dos partes: un diálogo con Dios (1-2) y un poema (3). Las dos partes son auténticas. Keller se esfuerza en probar que el libro es el resultado de una experiencia personal del profeta, sin excesiva dependencia del culto. El profeta habría predicado hacia el 602, después de la campaña de los Caldeos en Siria. Por último comenta el libro de Sofonías, que divide en 9 unidades literarias. Encuentra algunas glosas (1, 6; 2, 7a. c. 10, 11 y 3,20) más la adición 3, 18ab-19. En resumen, el comentario está escrito con erudición y buen sentido. Para más particularidades, invitamos a la lectura del comentario. C. MIELGO.

KELLERMANN, U., *Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung. Eine traditions-geschichtliche Einführung.* Neukirchener Verlag, Neukirchen 1971, 21 x 13,5, 142 pp.

Sucintamente trata el autor del problema del Mesianismo o esperanzas judías en el A. T. y en la literatura intertestamentaria. Más concretamente diremos que trata de determinar la relación entre la esperanza mesiánica y la Ley. Los judíos, ateniéndose a ésta última, condenaron a Jesús de Nazaret. La primitiva comunidad cristiana, por otra parte, vió realizadas en Jesús las esperanzas mesiánicas. Estas dos figuras, Mesías y Ley, ¿Qué relación tiene en el A. T.? El libro se compone de tres partes. En la primera estudia los textos estrictamente mesiánicos, es decir, los que tratan de un futuro rey davídico, sin referencia alguna a la ley; estos textos dependen de la Teología de la Alianza de David. En la segunda parte estudia los textos en que el Mesías está asociado de alguna manera a la ley, punto de vista que comienza con la reforma deuteronomica. Esta manera de pensar proviene de la Alianza del Sinaí. Finalmente, en la tercera parte analiza la corriente ideológica que habla de la ley sin referencia ninguna al Mesías. En todas estas corrientes hay variantes diversas que el autor señala oportunamente. Nos parece que el análisis permanece pobre, al no incluir más que los textos estrictamente mesiánicos. ¿Por qué no incluir, también, entre las esperanzas mesiánicas, las expresadas en las cantos del Siervo de Yahve? El N. Testamento los tuvo muy en cuenta. C. MIELGO.

CRENSHAW, J. L., *Prophetic Conflict. Its Effect upon Israelite Religion.* Walter de Gruyter, Berlin 1971, 23 x 16, XIV-134 pp.

Quizá el título sea demasiado vago e indique más temas de los que de hecho se desarrollan en el libro. La existencia de los profetas provocó muchos conflictos. El autor se limita a un conflicto fundamental: el existente entre el falso y el verdadero profeta. ¿Quién es el verdadero y quién el falso profeta? El autor tiene razón en señalar que no hay criterio seguro y definitivo. El verdadero profeta puede equivocarse y así ocurrió. El falso, por su parte, no necesariamente es un impostor; puede ser un individuo de buena fe. Más en concreto, conviene señalar que se detiene en el estudio de I Re 13, texto significativo bajo este punto de vista. Es problemático saber hasta qué punto el autor saca de este texto alguna sugerencia nueva. Más original es en el estudio de lo él llama "vox populi", es decir, la fe popular de Israel, lo que consigue fijando su atención en determinados términos proféticos. El libro es rico en información. En él se halla una amplia selección de datos recogidos de los estudios anteriores sobre la actividad concreta del profeta. Cierran el libro dos "excursus", uno sobre la falsa profecía y otro sobre la autoridad, certeza

en la literatura sapiencial y profética. El volumen es un precioso instrumento de trabajo.— C. MIELGO.

VARIOS, *Analyse structurale et Exégèse biblique. Essais d'interprétation.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971, 23 x 15,5, 121 pp.

El estructuralismo ha despertado interés en los últimos años, sobre todo, en Francia. El método ha sido propuesto como medio de comprender mejor el texto bíblico. El libro que presentamos, como el título lo indica, es un ensayo que pretende hacer dialogar a estructuralistas y exégetas. Dos estructuralistas R. Barthes y J. Starobinski exponen el método estructuralista, examinando dos textos, Gén 32,23-33 y Mc 5,1-20. Estos mismos textos son examinados por dos exégetas en sendos artículos: R. Martín Achard y F. J. Leenhardt respectivamente. Sirve de presentación un artículo de F. Bóvon sobre estructuralismo francés y exégesis bíblica, artículo aparecido ya anteriormente en lengua alemana. Resulta fructuoso y útil comparar los dos métodos, sobre todo, para quienes estén interesados en la cuestión hermenéutica.— C. MIELGO.

La Ética Bíblica. XXIX Semana Bíblica Española. C.S.I.C., Madrid 1971, 26 x 18, 331 pp.

El presente volumen recoge las conferencias pronunciadas en la Semana de 1969. Como todos los volúmenes de la misma serie, recoge las conferencias que tratan del tema de la Semana, y otras de tema libre. Quizá hubiera sido mejor titular el libro "temas de Ética Bíblica", puesto que hay muchos aspectos de la ética bíblica, no tratados por ninguno de los conferenciantes. Las colaboraciones son de desigual valor. Hay conferencias de tema general, que son buenos resúmenes del estado de la cuestión. Otros presentan una visión muy caduca. En general, los trabajos son de índole informativa, aunque no falte alguno de investigación.— C. MIELGO

HINKER, W.- SPEIDEL, K., *Si la Biblia tuviera razón...* Studium, Madrid 1971, 18,5 x 11, 170 pp.

Los autores escogen 17 relatos bíblicos, aceptados popularmente como históricos y exponen los motivos por los cuales no se deben aceptar como tales. Se trata de los ejemplos clásicos, el diluvio, la mujer de Lot, el combate de David y Goliat, etc. Se trata de un libro de divulgación, que puede ser leído por un vasto público. Los autores no han tenido otras pretensiones. De provocante no tiene más que el título.— C. MIELGO.

GÜEMES, A., *La libertad en San Pablo.* Universidad de Navarra, Pamplona 1971, 25 x 16, 268 pp.

No teníamos ninguna monografía en castellano, dedicada a este tema tan central en la teología paulina. Por lo demás, que el tema sea actual en la Iglesia católica y, en general, en el mundo, es de todos sabido. El autor pretende exponer el contenido de la "eleutheria" paulina. Para ello, observa el espíritu de Pablo antes de su conversión. El primer capítulo expone las ideas que tenían los apóstoles, y que Pablo compartía, respecto de la ley. Seguidamente expone la doctrina de los demás escritos del

N. T. sobre la libertad. Este contacto con la libertad evangélica fue un choque para Pablo. El capítulo siguiente recoge lo que el mundo contemporáneo piensa sobre la libertad, sobre todo, la filosofía greco-romana y el judaísmo. Estos capítulos introductorios ofrecen un digno trasfondo para poder ofrecer las aportaciones originales de S. Pablo sobre el tema, que el autor estudia primeramente de una manera analítica, recorriendo las grandes epístolas paulinas (Gálatas, Romanos, 1 y 2 Corintios) y, luego de una manera sintética, dentro del marco total del mensaje de San Pablo. En un apéndice se compara la libertad paulina con la libertad de los estoicos. Luego, en la conclusión trata de la libertad en la Iglesia católica con aplicaciones actuales. La bibliografía es amplia, aunque, quizá, un poco retrasada. El trabajo se terminó en 1967 y poco se ha añadido después.— C. MIELGO.

PIKAZA, J., *La Biblia y la Teología de la Historia*. Tierra y promesa de Dios. (Actualidad Bíblica), 28 Fax, Madrid 1972, 22 x 14, 410 pp.

“Me he limitado a presentar en orden histórico los diversos momentos de la esperanza que Israel y la primera comunidad cristiana han creado en torno al tema de la tierra concreta de Canaán y de la nueva tierra”. Estas palabras del autor definen el tema de este estudio mejor que el título, sin duda alguna, más amplio. Dada la extensión del tema, no le quedaba al autor otra solución que limitarse a exponer lo que los textos dicen acerca de la promesa de la tierra, sin entrar de lleno en cuestiones críticas. Cuando lo hace, remite a varios “excursus” al final del libro, donde trata de algunos problemas más técnicos. Nos parece que el autor ha conseguido su intento. Ha puesto de relieve un tema central de la Teología bíblica, tanto en el A.T. como es el N.T.: el tema de la esperanza de una tierra y sus concretizaciones diversas. Debido a la amplitud del tema, no es de extrañar que, a veces, se muestre excesivamente dependiente de las opiniones de determinados autores: Noth y von Rad. Nos referimos en particular al estudio de las promesas contenidas en el Pentateuco. Cabe señalar que la división del Pentateuco en temas o la anfictionía, tal como la expuso Noth, son dos hipótesis que hoy tienen mala prensa. La no participación de Moisés en el Exodo es una opinión de Noth efectivamente; pero, ya a partir de la segunda edición de su historia (p. 128, n. 2) se inclinaba a admitir un papel de Moisés en la Salida de Egipto, a causa del nombre egipcio que lleva, que nadie puede poner en duda.— C. MIELGO.

PIKAZA, J., *Exégesis y Filosofía*. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann. La Casa de la Biblia, Madrid 1972, 21 x 14,5, 380 pp.

Escrituristas y Teólogos de habla castellana saludarán esta obra con calor. No teníamos en nuestra lengua ningún estudio del pensamiento de Bultmann ni de Cullmann, comparable, por ejemplo, con lo que han hecho Melevez, Marlé o Bouillard respecto al público de lengua francesa. El estudio tiene tres partes. En la primera trata de los predecesores de Bultmann y que han influido en él; por tanto habla de Kant, Schleiermacher y los teólogos neokantianos como Cohen, Natorp y Herrmann. Son casi cien páginas que permiten entrever la influencia que recibe Bultmann de ellos. La segunda parte está consagrada por entero a Bultmann. Pikaza sigue a Bultmann obra por obra cronológicamente. Le deja hablar a él, resumiéndole. Con frecuencia apunta de dónde le viene al pro-

fesor de Marburg tal opinión señalando la influencia de algún teólogo anterior. En la tercera parte expone el pensamiento de Cullmann. No se crea que se trata de simple exposición; a veces, critica las ideas de los autores expuestos y señala sus límites y defectos. Al final, en una conclusión general, indica las relaciones que deben mediar entre exégesis, filosofía y teología. Es una lástima que el libro haya salido de la imprenta tan plagado de errores tipográficos, que dificultan la lectura.— C. MIELGO.

BARUCQ, A., *Eclesiastés. Qoheleth*. Texto y comentario. (Actualidad bíblica, 19). Fax, Madrid 1971, 22 x 14, 212 pp.

Con relativa rapidez la editorial Fax ha hecho traducir este comentario del conocido profesor de Lyon. Digamos que no es un comentario científico, pero el autor, como especialista de la literatura sapiencial, está al corriente de la bibliografía. En la introducción defiende la unidad de autor, como es hoy general, aunque hay algunas anotaciones del editor y varias glosas. Le asigna una fecha un tanto tardía, hacia el 175-170 a. C., aunque anterior al Sirácida. Cree que es imposible encontrar una estructura coherente. Las influencias extranjeras no se niegan, pero las ideas están ya en Palestina asimiladas por los sabios. Señalemos que el libro incluye una selección de textos de la antigua sabiduría oriental, que tienen ideas afines con el Qoheleth. En la versión española se ha respetado la traducción original de Barucq. Gran interés pone el autor en actualizar el mensaje del Eclesiastés, en penetrar en los matices variados y, a veces, contradictorios de su pensamiento. Un buen comentario que satisfará a muchos lectores.— C. MIELGO.

ZIMMERLI, W., *Die Weltlichkeit des Alten Testaments*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1971, 19,5 x 12, 162 pp.

El libro es el fruto de unas charlas dadas por el autor en la Universidad de Göttingen. Partiendo de la constatación de que el N. T. contiene frecuentes avisos para evitar el mundo y sus cosas, idea que ha influido en la espiritualidad cristiana, observa que en el A. T., al menos en muchos libros, se invita a una postura contraria, a una actitud más abierta a las realidades mundanas. Bultmann ha renovado en parte la postura de Marción, que desechaba el A. T. precisamente por esta razón. Zimmerli cree que aquí late un error de apreciación. Analiza muchos temas en el A.T.: la creación del mundo, el mandato de reproducirse y dominar la tierra, la relación con los enemigos, la posesión de la tierra, el honor de Yahvé, la relación con el prójimo, la vida y la muerte, la esperanza del mundo. En todos ellos constata una apertura a las realidades terrenas, una aprobación de las cosas mundanas como dones de Dios al hombre. No debe verse una oposición al N. T., cuando éste advierte de los peligros del mundo. Ya el A. T., igual que el Nuevo Testamento, habla de una intervención de Dios que debilita el poder mundano.— C. MIELGO.

HESSE, F., *Abschied von der Heilsgeschichte*. (Theologische Studien, 108). Theologischer Verlag, Zürich 1971, 20 x 13, 67 pp.

El pequeño, pero profundo libro no tiene de provocante sólo el título, sino también el contenido ¿Hay que darle un adiós a la Historia de la

Salvación? Parece que sí, según el autor. Los escritores del A. T. creyeron que Dios era el sujeto de la historia, pero fuera del tiempo de David nunca consideraron su historia como historia de la salvación, antes bien como historia de desgracia y de condenación. A primera vista parece que el N. T. tiene la idea de una historia de la salvación entre la creación y la consumación, cuyo centro es Cristo, pero su fundamento es débil. Para una continuidad de la historia de la salvación no hay ningún texto explícito. La historia de Israel, ni desde el punto de vista sagrado, merece el calificativo de historia de la salvación. Su historia es como la de otro pueblo cualquiera, afirmación que admite reservas, a nuestro juicio. Tampoco la vida de Cristo puede considerarse como historia de la salvación. Si Cristo es un milagro, ya no hay otro. La historia de la salvación ve una línea donde hay sólo un punto. Como se ve se trata de un libro polémico, que despertará discusiones por su radicalismo.— C. MIELGO.

SEITZ, G., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (Beiträge zur Wissenschaft vom A. und N. Testament, 13). W. Kohlhammer, Stuttgart 1971, 24,5 x 17, 338 pp.

Esta voluminosa disertación trata de aclarar los estadios diferentes de la redacción del Deuteronomio. El criterio seguido por el autor es el análisis de las características formales y estilísticas. En la primera parte trata de las diferentes inscripciones o títulos existentes en el Dt y señala que hay dos clases: una más reciente, y otra, más antigua. Ambas están en relación con un estadio diferente de la redacción del Dt. En la segunda parte analiza los cap. 5-11. El autor llega a la conclusión de que la mayor parte de este material pertenece a las dos redacciones, que antes había señalado al tratar de los títulos. Una parte menor, como el Decálogo, los relatos acerca de los sucesos del Sinaí, etc., no tenían ninguna relación con el Dt y entraron a formar parte de él con la primera redacción, que es muy cuidada. La segunda redacción es más exhortativa. La tercera parte de la disertación, la más extensa, trata de las leyes. El autor estudia las formas de las leyes y las colecciones parciales de las mismas: las leyes casuísticas, las leyes "si tu", las leyes de la centralización, etc., así como la reelaboración conjunta de todas ellas. En la cuarta parte analiza el cap. 28. Finalmente resume las conclusiones a que ha llegado. Distingue tres estadios en la redacción. En la primera se coleccionaron las leyes, ya unidas, acerca de la guerra, y las casuísticas acerca del derecho matrimonial y de sangre, junto con las leyes de la centralización. Pero el redactor no era un compilador: él mismo creó más leyes. Se trata, pues, de un libro de leyes, al cual pertenecía lo fundamental del c. 28 con sus bendiciones y maldiciones. El título de esta primera redacción no se conserva. Sugiere que proviene de los círculos proféticos de Elías y Eliseo, pero escrita hacia la época de Isaías. La segunda redacción es la deuterónomica, que está en relación con la serie de inscripciones más antigua. El resultado de esta elaboración es el complejo Dt 5-28 (sin el c. 27). Entra aquí buena parte del material parenético de Dt 5-11 y varias leyes. Esta redacción debió tener lugar en tiempo de Josías. La redacción tercera y última es la deuteronomista. Ella no es expresamente analizada. Su obra aparece en los capítulos 1-4, final del cap. 28 y el cap. 29. Esta disertación atraerá la atención de los estudiosos y será imprescindible en los trabajos ulteriores.— C. MIELGO.

KEEL, O.- KUECHLER, M., *Synoptische Texte aus der Genesis*. Erster Teil: Die Texte. Katholisches Bibelwerk, Fribourg 1971, 21 x 15, 61 pp. Zweiter Teil: Der Kommentar, 186 pp.

Son dos tomitos, que tienen por objeto ofrecer y comentar los textos sinópticos que tiene el Génesis en la literatura extrabiblica y dentro del mismo Génesis. No recogen todos los textos paralelos, sino aquellos de mayor importancia. De la historia primitiva se ofrecen solamente dos: el origen del mundo y del hombre y el diluvio. De la historia patriarcal se dan los siguientes: la triple versión del peligro de la matriarca; la alianza de Abraham: el anuncio de un hijo: la aparición de Dios a Jacob en Betel y José y sus hermanos. En el primer tomo se ofrecen los textos sinópticamente dispuestos. En el segundo se comentan ampliamente, indicando la bibliografía más importante. El libro está dirigido a los estudiantes y pretende poner a su alcance los doscientos años de investigación en torno al Pentateuco. Es, pues, un libro introductorio y metodológico que indica los pasos que debe seguir todo estudiante. Es de esperar que sea de gran ayuda para ellos.— C. MIELGO.

DIEPOLD, P., *Israels Land* (Beiträge zur Wissenschaft vom A. und N. Testament, 15). W. Kohlhammer, Stuttgart 1972, 24 x 16, 236 pp.

El tema de esta disertación, presentada en Göttingen es importante. Una idea frecuente en el A. T. es el don de la tierra, prometida a los padres, y se puede constatar su existencia desde las tradiciones patriarcales hasta la presentación que el Apocalipsis hace de la Nueva Jerusalén. La tierra de Israel, pues, tiene un valor teológico, al mismo tiempo que conserva un valor territorial. Una vez resuelto el problema de la extensión territorial de Israel, el autor se enfrenta con su valor teológico. El tema sería muy amplio si lo estudiara en las tradiciones históricas y proféticas. De ahí que se limite a una época determinada: la era de Jeremías. La razón es obvia. Jeremías es testigo de la catástrofe de Judá como nación; por otra parte, en su tiempo, comienzan los oráculos que anuncian la restauración. Pero el libro de Jeremías es de una composición complicada: Con buen criterio, distingue los textos de Jeremías de los textos redactados por la escuela deuteronomista, textos que, a su vez, están en estrecha relación literaria con la obra histórica del Dt, y por ende con el mismo Deuteronomio. El autor, pues, investiga el tema en estos cuatro testigos: el Dt, la obra del Dtr, las palabras de Jer y la redacción Dtr del libro de Jer. La obra está escrita con rigor metodológico, y es interesante no sólo por la teología de la tierra que tienen estos cuatro testigos, sino porque ilumina también la composición del libro de Jeremías. A la bibliografía conviene añadir ahora E.W. Nicholson, *Preaching to the Exiles*, Oxford 1970, que el autor no tuvo entre manos.— C. MIELGO.

BENOIT, P., *Pasión y Resurrección del Señor*. Fax. Madrid, 1971, 22 x 14 cms. 384 p.

La presente obra del ilustre exégeta francés, P. Benoit, tal vez suficientemente conocida por nuestros lectores en su original francés, trata sin tecnicismos ni alardes de erudición científica los temas evangélicos de la Pasión y Resurrección del Señor. Nacida al calor de numeroso auditorio y con fines espirituales, resulta aptísima para la lectura

espiritual, del cristiano, pero sin tener la fisonomía de piadosas meditaciones; sus reflexiones teológicas y espirituales se basan siempre en el manejo de la crítica literaria e histórica. Su método expositivo es el siguiente: coloca en columnas paralelas los textos evangélicos, destaca en el estudio particular de cada evangelista, su estilo, colorido, propiedades e incorrecciones, tecnicismos filológicos, etc., lo que ayuda a familiarizarse con el tipismo y el léxico peculiar de cada evangelio. Luego, establece comparaciones entre ellos, buscando las coincidencias y divergencias, que llevan al lector al conocimiento de las formas primitivas de la catequesis oral. De este modo hace exégesis constructiva y doctrinal, destacando la esencial coincidencia de los cuatro evangelios. Todos los capítulos despiertan sana curiosidad y responden a interrogantes de indiscutible actualidad. Recomendamos vivamente a nuestros lectores este libro. Raramente hallarán ocasión más propicia para conocer de cerca todos los problemas jurídicos, textuales, históricos, críticos y teológicos en torno al tema siempre apasionante y vital de la Pasión y Resurrección de Cristo. La presentación del libro es magnífica. La Edit. Fax merece por ello todo encomio y enhorabuena.—C. MATEOS

BOICE, J. M., *Witness and Revelation in the Gospel of John*. Zondervan Publishing House. Grand Rapids, Michigan, 1970. 20 x 13,5 cms 192 p.

La literatura sobre el evangelio de S. Juan continúa creciendo desmesuradamente. El presente libro puede considerarse como una aportación entusiasta al concepto de "testigo" y "testimonio" en el cuarto evangelio. J. M. Boice encuadra toda la materia de su estudio en seis capítulos, considerando respectivamente el "testimonio" como revelación, la idea de "testigo" en el cuarto evangelio, el testimonio de Jesucristo, el testimonio divino y humano sobre Jesucristo, el testimonio del Espíritu Santo. Cada página va avalada por gran acopio de citas joaneas, con método riguroso y moderno, que acredita la competencia y vastos conocimientos del autor. Las notas críticas están colocadas al final del libro. Con particular interés se destacan la importancia del "testimonio" para mejor comprender la "revelación". Cierra la obra, como apéndice, una breve interpretación de la doctrina joanea sobre el "Logos".—C. MATEOS

DELLING, G., *Wort Gottes und Verkündigung im Neuen Testament*. KBW Verlag. Stuttgart, 1971, 21 x 13,5 cms. 166 p.

El tema de "la Palabra de Dios" es inagotable, siempre actual e incitante, especialmente en estos tiempos en que la experiencia y constatación científica, incluso de lo inmutable y metahistórico. Respondiendo a esta problemática G. Dellling nos ofrece este estudio monográfico, bastante completo, sobre la "Palabra de Dios" en el Nuevo Testamento. Las palabras de Jesús, que para la primitiva comunidad representaba la "Palabra de Dios" es transmitida en las iglesias mediante la predicación apostólica y misional; Dios utiliza ahora la palabra de los hombres para transmitir su mensaje y revelación. Ahora bien, ¿cómo se puede constatar qué realmente Dios habla y se comunica al oyente mediante la predicación? La obra de G. Dellling aporta nuevas luces en función principalmente de las explicaciones y literatura neotestamentaria. Su exposición es clara, positiva, apasionante e instructiva, especialmente en el aspecto pastoral.—C. MATEOS.

NEUGEBAUER, F., *Jesus der Menschensohn*. Calwer Verlag. Stuttgart, 1972. 23 x 15 cms. 72 pp.

HILLER-KETTERER, I., *Kind - Gesellschaft - Evangelium*. Calwer-Kösel Verlag. Stuttgart, 1971. 22 x 14 cms. 152 pp.

Se trata de dos obritas de diferente formato y contenido, que vienen a enriquecer la ya numerosa lista de publicaciones de la Ed. Calwer.

En la primera F. Neugebauer recoge las opiniones de los críticos sobre el significado y uso del término "Hijo del Hombre", analizando al mismo tiempo las esperanzas mesiánicas del pueblo de Israel y su cumplimiento en la persona de Jesús. Sin mayores pretensiones científicas sus breves páginas rezuman profundos y precisos conocimientos sobre el tema.

En la segunda, su autora proyecta una serie de reflexiones y consejos didácticos de tipo religioso, político y social sobre la enseñanza en las escuelas de Grado Medio, encuadradas principalmente en el ambiente histórico, cultural, social y jurídico del pueblo alemán del Land Baden-Württemberg. Su esmerada presentación e impresión pone en manos de profesores o maestros una contribución atrayente y de fácil manejo sobre temas y métodos educativos.— C. MATEOS.

SCHNACKENBURG, R., *Schriften zum Neuen Testament*. Kösel Verlag. 1971. 22 x 13,5 cms. 504 pp.

La presente obra es una compilación de artículos del ilustre profesor de exégesis neotestamentaria en la Universidad de Würzburg, publicados anteriormente por separado entre los años 1952-1971. Está dividida en cuatro partes: cuestiones generales, estudios sinópticos, temas eclesiológicos, cuestiones sacramentarias y escatológicas. En total, veinte estudios de un promedio de treinta páginas. Destacan, a nuestro juicio, por su profundidad científica e interés "la perícopa escatológica de Lucas 17, 20-37", "Obispo y oficio de Pastor", "Iglesia y Parusía", "Muerte y unión vital con Cristo", "el Matrimonio en el Nuevo Testamento", "el Bautismo en la perspectiva bíblica". Agradecemos y alabamos esta contribución feliz y provechosa de la Edit. Kösel, al poner en manos del especialista bíblico este conjunto de importantes artículos de R. Schnackenburg.—

C. MATEOS.

VARIOS, *Jésus dans les évangiles*. Du Cerf. París 1971, 18,5 x 14 cms. 170 pp.

Se trata de una traducción francesa —original alemán— formada por una colección de artículos de varios especialistas bíblicos, que intentan salir al paso contra las deformadas conclusiones de H. Braun, J. Carminchael, Sch. Ben-Chorin..., en sus obras de temática similar. Se inicia con un estudio de F. Mussner, que es a la vez visión de conjunto y crítica de las posiciones de anteriores publicaciones sobre el "Jesús histórico". Sus explicaciones giran en torno a su conclusión: Jesús era un judío y no era un judío, pues su doctrina era distinta de la de sus contemporáneos. A continuación P. Hoffmann, J. Blinzler, H. Geist, G. Voss y H. Leroy analizan el contenido de los Logia, de los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan respectivamente, presentando al lector un punto de vista coherente, en relación con el título de la obra, para ir elaborando personalmente su conocimiento sobre el Jesús de los Evangelios, unánimemente presentado como "el Señor", constituido como tal por Dios. La

obra es modelo de profundidad y brevedad, actualizada, científica y seria, que será muy provechosa para el amplio círculo de lectores al que va dirigida.— C. MATEOS.

TROCME, E., *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971, 23 x 15, 155 pp.

Es necesario gran valor intentar hoy escribir algo valioso sobre el Jesús de la Historia. La Escuela de la Historia de las Formas impone a los enterados mucha cautela. Después del manifiesto de Käsemann de 1953, la cuestión ha vuelto a ser debatida y es preciso convenir con el autor que esa "New Quest of historical Jesus" no ha producido una obra lúcida, como se esperaba, al menos dentro de la corriente postbultmaniana. Es, más bien, fuera de este círculo de Bultmann, aunque usando el método formista, donde se encuentran los artículos y libros más equilibrados. Obra, que, por otra parte, es absolutamente necesaria, para no caer en las clásicas vidas de Jesús, tan desacreditadas, pero cuyos brotes todavía se reproducen. Trocmé pretende hacer un inventario de las diferentes imágenes, que nos ofrecen las tradiciones evangélicas; observar, como el título lo indica, las impresiones producidas en los testigos de la vida del Profeta de Nazareth. Partiendo de la denominación y clasificación bultmaniana de las tradiciones, examina el Jesús de los dichos del Señor, el Jesús de los apotegmas, el Jesús de los relatos biográficos, el Jesús de las palabras y el Jesús de las narraciones milagrosas y, por fin, el Jesús, hombre público. En este último punto, a nuestro juicio, da excesiva importancia a la expulsión de los vendedores del Templo, que él coloca bastante antes del fin de Jesús. Este hecho habría hecho de Jesús, un hombre público. En otros puntos se muestra excesivamente escéptico, por ejemplo, acerca de las tentaciones. Nos parece que el núcleo debe ser considerado como histórico; de lo contrario, no se explica cómo la comunidad pudo atribuir tentaciones al Cristo. También acerca de los títulos de Jesús, se muestra muy reticente, aunque admite en los discípulos y en la masa la creencia en Jesús como Mesías, antes de la Pascua. Por lo demás, ofrece una síntesis bastante aceptable, aunque naturalmente, con reparos.—

C. MIELGO.

Ciencias Teológicas

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI, Vol. IV. *Malankaresi-Proverbi*. Vallecchi editore, Firenze 1972, 28 x 19, 1954 cols.

En *Estudio Agustiniiano* 7 (1972) 153-157 hemos presentado a nuestros lectores los tres primeros volúmenes de esta monumental Enciclopedia de las Religiones. Allí dejábamos anotado que venía a colmar un vacío en

la cultura latina y describiámos sus características generales: exponer las ideas, presentar la teología, comprender las normas ético-morales y, sobre todo, las estructuras fundamentales del fenómeno religioso y de todas las religiones. Ahora hemos recibido el cuarto volumen, que sigue el mismo método que los anteriores. Se puede admirar el ritmo de la publicación, tratándose de una obra de tal envergadura. La extensión de los artículos se acomoda a la importancia del tema. Los hay extensos y bien logrados como *malattia e guarigione*, *Manicheismo*, *Maometto*, *Maria e mariologia*, *Messia e messianismo*, *Mito*, etc. En los artículos se recoge la temática actual y la evolución que ha experimentado en el correr de los siglos. Mayor importancia y análisis prolijo reciben las ideas cristianas cuando éstas son comunes a otras religiones, bien sea de tipo etnológico, bien de cultura superior. No diríamos que sea una obra de tesis; se intenta exponer, no juzgar. No obstante, a veces hay afirmaciones, un tanto extrañas. Por ejemplo, el pie que se pone en la foto del "milagro de S. Jenaro", debe ser considerada como infeliz. Una Enciclopedia sirve para informar, y a esto debe limitarse. Sobre el *monaquismo* femenino se da una interpretación, tan pobre y tan unilateral, que lo menos que se puede decir es que no se ha entendido su significado religioso. Una laguna se nota en el artículo *Profetismo* pues no trata para nada del profetismo del N.T. No dudamos en compararla, al menos algunos de sus artículos con la ya famosa *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, y desde luego, la supera a ésta, en bibliografía e información.— C. MIELGO.

NOERENBERG, K. D., *Gesprächsthema "Mensch"*. Sein Bild im Marxismus und im Christentum. (Calwer Hefte-119). Calwer, Stuttgart 1972, 19 x 12, 47 pp.

SCHLATTER, A., *Vergebung und Versöhnung*. Calwer, Hefte-120, 28 pp.

FRIEDRICH, G., *Was heisst das: Liebe?* Calwer Hefte-121, 48 pp.

JEREMIAS, J., *Das ist mein Leib*. Calwer Hefte-122, 30 pp.

De nuestros lectores es ya conocida esta serie de folletos que forman la colección "Calwer Hefte", de la que aparecen anualmente de 6 a 10 libritos. Todos ellos están escritos por especialistas y tratan de un tema teológico de una manera apta para el gran público. Con frecuencia el tema es tratado desde un punto de vista escriturista. Quien quiera una información rápida, lo tendrá en estos pequeños volúmenes. El primero trata de la distinta concepción que el Marxismo y el Cristianismo tienen del hombre. El segundo, fue escrito ya en 1929 por el conocido exégeta neotestamentario, y en el que ya entonces se lamentaba de que los cristianos perdían el valor del perdón de sus pecados. Más extenso es el tercero sobre el amor a Dios y al prójimo y la unión íntima entre estos dos mandatos. Breve, pero enjundioso es el cuarto sobre la cena pascual, escrito por el conocido especialista del N. Testamento, J. Jeremías.— C. MIELGO.

VERGES, S., *Maria en el Misterio de Cristo*, Sigueme, Salamanca, 1972, 312 pp.

Al tipo de la Mariología antigua, sucede ahora otro tipo más profundo, insertando a María en el Misterio de Cristo, dentro de la Historia de la Salvación, de manera que María cobra una función específica en la Iglesia después del Vaticano II. *El fiat mihi secundum verbum tuum* adquiere una profundidad maravillosa y múltiple. De ese modo, la Mariología,

que antes causaba espanto y desaliento a no pocos teólogos, entra de lleno en una perspectiva amorosa y ecuménica. Todavía quedan no pocas dificultades, que retraen a muchos de este tema. Pero por lo menos, ya no hallamos aquel aire maximalista y aguerrido, que infundía complejo. El autor se sitúa con prudencia en su tema, nos informa cuidadosamente, y nos enfrenta con los problemas soteriológicos sin pretensiones barrocas.
L. CILLERUELO.

XXVIII Semana Española de Teología. Fe y Magisterio Eclesiástico. Doctorado de Santa Teresa, Madrid, 1971, 26 x 18, 416 pp.

El enunciado del tema nos coloca ante la gran encrucijada de nuestro tiempo. Se necesita auténtica valentía para afrontar ese tema en nuestros días y los autores, que han contribuido a la Semana, dan pruebas de ello. La competencia y oficio de los que constituyen este volumen es indiscutible y en ese sentido prestan un buen servicio de orientación en nuestra actual crisis. Se advierte, sin embargo, una cierta estrechez en la discusión de los temas, ya que temas como estos requieren la discusión de nuevas posturas, sobre todo lingüísticas, históricas, y analíticas. No es que falten alusiones y planteamientos modernos y actuales; pero lo que falta quizá es lógica para mantenerse en esos planteamientos actuales. Pongamos como ejemplo, al P. José Barreiro Gómez: "la fe sobrenatural es un acto cognoscitivo. Es el asentimiento humano a la revelación divina". ¿Qué significan fórmulas como éstas? Estamos pasando una crisis y es natural que tratemos de agarrarnos a un clavo ardiendo. Pero el lector, y especialmente el lector joven se queda haciéndose las mismas preguntas, porque no acepta ya respuestas tan fáciles y "cognoscitivas". De todos modos, los autores son diferentes y cada uno ocupa su diferente distancia frente a la actualidad. En el volumen se nos añaden de regalo dos estudios sobre el doctorado de Sta. Teresa, aprovechando la oportunidad de la fecha 1971. Las semanas de Madrid constituyen ya sin duda un excelente testimonio de la situación de la teología en España durante estos años de la postguerra.— L. CILLERUELO.

RAHNER, K., *Gott in dieser Zeit*, Beck, München, 1972, 20 x 12, 118 pp.

Se nos ofrecen en este volumen seis ensayos sobre el tema de Dios, en este tiempo en que se habla de la muerte de Dios. K. Rahner, que inicia el tema, se pregunta cómo se habla de Dios hoy tanto, más que nunca. ¿No es cosa rara que se hable tanto de un muerto? Pero además K. Rahner vuelve sobre su tema "experiencia de Dios", y esto es magnífico. El tema es discutido luego por otros autores, filósofos, psicólogos, sociólogos, científicos, afanosos de experiencias. Se recogen así unas conferencias dadas en la *Bayerischen Rundfunk*, y éste es un mérito de síntesis y popularidad. Excelente servicio el recoger estos ensayos magistrales.— L. CILLERUELO.

EBNETER-SELVATICO-GASSMANN, *Hat Glauben noch Sinn?*, Benziger, Zurich 1972, 20 x 16, 252 p.

La teología de la muerte de Dios obliga a preguntarse si la fe tiene todavía algún sentido. El mundo marcha perfectamente sin la fe, y ésta parece ya superflua. ¿Qué pueden decir los cristianos? Tienen mucho que decir a los simplificadores. En este libro, tres autores dan su respuesta.

Ebneter presenta a la Iglesia, haciendo ver que quien no se preocupa de ella, no tiene ya derecho a hablar. Selvático sale al encuentro de los estructuralistas, obligándoles a hablar claro, lo que significa su ruina. Hablar de Dios es todavía posible, justo, actual, y en cambio las abstracciones escolásticas de los estructuralistas, necesitan una buena crítica, que es la ruina del estructuralismo. En la tercera parte Gassmann nos presenta la fe, en sus relaciones generales. La que podríamos llamar "historia de la fe" y la actual "situación de la fe" se reúnen en una visión general y magnífica. La fe presenta sus credenciales, pero suplica a las demás formas de vivir que presenten las suyas. Es, pues, un libro muy bueno y profundo, bien llevado por tres buenos autores, bien informados y bien intencionados. El examen de los conceptos Iglesia, Dios y Mundo, hace ver que la fe es honrada, y por ende desea saber si otras posturas son honradas. Estos temas, tratados por autores profundos y magistrales, dicen mucho más que lo que puede ofrecerse en una recensión. El libro es magnífico por los temas concretos en que se evidencia el tema general. Buena presentación.— L. CILLERUELO.

SALMONA, B., *Discurso religioso e discurso ateo*, Teresianum, Roma, 1971, 24 x 16, 128 p.

El autor nos ofrece en este librito sus meditaciones filosóficas, en diálogo con el mundo moderno, en un horizonte de trascendencia y de libertad. El discurso humano, en que se expresa el hombre muestra que éste no puede ser lógicamente sino "religioso o ateo". La alternativa es ya radical. Por lo mismo tanto el discurso ateo como el religioso son ya posturas adoptadas frente a la realidad. La diferencia consiste en que el discurso religioso es positivo, mientras el ateo es negativo. ¿Por qué entonces el discurso ateo se presenta hoy como positivo y objetivo? El problema requiere una profunda meditación y una clara discusión. Y eso es lo que el autor nos ofrece en sus meditaciones filosóficas.— L. CILLERUELO.

BORODINE, M. Lot., *La deification de l'homme*, Cerf, Paris, 1970, 19 x 13, 290 p.

Interesante volumen que nos lleva a la veintena de años 1930-1950, en la que muchos teólogos descubrirían en la Patrística griega nuevas fuentes de inspiración para la teología occidental. Aunque había mucho de ilusionismo en ese movimiento, servía por lo menos para desarticular el sistema de una teología occidental monolítica, inventada en la Edad Media. Ese fue su mérito. Myrra Lot-Borodine, rusa, habituada a la lectura de S. Gregorio, Evagrio, Máximo el Confesor, el Pseudodionisio, Siméon el Teólogo y Nicolás Cabasillas daba espontáneamente lo que los demás teólogos descubrirían a tientas. Es curioso que sea el Cardenal Danielou quien nos presenta este libro. Es también muy curioso que el centro o idea central de estos artículos de la autora, recogidos en este libro sea la "deificación" del hombre, tema vidrioso en la teología. San Agustín utilizó ese término al principio de su conversión, sin duda por la influencia platónica, pero luego nunca jamás volvió a emplearlo. Se le hacía imposible de comprender una "deificación" del hombre. Por eso se hace tan interesante este libro, como diálogo del Oriente con el Occidente. Se nos da una bibliografía muy apreciable sobre el tema. La autora ha estado dentro del Movimiento orientalista y conoce bien el sentido y los límites de ese Movimiento.— L. CILLERUELO.

BERTRAND de MARGERIE, *Le Christ pour le monde*, Beauchesne, París 1970, 21 x 13, 463 p.

Fruto de las reflexiones surgidas al tratar de abordar los problemas cristológicos actuales durante un curso de cristología dado por su autor, ha querido en esta obra plasmar los resultados de su investigación. No se puede buscar en esta obra un tratado de Cristología sistemática, ni un estudio del desarrollo del dogma de Calcedonia. Sin entrar en este estudio, sino dándolo por supuesto, trata el autor de reflexionar sobre el significado de Cristo en un mundo actual, un Cristo que se actualiza en el vivir y crecer de la humanidad. En una primera parte intenta responder a la pregunta: ¿Por qué Jesús?, pasando en una segunda parte a reflexionar las respuestas a la cuestión en Teilhard, Bultmann, y Bonhoeffer, analizando lo que estos autores aportan de positivo en una visión evolucionista de la realidad cristológica. Termina su estudio con una consideración sobre la misión redentora de Cristo conforme a la mentalidad de Trento y Vaticano II, teniendo siempre presente su prolongación histórica en la Iglesia, sacramentos, desarrollo del hombre, interesándose especialmente en la Eucaristía como síntesis concreta y viviente de la revelación e historia de la salvación actualizada. Obra de envergadura teológica y de primera línea por la visión dinámica del tema que desarrolla.— C. MORAN.

ARTHUR MICHAEL RAMSEY, *Dios y Cristo en un mundo secularizado*, Fax, Madrid 1971, 20 x 14, 162 p.

El Arzobispo de Canterbury como pastor, entra también en el estudio de la problemática presentada por todo el conglomerado de afirmaciones teológicas, frente a temas tan trascendentales en el vivir cristiano como son el problema de Dios y el significado de la figura de Cristo para la reflexión teológica. Sin querer hacer obra científica, el autor basado en estudios de los cuales él mismo se siente deudor, trata de analizar la problemática surgida por toda la teología de la muerte de Dios y la teología de la secularización, añadiendo a esto sus reflexiones en torno al problema que hace surgir Bultmann en el análisis del Cristo histórico / el Cristo de la fe como raíz básica de las afirmaciones posteriores dentro de los teólogos radicales. En su análisis crítico el Dr. Ramsey trata de sacar las conclusiones prácticas en torno a las afirmaciones teológicas que serían el eje de nuestra fe: Dios y Cristo. Al mismo tiempo estudia la actitud del teólogo y del cristiano como hombres abiertos "al pasado y al futuro, al mundo y a lo ultramundano y eterno", pero siempre basados en la realidad encarnacionista con todas sus consecuencias. Clasificaríamos este trabajo como obra de divulgación teológica elaborada por un pastor preocupado por la consistencia de la fe de sus hermanos en el cristianismo.— C. MORAN.

ALVAREZ BOLADO, A., FONTECHA, J. y otros, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Sígueme, Salamanca 1972, 19 x 12, 478 p.

Con el título tan sugestivo y actual que presenta este trabajo de colaboración, en ponencias presentadas en la *XVIII semana de misionología de Berriz*, se abre dentro de la teología española una reflexión en torno a problemas que nos invaden desde dentro y exigen respuesta por parte de la teología. Los cambios sociológicos y culturales llevan en su misma entraña también cambios y modos de expresión vivencial de nues-

tra fe en un pluralismo enriquecedor para el cristiano. A su vez significa una toma de conciencia del significado de la secularización partiendo de la misma teología del Antiguo Testamento, como proceso de purificación radical de la fe cristiana y su sentido a la hora de la evangelización en las diversas esferas de nuestro mundo. Los autores en sus diversas ponencias tratan de presentar toda esta problemática, concientizando a los cristianos sobre su misión en el mundo y en nuestro mundo donde el régimen de cristiandad ha pasado a ser una sociedad pluralística con todas sus complicaciones para el anuncio del mensaje cristiano. Servirá esta obra sin duda a abrir a muchos espíritus sobrecargados de temor ante la realidad actual, a entrar de lleno en los nuevos signos de los tiempos a través de los cuales el Espíritu sigue hablando todavía a los cristianos. La exposición de los temas, al menos una gran mayoría, están al alcance de todos y este primer libro del "Instituto Fe y Secularidad" puede servir en gran manera al público de habla castellana a profundizar en el sentido global de la fe cristiana. Conviene hacer resaltar la Bibliografía presentada al final del libro en torno a la secularización.— C. MORAN.

BENI, A., *L'Eucarestia*. Marietti, Roma 1971, 19 x 13, 204 p.

Siguiendo el método sugerido por el Vaticano II en la "Optatam totius", el autor trata de ofrecer de una forma clara, inteligible a la gran mayoría del público cristiano, la enseñanza fundamental de la Iglesia sobre el Sacramento en que se realizan tanto ella como el cristiano, con la finalidad de poder llegar a un conocimiento y vivencia más profunda de la Eucaristía.

Expone la doctrina bíblica del N.T., añadiendo la tipología veterotestamentaria en sus facetas más fundamentales, pasando posteriormente al pensamiento de la primitiva teología y la doctrina oficial de la Iglesia sobre el particular. Tomando punto de apoyo en estas bases centrales, pasa a considerar la doctrina eucarística considerando el tema de la presencia real, el sacrificio, el banquete-comunión en su dimensión eclesial y escatológica, intercalando dos capítulos referentes al nuevo "Ordo Missae", a los fundamentos de la obligatoriedad de la misma, estudio de los ritos, concluyendo con la exposición del significado de la liturgia de la Palabra en su relación estrecha con la liturgia del sacramento. Estudio llevado a cabo con una seriedad digna de un especialista en este campo y con una apertura a las nuevas consideraciones teológicas sobre el misterio de la unidad eclesial.— C. MORAN.

ADOLFO DE NICOLAS, *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Sigueme, Salamanca 1972, 19 x 12, 416 p.

La teología católica ha sufrido en su interior una revolución que venía exigida por sus presupuestos de fe, pero que habían quedado en la penumbra en tiempos pasados por circunstancias históricas y de evolución del pensamiento. Pero desde hace un cuarto de siglo a esta parte, los teólogos se han preocupado de responder a los interrogantes del ser cristiano en su vivencia continua con la realidad cósmica y mundana, como lugar en el cual tiene que realizar su existir. El autor presenta la progresión de toda esta teología de las realidades terrenas e implicaciones consecuentes en teólogos pioneros como Thils, Chenu, Mersch, Rahner, Metz. Llevando todo este esfuerzo a determinar la realidad vivencial de una teología de la historia en sus diversas orientaciones, tratando de

conjugar visiones teológicas encarnacionistas o escatologistas o integrando las dos. Llevando todo al eje central de este proceso que es historia de salvación auténtica, encontrándolo en Cristo, punto al cual camina toda la realidad del hombre y de su mundo a partir de la visión cristiana de la realidad. En todo este proceso del estudio de la teología del progreso, progreso humano con el "existencial cristico" (Alfaro), el autor estudia cómo el Vaticano II, sobre todo en la Constitución "Gaudium et Spes", oficializa en cierto sentido todo este esfuerzo de la teología contemporánea, radicando aquí la constatación clara de la necesidad de seguir en esta línea la reflexión teológica en nuestro mundo. Es esta tesis doctoral una reflexión llevada a cabo con un espíritu crítico digno de tener en cuenta y puede servir para todos aquellos que se preocupan por las nuevas corrientes del pensar teológico, ya que se pueden encontrar en un orden lógico todo lo referente al problema.— C. MORAN.

G.-M. GARRONE, J., DANIELOU, H.U. v. BALTHASAR, J. RATZINGER, *Je crois en l'Eglise. Que je n'en sois jamais séparé*, Mame, Tours 1972, 18 x 13, 193 p.

Cuatro hombres de Iglesia, con diferentes puestos de servicio en la misma y diversas orientaciones dentro de la unidad eclesial en un pluralismo claro, que se presentan a dar sus opiniones frente a esta realidad de la que todos viven y por la que todos trabajan. Unos más optimistas de frente al fenómeno cambiante de la misma en sus diversas manifestaciones y con un juicio crítico condicionado por circunstancias ambientales, otros no tanto sin llegar a ser pesimistas, ya que como alguno de ellos declara, el Espíritu sigue actuando y el misterio de la Iglesia seguirá viviéndose en su plenitud más auténtica conforme a circunstancias epocales diferentes. En realidad quien conozca las orientaciones del pensamiento de estos autores que dan sus opiniones frente a esta realidad única eclesial, no se le hace extraño nada de lo que opinan según su mentalidad. Pero todos son conscientes de que su unidad con la Iglesia les lleva a amarla en su ser más propio, y como el buen pastor a dar la vida por ella, ya que es donde la pueden encontrar.— C. MORAN.

MOLTMANN, J., *Mensch*, Kreuz, Stuttgart, 1971, 19,5 x 11, 174 pp.

Precioso librito en el que Moltmann busca una Antropología cristiana en la crisis actual. Nadie como él para abrir caminos a la esperanza, y para hacer la crítica a las tendencias actuales. Sus cuatro temas o capítulos son fundamentales: ¿qué es un hombre? Humanismo en la Sociedad industrial; imágenes del hombre y experimentos; el hombre y el Hijo del Hombre. En este último capítulo Moltmann ofrece la solución a los problemas humanos, insistiendo una vez más en su tema de la esperanza y del hombre vuelto hacia el futuro. Breve, pero magnífica bibliografía. Excelente presentación, como libro de bolsillo.— L. CILLERUELO.

CASTELLI, RICOEUR y otros, *Le témoignage*, Aubier, Paris 1972, 24 x 17, 534 pp.

Hay términos afortunados, que envuelven las profundidades del alma humana, y que revolucionan la cultura, cuando se ponen de moda. Tal acontece hoy con el término "testimonio", tanto en su aspecto filosó-

fico, como religioso. Nos obliga a revisar los conceptos de "sacralización" y de "secularización". Pero los aspectos del estudio y las aplicaciones a mil sectores de la cultura implican tantas dificultades, que sólo puede afrontarse un problema semejante con la colaboración de los entendidos, trabajando en equipo. Así en el presente volumen se nos presentan cuarenta estudios, elaborados por otras tantas autoridades en la materia, para analizar en diferentes campos y sentidos el término "testimonio". Tanto por la autoridad de los Profesores, como por la actualidad y realidad de los problemas, este libro se convierte en "criterio" para analizar cualesquiera otros estudios actuales, que tienen o no en cuenta lo que aquí se dice sobre el "testimonio". El hecho de que casi todos los estudios analicen una relación, es decir, profundicen un concepto o un hecho a la luz del "testimonio", nos confirma en que el término se convierte en "criterio". De ese modo, este volumen cobra un significado y una importancia singulares en estos momentos. Aunque es imposible entrar en detalles, tanto los nombres de los colaboradores como los métodos utilizados nos colcean ante un libro magistral y ejemplar. La presentación es pulcra y limpia.— L. CILLERUELO.

CELL, E., *Language, Existence and God*, Abingdon Press, N. Y., 23,5 x 15,5
400 pp.

Hace algunos años, la Filosofía Analítica anunció una revolución, que no ha tenido lugar. El estudio del lenguaje, dentro de las perspectivas del Existencialismo, parecía conducir a la destrucción de la metafísica, y de toda filosofía. Mas como eso significaba destruir al hombre, el hombre no se ha dejado destruir y la metafísica y la filosofía se mantienen, mientras la filosofía del lenguaje se ha quedado a medio camino; apenas ha comprendido que toda palabra es sólo un antropomorfismo. Dentro de esta problemática, Eduardo Cell se entregó al estudio de Moor, Russell, Ayer, Wittgenstein, Wisdom, filosofía de Oxford y Tillich. El fruto de sus investigaciones es este volumen. Es sumamente práctico, en especial para los países latinos, en los que los autores aquí estudiados nunca fueron populares; nos ofrece los temas esenciales: análisis y sentido común; análisis y lenguaje formal; análisis y verificación; límites del lenguaje; el lenguaje como juego y forma de vida; lenguaje ordinario y casos típicos; diálogo con el Existencialismo; análisis y existencialismo; análisis de la fórmula "Dios actúa en la Historia", hecho por Tillich; bibliografía e índice. Cell coloca la Lingüística en el contexto actual, discute el problema con los filósofos analíticos y termina dando la razón a Pablo Tillich. Nadie puede discutir la utilidad de este estudio, sobre todo en el ambiente anglosajón, en cuanto crítica y en el ambiente europeo en cuanto información. La presentación editorial es perfecta.— L. CILLERUELO.

HAUSCHILD, W-D., *Gottes Geist und der Mensch*, Keiser, München 1972,
15 x 22, 312 pp.

El subtítulo reza "Estudios sobre la Pneumatología del Cristianismo primitivo", y eso es el libro. Los autores estudiados son Clemente Alejandrino, Orígenes, los Valentinianos, Taciano, Ireneo, la Gnosis en general, y en especial el Apócrifo Juan. Como Aparte, hallamos una bonita exposición de Gén 2,7, según Filón y la Gnosis, explicando el término *emphysema*. Se añade un largo apéndice de Fuentes y Bibliografía. Un tema importante tratado de un modo magistral nos proporciona un libro del mayor interés, no sólo desde el punto de vista histórico, sino también

desde el punto de vista doctrinal. Así colabora el A. con esa marea de literatura que están provocando los libros gnósticos, cuyo misterio permanecía casi hasta hoy velado. La relación de la escuela alejandrina con Filón queda bien asegurada. Así el concepto de la "imagen de Dios", y del soplo divino que fue inspirado en el hombre (*enphusema*, inspiración), nos permite ligar directamente con el Libro de la Sabiduría y con Filón. El hombre posee un pneuma, que es su "principio". La diferencia entre los gnósticos y los cristianos consiste en que para los primeros la predestinación está ya resuelta con la misma creación, mientras que para los segundos, todavía tiene que confirmarse en la tierra y en la conducta moral. Se descubre así la diferencia entre una inspiración platónica y una inspiración bíblica, clara por el paulinismo de Orígenes. A nadie se le ocultará el interés que este libro encierra, no sólo para estudiar el concepto de Espíritu en los primeros siglos cristianos, sino también para aquilatar los conceptos fundamentales del Cristianismo como continuación del Judaísmo.— L. CILLERUELO.

RAFFALT, R., *Das Ende des römischen Principis*, Kösel, München 1970, 11 x 20, 44 pp.

El "Principio romano" viene a coincidir con la llamada Era Constantiniana: es un sistema apoyado en la autoridad, que trata de armonizarlo todo. Hoy ese "principio" toca a su fin. El A. estima que esto no es un mal, sino un gran bien. Sueña el A. que el Papa pueda abandonar Roma, ir a Jerusalén y allí, sobre el sepulcro de Cristo, reconstruir una Iglesia humilde. Es una utopía, pero el drama está ahí, ya que la suerte está echada sobre el principio romano.— L. CILLERUELO.

TERTULIANO, *Adversus Valentianianos*, Gregoriana, Padova-Roma, 1972, 23 x 15,50, 302 pp.

Esta Editora, unida al Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad de Parma, ha lanzado la Colección "pensadores Religiosos". Se anuncian nombres como Rosmini, Vives, Zubiri, Boecio, S. Bernardo. Tertuliano inaugura la serie de los pensadores religiosos y con todo derecho ya que se trata de una obra clásica para el estudio del Gnosticismo cristiano. Este fue un fenómeno tan raro hoy, pero tan natural en aquel tiempo, que con razón suscita curiosidad y atracción para los estudiosos. Tertuliano insurge contra la "herejía" gnóstica, concretamente en su forma "valentiniana", es decir en la forma más "occidental" del Gnosticismo. El texto de Tertuliano viene acompañado por una obra crítica e informativa del Prof. Marastoni, quien además de la Introducción nos ofrece un comentario magnífico. Además de servirnos para conocer mejor a Tertuliano y su situación en el ambiente, y de ofrecernos una edición provisionalmente crítica, mientras no se logre otra edición mejor, se nos dan unos índices de los textos bíblicos y tradicionales, con los términos griegos y latinos, de sumo interés en un hombre que introduce en el Cristianismo su lenguaje propio y jurídico. Los nuevos descubrimientos de libros gnósticos nos ofrecen mil motivos de estudio y reflexión. Este libro ejemplar contribuirá a plantear el problema gnóstico de un modo exacto, ya por obra de Tertuliano, ya por obra de Marastoni. Felicitemos a la Editorial y esperemos que pueda realizar sus promesas con valentía y éxito.— L. CILLERUELO.

RENE MARLE, *La singularidad cristiana*. Mensajero, Bilbao, 1971, 214 pp.

Ya es antiguo el interrogante sobre el "ser cristiano" dentro del marco de la historia del cristianismo. Pero nunca como en nuestra época se ha presentado con más preocupación este problema, debido a factores que determinan nuestra situación histórica caracterizados por un pluralismo arrollador. El autor examina detenidamente las orientaciones de la teología en la postguerra, insistiendo sobre todo por buscar una raíz histórica a la comprensión cristiana de la existencia, frente a teologías que olvidarian, o al menos dejarían a un segundo plano tal orientación. En una segunda parte estudia el autor lo positivo de la singularidad cristiana o lo que él llama "las figuras" en las cuales se objetiviza la fe, viendo en todas ellas el lazo íntimo existente entre la obra de Dios y el sentido de la historia, caminando conjuntamente. Obra de una gran envergadura teológica, actual por la problemática y positiva por sus conclusiones, en orden a anclar la fe del cristiano en bases capaces de determinar su personalidad auténtica.— C. MORAN.

CODINA, V., *Teología de la vida religiosa*. Razón y Fe, Madrid 1969, 14 x 22, 206 pp.

El autor se ha propuesto enriquecer con su estudio la Teología de la vida religiosa y lo ha conseguido. No sólo presenta una doctrina bien fundamentada, sino que nos da una bibliografía selecta sobre el tema. Las líneas fundamentales de una Teología para la vida religiosa, que el autor acepta son: la vida religiosa a la luz de la Escritura, de la tradición de la Iglesia, de la reflexión teológica anterior al Concilio y del magisterio del Vaticano II. La radicalización de los problemas, nos dice, es una de las características de nuestra época. Y no podía quedar marginada la vida religiosa, sobre la que recaen hoy interrogantes profundos. Es necesario realizar una auténtica renovación de la vida religiosa, que arrastra su lastre histórico. Los interrogantes que hoy afectan a la vida religiosa se refieren no sólo a cuestiones marginales, sino también a cuestiones fundamentales. Hay preguntas como ésta: "¿Tiene hoy sentido la vida religiosa?" (p. 15). Hay cosas que nacieron en una época concreta y deben desaparecer porque ya no van concordes con los signos de los tiempos. La vida religiosa es un don y un carisma; pero es sobre todo una imitación de Jesucristo. Concluye con un intento de síntesis y prospectiva.— B. DOMINGUEZ.

SCHULTZ y otros, *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*. Styria, Graz-Wien-Köln, 1972, 24 x 16, 840 pp.

El presente volumen es obra de los amigos, discípulos y colegas del Doctor Heinrich Fries, benemérito de los estudios teológicos. El título *Encuentro* alude a la actividad señera del homenajeado. Se nos está creando un problema enojoso, ya que los Homenajes se prodigan tanto que están creando un auténtico género literario especial, pero con dos inconvenientes graves: a) Estos Homenajes no suelen llegar al gran público, y sin embargo contienen estudios maravillosos, que luego se hacen raros, perdidos en la sección de "Varios"; b) suelen llevar una idea directriz, marcada por el mismo homenajeado, pero contienen estudios independientes, muy importantes, que se pierden en la Colección. Los entendidos procuran encuadrarlos en sus "bibliografías", pero son muchos los que se pierden o se hacen inaccesibles. En cuanto al presente volumen, es como

un excelente comentario al "ecumenismo", dividido en dos partes. En la primera se comentan las "ideas fundamentales", las perspectivas, los criterios, y la función de la crítica. En la segunda, se comentan "Ideas y Movimientos", límites y superación de los mismos, personas y posturas originales (personajes históricos). En números redondos, son 60 estudios reunidos en un volumen. En su totalidad se refieren a problemas actuales. Y como es imposible hacer la enumeración de tantas bellezas, sólo nos cabe lamentar que libros como éste no estén en las manos de todos. El ecumenismo no es sólo un tema, sino también una postura actual: se puede hablar de las Indulgencias, por ejemplo, pero con sentido ecuménico y no polémico. Por eso, aunque todos estos estudios mantengan la postura ecuménica, tratan puntos tan diferentes e importantes, que sólo cabe lamentar el sino de las Colecciones y de los Varios. Sobre todo teniendo en cuenta que este volumen no se enfrenta sólo con la situación doctrinal, sino también con la situación pastoral y práctica, lo que da mayor importancia a estos estudios. También cabría lamentar que el título *Begegnung* se vaya multiplicando, ya que son hartos volúmenes los que llevan ese título. Por lo demás, sólo caben elogios para una empresa tan importante como esta y para una edición tan esmerada, como la que nos ofrece Styria.— L. CILLERUELO.

MYSTERIUM SALUTIS, Band IV/2, *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*. Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1972, 23 x 15, 634 pp.

Si en los volúmenes precedentes se mantenía siempre el carácter misterioso de la "salvación", en este resalta con tal fuerza, que la obra entera parece descansar en esta Eclesiología, colocada de un modo tan perfecto tras la Cristología del tercer volumen. Así la Eclesiología aparece aquí como una consecuencia del plan divino de la Historia de la Salvación, pero juntamente mantiene una cierta autonomía que convierte el volumen de Eclesiología, en sus aspectos esenciales, ya que en un segundo volumen se completará el Tratado. El plan de este volumen es perfecto, ya que el estudio del Pueblo de Dios en el A. T. y la evolución de ese concepto nos mete de lleno en una teología histórica y progresiva. Un profundo estudio exegético del N. T. nos muestra el carácter y condiciones de la Eclesiología. Con esas bases bíblicas, se organiza ya una teología moderna de la Iglesia, como sacramento de salvación, fijando definitivamente ideas, que han servido de motivo de discusión en los últimos decenios. En el problema de la Unidad de la Iglesia destaca la discusión sobre la situación actual, y sobre el concepto de cisma y herejía. La apostolicidad de la Iglesia entra en una teología de la misión, en la que destacan los problemas del Primado y del Episcopado. Sin duda este volumen contribuye notablemente a confirmar y justificar la situación de la teología o teologías de nuestro tiempo, llevando por una parte tranquilidad al espíritu, y proclamando por otra la necesidad de progreso y de interiorización. Sin duda se dejará para un segundo volumen el estudio de la Eclesiología institucional e histórica. Pero en este, la invitación a "vivir la Iglesia" a entrar realmente con el alma en una historia de la Salvación, impresiona por su documentación, por su puesta al día, y por su espiritualidad, ante una sociedad pluralista, como la nuestra. A una obra tan importante sería ridículo plantear objeciones, por ejemplo, que es propia de especialistas, o que no crea un sistema antropológico nuevo, etc. Cuando alguien obtiene éxito, suele ocurrir que se le pidan imposibles. Parece que, por el contrario, las objeciones deberían venir de otra parte, a saber: obras tan grandes solo pueden ser obra de un equi-

po, de una organización social, y esto implica: primero, que no todos los miembros del equipo caminen al mismo paso, y, segundo, que el equipo trate de imponerse al individuo por el mero hecho de ser equipo. Esta democratización de la cultura es totalmente necesaria hoy. Pero esto no significa que la "creación" quede encomendada a los equipos: está y estará siempre encomendada a los "genios" originales, a los pioneros afortunados. La obra es ya universalmente reconocida y loada. Su presentación no puede ser más pulcra y limpia. Para los dirigentes va constituyendo una auténtica enciclopedia de la alta cultura y de la alta divulgación.—L. CILLERUELO.

DAIBER y otros *Kirchenreform* -

- vol. I: Die Gemeinde vor der Tagesordnung der Welt, 22 x 15, 139 p.
- vol. II: Die Siedlung, als Neuland der Kirche, 22 x 15, 127 p.
- vol. III: Gottesdienst im Gespräch, 22 x 15, 199 p.
- vol. IV: Kirche in der Region, 22 x 15, 207 p.

La infatigable editorial Calwer inició el año 1968 una nueva Colección, ordenada a poner en claro los movimientos reformistas. Hablamos sin cesar de "época de crisis", pero no queremos confesar la crisis de la Teología y de la Predicación, en una situación como la nuestra; o por lo menos, no queremos confesar que las consecuencias de la crisis están viniendo a marchas forzadas en todos los aspectos prácticos. No es posible hablar de la reforma de la Iglesia, sin que llegue el momento de ser lógicos en la aplicación de los principios. Y sin embargo el paso de la teoría a la práctica es tan difícil, que esta Colección merece ser leída y meditada por todos los cristianos

En el primer volumen aparecen ya tres graves hechos y problemas: 1) el movimiento ecuménico; 2) el llamado *Deutsche Evangelische Kirchentag*, es decir, el Congreso anual, que promueve la reforma eclesial (Dortmund, Köln, Hannover...); 3) el *Evangelischen Akademie Bad Boll*, o relación entre la Academia y las comunidades locales en una situación tan nueva como lo es el *Siedlung aleman de la postguerra*. Es un equipo de ilustres profesores el que se encarga de exponer cada aspecto de los problemas. El carácter es, no polémico, sino ecuménico, internacional, interconfesional, para marcar la dirección en que los cristianos deben entender la reforma eclesial. Desde el principio, viola la Editorial que unos pedían menos y otros pedían más, pero ha cumplido su palabra inicial.

El segundo volumen de la Colección va dedicado al *Siedlung*. Es difícil para los extranjeros comprender el profundo significado de esta palabra. El hecho que ha modificado su sentido son las colonias o asentamientos de los fugitivos que vienen del Este, y que son organizados en colonias, creando una situación mucho más nueva que el urbanismo simple; pero este hecho refluye sobre la situación general de la Iglesia, ya que todas las comunidades tienen algo de colonia, de inmigrantes, desarraigados. Y dentro del tema se estudian problemas concretos: niños, jóvenes, matrimonios jóvenes, ancianos, cooperación, dirigentes y grupos. Son también profesores especializados los que exponen los temas.

El tercer volumen atiende al problema de la *predicación*. Sería monstruoso que en nuestros días, sola la predicación permaneciera ajena a la vida actual, pero no es así: los cristianos protestan, porque en la predicación no se les dan respuestas actuales a sus problemas actuales sino que se les habla de los arrianos, de los maniqueos y de los sarracenos,

Aunque este problema es objeto de mil estudios, el presente volumen desciende al lado concreto y práctico, exponiendo el Sermón de la Montaña y una serie de textos ligados a la Pastoral, y tomando en serio la predicación, necesaria para el pueblo y para la Iglesia.

El cuarto volumen se dedica a las "iglesias", es decir a las comunidades locales y regionales. En efecto, las comunidades se encuentran también "en situación". La parroquia sigue siendo la unidad básica, pero hoy se halla también en crisis, ya que en cada parroquia hay elementos generales que postulan problemas regionales o interparroquiales y esa exigencia se va acentuando cada día más. La competencia de los profesores que nos presenta estos problemas da a la Colección un crédito difícil de hallar en otras partes.—L. CILLERUEUO.

SHAULL, RICHARD, *Oltre le regole del gioco*. Trasformazione sociale e liberazione umana, Claudiana, Torino 1972, 20 x12, 158 pp.

Para el teólogo, la posición de frontera hoy no viene determinada tanto por una ortodoxia irrefutable y por un ingenuo liberalismo teológico, cuanto por la ciega postura de defensa de los representantes de un orden meticuloso constituido y por la confusión —casi desesperación— presente de los nuevos revolucionarios.

He aquí una situación en la que una nueva comunidad profética podría identificarse con los nuevos revolucionarios sosteniéndolos y empeñándose con ella en una seria reflexión sobre los problemas que a ella se le presentan e indicando signos de la esperanza que no son fáciles de discernir en este tiempo.

En una tal comunidad, partiendo de una posición que se identifica con la lucha revolucionaria, podría también empeñarse el propósito difícil pero esencial que consiste en el interpretar por segmento de la clase media el significado de estos sucesos y la naturaleza de su responsabilidad. Pero esto no puede logiarse mientras no se verifique una inversión de tendencia que consienta a los cristianos que se preocupan de la esfera social ponerse en un lugar adecuado y justo.

Esta inversión de tendencia constituye parte importante para Richard Shaul, profesor de ecumenismo en la Facultad teológica de Princeton, de Estados Unidos, parte importante de un proceso de transformación que va *más allá de las reglas del juego* establecidas por el orden existente.

De hecho, estas reglas están establecidas en función del actual sistema liberal progresista y no consienten en su transformación desde dentro. Están basadas sobre la continuidad con el pasado y no consienten por lo mismo nuevos comienzos en una posición de discontinuidad con el mismo pasado.

Sólo en una lucha por un cambio social revolucionario es posible que el camino actual sin salida sea la ocasión para un nuevo comienzo.

Y este es el resumen del libro que tenemos ante nosotros y lo mejor que podemos decir de él para que el entendido y especialista se adentre por su desarrollo en profundo y a la vez bello contenido.— T. APARICIO LOPEZ.

LEPP, IGNACE, *Las aberraciones del mundo cristiano*, Fontanella, Barcelona 1966, 18 x 12, 267 pp.

Nos encontramos, de verdad, ante un libro interesante y que, incluso, puede ser discutido y mal comprendido. Así lo reconoce el mismo au-

tor, al que se lo tiene advertido un amigo suyo, fraile dominico, eminente teólogo, el cual tiene miedo de que, al presentar el cristianismo de un modo rigurosamente sociológico e incluso fenomenológico, corra el riesgo de no ser comprendido por el lector que olvida que lo esencial es siempre el plano de la fe.

La presente obra es un libro más que trata de los "Curas". Pero de un modo especial. Desde Bernanos, tal vez antes, y después de Bernanos muchos novelistas han hecho del sacerdote el héroe de sus libros. Y algunos han logrado captar magníficamente el drama del ministro de Dios en un mundo cada día más alejado de El.

Lepp no pretende corregir ni completar la obra de los novelistas. Tampoco es su propósito volver a trazar con objetividad absoluta la condición del sacerdote en el mundo de hoy.

Vocación tardía, converso, en un primer volumen titulado *Itinerario de K. Marx a Jesucristo*, describió lo más fielmente posible, como él mismo nos dice su conversión primero al comunismo, su vida de militante, sus decepciones al contacto con la realidad soviética.

Luego, su ingreso en la Iglesia de Cristo —confiesa— tuvo lugar en un gran arrebatado de entusiasmo. Creía haber descubierto al fin aquello que, vanamente y sin saberlo bien, había buscado en el comunismo.

Pero poco a poco fue dándose cuenta de que la realidad católica no era del todo conforme a la idea que él se había hecho. Ingenuamente había creído que las relaciones entre los cristianos serían una especie de prefiguración del Reino de Dios. Luego advirtió que había un auténtico abismo entre la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, y el mundo cristiano.

Nadie le había advertido que, además de la Iglesia, existía también el mundo cristiano. Un mundo cristiano que, según nos lo explica, para él resulta de una simbiosis, más o menos lograda, entre la Iglesia y una civilización dada.

Para Lepp este mundo cristiano apenas vale más que los otros y, con referencia al ideal a que aspira, sus influencias son todavía más notorias. Pero que nadie vea en estas páginas atrevidas, en este "Diario de un Sacerdote", el menor ataque a la Iglesia de Cristo, a la que pertenece el autor y cuyo ministro convencido es y a la que desea pertenecer hasta el fin de sus días. No tiene ningún deseo de engañar ni a magistrados ni a inquisidores. "Ni Vichinsky ni Torquemada encarnan mi ideal de héroe. No soy el justo que acusa, sino simplemente un cristiano que duda y se interroga".

Denuncia, por lo tanto las aberraciones del mundo cristiano —a veces con vehemencia—, pero siempre con caridad, aunque le parezcan intolerables.

Un libro que nos conduce al corazón mismo de los problemas cristianos de nuestro tiempo, muchos de los cuales han sido puestos de relieve en el Concilio Vaticano II.— T. APARICIO LOPEZ

TAVARD, G., *Les anges*. Du Cerf, Paris, 1971. 21 x 13,5 cms. 246 pp.

Siempre es digno de encomio cualquier esfuerzo por contribuir al conocimiento de la angelología, dada la problemática y controversias en torno al tema, exarcebadas en los últimos tiempos entre teólogos de tendencia conservadora y extremista. Nuestro autor, con la colaboración de A. Caquot y J. Michl, analiza y describe en esta obra el contenido de la literatura bíblica y cristiana, tanto católica (primitiva, patristica y medieval) como oriental y protestante, en torno a los ángeles, de modo que parece toda ella un boletín informativo. Este largo recorrido a lo largo

de la historia le permite concluir que "la fe en la existencia de los ángeles buenos y malos forma parte del dogma católico" (p. 241). La obra tiene un valor indudable; sin embargo, a nuestro juicio, era necesario añadir a tal información un enjuiciamiento de dicha literatura y del origen de la misma, para facilitar a eruditos y críticos un mejor "entendimiento" de tal exposición teológica informadora. Esto se impone hoy día en cualquier libro de esta índole y temática.— C. MATEOS.

PEDRAZ, Juan L., *¿De veras el cristianismo no convence?* Sal Terrae, Santander 1972, 13 x 19, 396 pp.

La colección Mundo Nuevo nos ofrece una obra de apologética, a pesar de que al autor le molesta que se considere este primer volumen como apología del cristianismo. Es una defensa de la Fe frente a los que, desde dentro, la niegan. No trata de convencer a nadie. Simplemente invita a reflexionar sobre los motivos de credibilidad y a distinguir la auténtica incredulidad como negación de la realidad y existencia de un hecho fundada en razones objetivas y convincentes, de lo que no son más que ignorancias, o terquedades, o conveniencias.

Estudia el fenómeno actual de defección del campo de la Fe, incluso por aquellos que han recibido en los primeros años un abundante caudal de conocimientos religiosos, como una actitud fundada en factores psicológicos y emocionales, camuflados por una fachada lógica.— V. ESPINOSA

LUBAC, H. de, *El misterio de lo sobrenatural*. Estela, Barcelona 1970, 21 x 15, 612 pp.

Nos llega ahora este libro, ya clásico, del P. de Lubac. Han terminado las polémicas provocadas por *Le Surnaturel*, y las reticencias —a veces malévolas— frente a este libro cuando apareció la edición francesa. Todo se ha calmado. El P. de Lubac está justificado, es ortodoxo, es un profundo cristiano, y todos sus contradictores se encuentran ya desorientados, a la busca de algo si es que todavía tienen curiosidad intelectual. Las mismas debilidades del P. de Lubac, su lenguaje un tanto vago, su ingenuidad frente a los "escolásticos", su relación con doctrinas contemporáneas, han quedado suficientemente aclaradas y ya no infunden ni sospechas ni desconfianzas. En cambio, las maravillosas perspectivas que nos abre, y el hecho de haber sido el P. de Lubac el más valiente, el más decidido, el que mejor vio el inminente derrumbamiento de los racionalismos teológicos, le convierten ya en un clásico. Algunos grandes pensadores, por ejemplo K. Rahner, han tratado de entrar en esas perspectivas, quizá con timidez o tanteos no firmes. Es difícil entrar de lleno en el mundo sobrenatural, que siempre seguirá siendo un misterio. Quedan, pues, excluidos de este Mundo Sobrenatural los que vienen a Dios con "exigencias", alegando que "nos hizo mal". Pero quedan excluidos también los que vienen a dar gracias a Dios porque "nos hizo tan bien" que ya no necesitamos de El.

Sin duda, la Nueva Teología, a la que el P. de Lubac ha contribuido en primer término, está buscando fórmulas honestas y vivas que expresen del mejor modo posible este misterio de la gracia divina y de la humildad humana, frente a los "exigentes", ya sean pelagianos, ya sean arisototélicos. El secreto del P. de Lubac es haber pensado que para hablar de lo "sobrenatural" hay que estar dentro de ello, y no fuera de ello. Lo "sobrenatural" no es un mero objeto de discusiones, sino "nosotros mismos" recogidos en los brazos de Dios. El hecho de que el P. de Lubac ha-

ya insistido en la "historia", y el hecho de que se haya atenido con exceso a la teología moderna, dejando un tanto en sombras la patristica, no amonora ni su valentía ni su intuición, ni su ejemplaridad. Porque no estamos sólo ante un gran teólogo, sino ante un gran hombre, ante un gran cristiano que en un momento crítico se dijo: es mejor obedecer a Dios antes que a los hombres. *Le Surnaturel* fue mal recibido, y he aquí que algunos años más tarde apareció este nuevo libro. Y los teólogos, tras algunos ligeros comentarios, se callaron definitivamente. Quizá no es un libro de masa, pero es un libro de mesa y de consulta, un punto de partida para estudiar "lo sobrenatural". Además, la Escuela agustiniana debe mostrar su agradecimiento al P. de Lubac, que tan maravillosos elogios la ha dedicado, y pedir perdón por algunas tonterías que ciertos "agustinianos" han dicho acerca del P. de Lubac. La Editorial Estela se ha esmerado en ofrecernos una edición limpia y fácil.— L. CILLERUELO.

MARQUARDT, F-W., *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*. Systematische Beiträge, n. 7. Kaiser Verlag, München 1972, 20 x 15, 374 pp.

La bibliografía en torno al pensamiento teológico de K. Barth ha sido hasta el presente sumamente abundante. Puede añadirse ya algo más? Marquardt cree que sí. Faltaba por examinar de manera tranquila y científica este aspecto de su teología, aspecto que cobra máxima actualidad en los momentos presentes. El método a seguir es doble: sacar las consecuencias políticas de la teología barthiana y analizar las posturas políticas adoptadas por el teólogo a través de su vida. En ambos campos, encuentra el autor de esta obra una unidad continuada. "Karl Barth war socialist", es la primera frase de la obra de Marquardt. Para demostrar semejante afirmación va siguiendo la vida de Barth a través de las implicaciones sociales y políticas en que se ve envuelto: decisión por el socialismo; ¿socialismo o revolución?; la revolución de Dios... No cabe duda que la concepción dialéctica del reino lleva como consecuencia lógica a tomar posturas determinadas. Barth mismo afirmó en cierta ocasión: "La protesta contra lo que es y contra el orden establecido es un aspecto constituido de la entrada en el reino de Dios y los periodos en que esta protesta ha podido estar suprimida u ocultada, han sido periodos sombríos e impíos".

Echamos de menos la primera polémica entre Barth y Tillich sobre este problema. Fue la barbarie del regimen nazi la que hizo volver a Barth a una postura de lucha contra un sistema diabólicamente deformado. Por eso, a partir de 1938 Barth elabora una teología de servicio político, conducido por las circunstancias y la reflexión. Todo este ambiente está ampliamente estudiado en este libro que ahora presentamos a nuestros lectores, el cual parece decir la última palabra sobre la cuestión, dada la información aducida y el análisis concreto que realiza sobre cada período.— A. GARRIDO

MOLTMANN, LOTZ, GOLLWITZER, CAMARA y otros, *Discussion sur la "theologie de la revolution*. Cerf-Mame, Paris 1972, 21 x 13, 205 p.

El presente volumen hace el n. 64 de la colección "Cogitatio fidei" El tema de la "revolución" ha adquirido tanta amplitud en su desarrollo bibliográfico durante estos últimos años, que bien merece la pena el figurar entre los principales puntos de la reflexión teológica actual. La Asamblea General de Ginebra de 1966, la Conferencia de Upsala de 1968,

la Reunión del Episcopado Sudamericano en Medellín... demuestran que el cristiano se siente interpelado por el movimiento revolucionario que trata de cuestionar y problematizar las estructuras de la sociedad actual.

Dos puntos merecen especial atención. El primero es la posibilidad de hablar de una "teología de la revolución". Es necesario aclarar conceptos para evitar la confusión, haciendo ver cómo el contenido de esta expresión es algo más que un modo peculiar de pensar de los países del tercer mundo, ya que concierne igualmente a los grandes bloques de todo tipo (político-económico-social-religioso) que actúan a escala internacional. El segundo punto consiste en la legitimación de una tal teología ¿Tiene el evangelio algo que decir sobre esto? A los autores de este libro les parece que la fuerza liberadora del mensaje de Jesús, la promesa en la esperanza del futuro y el esfuerzo que implica esta esperanza, deben ser los promotores de la historia de la nueva humanidad. Otra cosa es el tema de la violencia. Pero parece difícil poder condenar la violencia revolucionaria sin condenar a la vez la violencia establecida, la injusticia instalada, el desorden canonizado de nuestras sociedades. Este tema concreto requerirá un estudio socio-político de los diversos ambientes concretos en que se mueve el cristiano. Y al final, siempre quedará la decisión personal de cada uno. La claridad, la concisión y profundidad que brillan en los trabajos aquí presentados son el mejor aval del libro.— A. GARRIDO.

GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación*. Sigueme, Salamanca 1972, 19 x 12, 399 p.

¿Sorprendente? No, en absoluto. La nueva dimensión de la fe esbozada en el Vaticano II, las recientes encíclicas sociales de Juan XXIII y de Pablo VI, el Congreso de Ginebra de 1966, La Conferencia de Upsala de 1968, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latino-americano de Medellín, el Sínodo de Roma de 1971... exigían la sistematización de ideas y la fundamentación bíblico-teológica que ahora nos ofrece Gustavo Gutiérrez. El libro ha corrido pronto y ya se comenta.

Ante todo, hemos de decir que el autor no tiene nada de amateur ni de demagogo. Es un sacerdote peruano de cuarenta y cuatro años, estudiando en las Universidades de Lovaina y Lyon, Licenciado en teología y psicología, y actualmente profesor de teología en la Universidad católica de Lima. Si a esto añadimos la documentación que nos ofrece, el conocimiento que demuestra de los grandes maestros de la teología europea, a la vez que repasamos el índice de nombres, la impresión que nos causa es de profundidad, raigambre evangélica, erudición trabajada y seriedad continua.

Resumiendo su intento, diremos que su afán es hacer teología: reflexión crítica a la luz de la fe. Bajo este aspecto analiza el contenido bíblico de la palabra "salvación", sacándole de su concepción un tanto individualista. De ahí que juzgue prudente dar a la palabra "salvación" un nuevo nombre, también bíblico, cual es "liberación". El cristiano tiene que llegar a convencerse de que la "salvación" —liberación— exigida por su evangelio no es solamente su salvación individual ultraterrena, sino "salvación" —liberación— del mundo. Es más: una liberación que ha de entenderse no solamente como anuncio, sino como una realidad ya hecha y una realidad a hacerse; rindiendo cuenta, mediante el amor humano, del amor de Dios manifestado en Cristo. La teología adquiere aquí esta función de "fermento y luz", que le permite y le intima a poner en "crisis" las estructuras del mundo actual y le impone el mandamiento de un esfuerzo y de una lucha por hacer presente —en analogía humana—

la realidad escatológica del Reino de Dios. No se trata de que la Iglesia ofrezca una nueva vía entre capitalismo y comunismo, sino de llegar a comprender cómo la comunidad cristiana debe comprometerse en la liberación del mundo, juntamente con todos los hombres de buena voluntad, en un esfuerzo común por romper el orden injusto actual. Esta "utopía" tiene su razón de ser en la esperanza cristiana.

Es verdad que G. Gutiérrez se refiere con alguna frecuencia al Continente Latino-americano, pero no es menos cierto que la liberación predicada en el evangelio de Cristo es tan necesaria a los países super-ricos como a los pueblos subdesarrollados. Liberación es libertad en Cristo; libertad personal con la liberación de nuestro propio egoísmo y de nuestra personal esclavitud; y liberación social, colectiva, que intenta formar la nueva comunidad de fraternidad universal, tratando de hacer realidad el dogma cristiano de que "los hombres somos todos hijos de Dios". Esta forma de pensar y de exponer lleva consigo un compromiso muy serio; por eso se habla de revolución, de política, de pobreza, de hombre nuevo...; pero todo ello como consecuencia lógica y necesaria de la interpretación de la salud cristiana proclamada y traída por Cristo a los hombres.— A. GARRIDO.

TILLICH, P. *Teología sistemática*. Vol. I. *La razón y la revelación. El ser y Dios*. Ariel, Barcelona 1972, 22 x 14, 382 p.

En 1951 aparecía el tomo primero de la *Systematic Theology* editada por la University Chicago Press; años más tarde, 1956, la *Evangelisches Verlagswerk* de Stuttgart lo presentaba al público de habla alemana con un pequeño prólogo del mismo Tillich; en 1970 acometía la misma empresa la Edit. Planète de Paris; y por fin, ahora, gracias a Ediciones Ariel en Libros del Nopal podemos manejar en castellano la obra cumbre de este gran pensador cristiano que es Tillich. ¿Qué puede significar esto? Tillich, a pesar del gran influjo que está ejerciendo en los pensadores cristianos de nuestros días, no ha llegado a alcanzar la popularidad que merece. Pero es muy posible que, al igual que se dió el llamado "fenómeno Chardín" en la década de los sesenta, se dé en la época de los setenta el "fenómeno Tillich".

Al margen de toda discusión, bien podemos decir que la invitación de P. Tillich a establecer una teonomía es el más grande desafío al pensamiento moderno. En su deseo de hacer el evangelio comprensible al hombre moderno, manteniéndose fiel a su tradición protestante, fue lo que motivó al autor —juntamente con la presión ejercida por sus alumnos— a publicar la *Teología sistemática*. Imposible exponer en breves líneas su método de "correlación" que implica una seria crítica al Fundamentalismo, a la vez que es una llamada a la escucha de la "situación": formas científicas, artísticas, económicas, políticas y éticas en las cuales se expresa la interpretación de la existencia. Esta sería, según Tillich, la función de la teología: respuesta a las cuestiones implicadas en la "situación" a la luz del mensaje eterno del Evangelio. De este modo se unen la teología kerigmática y la teología apologética en un esfuerzo común de presentar el mensaje cristiano en "correlación" a las preguntas subyacentes de la "situación". La teología debe establecer esta "correlación" entre preguntas y respuestas, situación y mensaje, existencia humana y manifestación divina. ¿Quién puede dudar del atractivo de este panorama?

Este primer volumen, en que analiza las cuestiones y conflictos entre la *razón y la revelación*, el *ser y Dios*, intenta obviar los peligros inheren-

tes al puro supranaturalismo, haciendo ver cómo la revelación no anula la razón ni "le impone desatinos irracionales"; al igual que Dios no viene presentado como un ser junto a los demás seres, sino como el ser en sí, el fondo de todo, calificando de puro símbolo todas las otras expresiones con que le nombramos. La traducción española está bien lograda. Y cuenta además con la revisión teológica de Fernando Manresa, quizás el mejor conocedor de Tillich dentro del habla hispana.— A. GARRIDO.

TILLICH, P., *L'era protestante*. Edit. Claudiana, Torino 1972, 22 x 15, 275 p.

Este libro de Tillich apareció por vez primera en 1957. Es una recopilación de artículos escritos y publicados en diversas revistas durante dos decenios (1922-1945). Tillich corrigió y reformuló algunos de ellos, a la vez que redacta una introducción que resume el pensamiento general de cada una de las dos partes del libro, haciendo hincapié en el "principio protestante" y su posibilidad de permanencia a través de la historia. A través de estos escritos vibra una idea dominante, la misma de siempre en la creación tillichiana: religión e historia; religión y cultura; religión y ética; Protestantismo: su poder formativo, su mensaje al hombre de hoy terminando con un interesante apartado sobre Marxismo y socialismo cristiano, precisando con claridad el contenido de ese movimiento "social-religioso" inaugurado por él mismo en Alemania después de la primera guerra mundial. Aquí fue donde Tillich se confirmó en su axioma central de la filosofía de la religión: "la religión es la substancia de la cultura y la cultura es la expresión de la religión".

Los dos decenios de años en que fueron redactados los trabajos de este libro ofrecen a Tillich dos acontecimientos de suma importancia: el Nacional socialismo alemán y la segunda guerra mundial. Consecuencia del primero fue su emigración hacia los Estados Unidos de América y su establecimiento en New York; consecuencia del segundo fue una concepción más realista de la historia. Si a esto añadimos la influencia que sobre Tillich ejerce —y que él mismo considera como beneficiosa— la filosofía y teología americanas, nos encontramos con unas reflexiones llenas de colorido, impregnadas de vivencias que hacen la lectura de esta obra sugestiva y amena. Tillich vuelve a los problemas de siempre, vuelve a hablarnos de *teonomía*, de *kairos* y de *daimon*, como elementos de partida hacia una auténtica comprensión de la religión cristiana y de la historia.— A. GARRIDO.

TILLICH, P., *Theologie systematique. T. II L' Etre et Dieu*. Planète, Paris 1970, 20 x 12, 245 p.

TILLICH, P., *L'Eternel maintenant*. Planète, Paris 1969, 20 x 12, 217 p.

TILLICH, P., *L'Etre nouveau*. Planète, Paris 1969, 20 x 12, 229 p.

Estas tres obras de Tillich han sido ya presentadas en esta misma revista en su edición alemana. Para el lector entendido, conocedor del método tillichiano, será fácil comprender el planteamiento de esta parte de su teología sistemática: *El ser y Dios*.

L' Etre et Dieu. La pregunta existencial es el *ser* y la respuesta cristiana es *Dios*. "Dios, dice Tillich, es la respuesta implicada en el ser". De ahí la necesidad de estudiar ambas palabras *ser y Dios*. Merece especial mención la segunda parte: Dios como respuesta. Vemos aquí el genio de este hombre con sus reflexiones marcadamente existenciales en

que somete a revisión el concepto de Dios: Dios como fenómeno, como base del ser, como ser y como viviente, como creador, como Padre y Señor. En el fondo de toda esta exposición está el problema del lenguaje. ¿Podemos usar lo finito para afirmar algo de lo Infinito? Surge en seguida la problemática del "símbolo" de tanta importancia en todos sus escritos. Tillich se mueve en su tratado sobre Dios más allá del puro naturalismo y del puro supranaturalismo. Quiere afirmar un Dios trascendente, pero que a la vez deje una impronta "palpable en los seres finitos". La solución es la autotranscendencia del ser o para decirlo con sus mismas palabras: "dentro de sí mismo, el mundo, el mundo finito apunta más allá de sí mismo". Esta autotranscendencia sería el encuentro con lo santo, con lo profundo, con la mismidad íntima de cada ser.

L'Eternal maintenant. Componen este volumen 16 homilias predicadas por Tillich a los alumnos de colegios universitarios, a partir de 1954. El mismo autor divide el trabajo en tres partes: *la condición humana, la revelación divina y el desafío al nombre.* El tiempo presente aparece como el enigma de los enigmas; enigma sin respuesta a no ser desde el punto de vista de Aquello que comprende el tiempo y la trascendencia: la eternidad. "No hay otra manera de juzgar el tiempo que a la luz de la eternidad" (p. 114). Es el "ahora" de la eternidad el que da sentido al "ahora" del tiempo. La presencia del "ahora eterno" en el "ahora temporal" irrumpe en nuestras conciencias y nos ofrece la certeza de que la eternidad está ahí; y el que ignora esta dimensión del "ahora presente" pierde la posibilidad de encontrar reposo. Toda esta reflexión es un desafío al hombre para ser fuente, para no conformarse jamás y para mantener una postura de acción de gracias. Tillich usa un lenguaje existencial-cristiano, inteligible a nuestro mundo, que acerca el mensaje bíblico de Apoc. 21,6 "Yo soy el Alfa y la Omega" a nuestras situaciones presentes.

L'Etre nouveau. En torno a este tema agrupa Tillich otro conjunto de sus homilias, 23 concretamente. El *Nuevo Ser* viene a identificarse con Cristo que nos introduce en el nuevo eón de la historia. Siguiendo la temática de San Pablo "los que creen en Cristo son nuevas criaturas", Tillich nos explica cómo los que tienen parte en Cristo, tienen parte también en el *Nuevo Ser*, aunque sea bajo esta condición limitada de la existencia histórica. Huyendo de una demagogia que le resultaría fácil, Tillich nos habla con un lenguaje claro y moderno, presentando esta nueva dimensión del hombre que se realiza como amor y libertad, acentuando el lazo entre el mundo profano y el sagrado. Y es que la Profundidad que nos habita y que nadie puede eludir es el rostro de Dios en el hombre; por eso "el que conoce algo de lo profundo, conoce ya algo de Dios".— A. GARRIDO.

OUDENRIJN, F.v.d., *Kritische Theologie als Kritik der Theologie.* Theorie und Praxis bei Karl Marx - Herausforderung der Theologie. Kaiser Verlag, München 1972, 20 x 12, 267 pp.

El subtítulo de este libro puede llamar la atención a primera vista. Pero en su contenido, denso y científico, el libro es positivo. ¿Cómo salir de este atolladero en que nos encontramos cuando hablamos de la relación entre teoría y praxis en teología? El autor intenta exponer y hacer ver a sus lectores que, de la misma manera que la praxis puede mediar en la teoría —según la mentalidad de Marx— así también la fe —que no es fundamentalmente doctrinalismo— puede mediar en la teología.

Este trabajo se presentó como tesis doctoral en la Universidad de Münster. Y el autor, siguiendo las posiciones teológicas de Metz y Moltmann, hace notar cómo a la teología no se le ha permitido conseguir has-

ta el presente una comprensión perfecta del pensamiento marxista sobre este punto. La praxis es para Marx un momento constitutivo del encuentro de la verdad, porque la Verdad no es algo preconcebido, sino que debe ser elaborada a través de cambios de comprensión, al igual que la libertad y la felicidad. Este es el núcleo de la crítica marxista; olvidando esto es fácil que los encuentros con los marxistas resulten del todo inútiles. La teología debe vivir no solamente de la Biblia y la tradición sino también del llamamiento y demanda del futuro. De ahí la necesidad de incluir el pensamiento escatológico en la teología sistemática, rompiendo de esta manera las diversas fronteras confesionales.

El autor no quiere ignorar la postura anticristiana de Marx; solamente intenta mostrar cómo la teología debe aparecer como teoría práctico-crítica de la historia de la fe. Bajo este telón de fondo, Oudenrijn consigue una exposición clara y metódica: interpretación actual de Marx, relación entre teoría y praxis en Marx, teología crítica como crítica de la teología.— A. GARRIDO.

BAUM, G., *¿Podemos creer en la Iglesia hoy?* Fax, Madrid 1971, 20 x 14, 280 pp.

Gregory Baum resulta un hombre sincero, honrado y valiente. En los primeros días del Vaticano II se hizo notar ya la presencia de este fraile agustino canadiense. A partir de aquel entonces, sus publicaciones, conferencias y diversas intervenciones siguen llamando la atención. El libro que ahora presentamos es quizás el mejor exponente de lo dicho. Se trata en principio de ofrecer una respuesta a Charles Davis, Respuesta que el teólogo inglés pedía en su obra *A Question of Conscience*, publicado poco tiempo después de abandonar públicamente la Iglesia católica. La tesis de Davis se resume en estas palabras: "La conciencia que la Iglesia católica tiene de sí misma no me resulta ya creíble por más tiempo". Aunque Baum está de acuerdo con muchas de las observaciones hechas por Davis en ese libro acerca de la nueva mentalidad y de la situación antropológica actual, sin embargo sigue Baum manteniendo que la fuerza del evangelio es muy capaz de hacer cambiar los estamentos institucionales elaborados por la historia, para hacer vivir al creyente cristiano dentro de una institución mucho más flexible que preste al cristiano mayor facilidad para realizar su autoconciencia personal. El Vaticano II marcó el camino; lo que pasa es que no es fácil "traducir en realidad los ideales". En este campo de reflexión es donde Baum expone su análisis de la Iglesia actual, sus males, sus aspectos positivos, sus exigencias, sus posibles transformaciones... Un libro, pues, abierto hacia el futuro, con un estilo constructivo y esperanzador.— A. GARRIDO.

MUÑOZ ALONSO, A., *Dios, ateísmo y fe*. Sígueme, Salamanca 1972, 21 x 14, 205 pp.

Resulta interesante repasar, en una síntesis agradable, el pensamiento del Dr. Muñoz Alonso en torno a estos temas centrales para el hombre de todos los tiempos. En cada una de las tres partes de que consta el libro se nos ofrece una postura de coloquio y otra de soliloquio. Coloquio, porque muchas de las aportaciones presentadas aquí fueron en su día ponencias o "relaciones" para ser discutidas en reuniones internacionales de expertos; soliloquio, porque algunos artículos van "derechos al lector desde la pluma". Una cosa digna de resaltar: su intento de exponer la fe en Dios como punto de partida de unas vidas creyentes en tensión

continúa; una fe que reniega de mesianizar las estructuras mudables; una fe que intima al hombre entero, que compromete su existencia en todos los campos y que potencia la acción del creyente a todos los niveles. El Dr. Muñoz Alonso nos habla con un lenguaje existencial cristiano, muy cercano a Agustín de Hipona, uno de sus mejores maestros.— A. GARRIDO.

SOUBISE, L., *Dieu n'est pas dieu*. Epi, Paris 1971, 20 x 14, 165 pp.

Ya conocíamos la figura de L. Soubise a través de su obra *Le marxisme après Marx*, publicada por Aubier-Montaigne en 1967. El autor procede del campo de las ciencias sociales y tiene un conocimiento certero del mundo de la filosofía moderna especialmente de esos personajes que han cuestionado de manera radical la fe cristiana tradicional: Hegel, Nietzsche y Freud. Para Soubise, la experiencia de la fe es una experiencia de Dios; pero una experiencia que aparece como experiencia de la ausencia de Dios. Ausencia de un Dios, dueño del mundo y de la historia, ausencia de un Dios-providencia mal entendido. Así las cosas, se impone superar tanto el teísmo como el ateísmo y el panteísmo. Se nos impone la obligación de buscar una nueva vía, vía abierta al hombre de la calle, vía que muestre a un Dios más allá del dios que suponíamos. Pensando así, la Verdad no es algo irracional que nos venga de "arriba" sin más, sino una Verdad que se hace en ella misma y por ella misma. En definitiva, el Cristianismo es una praxis, un camino siempre abierto que impone el riesgo de perder la vida en la búsqueda del Amor, de la Justicia y de la Bondad. Los símbolos —sacramentos— cristianos adquieren aquí un valor de mediación eficaz, insertos en el marchamo de la historia. Esta es la tesis de Soubise: hacer ver con claridad que el cristianismo debe dejar de ser una religión (conjunto de dogmas, prácticas morales y culturales) para hacerse de por siempre una "fe" que es compromiso, encuentro personal con Jesús de Nazaret.— A. GARRIDO.

SCHWEITZER, R., *Dieu dans ma vie. Témoignage-Itinéraire*. Edit. Saint-Paul, Paris 1971, 19 x 12, 162 pp.

El autor es pariente del Dr. Schweitzer y primo de J. P. Sartre. Pero a la vez es un religioso-sacerdote marianista que nos narra su encuentro con Dios. Un libro escrito casi en primera persona, en un tono de delicadeza y de sinceridad admirables. "Todo lo que sé actualmente sobre el Señor, nos dice, me viene ya directamente de El, ya a través de los jóvenes". Intenta hacer ver la distancia existente entre la enseñanza religiosa propiamente dicha y el descubrimiento personal de Dios. Un descubrimiento que distorsiona por completo una vida y hace que todo sea visto con una óptica totalmente nueva: la oración, el celibato, el pecado, el amor... Las páginas de R. Schweitzer son, además de un testimonio, un itinerario, ya que se afana por trazar unos jalones que permitan al hombre de buena voluntad, buscador empedernido del Dios siempre presente, el encuentro definitivo del Dios-Amor.— A. GARRIDO.

HARING, H., NOLTE, J. (Hg), *Diskussion um Hans Küng "DIE KIRCHE"*. Herder, Freiburg im Bressgau 1971, 20 x 12, 312 pp.

En abril de 1967 aparecía en el original alemán la obra clave del ya famoso profesor Hans Küng "LA IGLESIA". Obra que despertó la aten-

ción de la crítica católica, protestante y ortodoxa; y que en virtud de su mismo contenido y de la propaganda que se le hizo por diversos motivos parecía ya destinada a alcanzar el máximo eco que pueda esperarse de un libro de teología.

Tanto es así que dos jóvenes profesores, ayudantes de la misma Facultad de Teología de Tübingen, han juzgado oportuno recopilar las discusiones, críticas, apologías, juicios y hasta "vetos" que el libro ha tenido en estos primeros cuatro años de su vida. El fruto de este esfuerzo de recopilación y ordenación es el presente libro de la Editorial Herder. Después de una introducción de los directores de la obra (p. 7-23), aparecen las diversas críticas al libro y al autor, repartidas en secciones: veto romano, principales respuestas, preguntas de la tradición, discusión exégetica, ¿dos eclesiologías?, eco ecuménico... A través de las más variadas opiniones de todos aquellos que de una manera especial se han preocupado por la obra de Küng, podemos ver de manera clara las diversas tendencias existentes en la actualidad sobre la concepción de la Iglesia. Los directores se han reducido a presentar los textos, con una breve introducción a cada uno de ellos para mayor facilidad del lector. Solamente aparece una respuesta de Küng, la dirigida al P. Congar (Cp. 165-221) en un tono fraternal y amistoso. Cierra el libro una breve reflexión de Küng en la que agradece la labor llevada a cabo por los directores, a la vez que anima a seguir trabajando con constancia en la tarea con dos consejos muy concisos: *weiter-denken y weiter-handeln*.— A. GARRIDO.

VARIOS, Colección "*Le point theologique*".

Volumen Primero: *Recherches actuelles-I.*, 127 pp.

Volumen Segundo: *Recherches actuelles-II.*, 198 pp.

Volumen Tercero: *Parole et avènement de Dieu*, 124 pp.

Beauchesne, Paris 1971-1972, 21,5 x 13,5.

Una colección nueva de Ediciones Beauchesne, dirigida por Ch. Kannengieser, que intenta recoger las aportaciones actuales de la teología francesa. Aportaciones que vienen de las Facultades teológicas, de las Universidades y de las diversas comunidades cristianas. Aportaciones, con límites e incertidumbres propias, pero que constatan una vez más nuestra obligación de ir acostumbrándonos a un mundo marcadamente pluralista.

Volumen I. Contiene cinco conferencias pronunciadas ante un público selecto del Instituto Católico de París. Plantea el panorama actual de las diversas ciencias eclesiásticas: Exégesis, Dogmática, Pastoral y Moral.

Volumen II. Sigue la misma temática que el primero, con artículos sobre Teología Fundamental, lectura crítica de algún texto bíblico y problemas de Teología Sacramentaria.

Volumen III. Recoge las ponencias y los coloquios tenidos en París los días 4 y 5 de enero de 1968 sobre el tema que indica el título. Merecen especial mención las aportaciones de Cazelles y Carrez "La ciencia y la interpretación del depósito de la fe"; así como la de J. M. Robinson, consagrada al estudio de "Las parábolas como acontecimiento de Dios".—

A. GARRIDO.

MEIER, H., *Kirche und Gesellschaft*. Kösel Verlag, München 1972, 22 x 13, 373 pp.

El tema Iglesia-sociedad moderna ocupa el punto central de la refle-

xión religiosa y sociológica de nuestros días. De ahí que toda empresa que intente una clarificación de estas relaciones sea examinada con detención y sometida a una crítica severa. La autoridad de Meier, demostrada ya en otras obras de objetivo parecido, es un dato positivo en favor de este libro. Meier expone, en tres grandes apartados, el desarrollo histórico del problema, la situación actual en que se encuentra la Iglesia (principalmente hace relación a la Iglesia católica alemana) y los posibles caminos a seguir. Su ideal puede encerrarse en estas palabras: un clima de acercamiento y solidaridad entre la Iglesia y el Estado moderno democrático, en el que la Iglesia no necesite desear ni un Estado creyente ni necesite temer un estado no-creyente. La historia de los compromisos de la Iglesia con el Estado, los lastres que para la comunidad cristiana ha comportado esta situación, le llevan a adoptar esta línea de pensamiento. Es el único camino de que la Iglesia católica no se convierta en ghetto cerrado, y el único camino para vivir una auténtica libertad de espíritu necesaria para el cumplimiento de su quehacer profético en medio del mundo.— A. GARRIDO.

VARIOS, *Interkomunion. Hoffnungen - zu bedenken*. Beiträge. Internationale Bibliographie. Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1971, 23 x 15, 150 pp.

Una vez superadas las barreras psicológicas entre las diversas confesiones cristianas, sigue un diálogo a escala de reflexión teológica. El presente volumen es el fruto de lo que sucedió en una reunión de ecumenismo celebrada en Zürich los días 22-23 de noviembre de 1970. Teólogos y laicos de las confesiones cristianas que conviven en Suiza se plantearon el difícil problema de la Intercomunidad, con todas las implicaciones que la palabra lleva consigo en el ámbito del ecumenismo actual. Se recogen las ponencias de Vorgrimler, Leuba, Helbling, Kaufmann y Wiederkehr, acentuando todos ellos una postura de esperanza para una real intercomunidad cristiana. La segunda parte del libro recoge 1137 títulos de libros y artículos sobre el tema, aparecidos en los últimos diez años.— A. GARRIDO.

ESSER, A., *Atheismus. Profile und Positionen der Neuzeit*. Hegner Bücherei, Köln 1971, 16 x 10, 210 pp.

Bajo la dirección de A. Esser, el presente volumen recoge los textos principales de la historia del ateísmo moderno. Se trata de hacernos ver, partiendo de las fuentes, cómo la situación actual no es otra cosa que la consecuencia filosófica de dos siglos de pensamiento humano. Nada mejor que la labor realizada aquí para lograr ese fin. Comienza por algunos textos de Kant sacados de la Crítica de la razón Pura y de la Crítica de la razón Práctica, pasando después por Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Sartre, Bloch y Gardavsky. Se hubiera podido alargar considerablemente la lista y los textos de otros autores; pero lo que nos ofrece es suficiente para una información seria, aunque no agote el tema. Tampoco se pretende eso.—A. GARRIDO.

SCHNEIDER, L., BACHEM, P., *Nihilismus. Die Anfänge. Von Jacobi bis Nietzsche*. Hegner-Bücherei, Köln 1970, 16 x 10, 393 pp.

Después de una amplia introducción (p. 9-89) en que los directores

de la obra nos ofrecen una panorámica general acerca del nihilismo de finales del s. XVIII y principios del XIX, en análisis sugestivo que abarca la historia y la filosofía, se nos presentan nueve textos originales acerca de nihilismo, sacados de las obras de Jacobi, Jean Paul, Bonaventura, Franz von Baader, Stirner, Turgenew y Nietzsche. Textos que reflejan en una historia continuada el desarrollo progresivo de la postura nihilista, las causas diversas que lo originan y que a la vez nos ayudan a entender el pensamiento de estos hombres atormentados.—A. GARRIDO.

VARIOS, *Strafvollzug. Analysen und Alternativen* (Hg. von U. Klinert). Col. Gesellschaft und Theologie: Praxis der Kirche. Kaiser-Verlag, München 1972, 20 x 12 173 pp.

Un tema apasionante, en el que toman parte teólogos, juristas, capellanes de cárceles y hasta los mismos encarcelados. El presente tomo de esta ya afamada colección analiza la situación de los "presos" bajo distintos aspectos: social, religioso, eclesial, pedagógico, terapéutico etc. ofreciendo respuestas y alternativas a todas las escalas. Muy digna de mención es la parte dedicada a los capellanes de cárceles, sus cometidos cristianos y sus problemas; a la vez que ofrece un material interesante para los servicios religiosos, temas de liturgia, juegos... terminando el libro con una lista de Instituciones y Grupos que trabajan en este campo dentro de la Alemania Federal.—A. GARRIDO

VARIOS, *Geschichtsmächtigkeit und Geduld*. Evangelische Theologie; Sonderheft. Kaiser Verlag, München 1972, 21 x 15, 114 pp.

Número especial de la revista de la Facultad de Teología evangélica de la Universidad de Viena, en conmemoración del 150 aniversario de su nacimiento. Parte de su contenido viene dedicado a recordar la historia de dicha Facultad, así como su significado para la teología evangélica de habla alemana, ya que surge en un mundo de diáspora, con condicionamientos especiales, tratando siempre de servir a la causa de la Iglesia. Actualmente figuran en dicha Facultad los principales teólogos de las antiguas Facultades de Hungría y Checoslovaquia. De ahí ese tono de realismo que encabeza este número especial.—A. GARRIDO.

STORKL, G. (Hg), *Zwischen Rom und Byzanz*. Col. Slavische Geschichtsschreiber Verlag Styria, Graz 1972, 19 x 11, 254 pp.

Slavica non leguntur, reza el proverbio occidental. De ahí el agradecimiento que expresamos por la traducción al alemán de esta colección de fuentes de la historia cristiana eslava, que abarcará siete volúmenes. Este que presentamos es el volumen primero. Después de una introducción aclaratoria de tipo eminentemente histórico, el volumen contiene la vida y obras de los "apóstoles eslavos" Cirilo y Metodio, la historia de San Clemente que misionó entre los búlgaros, concluyendo con la narración de la evangelización de los rusos bajo el príncipe Vlodimir. La colección aparece como una obra seria, profunda, con mucho aparato crítico, que intenta ofrecer al lector las fuentes más sobresalientes del cristianismo eslavo.—A. GARRIDO

VISCHER, L., *Okumenische Skizzen*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1972, 21x15, 246 pp.

Lukas Vischer es Director del Secretariado para la fe del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra. Su vocación ecuménica, su entrega a la causa y su capacidad científica le han llevado de una parte para otra del mundo, haciendo ver el sentido de la unidad cristiana en una perspectiva de comprensión y apertura siempre laudable. Fruto de esta acción continuada es la presente obra. En ella se recogen artículos y conferencias pronunciadas por el autor en las más diversas circunstancias y en los más diversos países. El libro que presentamos abarca dos partes bien marcadas: a) preguntas del diálogo ecuménico, en donde estudia algunos puntos conflictivos de la teología intereclesial; y b) la universalidad de la Iglesia y el movimiento ecuménico, donde estudia esta propiedad de la comunidad cristiana y la situación del Vaticano a este respecto.—A. GARRIDO

HEPP, N., *Neue Gemeindemodelle*. Herder, Wien 1971, 21 x 13, 310 pp.

Un libro curioso, cuya traducción alentamos. Bajo la dirección de N. Hepp, 15 hombres de iglesia, directores de comunidades cristianas, nos narran sus experiencias, sus modelos de comunidad. De los 15, 8 pertenecen a la Alemania Federal, 2 a Austria, 2 a Suiza y uno a Italia, USA y Panamá. Todos ellos responden a un cuestionario enviado por N. Hepp. Una cosa queda clara: muchos elementos de la vida tradicional cristiana no dicen ya nada a nuestra sociedad pluralista. Ello implica una reflexión si nos tomamos en serio el sentido encarnacionista del evangelio; cual es la de poner en movimiento nuevas formas de vida cristiana comunitaria. El lector puede encontrar aquí solucionada parte de esta necesidad actual, mediante la experiencia de estas 15 comunidades cristianas que trabajan desde la base de la Iglesia.—A. GARRIDO.

KOLPING, A., *Unfehlbar? Eine Antwort*. Theologische Brenn-Punkte, Band 28. Kaffke Verlag, Bergen-Enkheim bei Frankfurt/M. 1971, 19 x 12, 117 pp.

El autor, profesor de Teología Fundamental en la Universidad de Freiburg desde 1962, es un gran estudioso de la historia de los dogmas, teniendo en su haber varios trabajos sobre Tertuliano, Alberto Magno, Pedro Damiano etc. Ahora nos ofrece unas reflexiones, bien documentadas, sobre el espinoso problema que planteara Küng en verano de 1970 con su libro *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Su tono es un tanto duro y áspero; y no mucha su capacidad de diálogo con Küng, ya que parten de posturas intelectuales marcadamente diferenciadas. Kolping enfoca su respuesta sobre la infalibilidad eclesiástica partiendo del horizonte de la fe cristiana, reprochando a Küng haber planteado la pregunta haciendo caso omiso de lo que el Vaticano II nos ha dicho a los cristianos católicos del presente. Küng hacia en su obra una "hermeneusis"; Kolping afirma sin más la fe, omitiendo esta hermeneusis.— A. GARRIDO.

CULLMANN, O., *Vrai et faux oecumenisme*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971, 21 x 15, 77 p.

CULLMANN, O., *Verdadero y falso ecumenismo*. Studium, Madrid 1972, 18 x 11, 95 p.

Cullmann recoge en este librito tres artículos aparecidos en diversas

publicaciones durante los años 1967-68-69. Su finalidad es única: señalar un peligro en que puede caerse con cierta facilidad, cual es "el abandono común de los fundamentos de la fe cristiana", sacrificándolos en aras de un cierto ecumenismo de moda. Las serias advertencias que hace con relación a los católicos son toda una lección de bien hacer. La historia de la Iglesia, el ecumenismo y el mismo Vaticano II vienen enfocados en esta perspectiva. "Hay que esperar, dice Cullmann, que el esfuerzo por impregnar al mundo del evangelio se imponga al de cambiar el evangelio con el mundo". Nos parece muy bien esta advertencia de Cullmann, que quizás moleste a ciertos amateurs del ecumenismo, más afanosos en una ruptura de barreras psicológicas que en una auténtica profundización del mensaje evangélico.— A. GARRIDO.

FRIES, H., *Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet*, Herder, Freiburg 1971, 18 x 10,5, 126 p.

Durante estos últimos años hemos escuchado el grito triste de los enterradores de Dios. Ahora, un teólogo de la talla de H. Fries se plantea de nuevo la pregunta e intenta ofrecer una respuesta. A través de la primera parte del librito, Fries deja hablar a Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dostojewski, Camus, Simone de Beauvoir, Sartre... La segunda parte está dedicada a contestar a cada uno de estos autores en su propio contexto; la tercera parte contiene la afirmación tajante de *Gott ist nicht tot*, en la que analiza y traduce el sentido de la palabra *Dios*, con unas breves explicaciones acerca del Dios de Israel y de Jesucristo.— A. GARRIDO.

PICHT, G., *Theologie und Kirche im 20. Jahrhundert*. Kösel Verlag, München 1972, 20 x 13, 69 p.

El autor no intenta dar soluciones, sino simplemente lanzar al aire una pregunta angustiosa para la Iglesia protestante de nuestros días: "¿se han encontrado en nuestro tiempo la teología y la Iglesia, o más bien caminan por separado, encarceladas cada cual en sus propios montajes?" A través de los tres breves estudios que aquí nos presenta, va planteando este problema de manera común a ambos estamentos. Ninguno de los dos pueden vivir por separado, ya que ambos sufren la misma situación de interrogante.— A. G. S.

VARIOS, *Kirche in Freiheit*. Gründe und Hintergründe des Aufbruchs in Holland. Herder, Freiburg im Breisgau, 20 x 13, 169 p.

Los más sobresalientes miembros de la comunidad eclesial de Holanda hacen un recuento de las experiencias vividas a través de los años del Concilio Pastoral holandés. De ahí que este libro nos ofrezca la información más precisa de este fenómeno cristiano llamado Holanda. En un lenguaje abierto y llano, los autores nos exponen los diversos temas: Teología (Schillebeeckx); Biblia y Catequesis (Renckens); Autoridad (H. Ernst); Concilio Pastoral (G. Tans); Liturgia (Oosterhuis); Vida sacerdotal (Schoonenberg); La mujer en la Iglesia (Govaart-Halkes); Celibato sacerdotal (Bunnik); Ecumenismo (N. van der Akker); el llamado "Schalom-movimiento" (Reckmann).— A. G. S.

WALDENFELS, H., *Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970, 20 x 13,5, 216 p.

El autor se enfrenta con la crisis actual de la Iglesia, y descubre sus raíces y su remedio en la proposición y vivencia de la fe, que debe ser acomodada a la mentalidad del hombre actual, si bien manteniendo sus lazos de unión con la tradición del pasado.

Frente al ateísmo moderno, insiste en la solidaridad humana universal como lugar del encuentro con Dios, y en la importancia del lenguaje apropiado para la encarnación de la fe religiosa, que tiende a interiorizarse más y más. Jesucristo es y será siempre el objeto o la persona central de nuestra fe cristiana, pero es preciso devolver su carácter dinámico a las expresiones semitas del N.T., y deshellenizarlas de un modo conveniente para superar todas las dicotomías introducidas bajo el influjo de la filosofía griega (p. 101 ss.). El aspecto trinitario de la historia de salvación nos hará descubrir la verdadera relación filial de Jesús con el Padre, así como su impresionante libertad frente a los abusos del juridicismo legal, que destruían el espíritu en función de la letra, dándonos de este modo un ejemplo único de la libertad que deben tener los hijos de Dios en toda su actuación religiosa y político-social (p. 111 ss.). En el cap. V (p. 131 ss) se enfrenta de lleno con el formulismo y el legalismo actuales de la Iglesia, para plantearnos en un contexto ecuménico su verdadero sentido soteriológico universal, su aspecto escatológico o "de éxodo", la urgencia de que todos sus ministerios tengan un carácter de servicio a los demás, y la necesidad de que todos, especialmente la jerarquía, sepan ver la acción del Espíritu en los nuevos signos de los tiempos (p- 160 s). Pone también de relieve la conveniencia de delimitar la jerarquía de las verdades de la fe, según la insinuación del Decreto sobre el Ecumenismo (n. 11), y de valorar en su justo sentido la infalibilidad del Romano Pontífice (p. 184 ss), para que nuestra fe en Cristo aparezca en la situación actual en toda su pureza de aceptación y vivencia libre y generosa. Todo esto implica una vida nueva, en el Espíritu y no en la letra, un movimiento y una evolución en la santa libertad de los hijos de Dios.

Se trata de una obra realmente constructiva en esta encrucijada de la vida de la Iglesia, que busca nuevos caminos para transmitir con fidelidad al mundo actual el mensaje eterno del Evangelio.— A. TURRADO

MOLLAND, E., *Opuscula Patristica*, Universitetsforlaget, Oslo - Bergen - Tromsø, 1970, 23 x 15, 298 p.

La *Biblioteca Theologica* Norvegica inicia con este volumen una colección intitulada *Parakaló*, para sugerir su sentido evangélico, en la que colaboran las Universidades de Oslo, Bergen y Tromsø. Este primer volumen, dedicado al *Consejo Noruego de Investigación para la Ciencia y Humanidades*, recoge 16 artículos de Einar Molland, dedicados a la Patristica, lo que lleva el título de *opuscula patristica*. Fueron escritos en inglés, francés y alemán entre 1929 y 1966. Son estudios de filología, historia del dogma, liturgia y ministerio. Algunos se habían publicado ya en revistas de Escandinavia, Inglaterra, Francia, España y Alemania, pero hay otros que se publican por primera vez. Se nos da al final la inmensa bibliografía de Molland. Es una pena que casi toda la bibliografía de este teólogo e historiador no sea accesible, por estar escrita en noruego. De ese modo, este volumen contribuirá sin duda a darlo a conocer, ya que también las revistas, en que se han publicado muchos estudios, son inac-

cesibles. Los temas son variados, profundos, técnicos. Todos sacarán sin duda provecho de su lectura. Se anuncia ya un segundo volumen. Esperamos que esta nueva colección contribuirá a una colaboración muy importante para la ciencia y para el Cristianismo.— L. CILLERUELO.

Moral y Derecho Canónico

CHARBONEAU, P. E., *Amour et liberté*. E. Ouvrières, Paris 1968, 20 x 14, 229 p.

Estoy seguro de que muchos profesores de moral leerán con fruición estas páginas de Charboneau. Les ahorrará no poco tiempo de reflexión personal en busca de la expresión de sus ideas.

Después de haber presentado en volúmenes anteriores el papel ejercido en otras épocas por la concepción fisiológica de los deberes matrimoniales y las objeciones que el tiempo actual presenta en contra de dicha concepción, nos ofrece en este volumen la que considera norma moral adaptada a la mentalidad de nuestros días. Al no dar al principio biológico toda la importancia que le concedieron otras épocas no queda la vivencia matrimonial cristiana a merced de la arbitrariedad. Con esta afirmación quedan mitigadas no pocas inquietudes. Existe un punto de referencia: la moral personalista del hombre cuerpo y espíritu. No se ha de centrar la atención en las exigencias biológicas sino en las de la persona humana vista en su totalidad. Son muchos los valores que la integran y la vivencia cristiana es una elección sabia y prudente según la jerarquía de valores. El hombre racional orienta y dirige la naturaleza en este campo al igual que en todos los demás.— Z. HERRERO.

RUF, A. K., *Sünde-Was ist das?* Kösel, München 1972, 19 x 11, 146 p.

Un estudio bien cuidado y expresado con encomiable equilibrio. Podríamos considerarle un tratado actual sobre una realidad tan discutida como la del pecado. Entre las notas que sinceramente pongo de relieve en este estudio es su visión de conjunto, global. Ha sabido escapar al riesgo bastante frecuente del estudio aislado del contenido del pecado. Sabe encuadrarlo en el marco total de la revelación y del pensamiento teológico cristiano. Pero no ha caído en la confinación de los principios y de las ideas. Habla para hombres que hoy en día experimentan no pocas dificultades en la comprensión y aceptación del "concepto" de pecado, tal como lo hemos recibido de nuestros inmediatos predecesores. Después de un examen del contenido bíblico y de la reflexión teológica sobre el tema, defiende, acertada y equilibradamente, la necesidad de nuevas formas de expresión del contenido profundo del vocablo "pecado", que ha existido y existirá siempre, so pena de arrancar, como consecuencia de la negación del pecado, la posibilidad del recto y meritorio obrar humano.— Z. HERRERO.

DUNPHY, W., *La nueva moral*. Sígueme, Salamanca 1972, 21 x 13, 178 p.

No podríamos decir que sea un tratado sistemático de moral cristiana si lo enjuiciamos en conformidad con el sistema hasta ahora dominante. Pero sí que merece esta apelación de "tratado sistemático", si se leen estas páginas como respuesta, bien entrelazada, a una serie de interrogantes que frecuentemente se plantean y nos plantean nuestros cristianos. Estos podrán encontrar en el presente volumen respuesta a la mayor parte de las inquietudes que su vivencia cristiana les presenta cada día. Tendrán además la ventaja de que por ser escrita estará al alcance de sus manos en el momento preciso en que lo deseen y, además, les concederá el tiempo necesario e indispensable para llegar a formarse una convicción personal. También pudiera ser considerado como una especie de principios generales que deben informar toda la interpretación de la moral vista como un "encontrar en los acontecimientos la clave para el diálogo continuo de Dios con el hombre". Destaco la integración, en contra de toda corriente, de la finalidad de la ley como elemento interpretativo de la misma y objeto de su obligatoriedad. Era una exigencia de la moral vivida frente a una moral que sólo juzgara por lo externo.— Z. HERRERO.

KARPP, H., *La pénitence*. Textes et Commentaires des origenes de l'ordre pénitentiel de l'Eglise Ancienne. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970, 23 x 16, 353 p.

En los momentos actuales en que todos somos conscientes del alarmante descenso de la práctica del sacramento de la reconciliación, en cuanto a la frecuencia materialmente considerada, no es necesario subrayar la importancia del estudio de Karpp. Por ello es fácil comprender que, simultáneamente, haya aparecido en dos idiomas.

Con acertado criterio limita la selección de textos a aquellos que tratan de la "penitencia" como institución, dejando de lado cuantos hagan referencia a la penitencia como conversión personal. Pero esto no le impide subrayar la capital importancia que se concedía a la conversión personal, como acogida del amor y bondad divinos exteriorizada a través de unas exigencias tan duras como eran las de la penitencia antigua.

Igualmente se ha de conceder un puesto destacado al paralelismo que frecuentemente establecen los escritos de los primeros siglos entre la penitencia y el bautismo. Y junto a estos elementos se hace notar, con fuerza propia, el papel que desempeñaba la comunidad eclesial en la conversión y reconciliación de quien se reconocía pecador.— Z. HERRERO.

CHAMPLIN, J.M., *¿Acaso no me amas?* Sal Terrae, Santander 1972, 19 x 13, 299 p.

Parte de la consideración del noviazgo como relación humana y preparación para el matrimonio. Desde las primeras líneas se siente uno contagiado por la franqueza del autor. Champlin es consciente de que "en muchos círculos la moralidad es una palabra inmoral y las enseñanzas de los clérigos se escuchan con desdén si no con escepticismo". Por eso prefiere elegir las razones psicológicas, no provenientes de un campo reservado a los celibatarios, sino cultivado, casi exclusivamente, por laicos cristianos o no cristianos. Esto ya es un valor, pero quizás le supere la información que nos ofrece sobre el resultado de algunas encuestas. Si los hechos no admiten prueba en contra, cuantas objeciones podamos

hacer a los resultados de las encuestas presentadas por Champlin podemos repetirlas contra las encuestas realizadas por cualquier otro.— Z. HERRERO

SALLON, E., *El matrimonio, misterio y signo*. Eunsa, Pamplona 1971, 21 x 14, 156 p.

Estudio que merece elogios, aunque no los más calurosos. Saldón es consciente de que algunos interrogantes aún no han encontrado una respuesta satisfactoria. Para muchos investigadores ese vacío se convierte en una invitación a colmarlo. Pero no sucede así con Saldón. Porque su buen conocimiento de las mayores posibilidades de las técnicas de investigación lo aplica a la precisión matemática, en cuanto es posible, y a la ampliación de las concepciones tradicionalmente recibidas. Actitud digna de elogio ciertamente, como científico; pero no digna de aprobación en cuanto pastoralista, dado que en un mundo en evolución sería más conveniente precisar el influjo de las circunstancias ambientales de una manera que nos permitiera valorar y orientar los intentos de renovación. Parece olvidar que en toda adaptación pastoral lo que se discute de forma directa no son las afirmaciones teológicamente ciertas, sino su incidencia en la vida concreta humana tal como se vive en cada época.— Z. HERRERO.

CORRAZA, J., *La homosexualidad y sus dimensiones*. Fax, Madrid 1972 22 x 14, 278 p.

La cultura que vivimos ha orientado de tal manera el sentido y las expresiones de la sexualidad, que apenas si se ha prestado atención a las expresiones consideradas anormales desde el punto de vista de nuestra tradición. Ello justifica y explica la ignorancia casi absoluta que poseemos sobre los fenómenos anormales de la expresión a través de la sexualidad. Una gran parte de nuestros lectores, si se les preguntara sobre la homosexualidad, quizás no supiera afirmar otra cosa que se opone a sus convicciones y sentimientos. Y no es poco cuando se trata de la conducta individual. Pero es insuficiente para cuantos detentan la misión de educadores y orientadores de aquellos que, contra su buena voluntad, sufren la tiranía de tal anormalidad. Merece, pues, aplauso el esfuerzo del Dr. Corraza por su esfuerzo de situar el fenómeno anormal de la homosexualidad en un ambiente que nos ayude a comprenderlo y nos impide apresurarnos en el juicio sobre las personas concretas.— Z. HERRERO.

JENDROSCH, B., *Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen*. F. Pustet, Regensburg 1971, 22 x 14, 258 p.

Sailer presenta una de esas curiosas situaciones que crean la duda a cuantos no tienen el sentido de la evolución histórica. Fue condenado por las autoridades civiles y también por las eclesiásticas. Entre las causas motivadoras de esta decisión se contaba su doctrina sobre la conciencia.

En nuestros días el Concilio Vaticano II, quizás por temor a perder el contacto con los hombres para los que habla, ha sido consecuente llevando a las últimas conclusiones las premisas tradicionales sobre el valor de la conciencia. Un paso que ha impulsado a los teólogos a buscar una justificación de ese "aparente" cambio. Y resulta que, aunque no todas,

si que encuentran fundamentaciones aceptables en el pensamiento de Sailer. El poscrito de hace pocos años adquiere así nota de actualidad entre muchos moralistas. Aún sería más conocido su pensamiento si una traducción aceptable nos facilitara su lectura.— Z. HERRERO.

VARIOS, *Sexualidad y moral cristiana*. Herder, Barcelona 1972, 22 x 14, 383 p.

Sudamérica está pensando seriamente los problemas vitales que más frecuentemente se presentan al cristiano en su área. Es lógico que entre estos se encuentre todo lo referente al sentido de la sexualidad en la vida del cristiano y de los esposos cristianos. La Iglesia sudamericana no soslaya los problemas, sino que reflexiona sobre ellos con un gran sentido práctico. Fruto de estas reflexiones es el presente volumen integrado por las conclusiones científico-prácticas de especialistas de varias materias.

En sus reflexiones han sabido superar una visión exclusivamente fisiológica de la sexualidad. Bastaría, para indicar lo acertado de su orientación, decir que educar la sexualidad lo identifican con educación de la capacidad de amor. Con esto queda suficientemente subrayada la integración personalista de la sexualidad. Como visión general merece todo el elogio. También se adapta a la mentalidad incipientemente cristiana de no pocos católicos descendiendo a la casuística planteada por las afirmaciones de la *Humanae Vitae*. Da soluciones en conformidad con la visión personalista que tienen sus autores de la sexualidad.— Z. HERRERO.

MOW, A.B., *El secreto del amor matrimonial*. Sal Terrae, Santander 1972, 19 x 12, 147 p.

Resume una serie de reflexiones de una madre y esposa profundamente cristiana. Describe el camino y cómo lo ha recorrido en su vivencia cristiana. No niega las realidades y dificultades humanas. Las reconoce pero expone también el modo de darles sentido profundamente cristiano. Y es precisamente su vivencia cristiana la que más llama la atención. Merece atención especial su reflexión sobre el "agape" como plenitud del amor humano, que conduce a la conciencia de que el "hacerse uno" no se termina con el sí jurídico del enlace matrimonial sino que está constantemente haciéndose; que el "agape" impide negar la existencia de dos personas distintas por datos biológicos y psicológicos, independientes de la persona, pero que se superan con la actitud interna con que se viven. Todo ello se esfuerza en probarlo en una reflexión muy personal de ciertos textos bíblicos, cuya interpretación de los hasta hoy considerados técnicos en materia bíblica corrige.— Z. HERRERO.

JACOBI, J., *Problemas de la mujer. Problemas del matrimonio*. Studium, Madrid 1971, 21 x 13, 236 p.

Se trata de un estudio científico desde el punto de vista psicológico. Cuantos quieran hacer una elección acertada y pensada del compañero o compañera de su vida pueden leerlo con la seguridad de que no les defraudará. En este volumen y de forma inteligible encontrarán descritos una serie de elementos que inconscientemente influyen en la elección de la comparte; así como todos aquellos integrantes de la psicología y originantes de las dificultades matrimoniales. Finalmente encontrarán los ca-

pitulos referentes a la forma de superar las dificultades surgidas de la diferencia psicológica entre el hombre y la mujer.— Z. HERRERO.

FERNANDEZ, R.T., *Mujer, sexo y antropología*. Alameda, Madrid 1971, 17 x 12, 62 p.

Parte del presupuesto de que existe una crisis en cuanto al papel de la mujer en la vivencia de la sexualidad y de la institución que protege dicha vivencia: el matrimonio. Está convencido de que no se han producido cambios esenciales, pero sí tales que aconsejan una revisión de los papeles asignados al hombre y a la mujer en la vivencia de la sexualidad. No pretende hacer un examen histórico de estos cambios, sino precisar sus implicaciones y el influjo que en ellos han ejercido las diversas ideologías. Considera que la visión tradicional y las modernas no son fruto exclusivo de las exigencias del derecho natural, sino del derecho natural interpretado por la diversidad de culturas que se han sucedido a lo largo de la historia. Y precisamente quisiera descubrir los mecanismos de los que se sirve la cultura para elaborar los diversos patrones de la vivencia de la sexualidad según las épocas históricas.— Z. HERRERO.

FLOREZ GARCIA, G., *La reconciliación con Dios. Estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia*. B. A. C., Madrid 1971, 20 x 12, 347 p.

Por ahora es uno de los volúmenes mejor orientados que conozco sobre la pastoral del sacramento de la reconciliación o de la amistad con Dios. Buen conocedor de la historia y de la teología de este sacramento ha sabido orientarlos hacia la eficacia pastoral.

Sin embargo, me habría gustado que hubiera utilizado siempre en la designación del sacramento el apelativo que le da en el título principal del libro "la reconciliación con Dios". Igualmente se esperaba del acertadísimo enfoque que da a su estudio una reflexión más completa sobre la doctrina tridentina en consecuencia con la acentuación que hace de la conversión etc.

A pesar de estas observaciones creo que sería un estudio que pudiera proponerse como texto en nuestros seminarios para el estudio del sacramento de la reconciliación con Dios.— Z. HERRERO.

LOZANO, F., *Divorcio y nuevo matrimonio*. Verbo Divino, Estella 1971, 19 x 12, 335 p.

Se trata de un estudio que habría que situar entre los estudios de investigación y los de mera divulgación. Hace una aceptable presentación resumida de la doctrina bíblica, está muy al tanto de las dificultades actuales del matrimonio, posee una mentalidad abierta y no pretende dar una solución sino sencillamente ayudar a reflexionar sobre un problema acuciante que actualmente preocupa a la Iglesia y a los teólogos.

Me habría gustado que hubiera conocido más a fondo el amplio estudio de H. CROUZEL, *L' Eglise primitive face au divorce*, libro publicado con un año de anterioridad a la fecha de impresión que lleva el de Lozano. De Crouzel solamente cita su artículo "Les Pères de l'Eglise et le remariage": *Bull. Lit. Eccl.* (1969) 3-43.

Admite que el cambio de legislación, que desea solamente, no tiene más que un sujeto competente que es la Iglesia. Tal vez fuera necesario

probar más claramente que las circunstancias han cambiado de tal manera que su condicionamiento pidan, como mal menor una nueva formulación de las exigencias cristianas.— Z. HERRERO.

SCHREUDER, O. - HUTJES, J., *Priester zur Geburtenregelung. Eine empirische Erhebung*. Kaiser-Grünewald, München 1972, 20 x 12, 163 p.

Notable presentación de la *Humanae Vitae* en la que los autores describen la preparación, las fuentes ideológicas y las ideas fundamentales de la encíclica. Completan esta introducción con serias reflexiones sobre la autoridad y la interpretación que creen acertada de la encíclica matrimonial.

Pero tienen otro capítulo de mayores repercusiones prácticas: el referente a la pastoral. Acertadamente parten de que no siempre la moral subjetiva coincide con la moral objetiva como dos círculos superpuestos. Siempre se ha admitido la conciencia invenciblemente errónea. ¿Pero es que ésta puede darse hoy día en temas matrimoniales que han consumido tanta tinta? Para responder han elegido Schreuder y Hutjes una vía distinta a la seguida hasta ahora. Siempre se había respondido a nivel de principios. Estos responden con los hechos. Nos ofrecen los resultados en números de los juicios valorativo-morales tal como los exteriorizan los cristianos.— Z. HERRERO.

HARING, B., *Gebet in einer weltlichen Welt*. Ars Sacra, Munich 1972, 18 x 10.30 p.

Un folletito que compendia las reflexiones personales del conocido moralista sobre su vivencia de la oración en el mundo actual. Comprometido como operario activo del Reino de Dios, su esfuerzo se centra en detectar los puntos de apoyo para una relación con Dios en medio de un mundo que se ha dado en llamar "desmitificado". Y cree encontrarlo en el camino medio entre la desmitificación radical y la sacralización total.— Z. HERRERO.

COSTA, GIOVANNI, S. I., *De viaje con una monja*. "Sal Terrae", Santander 1972, 12.5 x 19, 150 p.

"De viaje con una monja" (el término "monja" sería discutible técnicamente respecto del contenido y de la traducción) encierra muchas enseñanzas útiles para las superiores de comunidades religiosas. El autor, superior que ha sido durante largos años, comunica sus experiencias a una religiosa nombrada superiora. El primero de los 22 apartados del libro trata precisamente del nombramiento, luego de la despedida (2), primeras preocupaciones, desilusiones y defectos (3-5), y así continúa hablando brevemente de casi todos los puntos que interesan a una superiora religiosa: corrección de las súbditas (6), pequeños trucos que caben en las visitas canónicas (7), preocupación por las hermanas necesitadas (8), renovación (11), rasgos principales del "Perfectae caritatis" y defectos opuestos al mismo (13-14), abusos en el ejercicio de la autoridad (16-17), etc.

El contenido es aleccionador, aunque doctrinalmente no sea profundo. El estilo es vivo y penetrante. Un libro útil, fruto de sensibilidad, experiencia y espíritu religioso.— H. ANDRES.

CASTRO, Felipe M.^a de, O.P., *La vida religiosa a la luz del Vaticano II*. Tomo IV: Otras cuestiones complementarias de la vida religiosa según los decretos conciliares y postconciliares. Studium, Madrid 1972, 11 x 18, 462 p.

Las cuestiones complementarias, de las que habla el subtítulo, son las siguientes: 1) la clausura de las monjas, 2) el hábito religioso, 3) formadores y formación de los religiosos, 4) fundación de nuevos Institutos, 5) conservación, acomodación y abandono de las obras propias, 6) supresión y unión de institutos y monasterios, 7) conferencias de superiores mayores 8) vocaciones religiosas.

Este cuarto volumen del P. Castro está escrito con amplia exposición, laudable esfuerzo y gran celo religioso. La interpretación del Concilio es un tanto parcial, tendenciosa "a la derecha", si vale la expresión. Resalta este matiz, por ejemplo, en el ataque al "clergyman", donde afirma que llevar éste en lugar del hábito talar es "signo de un descenso manifiesto en la intensidad espiritual de sacerdotes y religiosos". Demasiadas páginas para lo que dice sobre el hábito. La bibliografía es más abundante que selecta; su presentación técnica, deficiente.— H. ANDRES.

ANA FRANCISCA, *Las religiosas y la televisión*. Mensajero, Bilbao 1971, 13 x 19, 190 p.

La obra se divide en siete apartados: 1) Mirada hacia el pasado. Camino difícil. 2) Mirada al porvenir y al mundo que nace. 3) La Iglesia en la edad de la intercomunicación planetaria. 4) Los mensajes audiovisuales o el hallazgo del mito. 5) Clave para descifrar los sonidos y las imágenes. 6) Aprender a escribir con las imágenes y los sonidos. 7) La religiosa promotora de una cultura nueva.

La autora, que desde hace años trabaja en Francia en la "Comisión de medios de comunicación social para los seminarios y casas de formación religiosa", presenta un trabajo digno de especialistas, dando una prueba de cómo una religiosa puede insertarse en la cultura y apostolado modernos. Las religiosas, junto a otros medios de influjo espiritual, cuentan, gracias a esta obra, con una crítica de la televisión, crítica inteligente que sólo puede realizarse con un conocimiento de este medio, de su lenguaje, de su influjo directo e indirecto sobre la sociedad actual. Lástima que al principio del libro, de la página 9 a la 17, falten cuatro páginas de texto, al menos en el ejemplar que tenemos.— H. ANDRES.

BOLADA ORTEGA, O., *Los derechos jurídicos de la mujer*. Alameda, Madrid 1971, 12 x 17, 64 p.

El tema actual y candente sobre los derechos de la mujer es analizado en su conjunto por el autor, Otero y Luis Balada Ortega, partidario de la igualdad, democratización del matrimonio y emancipación de la mujer. Con brevedad y concisión, además de criticar fuertemente a la legislación civil española, considera al Derecho canónico también antifeminista. La Iglesia, que se ha vanagloriado, con razón, de haber contribuido eficazmente a la liberación de la mujer, paradójicamente tiene a la mujer marginada de algunos ministerios eclesiásticos. El autor quisiera ver a la mujer con las órdenes sagradas, haciéndose eco del tercer Congreso Internacional para el Apostolado de los Laicos. Está bien promover la igualdad del hombre y la mujer en los derechos y obligaciones, que sean posibles; pero no cabe duda de que en este pequeño libro se exagera un

poco la marginación social de la mujer en España y en la Iglesia. Las limitaciones con que se encuentra la mujer se deben a su sexo y a obstáculos sociales y naturales más que legales.— F. CAMPO.

CAVOUR, C., *Libera Chiesa in libero Stato. Educazione e politica a cura di Salvatore Valitutti*. A. Armando, Roma 1970, 20 x 13, 176 p.

Se trata de una recopilación de los cinco principales discursos de Cavour, propulsor de la unificación de Italia y de la libertad de la Iglesia en un Estado libre. S. Valitutti ofrece en la introducción la actualidad de la personalidad de Cavour, cuya doctrina y actuaciones, algunas no justificables, adquieren mayor interés y comprensión para entender las relaciones de la Iglesia y el Estado en el siglo XIX. Los temas de sus discursos: "Abolición del fuero eclesiástico y la supresión del derecho de asilo", "enseñanza de la Teología y libertad de enseñanza", "institución del matrimonio civil", "supresión de las corporaciones religiosas" y libertad de la Iglesia en un estado libre", son presentados en su contexto histórico resultando agradable la lectura de un libro, que echa por tierra algunos prejuicios sobre la personalidad de Cavour y su ideario, religiosamente no digno de alabanza.— F. CAMPO.

CASTRO, G. Lo, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti di Diritto canonico*. Dott. A. Giuffrè, Milán 1970, 18 x 25, 306 p.

Calificar jurídicamente el valor y relevancia de las disposiciones del Concilio Vaticano II, que inciden en el campo del Derecho canónico, es algo difícil y problemático. El profesor Gaetano Lo Castro se plantea en el primer capítulo el criterio metodológico para examinar las deliberaciones conciliares a la luz de la teoría de las fuentes, unidad y duplicidad del sujeto, que detenta el poder supremo de la Iglesia: Papa y Concilio Universal. Luego estudia las relaciones entre el Romano Pontífice y el Colegio Episcopal. Llega a la conclusión de que las Constituciones, Decretos y Declaraciones del Concilio, en virtud de que están formalmente promulgadas, pueden ser consideradas potencialmente como normativas, modificando en algunos casos el Derecho positivo vigente. Es necesario acudir a los criterios sustanciales para ver si de hecho se traducen en normas canónicas y establecer una jerarquía de graduación, que dependerá no sólo del contenido del acto, sino en última instancia de la jerarquía de sujetos: Dios y el Concilio.

La bibliografía es abundante y selecta pero no completa y algo reiterada. Termina con un buen índice de autores. En conjunto, el libro es bueno y actual para valorar jurídicamente los documentos conciliares.— F. CAMPO.

DELGADO, G., *Desconcentración orgánica y potestad vicaria*. Eunsa, Pamplona, 1971, 21 x 15, XVIII + 400 p.

El autor, Profesor Adjunto de la Universidad de Navarra y especialista en Organización eclesiástica, complementa la teoría de la potestad vicaria con la desconcentración orgánica o de funciones tendiendo a una mejor organización de la Iglesia administrativa, judicial y disciplinamente. Después de un prólogo de Javier Hervada y una introducción, que aclaran en parte las nuevas técnicas administrativas, se desarrolla la noción de potestad vicaria o vicariedad, vinculada al oficio con cierto carácter

de estabilidad, porque los oficios vicarios se crean en necesidades funcionales, es decir, en una mejor distribución del personal en las funciones eclesiásticas con una orientación institucionalista del poder de la Iglesia. Entre los méritos de este libro está una revisión de la naturaleza de la potestad vicaria, como potestad ordinaria, distinta de la potestad delegada. Además de presentar la doctrina posterior al Código, en el cap. IV estudia la actividad discrecional de los oficios eclesiásticos y la responsabilidad orgánica. Sin entrar a discutir algunas de sus opiniones personales, la obra del Profesor Delgado propone soluciones racionales para una mejor organización de las estructuras eclesiásticas en el orden administrativo.— F. CAMPO.

DIEZ ALEGRIA, J. M. SETIEN, J. M. etc. *Concordato y sociedad pluralista*. Sigueme, Salamanca 1972, 11 x 20, 112 p.

Se presentan en este libro algunas de las conferencias, que sobre el problema concordatario en España, organizó el Instituto "Fe y Secularidad" en la primavera de 1971. Hay una introducción de Alfonso Alvarez Bolado, quien trata de justificar el planteamiento de algunas conclusiones, en mi opinión, discutibles, como lo es la siguiente afirmación de J. M. Díez Alegria reproducida en la portada del libro: "Los concordatos nacen históricamente dentro de una situación en que la libertad religiosa no es reconocida ni por la Iglesia, ni por los Estados". Precisamente en la mayoría de las Historias sobre el Derecho Concordatario se nos dice y demuestra críticamente todo lo contrario, porque los concordatos han servido para solucionar problemas de libertad religiosa, que han reconocido la Iglesia y los Estados. La Iglesia ha salido ganando y perdiendo en su libertad de acción, con un saldo muy positivo en su favor. La conferencia de J. M. Setián, sobre "Eclesiología subyacente a la Teoría concordataria" es buena dialécticamente; pero con bastante crítica a la libertad en el fondo, que no aparece claramente. Complementan la obra una conferencia del profesor J. Puente Egido, "Problemas técnicos del Derecho Concordatario desde el punto de vista internacional" y el texto del Anteproyecto del Concordato. Falta la conferencia sobre la "Evolución histórica del Derecho Concordatario" de Alfonso Prieto, por lo que el libro carece de fundamentación histórica, presentando sólo aspectos unilaterales.— F. CAMPO.

ESCUADERO, G., *El nuevo Derecho de los Religiosos*. Claune, Madrid 1971, 14 x 21, 294 p.

Colección de Documentos Postconciliares sobre el Derecho de los Religiosos. Claune, Madrid 1972, 14 x 20, 144 p.

El autor, experto en la materia y conocido por sus publicaciones anteriores sobre el Derecho de los Religiosos, ha querido prestar un buen servicio, recogiendo en un manual las nuevas modificaciones conciliares y postconciliares sobre la vida religiosa. Un libro, como éste, necesitaba una complementación sistemática, por lo que se ha publicado un año después la *colección de Documentos Postconciliares sobre el Derecho de los Religiosos*. Ambos libros son muy útiles para la renovación de la vida religiosa, solución de algunas dificultades jurídicas y aplicación de los Capítulos generales y especiales.

El nuevo Derecho de los Religiosos ha sido traducido al italiano, en cuyo idioma ha tenido buena acogida. Nos encontramos con libros inte-

resantes, que se complementan. La Colección de documentos tiene notas aclaratorias y un buen índice para facilitar su manejo. Conviene consultar estos libros para conocer las nuevas disposiciones de la Santa Sede sobre los religiosos e institutos de perfección.—F. CAMPO.

HERNANDEZ CORCHERO, D., *Manual práctico del Abogado*. Aranzadi, Pamplona 1972, 17 x 25, 1088 p.

Este voluminoso libro, que nos ofrece el abogado, Dimas Hernández, Académico de número de la gallega de Jurisprudencia y Legislación, pertenece a un género práctico, muy útil para abogados en el comienzo de su ejercicio profesional y para consulta sobre algunas acciones civiles y procesales. Se trata de un manual didáctico y de fácil comprensión para especialistas, a quienes está dirigido principalmente. Puede interesar también al hombre medio, en su bagaje cultural, porque ilustra a veces en cuestiones elementales y en litigios, que le pueden sobrevenir.

La obra está dividida en catorce secciones: I) El acto de conciliación. II) Acciones civiles y procesales. III) Servidumbres. IV) Cuestiones de competencia. V) Excepciones procesales y la cosa juzgada. VI) La consignación. VII) *Jura* de minuta de honorarios de letrados. VIII) Declaración de incapacidad etc. Concluye la exposición con las costas y los recursos de casación penal y civil. Contiene también formularios prácticos para la *praxis* procesal, que pueden servir de modelos y orientación en el ejercicio de la abogacía. Entre las muchas cualidades del autor, que se reflejan en su libro, está el sentido de equilibrio y el fruto de muchos años de estudio y experiencia con dedicación profesional.—F. CAMPO.

PASSERIN D'ENTREVES, A., *La noción de Estado*. Euramérica, Madrid 1970, 21 x 13, 254 p.

El autor, bastante conocido por los cultivadores de la filosofía jurídica, es traducido de la edición italiana e inglesa de 1967 al castellano por A. Fernández Galiano, Profesor de la Universidad de Madrid, en verbo cálido y elegante de acuerdo con los conceptos originales. Este libro viene a ser una síntesis y evolución de las lecciones dictadas hace más de dos décadas en la Universidad de Turín con la aceptación de nuevas ideas, rectificaciones y revisiones, porque la noción de Estado es algo cuestionable, difuso y actual. La palabra Estado se ha identificado con la fuerza, la *polis* griega, la *civitas* romana, el reino, imperio, principado maquiavélico y otras perspectivas, viniéndose a definir actualmente como la personalidad jurídica de la nación. Hay en la palabra Estado valores y facetas que deben tenerse en cuenta. ¿Se legitima el Estado como fuerza, poder y autoridad? A estos interrogantes y su problemática jurídica responde el autor teniendo en cuenta la realidad jurídica, la noción de bien común y la historia de las doctrinas políticas en los pensadores más relevantes. Se trata de un magnífico aporte para legitimar al Estado como autoridad.

RIBAS, J. M., *Incardinación y distribución del clero*. Universidad de Navarra, Pamplona 1971, 14 x 22, XX + 302 p.

El tema de la incardinación y la agregación del clero es objeto de estudio en este libro, desde la perspectiva conciliar, para una mejor distribución del clero al servicio de la Iglesia. Se trata de una investigación y reflexión sobre la situación actual de la Iglesia, con el fin de evitar que,

mientras unas diócesis tienen abundancia de clérigos, otras sufren lamentable escasez. La incardinación postconciliar facilita una mejor distribución del clero con una orientación pastoralista. El autor demuestra tener un gran conocimiento de la naturaleza, finalidad y función del Derecho canónico, que no puede estar divorciado de la pastoral, ni reprimir iniciativas legítimas y racionales, sino que debe ser como la brújula encauzadora de toda la actividad pastoral. El Derecho canónico es esencialmente pastoralista y su fin consiste en la salvación de las almas. El prólogo de Javier Hervada ofrece una presentación elogiosa del libro especialmente por su capítulo sobre la "agregación", *adictio*, nueva figura jurídica sobre la que hay muy poco escrito y que constituye el núcleo central de la obra. En los próximos estudios habrá que tener en cuenta el concepto de relación de servicio y la plena disponibilidad como presupuesto para una mejor incorporación a la estructura pastoral de la Iglesia.— F. CAMPO.

RODRIGUEZ PANIAGUA, J. M., *Hacia una concepción más amplia del Derecho natural*. Tecnos, Madrid 1970, 21 x 14, 136 p.

El tema del Derecho natural es revisado en este libro a la luz de las diversas teorías: formalista, sociológica y ontológica para llegar a una concepción más amplia y de acuerdo con las realidades jurídicas de la vida humana en la actualidad. Se trata de una obra para especialistas en la Filosofía del Derecho o para personas interesadas en la filosofía jurídica. El autor procura conciliar dos posturas antagónicas: el jusnaturalismo y el positivismo, que pueden ir juntos, pues al lado de una especulación jusnaturalista se da frecuentemente un exarcebado positivismo jurídico. La revisión del concepto de naturaleza y Derecho roza problemas periféricos de la sociología, teoría del conocimiento, ética y metodología. La bibliografía consultada es en su mayoría alemana, llegando a conclusiones muy parecidas a las de H. Welzel, autor citado al final de la obra, donde se dejan abiertos algunos interrogantes. Es necesario seguir ese coloquio filosófico-jurídico con más de dos milenios y medio de duración. El autor trata de eliminar prejuicios unilaterales para llegar a una concepción más amplia del Derecho natural, según lo indica el mismo título.— F. CAMPO.

SOUTO, J. A., *La noción canónica de oficio*. Eunsa, Pamplona 1971, 17 x 20, 236. pp.

En esta publicación se pone de relieve el *iter* dificultoso del concepto jurídico de *oficio eclesiástico*, cuya puesta al día, según lo reclama el Concilio Vaticano II, lleva consigo un conocimiento de su evolución secular y los nuevos rumbos del Derecho Administrativo. Demuestra su autor que el vetusto sistema benefical es insuficiente e incompatible con las circunstancias actuales. No se puede dar una solución única olvidando la variedad y diversidad administrativa de los distintos países. Establece las premisas doctrinales, algunas de ellas discutibles, sobre el instituto jurídico benefical, concluyendo con una presentación de las perspectivas actuales de la noción canónica de oficio. Con este libro se confirma la observación de que no es escasa la dimensión jurídica de los documentos conciliares, según los cuales se perfila una nueva concepción del oficio eclesiástico "como una legitimación abstracta para el ejercicio de funciones públicas eclesiásticas" p. 335. Se trata de una buena aportación para el futuro Derecho Administrativo de la Iglesia.— F. CAMPO DEL POZO.

ELACK, A., *Monarchy and Community*. University Press, Cambridge 1970, 22 x 14, 190 p.

El subtítulo de este libro reza "Ideas políticas en la última controversia conciliar (1430-1450)". Se trata pues de la contienda entre el Concilio de Basilea (1431-1449) y el Papa Eugenio IV (1431-1447). Esa contienda representaba ya la fórmula posterior "tensión entre monarquía y democracia". El autor nos presenta ambos sistemas y nos hace ver que la discusión se continúa hoy en la fórmula "democracia constitucional" y "soberanía monárquica". De ese modo, aparece como discutible la pretensión romana de lograr una ONU, dirigida por el Papa, en contra del sistema democrático de las ideas conciliares. El aspecto actual del problema es notorio. Por un lado, se ofrece la controversia entre Juan de Segovia y Juan de Torquemada, de los que se dan dos estudios en apéndices finales. Por otro lado, se hace ver que las actuales discusiones sobre la colegialidad y sobre la superación de una Iglesia meramente consultiva implican problemas políticos y actuales de innegable importancia. Los ingleses, nos guste o no, son más sensibles que nosotros en estas discusiones. Se nos regala, además, una magnífica bibliografía y los índices oportunos.—L. CILLERUELO.

Espiritualidad

LOHR, V., *¿Quién cree en este Cristo?* Sal Terrae, Santander 1972, traducción del alemán de Bernardo Bravo, 13 x 19, 218 p.

El subtítulo de la obra "Meditaciones bíblicas" pone de manifiesto el objetivo del autor: proporcionar temas de reflexión sobre diferentes aspectos evangélicos.

No se trata de doctrina amazacotada ni de sutiles disquisiciones exegéticas, sino de la fluida y ligera —sin caer en lo superficial— exposición de un pensamiento sostenido sobre una Palabra revelada, que se hace historia en un tiempo determinado, para el servicio de una Iglesia actual.—V. ESPINOSA.

BEHLER, G. M., *Alabanza bíblica de la Virgen*, Narcea, Madrid 1972, traducción del francés de M. Pastor, 13 x 21, 226 p.

A través del fino tamiz crítico por el que se analizaron las devociones, que con tanta profusión se habían desarrollado entre el pueblo fiel, se hicieron pasar alguna que llevaban el título de marianas y no resistieron el control de calidad. Eso hizo pensar a algunos que el culto a la Santísima Virgen había decaído en la Iglesia Católica. El Concilio Vaticano II se encargó de aclarar el auténtico papel que María debe desempeñar como "Madre de la Iglesia", y su vinculación estrecha en la obra redentora de Cristo. María está volviendo a ser estudiada, no desde un ángulo romántico, sino desde una fundamentación bíblica, litúrgica y patristica.

El mismo autor reconoce haber utilizado con frecuencia una interpretación espiritual de algunos pasajes bíblicos, pero manteniéndose dentro de la doctrina tradicional que ha sancionado esos textos como aplicables a la Santísima Virgen.—V. ESPINOSA.

FOLLINET, J., *Der Friede des Herzens*, Ars Sacra, München 1972, 11,5 x 17,5 160 p.

Siempre se lee con el mayor placer un libro de J. Follinet. Su poesía, desde aquellos días terribles, ha sido siempre realista, humana, profunda, directa, comprometedora. Este libro se publicó hace dos años en francés y ahora se nos presenta en alemán. Es también un placer leerlo en alemán, pues cobra tonos nuevos y formales. Maravillosas meditaciones, dulce poesía, añoranza de la paz, que es como una pequeña embriaguez, L. CILLERUELO.

LOPEZ-ESTRADA, Fr., *Notas sobre la espiritualidad española de los siglos de oro*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1972, 18 x 11, 110 p.

En el subtítulo se concreta "estudio del tratado llamado el Deseoso", y eso es el libro. Maravilloso ejemplo de investigación y erudición sobre el Deseoso, tanto en sus aspectos bibliográficos como literarios. A las notas con que se redondea el estudio, van añadidas 20 páginas de facsímiles excelentes.—L. CILLERUELO.

MOLINER, J-M., *Historia de la Espiritualidad*, El Monte Carmelo, Burgos 1972, 24 x 16, 560 p.

Es muy difícil reunir en un volumen una "historia de la espiritualidad cristiana", aún dejando aparte otras espiritualidades. Se corre el riesgo de salirse de la historia para entrar en discusiones doctrinales insolubles, y el riesgo de una crítica no objetiva, o desigualmente distribuida. El P. Moliner ha tratado de evitar los escollos, pero no siempre logra una síntesis ejemplar. Porque la "espiritualidad" es consecuencia de problemas dogmáticos, teológicos, filosóficos, sociológicos y psicológicos, que son los que dan sentido a la espiritualidad. Hoy ya no es posible continuar hablando de una espiritualidad psicológica, cuando la Sociología triunfa en toda la línea. Y este es el mal de la historia de la espiritualidad, ser una mera consecuencia. El autor trata de defender su tema del mejor modo posible, pero no suele plantear previamente el problema de supuestos teológicos, filosóficos y sociológicos. En el primer período es interesante el estudio del monacato, un tanto superficial, pero de acuerdo con el carácter sintético de la obra. La Edad Media es tratada con mayor consideración. Todavía mayor cuidado se pone en el estudio de los Mendicantes. El libro, que se mantiene en una espiritualidad clerical, se rehace al llegar a la situación actual, aunque no logra superar una visión clerical. Contiene algunas fotos magníficas y una Bibliografía final. En suma, es un libro tradicional, que habla de espiritualidad monástica o semimonástica, que no se enfrenta ni con la Iglesia ni con el Mundo, que abarca demasiado tema, y que tiene que limitarse a dar visiones panorámicas. Está muy bien presentado, y se lee con gusto. Desearíamos un nuevo volumen del P. Moliner sobre la espiritualidad actual.—L. CILLERUELO.

VOILLAUME, R., *Orar para vivir*. Narcea, Madrid 1972, 21 x 13, 149 p.

El libro se recomienda a sí mismo en el título: Orar para vivir. Hoy

como nunca el mundo cristiano se va dando cuenta de que no se puede realizar la vocación cristiana sin una oración en la que Dios y el hombre intimen a través de la amistad con Cristo. Y la experiencia de cada día nos va diciendo cómo se van deshaciendo instituciones, cayendo con estrépito profesionales de la santidad porque en su profesión la oración de amistad con Cristo fue lo menos profesado. El mundo necesita ver estas realidades no sólo afirmadas en una predicación sino realmente anticipadas en unas vidas humanas. En una palabra, un toque más de atención para los espiritualmente sordos.— F. CASADO.

TATE, J., *La religiosa en el mundo de hoy*. Sal Terrae, Santander 1972, 19 x 12,5, 154 p.

La colección "Mundo Nuevo" de la editorial Sal Terrae intenta llevar un poco de luz al confusionismo reinante en el enfoque de la vida religiosa. En esta obrita los cuatro primeros capítulos van dirigidos a exponer lo que se refiere a una psicología del cambio por razón de sus actores, idea que flota hoy en el ambiente. En los cinco capítulos siguientes se hace aplicación a la vida religiosa de lo que serían los principios básicos del cambio. Muchas cosas y muy buenas se dicen en estos libritos pero que, a nuestro modesto y último parecer, tocan a lo superficial mientras no se fundamenten con solidez en lo que es esencial al cambio: ser imitadores de Cristo en un sacrificio, en una compenetración con El, en un menos darle vueltas a prácticas de antes o de ahora sin enfrentarse con ese único verdadero fundamento de toda renovación. Sobran todos los cambios si el religioso no se asimila en su vida al Cristo pobre, humilde y obediente hasta la muerte en la Cruz.— F. CASADO.

VOILLAUME, R., *Hermano de todos*, Narcea, Madrid 1972, 21 x 13, 158 p.

Una urgencia de la caridad sin fingimiento que sea capaz de dar frutos auténticos constituye el temario de este librito. Pero, para que no se falsee el amor auténtico y un humanismo no sustituya al auténtico amor de los hermanos, es absolutamente necesario que se fundamente en un fuerte amor a Cristo identificado —pero sin que El desaparezca— con los hombres nuestros hermanos. Es sólo entonces cuando el gozo de Dios se nos dará en el Cristo resucitado y aparecido a nosotros en su cuerpo que sigue viviendo y sufriendo lo que a El le faltó; este amar al hermano será ir situándose en el plano de la eternidad.— F. CASADO.

JOUNEL, P., *Misal del Vaticano II* [Tomo I (domingos y fiestas) del Señor], Desclée de Brouwer, Bilbao 1972, 16 x 10, 1073 p.

Algo así se había hecho desear entre tantas hojitas y folletos para que los fieles pudieran acompañar más personalmente la liturgia de la Misa. El Misal del Vaticano II *completo* para los domingos y fiestas del Señor ofrece un sinnúmero de ventajas que el cardenal Tabera señala en la presentación que hace del mismo: facilidad para que los fieles se asocien íntimamente a la oración sacerdotal; lecturas, oraciones y comentarios que aún fuera de la Misa pueden alimentar las reflexiones personales; el poder tener una preparación para la participación litúrgica en la que van a intervenir; el iniciar a los fieles en la Biblia, etc. etc. Pero hay que añadir que no solamente a los fieles sino a los sacerdotes mismos les será utilísimo, sobre todo en tantas ocasiones en que se encontrarán sin libros adecuados. Impreso a dos tintas contiene las lecturas correspondien-

tes a los ciclos A,B,C. Al final, ciento treinta páginas están dedicadas a la administración de los Sacramentos y oraciones de los fieles terminando con unos índices bíblico y de los salmos. Muy buena presentación y de facilísimo manejo.— F. CASADO.

BOROS, L., *Somos futuro*. Sigueme, Salamanca, 1972, 21 x 14, 182 p.

La "esperanza" continúa siendo tema de actualidad. Boros nos presenta aquí unas meditaciones sobre la esperanza y en el fondo sobre la escatología a que alude siempre la esperanza. Aunque el autor advierte que no tiene un propósito filosófico o teológico, eso sólo significa que no se orienta específicamente a la filosofía o teología, pero las meditaciones están profundamente empapadas de una filosofía y una teología actuales y excelentes. Precisamente por ese motivo pueden hacerse fatigosas para algunos sujetos poco preparados; en cambio son encantadoras para los que tienen ya una cierta preparación de actualidad. Dentro de esta actualidad, en la que aparece el hombre dando la espalda al pasado y vuelto de cara al futuro. Boros cupa un lugar preeminente, por sus estudios sobre la muerte. Pero en este nuevo volumen nos hace ver que su punto de vista puede aplicarse a innumerables temas, que cobran luz nueva cuando se los contempla con ojos de esperanza cristiana.— L. CILLERUELO

TILLMANN, KI., *Die Führung zur Meditation*, Benziger, 3 ed., Zürich, 1972, 21 x 13, 352 p.

Libro ya clásico, para el estudio de la meditación como método y como oración. Ahora esta tercera edición se enfrenta con un mundo disipado científico y técnico, en que el hombre vive casi siempre "alienado". Es preciso, pues, urgirle a que entre dentro de sí y no se disipe con el mundo, a que considere las técnicas que en el Oriente lejano invitan a los hombres a sumergirse en el misterio de sí mismos y del mundo. Los métodos del Oriente preocupan a muchos occidentales y era preciso ofrecer a estos occidentales una síntesis, que reúna al Oriente y al Occidente en la empresa del "*in te ipsum redi*", agustiniano. La experiencia y el interés del autor nos garantiza una guía excelente para esa empresa de la vida interior. Además este volumen parece anunciar otros posteriores y más detallados. Es un primer volumen, apto para todos los públicos, en el que no entran los problemas graves del mundo sobrenatural. En un segundo volumen se tratarán concretamente esos temas tan difíciles, accesibles tan sólo para los creyentes cristianos. El estilo es sencillo y claro, iluminado con abundantes ejemplos, de modo que se lee con gusto y deleite. En la Bibliografía se nos dan 109 títulos excelentes. Sin duda con el segundo volumen, que esperamos, tendremos un libro clásico sobre la meditación, tanto en cuanto método como en cuanto meditación.— L. CILLERUELO.

ENOMIYA-LASSALLE, H-M., *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung. Eine Anleitung zu mystischen Gebet*. Bachem, Köln, 1972, 18 x 11, 80 p.

Mientras ciertos movimientos modernos pretenden liberarse de la "meditación", como fórmula no cristiana, este librito nos adentra, no ya sólo en la meditación, sino también en una meditación mística, que es ya diálogo, experiencia. El teléfono nos ha habituado ya a la fórmula. ¿Con

quién hablo? y esto es lo más interesante de la oración. El volumen en su pequeñez, nos plantea sin cesar el problema terrible del teléfono. ¿Qué es hablar por teléfono, y qué supone? ¿Cuál es la psicología y la estructura de hablar por teléfono? Al aplicar esa fórmula, que el lector recuerda, al leer este hermoso librito, comprende que es necesario replantear el problema de la oración en general y concretamente de la Meditación y de la Contemplación. El tema actual de la "experiencia de Dios" recibe aquí una ayuda no despreciable.— L. CILLERUELO.

PRZYWARA, E., *La liturgia della Chiesa*, Milano, 1971, 22 x 12, 62 pp.

Es la traducción italiana de la colección que Przywara dedicaba al Año litúrgico, en una de sus partes. Se propone este texto como instrumento para trabajos teológicos. Se trata de dos cosas: de hacer gustar al buen Przywara en su espiritualidad íntima, y además de utilizar sus meditaciones para un estudio teológico.— L. CILLERUELO.

Antonio MARQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía, 1525-1559*, Taurus, (Col. Ensayistas, 88) Madrid, 1972, 135 x 210 mm., 302 págs.

El subtítulo de este libro, precisando además los límites cronológicos, nos está indicando ya que no estamos ante un estudio de todos los movimientos y figuras conocidas tradicionalmente como alumbrados. Los límites cronológicos responden a la publicación del Edicto de Toledo de 1525 y a la de la *Censura* de Melchor Cano a los *Comentarios*,... sobre el *catechismo cristiano* del arzobispo Carranza. El estudio se circunscribe, pues, a los alumbrados del Reino de Toledo, los primeros de nuestra historia, quedando excluidos los alumbrados extremeños y andaluces. Se trata de un estudio de recopilación y de revisión crítica de las fuentes e historiografía sobre el tema de los alumbrados. Tema central del libro es el de esclarecer los orígenes del nombre "alumbrados", sus posibles antecedentes literarios y, sobre todo, su caracterización doctrinal y sociológica. En otra serie de capítulos se estudian los aspectos filosóficos del tema, cerrándose el libro con un Apéndice donde se publica el Edicto de Toledo de 1525, a la vista de tres copias del AHN, y un elenco de 159 títulos de fuentes y bibliografía, que respalda la narración de los acontecimientos y pretende ser completa.

El autor insiste en que el movimiento de los alumbrados hay que definirlo a partir de lo que significa en el Edicto de Toledo de 1525. Este planteamiento del tema conduce a opiniones polémicas y en litigio, a conclusiones en franca contraposición con las tradicionales. Nos parece muy plausible el empeño en deslindar bien los elementos doctrinales propios, los procesos propiamente de alumbrados, de los procesos en los que se mezclan otras tendencias heterodoxas —eramista y luterana—; pero concluir que el iluminismo en Castilla "es algo restringido y específico sociológica, histórica y doctrinalmente" (p. 263) y que "el iluminismo o es sectario o no es iluminismo" (p. 266), equivale a reducir la corriente iluminista en la espiritualidad española al iluminismo condenado por los decretos inquisitoriales, a negar de plano la gran corriente iluminista que inspira a nuestros mejores místicos; más que completar la teoría de Marcel Bataillon, parece otra exageración peor que la suya. Para los estudios de mística comparada seguiremos precisando la distinción entre iluminismo condenado e iluminismo como actitud mental o, en otras palabras, entre iluminismo ortodoxo y heterodoxo.

Las tradicionales definiciones descriptivas del término *alumbrado*, son

calificadas despectivamente por el Autor de "etimologías isidorianas, es decir, de bizantinismos semánticos" (p. 81). "*Alumbrados* en Castilla la Nueva —se afirma categóricamente en la p. 84— ha sido siempre un apodo". ¡Extraña afirmación para quien esté un tanto familiarizado con la significación de *illuminati* en la literatura bíblico-patristica! Y más extraña aún, cuando por los testimonios de María de Cazalla y del mismo Alcaraz, (aducido en la p. 80) es dado ver lo que significa entonces en Guadalajara. Hay que violentar mucho la hermenéutica para encontrar en estos testimonios una significación peyorativa del nombre de alumbrados. "Este nombre se suele poner muchas veces a las personas recogidas y devotas en Guadalajara", reza uno de los testimonios de María de Cazalla. Y este concepto no fue tan pasajero y transitorio como apunta Márquez (1522-1525). Un siglo después los teólogos de la Inquisición, en la introducción de la *Calificación general sobre las doctrinas de los alumbrados*, ratifican el buen concepto en que eran tenidos todavía.

"Los alumbrados son de vida muy singular y usan ceremonias muy particulares, así en sus costumbres como en la administración de los sacramentos; y se venden por personas de gran perfección y virtud, y son tenidos en esta figura en el común del pueblo, y de muchas personas principales".

Es muy de lamentar que haya sido ignorado por Márquez este documento (AHN, *Inquisición*, leg. 4.443, n. 24) dado a conocer por ese asiduo estudioso de temas inquisitoriales que es el P. Miguel de la Pinta en *La Ciudad de Dios*, 126 (1963) 96-106, y recogido al año siguiente en su libro *Estudios de Cultura española* (pp. 185-197). Como es igualmente lamentable que una bibliografía del iluminismo, que se nos prometía como una bibliografía completa sobre el tema hace seis años (*Revista de Occidente*, t. XXI, 1968, p. 333) los números 113-115 aparezcan tan imprecisamente, que dan la impresión de ser de segunda mano, y se desconozcan completamente otros títulos referentes al tema de los alumbrados y del erasmismo, como las defensas del Dr. Vergara, del Dr. Villalpando, etc.

El tema se presta a muchas discusiones. Pero, no obstante los reparos apuntados, consideramos que el presente ensayo de Antonio Márquez representa una buena contribución al estudio objetivo de este primer período de los alumbrados. Quizá no interesen tanto las conclusiones como las premisas y el método seguido, en el que la misma exposición obliga a una continua crítica comparativa. En este sentido, puede servir de introducción a futuras investigaciones.— Q. FERNANDEZ.

FERNANDEZ ALLER, LUIS, *El Evangelio domingo a domingo*, Muñiz, Gijón 1972, 20 x 13, 232 p.

Es hasta cierto punto lógico que, al comienzo del Año Litúrgico aparezcan nuevos textos y libros nuevos para la liturgia y la predicación de la palabra de Dios.

El P. Luis Fernández Aller también ha sacado el suyo y presta su colaboración a tan noble y espiritual tarea. Este fraile capuchino tiene su vocación de periodista y escribe, de vez en vez, en periódicos de la ciudad en que reside. De tal modo que el libro no es otra cosa que una colección de artículos que en su día fueron apareciendo en periódicos asturianos sobre el evangelio, sobre el mensaje eterno de Jesús, actualizándolo para el hombre moderno y ofreciéndolo en un estilo fácil y ameno, sin otra pretensión que la de hacerlo actual y vivo con la esperanza de conseguir algún fruto.

De intento, no se incluyen las lecturas bíblicas, para no hacer dema-

siado extenso el libro. Prefiere su autor que se busquen y lean en la propia Biblia que no debe faltar en ningún hogar.

El libro comienza con el primer domingo de adviento; para ir recorriendo, "domingo a domingo", todo el año litúrgico, al que se han añadido algunas fiestas, como la Inmaculada, San José, San Pedro...

Llama la atención el título de cada artículo, o de cada mensaje, que es sugestivo y periodístico cien por cien. El autor se conforma con que se haga realidad en el corazón de cada lector, lo escrito por un dedo anónimo sobre la arena de la playa noroesteña: "Jesús, yo te amo". Pero que en los avatares de la vida del hombre actual jamás exista una ola que pueda borrarlo como aquel. Son breves páginas, que, dentro de su sencillez y amenidad, hacen reflexionar y saben calar hondo para el que se detiene unos instantes en su lectura.— T. APARICIO

TOLK, J., *Predigtarbeit zwischen Text und Situation*. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 62). Chr. Kaiser, München 1972, 22,5 x 15, 162 pp.

El título define perfectamente el tema del libro. Preocupado por la poca influencia que la predicación u homilía despierta en el cristiano actualmente (el autor es protestante), se interroga por los fallos que tiene que haber. Según la teoría tradicional, la homilía debe unir dos polos; de un lado, debe estar fundada bíblicamente, debe ser, pues predicación o exposición de un texto; de otro lado, el predicador debe atender a la situación actual del oyente. ¿Cuál es la postura del autor? Claramente la define al principio: comenzó la investigación como partidario de la predicación de un texto y terminó como enemigo convencido de ella. Cree que es imposible unir la explicación de un texto con la situación actual. A esta convicción llega examinando las opiniones de otros autores, como W. Jetter, J. Tibbe, y H. W. Wolf. Cuando llega a la conclusión, sus opiniones son más matizadas. No todos los textos dicen algo al hombre de hoy. Por eso aboga por la desaparición de la *lectio continua*. Por otra parte, tampoco es posible prescindir de la Escritura; de lo contrario se predicaría la propia palabra y no la de Dios.— C. MIELGO.

KERGOAT, YVES, *L Journal d'un pretre*, 2 vols., Beauchesne, Paris 1970, 20 x 14, 238 y 150 p.

El autor, en el primero de estos volúmenes, nos dice que ha llegado la tarde, y este viejo sacerdote, antes de separarse de este mundo, quisiera volver a releer el diario de un largo viaje. Y evocar su juventud en la frescura de la mañana.

Y escribe estas páginas —para devorarlas con los ojos— y para hacer donación de las mismas al curioso lector.

De este modo, un sacerdote, retirado de su ministerio parroquial, vuelve a los recuerdos de su infancia y nos abre el cuaderno de ruta, la ruta de su juventud.

En el segundo volumen nos cuenta su vida madura y hasta su vejez. Al término de la lectura, uno se pregunta: ¿cómo es este sacerdote? ¿Cómo es Yves Kergoat? ¿Es tradicionalista a ultranza?... Y es él mismo quien nos va a decir, con frase que parece una paradoja, que es "moderno por ancianidad", fiel a una tradición viva, muy viva y actual, ligada sólidamente a los valores eternos e inmutables; pero que, al mismo tiempo, se ve abierta a los cambios y a las innovaciones, a las adaptaciones de nuestros tiempos y en lo esencial siempre bajo las enseñanzas auténticas y las directrices de la Iglesia jerárquica.

Son éstas unas consideraciones que Yves Kergoat se hace a sí mismo; pero que valen para todos, con un deseo de que se vea con claridad, y juzgar siempre con prudencia y sin apasionamiento.

A la caída de la tarde de una vida, nos encontramos con un "diario" que quiere ser la voz de siempre, y la luz que él vio siempre, desde los días hermosos mañaneros de espléndido sol.— T. APARICIO LOPEZ.

MARITAIN, RAISSA, *El Padre Nuestro*, Narcea, Madrid 1972, 21 x 13, 124 p.

Jacques Maritain nos cuenta cómo hace diez años discutían en una reunión un grupo de amigos sobre los posibles títulos de obras en proyecto que formarían una nueva colección Y hablando unos y otros, Raissa propuso: "¿No estaría bien un libro sobre la oración, algo así como la Contemplación en los caminos?". Louis Gardet opinó que era precisamente lo que necesitaba y que debía ser la propia Raissa la encargada de realizarlo.

Desde ese día la ilustre escritora pensó en cumplir este deseo de los amigos. Pero la enfermedad le impidió de momento realizarlo. Al final, ya un tanto repuesta, puso manos a la obra, no quedando nunca satisfecha, pasando sus páginas por varias redacciones y aún pensando en revisarlas de nuevo. Desgraciadamente, es el propio Jacques Maritain quien ha tenido que encargarse de recogerlas y ordenarlas.

Siguiendo el deseo de la propia autora —Maritain confiesa que siempre sometían al juicio de entrambos cuanto uno y otra escribían— ha añadido a lo que en principio eran "Notas sobre el Padre nuestro" lo que le ha parecido necesario. Unas veces son puntos implicados en los temas tratados y en los que faltaba algo por desarrollar; otras, algo que le parecía exigido por sus reflexiones, pero de lo que no habían hablado explícitamente.

Maritain espera no haberse apartado del pensamiento y de la inspiración de Raissa y ofrecernos, así, un hermoso libro de la oración esencial que la caridad de Cristo nos ha dejado en su Evangelio, o como diría Tertuliano: "el breviario de todo el evangelio".—T. APARICIO LOPEZ.

GEFFRE, CLAUDE, *Un espacio para Dios*, Narcea, Madrid 1971, 21 x 13, 120 p.

Hoy hablamos con entusiasmo de la búsqueda de una nueva sociedad y de un nuevo tipo de hombre. Cada vez vamos tomando más conciencia y consciencia de que, a pesar de sus ventajas, un cierto tipo de sociedad tecnocrática siempre es incapaz de satisfacer las aspiraciones fundamentales del hombre. Queda abierto en él un "espacio" para algo diferente.

En esta crisis de civilización sería muy raro que la Iglesia apareciera como avergonzada de sus propias riquezas y que el hombre cristiano se pareciera idénticamente a este hombre unidimensional denunciado por los que no quieren que realmente se estropee al hombre. Por eso el autor escribe esta obra para reivindicar el reconocimiento de *un espacio para Dios* en el nuevo tipo de hombres cristianos que hoy día buscamos.

No basta denunciar a base de "slogans" las falsas alternativas de la vida cristiana. Nunca llegaremos a resolver la paradoja de la existencia en la fe, tensión entre la cara de Dios y la cara del mundo. ¿Cómo podremos salvar un espacio para Dios, comprometidos como estamos en el servicio de los hombres?

Claude Geffré, profesor de teología en el Instituto Católico de París abre un camino para vadear estos conflictos aparentemente insolubles. Ha agrupado un cierto número de reflexiones muy sencillas a propósito de las tensiones características de la experiencia cristiana, con la precaución de no olvidar nunca el "ante Dios" de nuestro más exigente servicio al mundo.

Únicamente la nueva existencia del cristiano en el sentido en que la toma san Pablo permite superar las falsas oposiciones sin abolir las tensiones necesarias. Estas páginas alcanzan su propósito ayudando al lector a presentir este misterio de la nueva existencia en Jesucristo.— T. APARICIO LOPEZ.

FUENTE, JAIME DE LA, *Sacerdotes, ¿cómo queremos que sean?*, Studium, Madrid 1972, 21 x 14, 378 p.

Cada libro —nos dice Jaime de la Fuente— tiene su razón de ser. Y la justificación de éste, sin más pomposas finalidades, radica en su servicio al tema que trata. Con profundo respeto, aunque aparente otra cosa. Con humilde sentido de colaboración en algo en lo que sin pedírmelo nadie— creo que debo colaborar.

El título de la obra lo dice todo: *Sacerdotes, ¿cómo queremos que sean?* Es la detectivesca voluntad de hallar el arquetipo de sacerdote que interesa a nuestra sociedad actual.

Difícil problema y más difícil papeleta la que se propone el autor. Tiene conciencia de ello, y no se hace tampoco ilusiones. Sabe que habrá en las respuestas para todos los gustos: nadie es capaz de modelar ese quimérico personaje porque no se pueden definir los límites de actuación ni concretar la personalidad del sacerdote ideal para que pueda incardinarse en las estructuras sociales y logre, al mismo tiempo, su propia identificación.

La única pretensión —lo confiesa con sencillez— al componer este libro ha sido la de reunir un poco de material sensato en torno al gran tema de nuestros días: la figura del sacerdote y su integración social. Claro que el fallo puede estar en las personas a las que ha acudido en su cuestionario, aunque hemos de reconocer que son todos hombres de valía y de prestigio, sin que podamos decir que estamos de acuerdo en todas sus apreciaciones respecto de algunos ministerios u obras a las que puede dedicarse el sacerdote.

Este libro, pues, presenta una recopilación de criterios generosamente expuestos por los encuestados —donde hay toda suerte de personas, unas más cultas y mejor preparadas que otras para hablar de estos temas, pero donde figuran hombres como Antonio Aradillas, José María de Llanos, Miguel Fisac, Alejandro Fernández Pombo, José Luis Martín Vigil, José María Pérez Lozano...— a quienes hemos de agradecer el esfuerzo y la sinceridad de sus respuestas.

El clero está buscando su razón de ser en medio de la sociedad moderna: ¿cuál es el papel del sacerdote en la actualidad y cara al futuro? ¿Cómo puede integrarse el sacerdote dentro de esta sociedad y responder a las exigencias de tantos cambios habidos? ¿Cuál es su postura —la de los interrogados— ante el "celibato obligatorio"?... He aquí el cuestionario fundamental de estas páginas. No creemos que todas las personas preguntadas estén capacitadas para responder a preguntas tan serias; pero como tienen derecho a opinar ahí está su opinión para que el lector quede enterado.— T. APARICIO LOPEZ.

Filosofía

BISSIERES, R.- VACHEROT, J., *¿La ciencia, única esperanza? ¿Marx, Teilhard?* Gredos, Madrid 1972, 19,5 x 14, 376 p.

Hay unos interrogantes fundamentales en la vida del hombre que, respondidos mejor o peor por la filosofía de otros tiempos, parecen haber sido puestos en cuarentena por la ciencia de hoy. El progreso de ésta parecería haber hecho inútiles otras respuestas y, a veces, da la impresión de querer decir la última palabra. ¿Es esta pretensión legítima? ¿Sus innegables progresos están en grado de justificar sus pretensiones? Los autores de esta obra quieren presentar unas reflexiones lo más completas posibles sobre la ciencia y el mundo. Temas científicos, científicamente expuestos, con su análisis filosófico adecuado, ponen en su lugar a las ciencias en su contribución a una visión total del mundo. El fenómeno humano, que es lo que constituye un auténtico problema dentro de la evolución universal, es lo que ha sido objeto de Marx, Darwin y Teilhard que coinciden en no extrañarlo del conjunto universal aunque, naturalmente, se distancien en lo que el hombre significa como perspectiva que inaugura la era del conocimiento y que lo singulariza en medio de la ambientación vital general. La meta de la reflexión metafísica de esta obra parece vislumbrarse, y los autores nos preanuncian un par de obras con estos títulos: *L'Áme, pour quoi faire?* y *Dieu, luxe inutile?* Obra muy recomendable para estos problemas fronterizos entre religión y ciencia.—F. CASADO.

DAL PRA, M., *La dialéctica en Marx*. Martínez Roca, Barcelona 1971, 20 x 14, 387 p.

Tenemos en esta obra una serie de estudios sobre puntos capitales que interesan para una interpretación y comprensión histórica más detallada y exacta de los textos de Marx referentes a la dialéctica. Aunque rechazada inicialmente por Marx según la aplicación de la misma hecha por Hegel, fue siempre conservada como proceso de desarrollo aun en los escritos de la juventud. No todos han pensado de la misma manera respecto del problema de la dialéctica en Marx: por eso el A. intenta darnos una configuración precisa del significado del proceso dialéctico que, sin género de duda, en el Marx maduro se aplica de lleno al materialismo histórico. Las obras de Marx, objeto de este examen sobre la dialéctica, son la "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", los "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", "La Sagrada Familia", "La Ideología alemana" y "Miseria de la filosofía". El lector podrá ver a través de la obra el pensamiento de Marx en lo que tiene de más esencial respecto de su interpretación dialéctica del materialismo histórico, nervio del marxismo.—F. CASADO.

RODRIGUEZ PANIAGUA, J. M., *Marx y el problema de la Ideología*, Tecnos Madrid 1972, 21 x 14. 122 p.

Mucho se está reexaminando hoy la posición ideológica marxista,

precisamente porque se impone una revisión de interpretaciones de la misma que parecían definitivas. Y lo que parece más verdad es que tales interpretaciones no hayan correspondido a la realidad porque el concepto de ideología en el marxismo no fue objeto de preocupación en Marx-Engels hasta el punto de que pretendieran dar de él y de su contenido una definición acabada; en realidad quedó como puente difícil y oscuro de precisar. ¿Acaso no se ha identificado hoy ideología con marxismo total cuando más bien la teoría de la ideología se enfocaba en el pensamiento de Marx sobre el viejo problema del error y de su relación con la verdad? El autor, a base del uso de las fuentes y de una interpretación más objetiva de los textos, intenta aclarar oscuridades que, si obstaculizan por una parte el conocimiento de la doctrina marxista, impiden por otra lo que pudiera pensarse como posibilidad de acercamiento a una filosofía con la que hoy hay que convivir sobre esta tierra.—F. CASADO.

LEFEBVRE, H., *La sociología de Marx*. Il Saggiatore, (2.ª ed.), Milano 1968, 18 x 11, 203 p.

Lefebvre, que en otras obras se ha ocupado de lo que pudieran ser interpretaciones más auténticas de la doctrina marxista, trata aquí de confrontar temas del marxismo como praxis, ideología, clases sociales, teoría del Estado, etc., con la nueva composición de las clases sociales y las transformaciones que han tenido lugar en el capitalismo. Busca el A. hacer surgir los conceptos fundamentales elaborados por Marx a base de la filosofía de Hegel, de la economía política de Smith y Ricardo, del socialismo de Saint-Simon, Fourier y Proudhon, no con un sentido ecléctico sino crítico. Si el pensamiento de Marx no basta para un conocimiento del mundo actual, le es, sin embargo, necesario, sobre todo desde el punto de vista sociológico, ya que algunas previsiones de Marx, sobre el capitalismo, por ejemplo, y demás puntos antes citados, se han cumplido.—F. CASADO.

LEFEBVRE, H., *Síntesis del pensamiento de Marx*, Nova terra, Barcelona 1971, 18,5 x 13, 323 p.

Esta obra, traducida del francés, en su original fue escrita cuando su autor militaba todavía en el partido comunista francés; de ahí su mayor interés. La propia experiencia vivida como marxista y su pasión por la verdad llegaron a convencerle de que el marxismo no podía ser considerado como un sistema cerrado de verdades intangibles, como una ideología impermeable a la crítica y a la novedad. El marxismo, según él, no representa un valor absoluto, no es la historia superando y destruyendo las demás opciones, sino un acontecimiento histórico que ha mostrado una ruta sí, pero en la que el camino se construye por sí mismo. No pensaba ciertamente Lefebvre al escribir esta obra que la aportación teórica y metodológica del marxismo-leninismo haya quedado invalidada; se trataba más bien de la necesidad de una regeneración y vivificación del marxismo reivindicando y actualizando las líneas maestras del mismo. Y esto tenía que venir de dentro del mismo marxismo con una renovación teórica de ciertos conceptos como alienación, totalidad y apropiación, y una revaloración marxista de la democracia, que no admite la posibilidad de ser suprimida fuera del partido y mantenida por otra parte dentro de él. En fin, en esta obra tendríamos el pensa-

miento de un marxista a quien el marxismo oficial le hizo imposible su permanencia entre sus filas, pero que todavía piensa en la posibilidad de una transformación purificadora de la ideología.

Creemos que libros como éste no deben quedar fuera del alcance de quienes se preocupan hoy por problemas que afectan a toda la humanidad y de los que el marxismo, como ideología predominante y dirigente de masas, pretende ser la solución.—F. CASADO.

HOVEN, R., *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l' au-delà*, Les belles Lettres, Paris 1971, 16 x 24,5, 178 p .

Se diría que tantos estudios acerca de los estoicos habrían agotado el tema, pero no es así. De los tres primeros siglos de estoicismo solo poseemos fragmentos, y las obras completas posteriores se deben a hombres originales, que no se limitaban a transmitir doctrinas tradicionales. Además, cuando se tocan problemas fundamentales, como este del más allá, se verifica que es necesario enfrentarse con el sistema entero. Hoven acomete el estudio y revisión del problema completo. Sus conclusiones son positivas: hay efectivamente un problema del más allá en el estoicismo, pero dentro de la física y sin implicaciones morales, ya que no hay ni premios ni castigos. Pero es necesario conocer la evolución del estoicismo: en general se admite una pervivencia, pero temporal, mejor para los sabios que para los ignorantes. Aunque hay un acuerdo mayor que el que se admite habitualmente, entre todos los autores estoicos, hay que tener cuidado con los autores geniales, como Musonio, Epicteto y Marco Aurelio. En cuanto a Séneca, está aislado en la escuela, y sus obras podrían darnos una falsa idea del estoicismo, ya que tiene influencias no estoicas, y además depende de otras fuentes literarias. El libro nos ofrece una excelente bibliografía y una crítica acerada y profunda. Hermosa presentación.—L. CILLERUELO.

QUEVEDO, O. G., *¿Qué es la parapsicología* (5.ª ed.). Columbia, Buenos Aires 1971, 28 x 13, 135 p.

¿Qué es la parapsicología? El mismo autor nos lo dice: "la ciencia que tiene por objeto la comprobación de los fenómenos a primera vista inexplicables, pero que presentan la posibilidad de ser resultados de las facultades humanas" (p. 21). Es un libro interesante para quienes quieran saber de dónde vienen todos esos ocultismos, casos "raros" de "encantamientos" de personas y cosas, fuegos fatuos, casos de fotogénesis, etc. Hubiéramos deseado una mejor impresión tipográfica del libro.— M. M.ª CAMPELO.

LACROIX, J., *Psicología del hombre de hoy* (2.ª ed.) Fontanella, Barcelona 1967, 18,5 x 12,5, 131 p.

Es una colección de artículos periodísticos de tipo filosófico, publicados todos ellos en el diario *Le Monde*, arreglados para la publicación. Trata el autor de temas muy variados como el sentimiento, el carácter, lo normal y patológico, la angustia, etc. Todos ellos con la profundidad precisa y lenguaje claro para los lectores a quienes iban dirigidos. Es una obra digna de encomio.— M. M.ª CAMPELO.

CASES, C., *Crítica del marxismo liberal*. Península, Barcelona 1970, 11 x 18, 152 p.

El autor romanista intelectual italiano, pero sin influencia política, escribe esta crítica del marxismo liberal. Se trata de un pequeño libro compuesto de distintos artículos, como él mismo expresa al principio de la edición española. Se da una neta separación entre el primero y los demás artículos. El mismo se confiesa como comunista liberal desde su llegada a la República Democrática Alemana en octubre de 1956, donde permaneció hasta junio de 1957. Creía en la posibilidad de un desarrollo democrático del socialismo después del XX Congreso, y apoyaba la coexistencia pacífica entre países comunistas y capitalistas. Esta creencia padece pronto una crisis profunda, como consecuencia de la revuelta húngara de 1956. Crisis profunda que le lleva como de la mano y por etapas sucesivas, a lo que hoy por hoy considera su postura: "La coexistencia pacífica, en la que tanto tiempo creí, se me revelaba cada vez como una ilusión, no sólo irrealizable, sino teóricamente mal fundamentada". (p. 12). En definitiva se trata de un libro muy personal sobre un tema apasionante en nuestro tiempo.— B. DOMÍNGUEZ.

HEILBRONER, R. L., *Entre capitalismo y socialismo*. Alianza Editorial, Madrid 1972, 18 x 11, 275 p.

Contiene este libro una recopilación de ensayos en torno a temas sobre economía política que se centran sobre la fase histórica en que hoy se encuentra la humanidad. De las tres partes en que divide la obra la primera presenta al socialismo como enfrentándose a dos principales resistencias: la fuerza ascendente de la tecnología y la inercia de la personalidad social. ¿Hasta qué punto estas resistencias pondrán límites a un socialismo futuro de tal manera que un número determinado de creencias contenidas en éste no sean aún capaces de movilizar a los hombres a pesar de esas y otras resistencias? La segunda parte tiene que ver con la capacidad que poseen la ciencia económica para enfrentarse con el mundo de hoy sin caer en el pecado de eludir cualquier perspectiva "histórica" de los problemas que investiga. ¿Qué perspectivas tiene el capitalismo en los Estados Unidos? La tercera parte se encarga de examinar la respuesta a base de las interpretaciones de varios economistas. En todo caso se concluye que la economía tendrá que esforzarse por tener presente el cambio histórico en gran escala para poder ser útil en la reparación del mecanismo social.— F. CASADO

HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Pbf Laterza, Bari 1970, 18 x 11, 127 p.

La "Relación entre el escepticismo y la filosofía" fue publicada en *Kritisches Journal der Philosophie*, revista nacida de la colaboración de Schelling con Hegel. Aparecida esta obra como crítica del escepticismo de Schulze, nos indica un momento interesante para la génesis de la lógica hegeliana e insinúa ya posturas filosóficas que se mantendrán, en lo esencial, en las obras cumbres de Hegel. Redactada sin divisiones de continuidad, Hegel juzgará en ella al escepticismo moderno, el derivado de Kant, como inepto para tender un puente con la razón especulativa partiendo del aviso kantiano de que los conceptos puros no son aptos para decir algo sobre la realidad. Esta edición lleva una buena introducción de Nicolao Merker y se ve enriquecida por una abundante nota bibliográfica en relación con el tema.— F. CASADO

TRESMONTANT, C., *Les problèmes de l'athéisme*, Seuil, Paris 1971, 20 x 14, 441 p.

Ya anteriormente hemos tenido ocasión de gustar otra obra de Tresmontant sobre la vertiente positiva de la existencia de Dios; allí concluirá a la imposibilidad de llegar a un ateísmo sin que se caiga en abierta contradicción. En el volumen que presentamos el problema de Dios es visto desde el lado negativo: el ateísmo. Parte desde la raíz, desde el "ápeiron" de Anaximandro. Va el A. exponiendo en la primera parte de la obra las formas más fuertes de ateísmo desde los orígenes hasta Marx, Sartre y Monod. No se deja de señalar lo que parecería un poco extraño, la paternidad cartesiana del materialismo del siglo XVIII a causa del mecanicismo del filósofo francés a pesar de que él no fuera un ateo. Se hace resaltar el antiparmenidismo de Bergson con su evolución creadora que supera la idea de un ser absoluto que ya no tuviera nada que hacer en un mundo hecho de una vez para siempre, así como el que se le critique y no se le perdone el no ser un ateo una vez que ha admitido un vitalismo evolucionista... En una segunda parte Tresmontant indica las causas del ateísmo: políticas, psicológicas, intelectuales aparte de ciertas posturas del pensamiento cristiano que han provocado, por reacción la oposición radical. Nos recuerda también el pecado original del ateísmo moderno al afirmar apriorísticamente, después de marginar sin más las dificultades provenientes de la ontología, que no se debe plantear el problema de Dios porque no es necesario plantearlo.— F. CASADO.

VEGA, J. de., *El hombre y su educación permanente*, Escuela Española, Madrid 1971, 19,5 x 13,5, 196 p.

Mucho se habla, porque hay interés en ello, de la educación permanente del hombre. Pero como sucede siempre en el comienzo de la investigación sobre las cosas, los conceptos y términos se multiplican y están expuestos a la confusión; así ha sucedido en el tema acerca de la educación permanente. En el primer capítulo hace el autor un recuento de las diversas opiniones, reservándose el fijar la propia partiendo del concepto de "educación". La educación tiene que ver con el desarrollo humano integral: bio-psíquico-social y espiritual de cada hombre, habida cuenta de su historia, de una historia incidente en él y plasmada en su somapsique (c. 2). Es claro que lo permanente de la educación ha de tener que ver con esa totalidad humana antes expuesta y que hará referencia a tiempos y lugares. Y como esa totalidad de lo humano abarca toda la vida, a toda ella debe extender el análisis a base de una regulación del "complejo y consecuencias de los estímulos de todo orden que de modo continuo y constante desde el origen hasta el fin de la vida humana inciden sobre la idiosincrasia de cada sujeto" (c. 3). Una vez fijado el concepto, el autor se ocupa de las perspectivas y contenidos de la educación (c. IV), de la educación extraescolar (fuera de los centros tradicionales y clásicos) (c. V), de la educación de los adultos (c. VI). Los cuatro restantes capítulos completan la doctrina sobre la educación permanente a base de lo que en España ha significado una campaña nacional de alfabetización y promoción cultural de adultos (c. VII), de los medios de comunicación social (c. VIII), de estadísticas que deberían hacerse del rendimiento de la educación permanente, para terminar con la sugerencia de una reestructura adecuada del mismo organismo ministerial (c. IX). No cabe duda que hay que felicitar al autor y aplaudir cuantas ideas y esfuerzos se hagan para llegar a la solución de un problema que, como

el de la educación, será factor indispensable del desarrollo en todos los sentidos de un pueblo.— F. CASADO.

BARBOUR, I. G., *Problemas sobre religión y ciencia*, Sal Terrae, Santander 1971, 21,5 x 15,5, 556 p.

Tarea no fácil la que el autor se ha propuesto, ya que el problema religión-ciencia suele mirarse como empresa en la que la compaginación no queda libre de perenne contraste. Científicos, teólogos y filósofos han contribuido a que las aristas se hayan agudizado al pretender unos y otros explicaciones totalitarias y exclusivistas del misterio del hombre. Es en los últimos años cuando los fracasos de unos y otros han obligado a todos a ser más cautos, con lo que el acercamiento a la verdad ha ganado por ambas partes. Al exclusivismo entre ciencia y religión va suplantando la complementariedad. Esto es lo que quiere hacer ver el autor. Diferencias y paralelismos, cosmovisión integrada sin compartimientos estancos, filosofía crítica de la religión y de la ciencia, análisis de los lenguajes científico y religioso son objeto de las dos primeras partes de la obra. La tercera parte presenta un interés especial porque toca el tema candente de la evolución, por la complicación que presenta la imagen reduccionista del hombre y de la biología a la leyes y alcances de la física y química. Sin sacar las cosas de quicio, el A. examina con serenidad las opiniones aprovechando los rayos de verdad que a través de ellas se van filtrando; sólo un criterio semejante es garantía de honradez en una obra que necesita estar libre de prejuicios para abrirse paso en el camino hacia la verdad. Hubiéramos deseado un poco más de claridad acerca de esa metafísica de los niveles que no acaba uno de ver cómo pudieran traducirse a realidades ontológicas. Por lo demás la obra está muy bien presentada.— F. CASADO.

BLONDEL, M., *Le lien substantiel* (Introduction et traduction de Claude Troisfontaines), Nauwelearts, Louvain 1972, 24 x 16, 320 p.

Leibniz es sin duda uno de los filósofos que merecen ser mejor conocidos y que, por otra parte, han sido también más dejados en el olvido por considerárseles concatenados dentro del racionalismo de la filosofía moderna. A la vez es curioso que si alguno se ha preocupado de él, Blondel por ejemplo, las obras de éstos no hayan sido objeto de una mayor atención. Blondel ha dedicado dos obras a Leibniz: su tesis latina que acompañó a l'Action, titulada *De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnizium* y *Une énigme historique. Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. La primera de estas dos obras es la que presentamos reimpresa, traducida al francés y con una magnífica introducción de Claude Troisfontaines. En la Introducción comienza el autor por estudiar los trabajos preparatorios a la tesis latina (c. 1); hace un análisis crítico de la misma (c. 2) y en un tercer capítulo establece los puntos de acuerdo o desacuerdo entre ambas. La explicación de las sustancias compuestas a base de un vínculo existencial fue una preocupación para Leibniz, y bien se merecía la atención de este gran filósofo, pues se trata nada menos que de encontrar la razón suficiente de la unidad de una totalidad que constituya lo individual. F. CASADO

YOUNG, F. R. *La Ciclomancia*, I.M.O., Barcelona 1971, 22,5 x 16, 192 p.

Generalmente se ignora lo mucho de positivo que encierra nuestro

psiquismo. La obra que presentamos "Ciclomanía" es una especie de tratado como de magia blanca a base del secreto del control de poder psíquico y quiere ser una divulgación de conocimientos a este propósito al mismo tiempo que, mediante ejercicios adecuados, ofrece una posibilidad de llegar a despertar en uno mismo poderes sorprendentes antes no soñados. En veinte lecciones se ofrecen los títulos más sugestivos sobre el poder que se puede llegar a ejercer sobre el consciente y el inconsciente, sobre los músculos, el cerebro, los centros sensitivos, etc., que tendrá como resultados una personalidad más dinámica, más autoritaria, una memoria infalible, mayor poder de concentración, de elocución, más vocabulario y, en otro aspecto, una mayor resistencia a la gripe, al reuma y a los problemas respiratorios. Doctrina y técnica se ponen a disposición del lector como algo que ha sido efectivo ya en cientos de personas que lo han experimentado. ¿Realidad que parece fantasía? el autor expone con seriedad y su obra rezuma en toda ella una buena dosis de objetividad.— F. CASADO.

FRAILE, G., *Historia de la Filosofía española* (Desde la época romana hasta fines del s. XVII, BAC, 327) - (Desde la Ilustración, BAC, 330), Ed. Católica BAC, Madrid 1971, 19,5 x 12,5, 418 y 331 p.

El malogrado P. Fraile no pudo ver su obra terminada. La planeó, la preparó sustancialmente, pero, como sucede en una obra que no ha visto la última mano, hubo que llenar lagunas, rectificar datos, hacer adiciones, completar bibliografía; todo esto ha sido obra de su continuador el P. Teófilo Urdánoz. En verdad estos dos volúmenes no desmerecen de los anteriores. Al fin podemos contar con una historia del pensamiento español completa como ninguna hasta ahora y bien documentada. En fin, quien conozca los volúmenes anteriores de la Historia de la Filosofía publicados por la BAC hágase a la idea de que estos otros dos son una excelente aportación ampliativa de la historia general al incorporarle la particular de la filosofía española. Es de las obras que merecen sinceros elogios.— F. CASADO.

THIEL, Ch., *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege*. Tecnos, Madrid 1972, 23,5 x 15, 176 p.

La semántica ha tenido un auge especial en los últimos años y no sin razón ya que una filosofía del lenguaje es indispensable para la filosofía. Frege ha sido un abanderado de la conceptografía. Aunque matemático y lógico interesa a la filosofía por su viva reacción contra la lógica psicologista y contra las teorías nominalísticas y formalísticas de la matemática que reducen los números a meros signos. La doctrina sobre la distinción entre significado-referencia (Bedeutung), sentido (Sinn) y representación (Vorstellung) provoca una atención extraordinariamente grande en filosofía y su uso en el examen de las formas lingüísticas hace a Frege iniciador del análisis lógico del lenguaje. Sobre esta distinción Thiel enfoca su investigación en este libro, incluyendo textos póstumos de Frege y un examen de la discusión actual. Conceptografía, Número, Concepto, Jerarquía de funciones, Valores y problemas de ampliación son los temas de otros tantos capítulos de la primera parte. La segunda se ocupa de la teoría del Sentido y Referencia. El autor que quiere que su trabajo sea más bien una contribución polémica, en el último apartado hace hincapié en su afirmación de que "Frege ha contaminado una divi-

sión ontológica con otra semántica". Siendo necesaria una separación rigurosa entre ontología y semántica, cree Thiel que se podrá poner en claro todo lo que de positivo ha aportado Frege a una semántica pura.— F. CASADO.

RIVERSO, E., *La filosofía oggi*. Armando, Roma 1971, 22 x 13,5, 298 p.

No sería yo quien dijese lo que dice el A. en la Prefazione que dicen otros, es decir, que no exista ya una filosofía, ni filósofos notables en el mundo de hoy. Decir esto equivale a afirmar que la inteligencia del hombre ha muerto definitivamente. El autor expone cuatro tipos de filosofía: la orientación fenomenológica (Sartre, Paci), la orientación marxista (Academia de las Ciencias de Moscú y Lukács), la orientación de la filosofía como método y no como contenido doctrinal (Stawson), la orientación del análisis reconstructivo (Quine, Ayer). Como se ve por estos enunciados, el título de la obra "La filosofía hoy" hay que restringirlo a un grupo de filosofías que no son representativas de todo el pensamiento filosófico actual. Claro está que si se condena la metafísica y no se siente la pérdida del ser, la filosofía se limitará lógicamente a ocuparse de la contingencia, de lo provisorio en la vida cotidiana, del comportamiento lingüístico y socio-económico pero sin una fundamentación adecuada. Hecha esta salvedad, son sin duda estos grupos filosóficos los portaestandartes del pensamiento filosófico en el mundo, los que pretenden ofrecer respuestas definitivas a un momento histórico caracterizado por ese desasosiego cultural y axiológico que mina la concepción auténtica sobre el sentido de la vida.— F. CASADO.

SELLARS, W., *Ciencia, percepción y realidad*. Tecnos, Madrid 1971, 23,5 x 15,5, 383 p.

Tenemos en este libro reunidos una serie de trabajos en los que las ideas, a veces divergentes, del autor en relación con las cosas, presentan, sin embargo, unas conexiones que nos muestran su fecundidad. Comienza por su concepción fundamental de la filosofía como comprensión del modo cómo las cosas están relacionadas entre sí y del "saber cómo manejarlas" el hombre con respecto a todas esas cosas. Sobre esta base van desarrollándose temas que, naturalmente, tienen que ver con el conocimiento que tenemos del ser, con el fenomenismo de lo que es aparente en el ser, con la luz que pueden aportar los enunciados teóricos acerca de la realidad según el lenguaje de las teorías. Finos análisis sobre la ambigüedad que presentan las teorías de los datos sensoriales en su relación con lo mental, sobre Verdad y correspondencia, Nombrar y decir, Entidades singulares, Lo sintético a priori y Los juegos lingüísticos señalan otros tantos capítulos de la obra. Evidentemente el lector ha de estar preparado para trabajos de este género en los que se maneja la filosofía del lenguaje que, si presenta a veces sus fallos metafísicos, sirve también para poner en claro puntos oscuros y desaciertos provenientes de un modo inadecuado del lenguaje aplicado al mundo de la realidad.— F. CASADO.

REMOLINA VARGAS, G., S.J., *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*. Gredos, Madrid 1972, 24 x 16, 329 p.

¿Existencialismo y fe religiosa en coexistencia? Es precisamente el problema religioso en un filósofo existencialista como Jaspers lo que va a

constituir el objeto de esta obra. Mérito del autor es recoger los elementos esparcidos en los escritos de Jaspers que le permiten iluminar la posición dialogal de este filósofo en su enfrentamiento con el problema de la fe. Lealtad y sinceridad en abordar los problemas, así como honradez intelectual con que es buscada la solución le son reconocidas a Jaspers, otra cosa es que el método y la forma de encararse con esos problemas haya sido el auténtico. De ahí que haya que reconocer en Jaspers una posición fundamental de apertura a la revelación, y al mismo tiempo el que nos encontremos con una apertura *indiferente*. Pero el atractivo por la unidad de la verdad hacia que nuestro filósofo se pronunciase contra todo exclusivismo ya fuera de una verdad eclesialística o filosófica. Los problemas relativos a la autoridad, Revelación y libertad, de lo natural y sobrenatural, etc., son también objeto de la consideración del autor en su análisis de la obra de Jaspers. Ha sabido leer a través de su filosofía el aleteo de una metafísica y de una trascendentalidad que no puede ocultarse a los espíritus que buscan la verdad con sinceridad.— F. CASADO.

VICENT, A., *Socialismo y anarquismo*, Narcea, Madrid 1972, 18 x 11, 226 p.

Tenemos aquí un librito del jesuita castellanense P. Antonio Vicent, nacido al reclamo de la *Rerum Novarum* en las postrimerías decimonónicas. La obra que, en general, sigue las líneas de dicha enciclica y que hoy pudiera ser criticada en su postura frente a un socialismo admisible en moldes no marxistas, debe ser encuadrada en las coordenadas del tiempo en que fue escrita, de la misma manera que R.N. Sólo así se podrá apreciar el mérito que le cabe a su autor como pionero del movimiento social cristiano en España. Los apartados fundamentales de la obra giran en torno a la etiología de la cuestión social, a la refutación de las doctrinas socialistas y a la señalación de las soluciones pertinentes. Las luces y las sombras del catolicismo español en relación con la cuestión social pueden ser observadas a través de la obra del jesuita español.— F. CASADO.

SERMONTI, G., *Il crepuscolo dello scientismo*, Rusconi Ed., Milano 1971, 18.5 x 11.5, 247 p.

Es un científico el que, por serlo precisamente, nos sorprende en este libro con una autocrítica de la ciencia a la que los científicos no nos tienen acostumbrados. ¿Es el científicismo una hipótesis aceptable? La ciencia ¿es un encuentro con la verdad total y radical del hombre o es más bien un instrumento técnico y formal para, con la realidad, llegar a la verdad auténtica? ¿Hasta qué punto se puede hablar de progreso en el uso mismo de los inventos originariamente descubiertos para la destrucción y que se dicen convertidos en algo adecuado para finalidades pacíficas? Problemas en concreto como el de la contaminación ambiental le sirven al autor para situar en su verdadera dimensión el valor de la ciencia y de la técnica siempre que no sigan apoyándose en los dos falsos postulados de que la verdadera realidad es lo cuantitativo y mensurable y de que la ciencia sea capaz de disipar lo que se ha dado en llamar tinieblas metafísicas de la antigüedad y de resolver cualquier problema de la humanidad.— F. CASADO.

COLETTE, J., *Histoire et absolu*. Desclée, 1972, Paris, 1972, 284 p.

Temporalidad y absolutez han sido siempre motivo de discusión, ya

que absoluto parece significar eternidad, ausencia de tiempo. Y como Kierkegaard planteó el problema de un modo radical en sus obras pseudónimas, y como en ese problema era el centro de ese debate, necesitamos un profesor competente como Colette, que nos haga ver el esquema del problema objetivo, y al mismo tiempo su discusión dentro de la cultura actual, o de la cultura planteada por Hegel. Ya se entiende que es preciso volver a las fuentes, al antagonismo entre Grecia y Palestina. Pero es preciso también conocer la cultura actual en sus dimensiones profundas para conducir al lector a través de esta jungla de las discusiones modernas. Todo lo cual se logra perfectamente con un autor como Colette, que nos lleva de la mano y nos hace comprender qué cultura es ésta en la que estamos viviendo, y cómo dentro de ella tenemos que mantener los valores permanentes.— L. CILLERUELO.

ECKERMANN, W., *Der Physikkomentar Hugolins von Orvieto OESA. Spätmittelalter u. Reformation Texte u. Untersuchungen Bd. 5.* Walter de Gruyter, Berlin 1972, 23 x 15.5, XXVI-149 p.

Hugolino de Orvieto es uno de los más caracterizados representantes de la "Escuela Agustiniana" de la baja escolástica. En los últimos años se han publicado sobre él varios estudios teológicos. Pero para tener una visión completa de la representatividad de nuestro Autor es preciso atender también a sus escritos filosóficos, de los cuales conocíamos hasta hoy únicamente el nombre. Los manuscritos parecían haber desaparecido sin dejar rastro. Y las opiniones filosóficas de Hugolino se conocían fragmentariamente dentro de contextos de índole teológica. Por eso, saludamos con agrado el hallazgo y publicación de esta obra que puede ser considerada como una introducción general al pensamiento filosófico de su autor. Por el texto publicado —aunque incompleto— disponemos ahora de la fuente principal para investigar su postura.

Alrededor de dos cuestiones fundamentales gira la obra presente: el objeto del saber y el problema del universal. Los demás problemas (por ejemplo, sobre la cantidad, totalidad, materia, causa, movimiento, acto, potencia, infinitud, felicidad, etc.) son tratados de un modo marginal y en relación a ellas. Este breve escrito es una prueba más de la importancia que se otorga al problema del conocimiento en la escuela agustiniana de la última edad media. Siguiendo a Gregorio de Rimini, Hugolino evita cuidadosamente los dos extremos: el nominalismo de Ockham y el realismo exagerado de Walter Burley. La obra va precedida de dos introducciones que facilitan su mejor comprensión. Heiko A. Oberman ha escrito la introducción general-histórica a la serie, y W. Eckermann, la introducción particular a esta obra. Viene después el texto latino, crítica e impecablemente presentado. Finalmente se hace un breve, preciso y ordenado estudio de la doctrina sobre el conocimiento en Hugolino. La obra está, además enriquecida con interesantes notas aclaratorias y bibliográficas, e índices completos de personas y de materias. Es digno de todo encomio el noble deseo de autores y editores de poner a disposición del público estos preciosos "Textos e Investigaciones".— A. ESPADA.

DÜR, O., *Frieden.- Herausforderung an die Erziehung.* Calwer, Stuttgart 1971, 20,5 x 14, 240 p.

La paz del mundo se presenta ante nosotros como la tarea más urgente e importante del tiempo presente (p. 229). Pero no basta desear la paz; es preciso poner los medios para conseguirla. He aquí el noble intento del Autor de este libro, que es un consumado pedagogo, y pretende

“educar para la paz”. La educación para la paz, dice, es para nosotros una cuestión vital; sin embargo, el “modo” de lograrla continúa siendo todavía un problema sin resolver.

En una primera parte —teórica— nos ofrece precisas y preciosas orientaciones en este sentido así como una fundamentación, posibilidades y límites de una pedagogía de la paz. El concepto de paz implica y se relaciona con otros importantes: justicia, solidaridad, libertad, tolerancia... La segunda parte —práctica— recoge multitud de información, documentos, estadísticas y material de ejercicios para una reflexión personal o en grupos. Completa la obra una selecta bibliografía e índices de autores y materias. El estilo es claro y directo y sus afirmaciones están corroboradas por el lenguaje elocuente de los hechos.— A. ESPADA

BOLLNOW, O.F., FROMM, E., etc., *Philosophische Anthropologie heute*. C. H. Beck, München 1972, 20 x 12, 214 p.

La pregunta acerca del hombre no es nueva. Ya en la antigua filosofía y en el cristianismo el hombre ha sido un tema importante y un profundo misterio. La cultura moderna ha hecho de él su problema cardinal, y a partir de 1928 —con Scheler y Plessner—, la antropología se constituye como propia disciplina filosófica. Sin embargo, nunca el hombre había sido para sí mismo tan enorme misterio como en la actualidad. Con lo cual no queremos despreciar las valiosas aportaciones que, a lo largo de la historia, han intentado profundizar este misterio. El impresionante desarrollo de la biología, psicología y sociología, así como los análisis del marxismo, de la filosofía de la vida, del existencialismo... han iluminado desde distintos ángulos el problema humano.

He aquí una obra moderna que, sin la pretensión de presentar una imagen siempre válida del hombre, recoge once interesantes trabajos de conocidos pensadores, precedidos de una adecuada introducción histórica. Los títulos de los trabajos aquí recogidos son, entre otros: la antropología filosófica y sus principios metódicos, homo absconditus, el hombre y la esencia de la vida, antropología filosófica y psicoanálisis, biología y espíritu, el problema del cuerpo en psicología, la antropología de Teilhard de Chardin, estructuralismo y antropología filosófica, etc. Es de notar que en ellos se recalca la historicidad como un constitutivo fundamental de la existencia humana, y se intenta proporcionar a la persona una esperanza y un dinamismo creador constante: las metas conquistadas por la humanidad son desafíos para nuevas conquistas. Aunque no todos los trabajos tengan evidentemente el mismo valor, la competencia de los autores es ya una garantía de la calidad de la obra que presentamos.— A. ESPADA.

COPLESTON, F.C., *A History of Medieval Philosophy*. Methuen & Co, London 1972, 22 x 14, 400 p.

El P. Copleston es un escritor fecundo, conocido sobre todo por su monumental *Historia de la Filosofía*. El libro que ahora presentamos —revisión y ampliación de su *Medieval Philosophy* publicada en 1952— resume casi tres tomos de dicha Historia. Abarca desde los orígenes del cristianismo hasta Nicolás de Cusa.

Son muchos los méritos de esta obra. Aparte de su esmerada presentación, selecta bibliografía, índices completos, metodología clara y precisa..., quisiera señalar como más relevantes los siguientes: 1) La importancia que Copleston concede a este periodo de la Historia de la Filoso-

fía. La Filosofía medieval constituye para él un estadio decisivo en el desarrollo total del pensamiento, y muchas de las características de la filosofía moderna estaban insinuadas o tratadas por los pensadores de la Edad Media. 2) La selección que hace Copleston de temas y autores. Las discusiones de segunda categoría han sido reducidas a un mínimo y se tratan con relativa amplitud los pensadores más destacados. En la introducción y en el epílogo nos ofrece una visión panorámica de la filosofía medieval. 3) Aunque, debido a la posición dominante de la teología cristiana, no encontremos en los pensadores medievales puntos de vista tan diferentes ni de tan agudos contrastes como en la época moderna, Copleston se pronuncia acertadamente contra una visión monolítica de la filosofía medieval.

Esta obra de Copleston, si no constituye una investigación original, sí es una magnífica ayuda didáctica.— A. ESPADA.

DELHOMME, J., *L'impossible interrogation* (Col. L'Athéisme interrogé), Desclée, París 1971, 20 x 13,5, 219 p.

“Lo mismo es pensar que ser” dijo el otro. Y, sin embargo, ¡qué cosas tan distintas! Aferrar la realidad con el pensamiento, ni en lo que se refiere a la realidad del mundo con el que estamos en contacto se ha llegado a hacer sin muchos fallos que poco a poco la experiencia ha tenido que enmendar. La dificultad se agiganta al pretender el hombre dictaminar sobre el Absoluto. ¡El problema de Dios! Jeanne Delhomme, profesora en la universidad de ParisX-Nanterre, se enfrenta en este libro con la idea de Dios tenida por el hombre, y lo hace a base de un análisis metodológico y crítico del lenguaje de la filosofía con que ha de expresarse toda especulación sobre Dios. Se ha propuesto examinar los límites dentro de los cuales es pensable la idea de Dios y su esencia aparece como posible, y determinar bajo qué aspecto la primera se desvanece y la segunda carece de sentido, así como también señalar los caminos en los que la cuestión puede resultar un interrogante de respuesta adecuada imposible.— F. CASADO.

Pastoral

G. RODRIGUEZ ECHEVERRIA, *Adolescentes: experiencia humana y mensaje cristiano*, Sigueme, Salamanca 1971, 22 x 14, 221 p.

El adentrarse en el mundo de la adolescencia no es tarea fácil y menos dada a improvisaciones, cuyas consecuencias se verán en la posteridad. El autor examina con una maestría digna de un especialista en la materia, los factores determinantes de la personalidad de los adolescentes, ya a partir de sus primeras etapas evolutivas. El contexto humanocultural en el cual el adolescente ha de desarrollarse en nuestro mundo, es examinado también para sacar las conclusiones clave en orden a una mejor comprensión de las reacciones juveniles en lo referente a la catequesis cristiana. Son elementos éstos, que para la recta visión y perfecta

construcción de una catequesis adecuada para esta edad, supone el entrar totalmente en el mundo de la adolescencia con todo lo que implica de riesgo y éxito. La conjugación entre los elementos humanos y sus motivaciones, con el mensaje cristiano en una visión dinámica del mismo, son factores que de olvidarlos correríamos y a veces se está hoy corriendo el riesgo, de un abandono total de lo cristiano por parte de la juventud. Los esquemas de estudio y orientación en la catequesis de la adolescencia que el autor presenta, pueden servir de gran provecho para los que diariamente comparten las inquietudes de este sector de la sociedad y de la Iglesia, en orden a dar respuesta a los interrogantes que desesperadamente presentan.— C. MORAN.

ERNESTO BALDUCCI, *Stervos inútiles*, Sigueme, Salamanca 1972, 21 x 13, 221 p.

Con el título ya clásico en toda la historia de la espiritualidad sacerdotal, presenta el autor su estudio sobre la identidad sacerdotal en un mundo cambiante, donde el factor "secularización" juega un papel de primerísima importancia. Realista en extremo, hombre que se ve que vive el problema desde dentro, tratando de centrar sus reflexiones en torno al núcleo único en la figura del sacerdote: El misterio de la Palabra de Dios y la Eucaristía. Consciente del significado de la transformación que está sufriendo la realidad humana y su comprensión del mundo religioso, invita a todos aquellos que se encuentran frente a esto con las siguientes palabras: "Dejad estar, dejad que muera lo que debe morir, mueran las devociones y las procesiones, patrimonio de los viejos sacerdotes, que mueran altarcitos laterales, mueran todas estas cosas con tal que quede una sola, sencillísima y pobre, pero potente: la palabra del evangelio en su multiforme presencia, en su multiforme eficacia. Esto queda, el resto acaba" (p. 28). La obra de Balducci, ejercicios dados a sacerdotes, puede colaborar en gran manera a la obra de renovación sacerdotal y aclarar angustias en este sector de la Iglesia. Obra que debería ser meditada por todos los sacerdotes que tratan de encontrar una solución clara a todos sus problemas de cambios de estructuras religiosas.— C. MORAN.

SAINT-ARNAUD, Y., *La consulta pastoral de orientación rogeriana*: Herder, Barcelona 1972, 14 x 21, 151 pp.

La consulta pastoral está acaparando cada vez más importancia con vistas a la posible solución de los problemas que hoy día se le plantean al cristiano y ante los cuales el consejero —generalmente un sacerdote— ha de aplicar el método más conveniente. El autor de esta obra, Yves Saint-Arnaud, trata de aplicar a estas consultas pastorales el método terapéutico propuesto por Carl Rogers, según el cual habría de centrarse primordialmente en tres cosas: en el consejero, en el problema y el consultante. Tras examinar las implicaciones, las cualidades y las actitudes correlativas a cada individuo, propone unas técnicas consultivas, para permitir que cada individuo pueda examinar la respuesta adecuada a una situación concreta.

Se trata, pues, de una obra que puede ser muy útil a quienes están implicados en la tarea pastoral y que puede responder a las soluciones exigidas por la pastoral actual, que exige un más profundo conocimiento de la persona.— C. MORAN.

MALDONADO, L., *El menester de la predicación*. Sigüeme, Salamanca 1972
13 x 21, 222 p.

Es evidente que la predicación ha ido decayendo tras un período de florecimiento motivado por la infiltración protestante. La predicación no es un simple repetir la palabra de Dios, sino que ante todo consiste en interpretarla y actualizarla. Para ello, el autor dedica una primera parte de la obra a describir detenidamente las diversas formas hermenéuticas (existencial, político-histórica y lingüística), acompañadas por un recorrido histórico, en el que el autor insiste en el pensamiento de los autores modernos.

Una segunda parte —más práctica, si se quiere— comienza explicando cómo la Escritura y el dogma no pueden ser interpretados de un modo literal y legalista, por lo cual la Iglesia debe cambiar la manera de plantearlos en vista de que no marcan la fe de los cristianos. En esta misión de construir algo nuevo, la predicación se ve auxiliada por la cibernética y la informática. Si, hasta ahora, la predicación ha sido un monólogo jerrarquizado y un tanto relativo por parte del orador, habrá que buscar nuevas formas de lograr que el oyente se sienta comprometido por la palabra de Dios. Esta solución podría estar en una homilía dialogada o diálogo predicacional.— C. MORAN.

CORDOBA, J. M. de, *Análisis Crítico y movimiento de base en la pastoral rural*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1972, 13 x 21, 252 p.

La situación del hombre rural se ha agravado últimamente, y por ello la Iglesia tiene una difícil papeleta que resolver en su labor pastoral, en este medio. Se le plantea un compromiso mediante el cual ha de luchar por conseguir una liberación de la complicada situación en que el hombre del campo está inmerso.

Por ello, es preciso comenzar por un Análisis Crítico Cristiano del mundo rural, un análisis social que implica un estudio científico de toda acción social, una interpretación de este estudio y una crítica que surge de la confrontación de esos datos científicos con la ideología que se mantiene.

Este Análisis Crítico Cristiano llevará a una mayor eficacia en la tarea pastoral dentro de la sociedad rural. Se trata en este libro de hacer un esfuerzo e intentar que el pueblo tome conciencia de esta situación y pueda comprometerse en esta labor eclesial.— C. MORAN.

Históricas

DIAZ TEJERA, ALBERTO, *Encrucijada de lo político y lo humano*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1972, 24 x 17, 93 p.

Este breve trabajo está constituido, en su fundamento, por dos lecciones desarrolladas en la Universidad Menéndez y Pelayo, de Santander, en el verano de 1970.

El profesor Alberto Díaz Tejera quiere que su estudio sea tratado y considerado así por sus lectores. Retocado, con cosas añadidas y otras suprimidas, el lector tiene en sus manos la totalidad de la expresión ordenada del autor.

Por lo que él mismo nos dice, su propósito, es presentar su estudio sobre dos planos distintos: uno el material, que es la realización histórica en sus hechos concretos y en un espacio de tiempo determinado; y otro la formalización consecuente que de tales hechos puede deducirse. Pero en el desarrollo de la exposición no aparecen ambos planos separados, sino fuertemente entrelazados entre sí e intercambiándose como dos gemelos que juegan al escondite en un espeso bosque: ahora aparece uno, ahora otro, y siempre parece el mismo.

El propósito y la razón del título de este breve, pero profundo trabajo, es presentar por la historia el escenario material sobre el que asienta y desarrolla lo más elemental del mundo griego, es decir, la *interacción* de "ciudad/ ciudadanía/ y constitución política", antes de Alejandro, y, a su vez, pero ahora después de Alejandro, el nacimiento efervescente de la noción básica del hombre *como tal*. Todo ello salpicado con observaciones formales, deductivas, pero salpicaduras: las consecuencias, como un todo orgánico, son frontales, desafiantes y le parece superfluo el presentarlas como un cuerpo vistoso y bien formado. Al lector no le será difícil suplir esta labor y quizás sea eso el premio de su esfuerzo.— T. APARICIO LOPEZ.

LANCZKOWSKI, G., *Religionsgeschichte Europas*, Herder, Freiburg, 1971, 18 x 11, 140 p.

Dentro de la Historia general de las Religiones, hay grupos que tienen un carácter propio, ya por las influencias del medio geográfico y climático, ya por las vicisitudes de la historia. Europa constituye quizá el primero de esos grupos por su influencia en el mundo, considerando Grecia y Palestina como naciones asomadas al Mediterráneo. Así el autor divide su tema en dos partes claramente diferentes: la Europa del Mediterráneo y la Europa transalpina. Dentro de su brevedad, el autor se muestra original y un auténtico maestro. Se añade una bibliografía fundamental.— L. CILLERUELO.

KAWERAU, P., *Das Christentum des Ostens* (Die Religionen der Menschheit-30) W. Kohlhammer, Stuttgart 1972, 23 x 15,5, 298 p.

He aquí un nuevo volumen de la colección "Las Religiones de la humanidad", que la edit. Kohlhammer publica con asiduidad. El presente volumen está dedicado a las Iglesias cristianas de Oriente. Es preciso notar que la serie no tiene por objeto presentar la historia de una religión, sino, más bien, la teología y concepciones propias. Kawerau era muy indicado para este cometido, ya que es conocido como historiador de la Iglesia de Oriente. En la introducción trata de las lenguas en que están escritas las fuentes, las traducciones de la Biblia que han usado, así como el origen y el presente de cada una de estas iglesias. Seguidamente expone la teología de cada una de ellas; para ello escoge los representantes principales. Así, va presentando los padres de la Iglesia siria, antioquina, bizantina, eslava, etc. Aunque elige solamente a los principales, el volumen consigue presentar suficientemente la teología de los cristianos de Oriente: iglesias que, por cierto —se queja de ello el autor— apenas son suficientemente conocidas y, a veces, ni siquiera apreciadas, puesto que es común creer que han quedado anquilosados en el desarrollo

de su teología. La obra es erudita: más de 800 títulos de bibliografía se ofrecen al final. Numerosos y ricos índices concluyen el volumen que se lee con interés, como los restantes de la misma serie.— C. MIELGO.

ERLER, A., *Aegidius Albornoz als Gesetzgeber des Kirchenstaates*. E. Schmidt, Berlín 1970, 16 x 23, 130 p.

Como el mismo título lo indica, se estudia en este libro la figura señera del Cardenal español, Gil Alvarez Albornoz (1295-1367), como canonista, autor de unas Constituciones, que promulgó en 1357 para la Marca de Ancona y se aplicaron a los demás estados pontificios, donde estuvieron en vigencia hasta 1816.

Se hace un análisis de la personalidad guerrera y política del Cardenal Albornoz, que facilitó el retorno del Papa a Roma. La mejor aportación de esta obra es el estudio crítico de las Constituciones Egidianas, su origen, fuentes e influencias. El autor desconoció al hacer su estudio de las "Constituciones Aegidianae" el códice de la Biblioteca Nacional de Madrid, Manuscrito 13973, localizado por A. García y García. Conviene también tener en cuenta las obras beneméritas del Cardenal Albornoz, quien puso en marcha el Colegio de España en Bolonia, con una buena biblioteca, aún subsistente. Paradójicamente al Cardenal Albornoz guerrero y político, le gustaba gobernar con leyes justas y útiles, no mediante la fuerza, sino "cum omni mansuetudine".— F. CAMPO.

DECARREAU, J., *Les Grecs au Concile de l'Union*. (Ferrare-Florence, 1438-1439), Picard, París, 1970, 25 x 16, 222 p.

Se trata de un problema histórico, llevado con método y competencia perfectos. Pero el problema es tan vidrioso que el Autor nos sorprende, al llegar a la conclusión, con una "declaración de fe", manifestando que ha contado las cosas honradamente. Y nosotros pensamos que no podía haber hecho cosa mejor. En un problema tan vidrioso, parece totalmente imposible ser honrado e imparcial, y si el autor lo ha logrado, lo que parece seguro, no ha hecho escaso servicio a los que desean sinceramente saber qué es lo que pasó en los Concilios de Florencia y Ferrara. Al comprobar la situación de aquel momento, no tenemos ya que sorprendernos en vano ni que criticar los unos contra los otros, ya que todos tenían algo bueno y algo malo, pero nadie cedía. En un tiempo en que hablamos tanto de "ecumenismo", deberemos entender que el ecumenismo tiene su dialéctica propia, y que fuera de ella, es farisáico hablar de ecumenismo. Mientras no haya una honradez fundamental y una libertad personal para obrar en consciencia y bajo la influencia del Espíritu Santo, el ecumenismo será siempre política. Este libro es pues muy actual, aunque se limite a un problema histórico.— L. CILLERUELO

MÜNTZER, Thomas, *Scritti politici*, Introduzione versione e note a cura di Emidio Campi, Claudiana, Torino 1972, 20 x 13, 230 p.

Por primera vez tenemos en italiano los escritos del famoso Thomas Müntzer, el llamado "profeta del cristianismo revolucionario", el teórico de la soberanía popular y del derecho de resistencia al príncipe. Es un teólogo "político" que ha expresado el primero y hecho una crítica de izquierda de la reforma luterana.

El simple enunciado de los capítulos de la obra nos dicen ya lo bas-

tante de su importancia: en primer lugar trata del autor en extensa y bien tratada biografía. Un segundo tema va dedicado a la "interpretación", o por mejor decir, a la historia de la interpretación müntzeriana (Müntzer en la opinión de sus contemporáneos, la ortodoxia y el pietismo, la historiografía iluminística...), el manifiesto de Praga, con su texto íntegro, y otros asuntos relacionados con los mismos problemas religiosos.

La edición ha sido cuidadosamente anotada por Emidio Campi, autor de los estudios de teología protestante en Roma y en Tubinga, colaborador asiduo de las revistas italianas religiosas y teológicas, actualmente y bajo la dirección del profesor Jürgen Moltmann, de la universidad de Tubinga, está recogiendo una riqueza histórico-sistemática sobre el pensamiento müntzeriano. Al mismo tiempo está preparando una amplia biografía del famoso teólogo político.— T. APARICIO LOPEZ.

CALDERON QUIJANO, JOSE., *Las fortificaciones de Gibraltar en 1627*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1968, 24 x 16, 63 p.

El hallazgo de un manuscrito con el título de "Gibraltar Fortificada" en el Museo Británico de Londres, y las posteriores investigaciones hechas para su estudio, y el de su autor Luis Bravo de Acuña, han conducido a Calderón Quijano a una serie de consecuencias históricas que expone en este estudio, el cual no es otra cosa que una como introducción a un trabajo de mayor envergadura sobre el que está trabajando hace tiempo.

Una de las conclusiones que saca es que Gibraltar se pierde porque, a comienzos del siglo XVIII, el eje de la estrategia defensiva meridional española ha pasado a Cádiz. Y ello ocurre por la función que éste desempeña como puerto metropolitano para las Indias. En Cádiz se va a concentrar toda la atención de la Corona y de la Casa de Medina Sidonia en orden a su defensa y fortificación.

Gibraltar, de este modo, llave del Estrecho y punto básico de la estrategia militar, naval, política y económica durante la Edad Media, y aún durante gran parte del siglo XVI, va a pasar a un segundo plano. Cádiz, en cambio, hasta entonces puerto secundario, pasa a primero. Gibraltar, no obstante esto, pasará a manos inglesas y será luego para la Gran Bretaña un eslabón básico en la ruta de los mares que se dirigen y llevan a las Indias.

La obra de Luis Bravo que José A. Calderón Quijano comenta aquí, lleva una serie de planos, plantas y perspectivas del Peñón de sumo interés, presentando el sistema de fortificaciones existentes en la Roca en 1627, y las que Luis Bravo creía y proyectaba se debían hacer. Señalaba los puntos vulnerables de la Plaza Fortificada y la obra está dedicada al Conde Duque de Olivares. Al comentario precede una bien documentada, aunque breve biografía del autor del trabajo *Gibraltar Fortificada*, del mismo Calderón Quijano.— T. APARICIO LOPEZ.

DEMERSON, George, *Don Juan Meléndez Valdés y su tiempo*, (1754-1817), Taurus, Madrid, 1971, 2 vols. de 135 x 211 mm., 578 y 495 p.

Esta traducción española de la obra de Georges Demerson, *Don Juan Meléndez Valdés et son temps* (1962), que ahora nos ofrece Taurus, merece la máxima atención. El autor, *Maitre de Conférences* en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Lyon, dedica la obra "A la comprensión y amistad hispano-francesa". El "dulce Batilo", el amigo de Jovellanos y de Fray Diego González, no es solamente uno de los mejores cantores de

temas pastoriles de la Arcadia salmantina; es además una personalidad sumamente compleja la de este ilustre extremeño, que fue también jurista por profesión y, como hombre de acción, un afrancesado. Por eso es un deleite acompañar al "Dulce Batilo" por todos esos ambientes por los que discurrió su peripecia vital, en el difícil tránsito del Antiguo Régimen a los días del liberalismo; ambientes y circunstancias tan magistralmente recreados en la obra de Georges Demerson. La narración va respaldada por una extensa bibliografía que abarca 71 páginas de letra menuda, toda una mina para el estudioso.— QUIRINO FERNANDEZ

SANCHEZ MANTERO, RAFAEL, *Las conspiraciones liberales en Francia (1815-1823)*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1972, 24 x 16, 239 p.

La presente publicación es una tesis doctoral, leída el 5 de diciembre de 1970, en la Facultad de Filosofía y Letras de Sevilla, que obtuvo para su autor, Rafael Sánchez Mantero, el calificativo de Sobresaliente "cum laude".

El autor —leemos— ha venido colaborando en la Cátedra de Historia Moderna y Contemporánea de España desde el año 1964. Becado durante un curso en la Universidad de Duke, se graduó al año siguiente en la de Sevilla con una tesis de licenciatura sobre la misión de John Jay en España, lo que supuso una nueva y valiosa aportación sobre el papel de España en el movimiento de independencia de los Estados Unidos.

Varios viajes a Francia, para los que siempre fue distinguido con beca de estudio, y sobre todo dilatadas permanencias en París permitieron a Sánchez Mantero tomar contacto con el material sobre el que habría de elaborar su tesis doctoral que ahora se publica por la misma Universidad hispalense.

Tiene el mérito de ser el primer español que haya realizado este tema con un estudio sistemático y completo, tal y como hasta ahora no se había hecho. Centrado en estudios franceses —escribe el gran historiador J.L. Comellas— no ha pretendido en este libro una obra simplemente "francesista". Desde el punto de vista de la aportación de datos sobre la historia de Francia, su logro ha sido importante: pero no el principal. En el desarrollo de las tramas, en el conjunto y sucesión de los hechos, quedan muchos detalles por esclarecer y faltan, qué duda cabe, muchas pinceladas para dejar completo el cuadro. Pero no puede acusarse al autor de haber hecho una historia inacabada, por la sencilla razón de que no era su propósito acabarla.

Con su sencillez de siempre, con ponderación y equilibrio, con perfecto sentido de la lógica, ha realizado Rafael Sánchez Mantero su trabajo. Trabajo que acaso no constituya una novedad sensacional, pero que constituye una aportación de la que a partir de hoy no se podrá prescindir, hecha por un español a la historia de Europa.— TEOFILLO APARICIO.

DONOSO CORTES, J., *Obras completas de...* B.A.C. Ed. preparada por Carlos Valverde, Madrid 1970, 20 x 13, 2 vols., de 1031 y 1.018 p.

Juan Donoso Cortés nació en plena guerra de la Independencia (1809), en la cuna de una ilustre familia, llegando a ser él mismo Marqués de Valdegamas. Dada la efervescencia ideológica de la época que le tocó vivir, nada tiene de particular que de un arranque *liberal*, se pasara al bando *conservador*, defendiendo luego a ultranza los ideales católicos con una dureza y una autoridad que siempre le han criticado, pero que, en el

fondo, deja ver bien a las claras el comienzo de las inquietudes sociales promovidas por la revolución de 1848.

Carlos Valverde, que ha preparado con tanto esmero como conocimiento la nueva edición, nos dice que Donoso Cortés bien se merecía esta obra completa y crítica y esta edición definitiva de la obra del pensador extremeño, como la que Casanovas hizo y preparó de la obra de Balmes.

Y ya puesto manos a la obra, nos sugiere que, cuando se intenta introducir al lector en el pensamiento del gran orador y político del XIX, que fue además periodista, diplomático, confidente de reinas y reyes, teólogo y asceta, se impone una consideración histórica que haga inteligibles sus ideas, sobre todo, las que tienen hoy todavía garantía y validez.

Donoso Cortés sólo será entendido en función de Fernando VII y María Cristina, de la Constitución de Cádiz y del *Manifiesto de los Persas*, junto con el motín de La Granja y el destierro de Espartero y de Narváez. Fue y quiso ser hijo de un siglo dramático, como lo son siempre los comienzos de nuevas épocas. Donoso Cortés fue el más europeo, en su tiempo, de todos los españoles. De la Europa de Rousseaux, de Montesquieu, de Voltaire, de Chateaubriand, de Lamennais y de Bonald aprendió sus ideas; estudió con pasión la historia de las naciones, las enjuició y se estremeció ante los acontecimientos que sacudieron sus muros.

El P. Carlos Valverde, S.J., ha conseguido, tras una paciente investigación, localizar nuevos e importantes documentos que no aparecían en ediciones anteriores. Ha fijado con exactitud el texto de otros, y ha corregido errores, incrementando, además, la bibliografía. Todo ello hace de esta nueva edición de la BAC la más completa de todas las publicadas hasta ahora y un elemento de trabajo de primera mano e insustituible para el conocimiento y la comprensión del siglo XIX español y europeo. T. APARICIO.

DESAGNEAUX, HENRI, *Journal de guerre 14-18*, Denoel, Paris 1971, 20 x 17, 293 p.

Este *Diario* de la Primera Guerra Mundial constituye los cuadernos de un combatiente de la misma, testigo de excepción y valiente soldado que supo lo que significaba y significó aquella conflagración mundial, de modo especial para Francia.

Los cuadernos del viejo soldado fueron encontrados por sus hijos. Y así, según fueron escritos, son dados a la imprenta. El presentador de este hermoso e interesante libro nos dice que no importa que el autor fuera capitán, porque ello no cambia nada. Vivimos con él y sus soldados metidos en el cieno y barro de las trincheras.

Día a día nos va dejando el testimonio de unos sufridos hombres que luchaban y sufrían por Francia, pero que anhelaban la paz de todas las naciones.

El diario tiene el mérito de que su autor, Henri Desagneaux, procuraba reunir extractos de la prensa y los cita aquí, en sus cuadernos, lo que realza el interés y la importancia de la obra en general. Creemos que sea una obra que interesa mucho más que todos los libros de ciencia ficción. Es un testimonio sin complacencia alguna ni ilusión vana. Es un documento apasionante, como un sumario de la Primera Guerra Mundial.

Por lo que a su autor se refiere, diremos que nació en 1898 en la ciudad de Nogent-sur-Marne, haciendo sus estudios secundarios en el Colegio Massillon. Jurista, estuvo colaborando y ligado al "Contencioso de la Compañía de Ferrocarriles del Este. Capitán de infantería, coman-

dante de batallón, al servicio de Francia durante cuatro campañas, estuvo presente en Verdún. En la reserva ya, fue movilizadado en la guerra de 1939-1940. Consejero municipal, oficial de la Legión de Honor, Cruz de guerra con palma, Henri Desagneaux descansa en la campiña normanda donde vive de recuerdos rodeado de sus hijos y de sus nietos.— T. APARICIO.

DEUTSCHER, ISAAC, *Rusia después de Stalin*, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1972, 20 x 14, 174 p.

Cuando a las pocas semanas de morir Stalin, Isaac Deutscher publicó su obra: *Rusia después de Stalin*, pudo dar la sensación que el biógrafo del dictador se limitaría a un mero trabajo de divulgación y periodístico.

Sin embargo, el pequeño libro que nos ofrece, escrito entre mediados de marzo de 1953 y 20 de abril del mismo año, pertenece a un género diferente. Es una obra histórica y a la vez sociológica, y esta razón le hace conservar todo su valor. La muerte de Stalin fue una magnífica ocasión para que el autor volviera sus ojos atrás y recapitulara la Rusia Soviética bajo su reinado y, al mismo tiempo, pronosticar las oportunidades que aparecían en el horizonte el día siguiente de su muerte.

El autor evoca aquellos días de marzo de 1953 que vieron morir a una de las figuras más temidas, más respetadas, y hasta odiadas de la historia contemporánea. "El tirano ha desaparecido, pero la tiranía perdurará", decía el más importante de los rotativos norteamericanos. Moscú vivirá ahora bajo el mandato de un nuevo dictador... Juicios estos que distan mucho de la serena objetividad y el sereno equilibrio que encontramos en el libro de Isaac Deutscher.

El enfoque histórico adoptado por Deutscher lleva forzosamente ciertas aproximaciones. Pero el meollo del asunto radica en su opinión, expresada en términos más categóricos, reveladora de la verdadera naturaleza del poststalinismo, y recapitulando, por adelantado, quince años de laborioso esfuerzo, llenos de promesas, pero que continuamente hay que escrutinar a causa de los fallos parciales, titubeos y apostasías. Lo fundamental radica en esta consideración, que pronostica el camino por donde iría la "desestalinización". "Cualquiera que sea la tendencia predominante en Rusia —escribe el autor de este libro— en un futuro, lo más probable es que adopte igual actitud hacia el stalinismo, conservando algunos de sus aspectos, modificando otros y descartando de forma apacible otros".

Finalmente, digamos que este libro del cracoviano que un día perteneció al partido comunista polaco como militante activísimo, y que ha muerto tan sólo hace unos años en Roma, no es un libro de crítica re-vanchista ni de encomio oportunista; es, por así decirlo, el balance de un proceso histórico del que el autor nunca se sintió desligado, la intervención de un "heterodoxo" en la polémica ideológica entablada en el seno del marxismo cuando, desaparecido Stalin, advirtieron que no todo era tan sencillo y que quedaban muchas cosas por explicar y discutir.— T. APARICIO.

VELASCO, B., *Cuellar, reportaje gráfico de su historia*. Valladolid 1972, 21 x 23, 110 p.

El P. Velasco, buen cicerone de Cuellar, para promover el turismo y conocimiento de la villa, ha trabajado laboriosamente y con éxito com-

plementando la *Guía turística de Cuéllar* con fotografías y notas sobre monumentos, que han desaparecido o están en ruinas. Hay que felicitar al autor por su tenacidad y labor divulgativa en la historia de Cuéllar. Ha venido a confirmar el aserto de que aún quedan muchos archivos sin revisar y sin conocer en España, y que mientras no se hagan las historias locales, subsistirán lagunas en las historias generales. Con reportajes gráficos como éste, los pueblos pueden aprender a valorar sus obras de arte y sus monumentos, que de otra manera pasarían desapercibidos y se perderían o saldrían fuera, como ya ha sucedido con alguna obra de arte en el mismo Cuéllar. Como apéndice de la obra están los cuellanos ilustres a fin de que la villa se reencuentre con su conciencia señorial, católica y culta en sus fiestas patronales y en sus encierros. Es en estas tradiciones y en el reencuentro con esa conciencia histórica, donde están los valores verdaderos de los pueblos. F. CAMPO.

VARIOS, *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*. Beauchesne, Paris 1971, 22 x 11, 140 pp.

Y. Moubarac, encargado de componer un libro sobre el diálogo islámico-cristiano, lo ha realizado de la manera siguiente: ha enviado un cuestionario a diez personalidades musulmanas, siete de las cuales le han contestado. Las preguntas se reducían a tres temas: controversias antiguas, cuestiones actuales, convergencias y orientaciones para el futuro. Las respuestas a estas preguntas son lo que se ofrece en el libro. Las preguntas se refieren a temas religiosos, sociales y políticos. Es una presentación viva y actual de la religión islámica al público francés.— C. MIELGO.

Pedagogía

EVANS, E. G. S., *Psicología moderna de la educación*. Morata, Madrid 1971, 13 x 20, 134 p.

Tenemos ante los ojos un libro breve de Psicología. En realidad, se trata más de aspectos históricos que de aspectos técnicos. Desde su introducción, que se califica de histórica, hasta los distintos apartes de la obra se mueven en este sentido. Dichos apartes son: Desarrollo del niño, teorías de la personalidad, pedagogía del aprendizaje, tests mentales y medición. En confirmación de lo que se acaba de afirmar, tenemos las mismas palabras del autor: "muchas de las conclusiones contemporáneas en la psicología de la educación se hacen más claras si se las sitúa frente a la perspectiva de sus antecedentes históricos" (p. 9). El libro es breve; pero además de tener buen contenido presenta una bibliografía abundante sobre el tema.— B. DOMINGUEZ.

SCHNEIDER, K., *Las personalidades psicopáticas*. Morata, Madrid 1971, 13 x 21, 214 p.

K. Schneider aborda en este libro un tema interesante, desde muchos puntos de vista, para el educador, para el jurista, moralista etc. Es un libro remozado, pues la primera edición apareció en 1923. Sus diez ediciones se han ido sucediendo de forma uniforme. Consta de dos partes:

una general y otra especial. En la primera trata el concepto de la personalidad psicopática. Inmediatamente estudia el problema de las bases personales de las enfermedades psicopáticas, que dependen de defectos corporales. Sigue con una catalogación de los tipos de enfermedades psicopáticas para terminar con "Personalidad psicopática y Psicosis". En la segunda, estudia las distintas variantes que presenta la personalidad psicopática. Sobre el valor de esta obra, nada mejor que recoger estas palabras del prefacio: "Porque urge que la gente se empape del problema que tiene tantas impresionantes derivaciones, me parece que viene a punto la nueva traducción de esta admirable monografía, notablemente ampliada con centrados comentarios en torno a las facetas del problema que los nuevos tiempos han tratado de iluminar (p. 20). A. Ferrer Sama cierra el libro con un elogioso epílogo.— B. DOMINGUEZ.

GABRIEL, J., *Desarrollo de la personalidad infantil*. Kapelusz, Buenos Aires 1971, 23 x 15,5, 461 p.

No es tarea fácil encauzar la evolución de la personalidad infantil, sujeta como está a una dinámica creadora de lo que será el adulto del mañana. Este libro es fruto de experiencias que el A. ha ido adquiriendo en su contacto con jovencitos de la escuela y con estudiantes un poco mayores en el magisterio y de la universidad. Los temas son sugestivos: Partiendo de lo que pudiera ser una especie de definición de la personalidad como desarrollo y organización de las potencialidades de un individuo, se siguen analizando las condiciones o factores que contribuyen al desarrollo de la misma; así por ej., La limitación y los niños; El desarrollo físico, emocional, social e intelectual; El estudio de los niños mediante la observación. Todos los capítulos de las cinco partes en que se divide la obra ilustran la interesante temática de la evolución de la personalidad infantil desde el punto de vista bio-psicológico. Inútil recomendar trabajos como el que presentamos. Los fracasos en la formación de la personalidad infantil son el mejor reclamo para que los llamados a esta noble tarea reconozcan la necesidad de no caminar dando tumbos por sendas tan espinosas y con las desagradables consecuencias que de ordinario hay que lamentar.— F. CASADO.

LOWERY, DANIEL, *Muchacho, ¿son estos tus problemas?*, Sal Terrae Santander 1972, 17 x 12, 168 p.

Daniel Lowery, publicista de fama, inteligente y sugestivo, ha colaborado semanalmente en las columnas del periódico *Catholic Herald Citizen*, publicación semanal de la archidiócesis de Milwaukee.

Sus artículos, breves y enjundiosos, iban dirigidos a los adolescentes, entre los que llamó en seguida la atención y la curiosidad. "Problemas de los quince años" era el título general, que se convirtió luego en un epistolario de jóvenes que preguntaban sobre problemas o diversos puntos de vista sobre la juventud.

No faltó quien pusiera en duda la honestidad del honrado periodista religioso. En el prólogo de esta recopilación de aquellas cartas hace protestas de que las preguntas las hicieron los jóvenes tal y como vienen en el libro, salvo retoques de ortografía y de puntuación y orden de párrafos.

Con la publicación de estas cartas y su consiguiente respuesta el autor de esta obra trata de informar, de ofrecer ideas, estimular nuevos enfoques a viejos problemas, indicar directrices generales, y a veces urgir a una persona para que reciba la ayuda que necesita.

Confiesa que le gustan los jóvenes y da gracias a Dios de que se haya servido de él para poderles prestar alguna ayuda. Los problemas que plantean estos jóvenes son los que ya conocemos por otros escritos del mismo estilo: problemas de pérdida de fe; inquietud e inseguridad ante la vida; el pecado de la juventud y el pecado en sí mismo; el problema de la llamada de Dios a una vida más perfecta; el árduo y difícil problema de los padres y los hijos, profesores y escuela, amistades, noviazgos y hasta el problema fundamental de la vida cual es el matrimonio.

De todo ello trata este librito, en breves párrafos, muy en tono sencillo, y atractivo cien por cien, por cuanto es el muchacho o la muchacha quien hace la pregunta.— T. APARICIO LOPEZ.

FREMONT, SUZANNE, *Esos hijos, esos padres*, Studium, Trad. de D. Faustino Martínez Goñi, Madrid 1972, 21 x 14, 185 p.

Un libro más sobre el tema, siempre tan actual, de "padres e hijos". Dentro de la abundante literatura que existe sobre el particular —bastante literatura barata y llena de vulgaridades y perogrulladas—, de vez en vez aparece un libro interesante que hace pensar y reflexionar al lector.

Creo, de verdad, que la obra de Suzanne Fremont es uno de estos últimos. Al menos nos hace reflexionar y pensamos que puede estimular a los padres —también a los hijos— a esforzarse en hacer algo más de lo que hayan podido hacer en el delicado y difícil problema de la comprensión y de la ayuda mutua en la marcha del hogar y de la vida de unos y otros.

Mrs. Fremont, al tiempo de escribir, tiene siempre delante al niño y se ve que sabe mucho acerca de lo que escribe y de lo que habla. Es un libro suyo que, como dice muy acertadamente Louise Bates Ames, suena como una nota simpática y estimulante en medio de tanta palabrería de condenación y de desesperación que se escribe acerca de los muchachos y las muchachas que se hallan entre los doce y los veinte años. Fremont sugiere que las relaciones de los padres con sus hijos de esa edad podrían mejorar mucho si se arreglara bien lejos el término tan conocido en inglés y que ha pasado a nuestra literatura de *teen-ager*.

Asimismo, invita apremiantemente a los padres a evitar poner esos calificativos o mote, y a la vez a dejar de pensar acerca de los chicos y chicas de una forma que haga estériles las relaciones entre padres e hijos. La afirmación "no puedo hacer nada con ella" es una *teen-ager*, "está en la edad del pavo" tiende a convertirse en una lamentable autoderrota.

El libro contiene ideas prácticas para ayudar a los chicos y a las chicas a alcanzar una feliz madurez dentro de sí mismos y en sus relaciones con sus padres. Es sugerente y original, e infunde en el lector un sentido de apremio y la convicción de que el enseñar y educar a los hijos y el relacionarse con ellos mientras van creciendo hacia la madurez puede ser realmente un desafío y una actividad agradable y positiva y no esa actividad o tarea difícil, deprimente y casi desesperanzadora que algunas obras nos han descrito.— T. APARICIO LOPEZ.

BARONI, CHRISTOPHE: *Los padres, esos desconocidos*, Estudio psicoanalítico, Trad. de D. Eloy Requena, Studium, Madrid 1972, 18 x 11, 87 p.

Abundante es hoy la literatura sobre el particular. Quizá, en algunos

aspectos hasta excesiva. Y sin embargo, nunca se habrá dicho lo bastante en este problema tan fundamental de la educación y formación de los niños, cual es el problema de los padres ante sus hijos.

El presente folleto no prodiga consejos, a veces inútiles. Consejos que por otra parte, buscan los padres afanosamente. Tampoco es un libro tranquilizador. Es un librito que examina con la objetividad del psicoanálisis algunos de los problemas más graves que se le plantean al adulto frente al niño y descubre el aspecto oculto de los mismos, como puede ser la influencia de los padres sobre sus hijos, la dificultad de ser mujer "no se nace mujer; se llega a ser"—, el problema y las dificultades durante el embarazo, lo que significa la frase de Joe Dassin: "todo bebé tiene necesidad de una madre", a lo que añade el psicoanalista "pero no de una madre cualquiera..."

El folleto, en breves capítulos, no se queda en apariencias engañosas; antes, llega hasta la causa profunda de los problemas, única manera de ayudarles eficazmente a resolverlos. Y en este sentido, Baroni cree que Freud no está pasado. Por el contrario, para el que intente comprender los fracasos de la función maternal o paternal, Freud resulta indispensable.

Por supuesto que el librito en cuestión no puede abarcar todos los problemas ni tomar en cuenta todas las situaciones en que pueda encontrarse un adulto frente al niño. Pero estos breves capítulos, centrados cada uno de ellos en un aspecto típico de la relación al niño, pueden permitir fácilmente seguir el hilo de Ariadna, gracias al cual será posible comprender mejor otros problemas.— T. APARICIO LOPEZ.

FAURE, PIERRE, *Ideas y Métodos en la Educación*, Narcea, Madrid 1972, 18 x 18, 201 p.

Que la escuela hoy, o al menos hasta hoy, no hace más que esbozar los elementos de un conocimiento superficial, y que no desarrolla nuestro ser en sus facultades esenciales, que es como un pobre aprendiz de sastrero que pone franjas de colores a trajes que no sientan bien, lo dice Faure en este libro y no le falta su razón, aunque tampoco debemos exagerar en este sentido, como que no se hubiera hecho nada hasta el presente.

Pero no hay que olvidar que ya el célebre pedagogo Pestalozzi, educador genial en su tiempo, principios del siglo XIX, dejó escrito que "Esto es, tal vez, el más espantoso regalo que un genio hostil ha podido hacer a nuestro tiempo: Conocimientos sin capacidades, ideas sin voluntad y dominio de sí que podrían facilitar la conjunción de nuestro verdadero ser con nuestra existencia para hacerla posible".

La escuela nueva reacciona contra una enseñanza que acentúa casi exclusivamente la adquisición formal de los conocimientos, sin preocuparse suficientemente de procurar una formación personal. Reacciona contra una escuela que apenas prepara a los alumnos para su vida real de adultos. Las nuevas escuelas buscan una educación integral.

Pierre Faure, conocido ya por los educadores de habla hispana, estudia en esta obra ejemplar los signos de los tiempos y, como todo buen pedagogo, critica la escuela existente, se pregunta por su misión y trata de recrearla. Hombre ecléctico —escribe Angeles Galino— recoge ideas y experiencias para responder al reto de nuestro tiempo. Su línea de trabajo se centra en las corrientes de educación activa; revisa la escuela nueva, rechaza todo extremismo y trata de evitar los desequilibrios que producen generalmente las reformas educativas.

Ideas y Métodos en la Educación nos ofrece una panorámica del pensamiento del autor, su inquietud y afán por la promoción y formación del hombre, pero todo ello tiene la ventaja incomparable de surgir de su labor en el campo de la realidad educativa.

Recopilación de algunos de sus múltiples artículos, la publicación de Pierre Faure que ahora aparece pone a los lectores en contacto con uno de los pensamientos más abiertos y constructivos de cuantos en esta época de crisis se siembran en el campo de la educación.— T. APARICIO LOPEZ.

SARAZANAS, R. y BANDET, J., *El Niño y sus juguetes*, Narcea, Madrid 1972, 19 x 18, 167 p.

Al tiempo de escribir sobre juguetes de los niños, uno se acuerda de papá Noel con su saco bien lleno; o de la noche víspera de Reyes poniendo el zapatito al balcón esperando la llegada de estos Magos de Oriente con cantidad de juguetes y de regalos.

Y uno piensa con seriedad, ¿sabemos regalar juguetes a los niños? ¿Existe un juguete para cada edad? ¿Cuáles son las relaciones afectivas entre el niño y sus juguetes? ¿Y qué papel terapéutico tiene el juguete en ciertas situaciones conflictivas? Finalmente, ¿Podemos hablar de juguetes "educativos"?...

Interrogantes son éstos a los que trata de responder el presente libro editado con primor, como todo lo que en este género educativo está haciendo Ediciones Narcea.

Los autores han querido que quienes lean su obra conozcan lo serio que es el juego en sí, así como lo serio que es ese instrumento, el juguete, que aunque sea de otra naturaleza permite a los niños realizarse. Para esto han observado a los niños en diversas situaciones y lugares y les han interrogado a diversas edades. También, en esta tarea, han sido consultados los padres y los maestros y organismos cuyo papel es estudiar o realizar lo que los juegos reclaman.

Qué duda cabe que su propósito de ayudar a estos padres y a todos los que, a título personal o en las colectividades, se ocupan de los niños y de los jóvenes para que comprendan aquello que decía Montaigne de que los juegos deben ser considerados "como las acciones más serias de los niños", se ha cumplido con el presente libro.— T. APARICIO LOPEZ.

GLOTON, R., CLERO, C., *La creatividad en el niño*, Narcea, Madrid 1972, 19 x 18, 219 p.

Tendremos que confesar que el mundo evoluciona a una velocidad sorprendente, hasta el punto de que los hombres han dejado de sorprenderse y de imaginar las consecuencias de su propio destino. La historia se acelera. Las distancias se acortan, y lo que hoy se nos muestra lejano, será mañana una pieza de museo.

Esto lo saben todos los hombres. Los medios de comunicación se lo dicen al más corto y al más despreocupado. Y sin adaptarse consiste en considerar como natural lo que nos sucede, podemos decir que los hombres de hoy poseen un notable poder de adaptación.

Pensemos, como nos dicen los autores de esta obra, que el niño en edad escolar tendrá treinta y siete años el año 2.000. ¿Qué le esperará? ¿Qué mundo le tocará vivir? Un mundo cada vez más superpoblado, si no acontece nada que turbe la normal progresión.

Es, pues, necesario que el hombre se adapte, lo que significa que de-

be estar preparado. El hombre del año 2.000 se encuentra actualmente en las aulas escolares, dentro de un sistema de formación que debe ordenarse en función de las nuevas metas. Los conocimientos humanos se duplican cada diez años. Sabemos que dentro de diez años los ingenieros, por ejemplo, utilizarán elementos que en 40 por ciento de los casos son desconocidos en la hora actual. De esta forma, la escuela no puede enseñar nociones que cuando pase el tiempo sean caducas para aquel que las haya aprendido. Ha pasado la época en que una generación podía seguir la huella de sus antecesores, de la precedente. Ha pasado el tiempo del humilde granjero que vivía de las rentas que le proporcionaba su huerto, al margen de las grandes pasiones y de las pequeñas sorpresas. Si el año del viaje a la luna es el año uno de una nueva era, ésta es la era de un nuevo mundo de pioneros y de inventores. Por lo que el hombre que se encuentra dentro del movimiento de la historia, debe aprender a cambiar.

Y por lo que a la Escuela se refiere hay que aceptarlo: parece ser que las recetas ya no sirven. Parece ser que de ahora en adelante la imaginación va a sacar lo esencial de sí misma, va a renunciar a su función reproductora para hacerse verdaderamente creadora.

Y la presente obra nos habla de esta "creatividad" de la imaginación en los niños. No se trata de que todos los niños sean inventores; sino de que creen en su capacidad, para lo que se imponen un cierto número de operaciones. Y en esto, confesémoslo, nos queda mucho camino por andar.— T. APARICIO LOPEZ.

PETTERSON, HENRY y GERRING, RAY, *La Pintura en el Aula*. Exploración de nuevas técnicas, Ed. Kapelusz, Buenos Aires 1971, 21 x 21, 68 p.

Esta atractiva serie de enfoques de la pintura encierra en sí misma algo más que una ayuda técnica. El lector —yo diría, mejor, el maestro y la maestra, para quien van encaminadas estas obras— observará que el análisis de las técnicas presentadas aquí revela una beneficiosa tendencia hacia lo visual. A medida que se examina cada medio de visión, o de expresión, podrán percibirse las bases sobre las que descansan estas lecciones.

El maestro y el alumno son claramente guiados a dedicar su atención y energía a las cualidades visuales: los efectos textuales que pueden crearse, las variaciones de color, los cambios de valor que establecen el interés artístico, y las líneas plenas de variedad y movimiento.

Precisamente en la evolución de estas inquietudes visuales radica el núcleo de la enseñanza artística. Para liberar al niño de una envoltura literaria y verbal que tiende a aislar su imaginación y aletargar sus facultades perceptivas, el maestro debe emplear actividades creadoras fundadas en juicios artísticos básicos.

La serie de pinturas aquí expuestas es considerada por los mismos autores del libro como "trampolines" para una experimentación más vasta. El maestro, con capacidad creadora los utilizará tal como los ha previsto como franqueadores de puertas y creadores de interés y para despertar la imaginación.—T. APARICIO LOPEZ

CROS, L., *Escuela: Nuevos testimonios, nuevas experiencias*, Ed. Narcea, Madrid 1972, 19 x 17, 382 p.

La presente obra, compuesta por un equipo de pedagogos bajo la dirección de L. Cros, reúne un cierto número de experiencias y de ideas

debidas a los colegios y movimientos que han constituido el llamado "Comité de liaison pour l'éducation nouvelle" de Francia. Son experiencias e ideas de la llamada *Escuela Nueva*.

No es, pues, no obra exhaustiva ni una descripción completa de las actividades de renovación pedagógica, oficiales o privadas, que tienen lugar actualmente en Francia, sino tan solo una contribución a este inventario. Lo que sí debemos destacar es que las opiniones y los testimonios que nos ofrece se apoyan en una experiencia vivida día a día.

Unas experiencias y unas ideas, al fin, una educación nueva con aportaciones y métodos pedagógicos que no pretenden en modo alguno sean definitivos. Pero que apoyándose sobre los principios enunciados y estudiados trata de adaptarse a las situaciones cambiantes y es así cómo justifica su mismo calificativo de "Nueva". Es una búsqueda continua, permanente, que utiliza todos los recursos de la ciencia contemporánea.

la educación nueva —leemos en la obra— no puede desarrollarse sin estar sostenida por un número cada vez mayor de movimientos pedagógicos de educadores, de padres, de ciudadanos que tienen conciencia de la importancia de la educación en la civilización contemporánea. Cualesquiera que sean las soluciones particulares que aportan a los problemas pedagógicos, todos los que se refieren a los principios de la educación nueva deben reunirse y conjugar sus esfuerzos para asegurar a nuestros hijos un futuro mejor.—T. APARICIO LOPEZ.

FERNANDEZ CANTOS, JOSE L. y CARRASCO, JOAQUIN G., *Ley General de Educación*, Espíritu y realidad de la Reforma Educativa Española, Ed. Sígueme, Salamanca 1971, 21 13, 626 p.

Muchos conocen o saben algo de lo que está ocurriendo en España con esto de la Educación y de la Ley de Educación. Y cómo el primero de abril de 1970 se empezó a discutir en las Cortes Españolas la "Ley General de Educación y Financiamiento de la Reforma Educativa". Un día señalado y que seguramente ha de pasar a la historia española de nuestros días. Día importante y transcendental que marcaba una ruta nueva y el inicio de una tarea de máxima importancia.

Hasta tal punto que, como leemos en los autores de este volumen, nada merece tanto como el alma de esta ley el calificativo de "propósito nacional". Pero el libro tiene un subtítulo de muy hondo significado: "espíritu y realidad de la Reforma Educativa Española", como para que no caigamos en el error y creamos que lo que en la Ley se compromete es únicamente problemas y tareas políticas. En esta tarea estamos embarcados todos los españoles, y de modo especial los padres de familias a quienes va dedicada la obra.

Decía Ortega que "cuando una nación tiene necesidad de algo, si la necesidad fuera enfermedad, el daño no estaría tanto en la política como en la sociedad misma, en el corazón y en la cabeza de casi todos los españoles".

La Ley de Reforma Educativa compromete las conciencias, lleva consigo conversión social. Ella ha tenido el valor de enfrentarse con el problema educativo a todos los niveles, después de haber tomado conciencia de la situación problemática y ancestral por la que caminaba nuestro sistema de enseñanza.

Con esta Ley se ha pretendido ofrecer a la totalidad de los españoles el mínimo de capacitación necesaria en la situación actual de nuestro desarrollo, para que adviertan la dignidad que como hombres poseen, mediante la incardinación en tareas colectivas para las que se sientan

llamados, sin que limitaciones de procedencia geográfica o situación económica lo impidan.

Tarea difícil, ardua de intentos, en los que habrá aciertos y fracasos. Pero tarea urgente y, como diría el Sr. Ministro de Educación y Ciencia, de la más grave responsabilidad.

Los autores de este libro hacen ver todo esto, todo lo que en España se ha propuesto. No es un libro fundamentalmente crítico, sino ante todo expositivo y doctrinal, comentario serio y profundo de la Ley de Educación, teniendo como base y fuente primera, aparte la misma Ley, el Diario de Sesiones de las Cortes que viene citado a lo largo de todo el libro. Con palabras del Señor Ministro de Trabajo, Licinio de la Fuente, diremos que la presente obra realiza a lo largo de sus páginas un minucioso análisis del articulado y disposiciones de la Ley, ofreciendo en cada caso las distintas posiciones de partidas y término adoptadas en el seno de la Comisión de Cortes encargada de dar cima al texto definitivo del proyecto.—T. APARICIO LOPEZ.

CROMBERG, JORGE ENEAS, *Qué es la enseñanza audiovisual*, Columba Buenos Aires 1971, 20 x 13, 139 p.

Jorge Eneas Cromberg, profesor agregado de la Universidad de Buenos Aires desempeña actualmente el cargo de director del Gabinete de Audiovisuales en la Facultad de Filosofía y Letras, organismo creado bajo su asesoramiento.

Su actividad docente se ha desarrollado en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en la Escuela Superior de Bellas Artes de La Plata y en el Instituto Nacional de Cinematografía. Ha realizado diversos audiovisuales, ha dirigido también películas de cortometraje y de medio metraje, ha editado diapositivas de arte y también ha producido audiciones de radio, dictando charlas y conferencias sobre cine y películas, y publicando diversos trabajos sobre cine, arte, letras etc.

En este libro, el profesor Cromberg nos ofrece toda esta experiencia y capacidad para dar a conocer qué es la enseñanza audiovisual, en forma concreta, sintética y clara. Explica cómo debe dirigirse este método de enseñanza, cómo encararlo, dónde ubicar el proyecto en el salón, cómo grabar en cinta magnética, cómo preparar un audiovisual, cómo conservar y ordenar las diapositivas.

Por todo ello resulta un librito de sumo interés y de suma utilidad que ha de satisfacer las exigencias de quienes se ven obligados a realizar estas enseñanzas en los nuevos métodos y sistemas.— T. APARICIO LOPEZ

BONBOIR, ANNA, *Pedagogía correctiva*, Morata, 1971, 21 x 13, 172 p.

Decía el gran Pasteur —y lo señala y cita la autora de este libro, Encargada de Curso de la Universidad de Lovaina— que nada hay más grato para los hombres dedicados a la carrera de las ciencias que acrecentar el número de los descubrimientos; pero cuando la utilidad práctica de sus observaciones es inmediata, su alegría es completa.

Pues bien: en el origen de toda tentativa de educación late hondamente en el espíritu humano el deseo de hacer a los hombres miembros activos de la sociedad, emancipados, si puede ser, de sus ascendientes y sus semejantes, aptos para cooperar y capaces de contribuir al progreso.

Es una tendencia y un deseo que se advierte desde los orígenes de la

historia hasta nuestros días; con un sentido idéntico a sí mismo, si bien el término se ha complicado progresivamente a medida que ha ido desarrollándose y progresando la misma sociedad humana.

El mundo marcha. Decía Teilhard de Chardin que "el espíritu de búsqueda y de conquista es alma permanente de la Evolución". Y la ciencia tiende indudablemente a "saber para poder", a "poder más para más actuar", y "a más actuar para ser más".

En esta perspectiva, la pedagogía se presenta como la disciplina de la acción que se impone ayudar a cada cual para que ocupe su sitio en ese movimiento de progreso. La indagación científica en pedagogía —se nos dice en el prólogo de la presente obra— trata de comprender las relaciones que implican el éxito o el fracaso en el encaminamiento esperado. "Importa que la verdad sea no sólo objetiva y única —escribe H. Van Lier— sino que circule en el conjunto del grupo y le haga cooperar. Ello supone que sea comunicable entre las diferentes esferas de la investigación, así como entre los investigadores y el hombre de la calle".

La presente obra quiere, y creemos que lo consigue con acierto, aunque de muy modesto modo, contribuir a establecer esa "comunicación" entre investigación científica y práctica en pedagogía correctiva y, en particular, en la enseñanza correctiva individualizada.— T. APARICIO.

MAILLO, ADOLFO, *Educación Social y Cívica*, Ed. Escuela Española, Madrid 1971 21 x 15, 354 p.

El autor de este libro, Adolfo Maílo, y su sólo nombre basta para darnos cuenta de la importancia que tiene. El nos dice que algún denuedo requiere el propósito de escribir un libro dedicado a la educación social y cívica, tanto por la dificultad de la cuestión, como por su escasa actualidad, pese a las frecuentes invocaciones al civismo.

La dificultad se evidencia con sólo pensar que, en los países donde la convivencia ofrece fallos y deficiencias, unas y otras se deben a la asimilación por los individuos de pautas de conducta que forman parte del clima social, sobre el que se hace necesario actuar para el cambio de las actitudes hacia "el otro". Empresa titánica, necesitada de una compleja instrumentación.

La capacitación del niño para la convivencia social, base y supuesto del civismo, con las actitudes de comprensión, tolerancia, generosidad, espíritu de cooperación y hábitos de solidaridad que implica, no había sido objeto hasta ahora de un desarrollo a la vez *teórico y práctico* fundamental y eficiente, ya que no pueden considerarse tales las tablas de deberes memorizables y memorizados ni los hábitos que se reducen a un pasivo acostumbramiento.

El libro de Maílo, uno de los mejores que han salido de su fecunda pluma, profundo y bello a la vez; con su parte teórica y su parte práctica, llega a las profundidades psicológicas, sociológicas e históricas del tema; explica la génesis de las actitudes y de los hábitos sociales y ofrece ejercicios y prácticas abundantes para corregir deficiencias convencionales y para que surjan impulsos de colaboración y solidaridad sobre los cuales pueda edificarse un civismo fecundo.

Creemos que se trata de una obra, no sólo útil a los maestros y educadores, sino hasta cierto punto necesaria hoy para las orientaciones que deben ponerse en práctica en todas las escuelas españolas. Con ello se haría un beneficio inmenso a toda la nación por cuanto se pondría la base de una nueva y más prometedora convivencia nacional.— T. APARICIO.

DÍAZ ALVAREZ, MANUEL, *Esa juventud inquietante*, Studium, Madrid 1972, 18 x 11 162 p.

El afamado profesor español López Ibor afirmaba no hace mucho que, por lo general, en las sociedades más avanzadas va unida al progreso la angustia vital. Tal vez por eso el Vaticano II repita en varios de sus documentos la gloriosa y esperanzadora idea de que el hombre, con su talento y su óptica religiosa, debe dominar las fuerzas del cosmos.

Más, por desgracia, tenemos que confesar que son muchos los hombres que en vez de dominar, son dominados por la máquina y el espectáculo. ¿A qué será debido esto? Seguramente que a una aterradora pobreza espiritual. Lo cierto es que, como se nos dice en la introducción de este librito, algo marcha no tan seriamente como sería de desear cuando vamos eliminando tantas cosas que servirían de vehículo a un sano y purificador ascetismo, sin reemplazarlas por otros "medios o modos" de santificación.

¿Remedio?... La vuelta decidida a la sencillez, a la simplicidad evangélica. Nos hemos complicado la vida y de semejante manera debemos volver a simplificarla. Volvamos al Evangelio.

Y en este sentido, tenemos que confesar que son muchos los jóvenes que bullen inquietos —la juventud es inquietud— y que desean un mundo distinto. En muchas cosas no les falta razón. Una juventud sencilla, callurosa, que en medio de la calle o en la esquina de un viejo cine compare sus ideas con la vieja que vende periódicos o que pide una limosna, o con los chiquillos que se entretienen tirando piedras al arroyo desea conocer sus vidas, hacer algo por ellos. Una juventud con espíritu, con alegría y esperanza...

Esto es lo que nos quiere presentar el autor: una juventud distinta, una juventud que, tal vez, no sea conocida lo suficiente. Quiere hacer llegar a los sencillos lectores un mensaje de paz y esperanza para que no se vea el futuro tan ennegrecido y sufrir por ello. Quiere descubrir la necesidad que tenemos todos, jóvenes y mayores, de dialogar, y "no podrá haber diálogo entre jóvenes y adultos, y la acción de los jóvenes corre el peligro de ser nula o desesperada si ellos, lo mismo que los adultos, no aceptan la primera ley del juego de un objetivo buscado y querido en común."

No será esta juventud la que bulle ruidosamente por las calles. Es un riachuelo más escondido. Es, en definitiva, una juventud que estudia, ama, y piensa en el futuro con seriedad. Una juventud callada, pero que triunfará sin duda sobre esa otra juventud superficial, sin fondo, postiza. TEOFILIO APARICIO.

ZULLINGER, H., *Evolución psicológica del niño*. Herder, Barcelona 1971, 14,1 x 21,6, 148 p.

El misterio del hombre comienza con la misteriosa problemática del niño que poco a poco va haciéndose hombre. La "Evolución psicológica del niño" es una magnífica lección de psicología experimental a base de lo que es estructuralmente fundamental como comportamiento en los pequeños. Los elementos serían los siguientes: "miedo" y "angustia" como reacción ante el peligro, con la consiguiente "huida", "negación" y "agregación reactiva" como formas de combatirlos (c. 1); "hurtos simbólicos" como ejercicio de ciertos mecanismos (c. 2.); la "experiencia traumática" del nacimiento como algo que condiciona cierta energía para hacer cosas (c. 3); la "libido" en sus diversas fases oral, y uretral-anal (cc. 4,5,6,7); el "complejo de Edipo", núcleo central, según Freud, de las psiconeurosis (c. 8); el complejo de "castración" considerada como casti-

go (c. 9); finalmente, el c. 10 está dedicado a problemas de la pubertad y "edad de la fantasía" de los jóvenes.

No cabe duda que la lectura de esta obrita es amena e instructiva acerca del enorme problema de la ayuda eficaz a la evolución de los niños, cuya primera ley es, sin duda, la de la comprensión.— P. ROLDAN.

Varios

BOLL, H., *Y no dijo una sola palabra*. Narcea, Madrid 1972, Estudio, notas y comentarios de texto por Ursula Heinza y Ramón Lorenzo, 11, x 18, 283 p.

La obra que nos presenta Narcea S. A. de Ediciones es magnífica por el autor, el novelista alemán Heinrich Böll, muy discutido por la crítica, pero sin duda el más leído actualmente en Alemania; por el estudio literario que hacen Ursula Heinz y Ramón Lorenzo del autor y del libro; y por el contenido de "Y no dijo una sola palabra" en que se presenta uno de los cuadros preferidos de Böll, una situación social de post-guerra. A través de sus páginas el autor va haciendo la crítica de todos los aspectos de la sociedad por él estudiada, con la suficiente valentía para presentar su disconformidad contra algunos aspectos poderosos de esa sociedad, como ocurre con la Iglesia.— V. ESPINOSA.

LIMMER, H. - WIEGMANN, L., *Mein Affe Pop*.

LIMMER, H., - CROSSLEY, D., *Paulinchen*. J. P. Bachem, Köln 1971-1972, 27 x 21.

Se trata de dos pequeños cuentos, adornados con preciosas fotografías, que harán la delicia de los pequeños. La educación de los hijos incluye el enseñarles el amor a la naturaleza. Estas dos historietas contribuyen a ello.— C. MIELGO.

PIRE, D., *Construir la paz*. Fontanella, Barcelona 1969, 12 x 18, 176 p.

Construir la paz es un diálogo entre el P. Pire y Charles Dricot en el que, por medio de ese intercambio de ideas y aclaración de conceptos, se va exponiendo cómo el mundo puede vivir en paz. Si antes se pensaba en una paz armada —si vis pacem para bellum—, los dos interlocutores quieren una paz para la humanidad fruto de un dinamismo de cada individuo que sea fruto de entendimiento mutuo, fruto, al fin de cuentas, del amor-comprensión de todos para con todos. Y mientras esta comprensión no llegue a los espíritus, no habrá paz en el mundo, por mucho que los políticos se metan a pacificadores. Por eso el P. Pire, eterno viajero del mundo, se esfuerza en cada uno de sus viajes, en cada una de sus entrevistas, por introducir esta comprensión evangélica en cada uno de sus interlocutores y en cada una de las asociaciones con quienes toma contacto. Él ha visto que sobre su país ha cundido el desastre en muchas ocasiones de la historia, y está dispuesto, en lo que él puede, a que esto

no vuelva a repetirse, porque es muy hermoso verse, tratarse y sentirse todos como hermanos y miembros de la misma familia universal de la humanidad. Alabamos a la editorial Fontanella por esta publicación que, no lo dudamos, servirá para bien de las conciencias de quienes lean este precioso librito del P. Pire.— M. M.^a CAMPELO.

RODRIGUEZ, P., *Tras las huellas de la vida*. Paulinas, Caracas 1872, 18,5 x 11,5, 252 p.

Como su mismo autor nos dice, tenemos en este librito una obra de divulgación. Lo compone una serie de artículos que versan sobre un tema tan interesante como lo es el origen de la vida dentro de la evolución cosmogónica. Quien se haya enfrentado con la biogénesis habrá experimentado sin duda la tentación de una materialización de la vida en toda su amplitud de psiquismo y de intelectualidad. Por otra parte, cierta postura demasiado ortodoxa en el campo filosófico tradicional que no ha querido oír hablar nada de la evolución en ningún sentido, insistiendo en un fixismo de las especies, ha estorbado una interpretación adecuada de la evolución conduciendo a un enfrentamiento entre la ciencia y la filosofía que quizá no debiera ser tan acentuado. El A., reconociendo todo el alcance de lo genético, no pierde la cabeza cuando se trata de pensar en lo que haya sido la razón última de la vida: la VIDA. No es cuestión de cavar un abismo entre ciencia e intervención superior en la formación de la vida en la materia, sino de acercarlos allí donde se podría distinguir "la cosa más grande en los linderos de lo más pequeño". Creemos que interpretaría mal al Autor quien pensase que pretende negar un evolucionismo creacionista; su intención evidente es rechazar el reduccionismo mecanicista.— F. CASADO.

MIGUEL, A. de SALCEDO, J. y otros, *Dinámica del desarrollo industrial de las regiones españolas*. Tecnos, Madrid 1972, 23 x 15, 338 p.

Los autores y colaboradores de este libro han trabajado en equipos bajo la dirección de un sociólogo para presentar una síntesis demográfica con estadísticas dignas de ser tenidas en cuenta a la hora de hacer los planes de desarrollo y pensar en solucionar los problemas serios de algunas regiones españolas. La obra nos aporta y analiza también los sectores, que polarizan principalmente la mano de obra: agricultura e industria. Se trata el tema económico desde el punto de vista sociológico para establecer luego comparaciones entre las distintas regiones. En este libro, como en un termómetro, se ven las graduaciones de adelantos, retrasos, problemas migratorios etc. El capítulo final, quizás sea el más interesante, por tratar de la educación, para constatar que allí donde se mejora la educación, por añadidura aumenta el desarrollo. Los países, con un alto grado de instrucción, tienen una agricultura progresiva, buena industria, mejores servicios etc. Pese a tener algunos enfoques personales y algunas deficiencias justificables, el libro es necesario para darnos cuenta, al margen de las estadísticas oficiales, de la auténtica realidad española.— F. CAMPO.

PAHLEN, K., *Qué es la música moderna*. Columba, Buenos Aires 1972, 19,5 x 13,5, 128 p.

Este libro, como indica el nombre de la colección "Esquemas" a que

pertenece, es un breve resumen histórico y crítico de las innumerables corrientes e "ismos" que dividen el mundo musical de nuestro tiempo. Tratándose de una materia tan difícil, compleja y actual, creo sinceramente que sea difícil decir tanto y tan bien en tan reducido espacio. En este nuevo esquema (ya se han publicado tres) el autor, dueño de una gran capacidad científica y pedagógica, ofrece a los estudiosos del arte y de la cultura, a los músicos y a los profesores en general un punto de partida para seguir ahondando en el sentido de esta música que es reflejo fiel de la época convulsa en que vivimos. Después de exponer las características técnicas de cada uno de los movimientos o escuelas desde el Dodecafonismo hasta la música electrónica, el autor pasa revista a los principales compositores que las concibieron o secundaron, y a los que actualmente están a la cabeza de la actividad musical universal.— J. EZCURRA.

SERJAN, MARIO, *Condenados a odiar*, Colección Gigante, Luis de Caralt, Barcelona 1972, 20 x 14, 254 p.

Mario Serjan, es el pseudónimo de un escritor catalán, sacerdote, magnífico narrador y del que conocemos, y en otro lugar nos hemos ocupado, obras tan interesantes como *La Gangrena* y *Un rastro en la niebla*.

En este nuevo libro nos presenta el acuciante problema del divorcio, con una respuesta impresionante: *condenados a odiar*.

Como muy bien dice el texto, dentro de su desnuda sencillez, la obra está escrita con pulso firme, acreditando a su autor como un hábil buceador del alma humana, sin hacer concesiones a la galería ni a los fáciles y manidos recursos del erotismo y de la violencia, tan de moda hoy y que sólo sirven para atraer la atención de los lectores.

La obra, en realidad, no tiene por protagonista a un matrimonio que se separa y se unen de nuevo con otra pareja. La protagonista aquí es una muchacha, Stella, de quince años, una criatura con una honda carga afectiva, que vive sumergida en la peripecia de un hogar arruinado por pasiones inconfesables y que se hace muchas preguntas sobre el matrimonio y sobre el amor que se deben dos seres que un día se unieron en lazo indisoluble y que ahora se separan para dejar a la muchacha con el alma desgarrada y llena de dolor y de rabia a la vez.

Stella llegará a proferir estas significativas palabras: "Yo no sé las íntimas razones que tendría papá para acogerse al divorcio, pero sé las mías para aborrecerlo con toda el alma. El ha arruinado nuestro hogar y ha roto mi vida".

Historia actual y viva, contestataria y desgarrada que, a medida que vas entrando en la lectura, ves llegar un final lacerante. Crónica desoladora, arrancada del mosaico de la sociedad presente y analizada por una pluma que con breves recursos, se hunde como un bisturí en el tumor del egoísmo y de la lujuria que arrastra a tantos hijos inocentes y a tantas personas a vivir odiando.

Mario Serjan —léase José Serra Janer— acierta en el tema rabiosamente actual y domina a maravilla, con escasos materiales, los resortes de la narrativa haciendo del sencillo relato un episodio conmovedor y apasionante al mismo tiempo que debe hacer meditar a muchos matrimonios en trance como el de los padres de Stella.— T. APARICIO LOPEZ.

MARTIN DESCALZO, J. L., *La Iglesia, nuestra hija*, Ed. Sigueme, Salamanca 1972, 19 x 12, 254 p.

José Luis Martín Descalzo, por unos motivos o por otros, es actualidad.

Es, como director de la revista VIDA NUEVA, como novelista, autor teatral y, sobre todo, como periodista, un autor discutido, pero muy leído, que, a fin de cuentas, es lo que importa: sembrar una inquietud y una preocupación de los espíritus.

Su pluma, unas veces irónica, otras dura y hasta cruel, siempre preocupada por la verdad y por la idea religiosa, hace pensar y reflexionar. Creemos que donde mejor está y donde más acierta es en el periodismo.

Y esta obra no es otra cosa que una serie de artículos, publicados en distintos periódicos de las repúblicas americanas, sellados todos ellos con el signo de la preocupación religiosa de nuestros días.

"La verdad es que, de broma o de veras —escribe en la introducción— el mundo de lo eclesial ha saltado del mundo de los bostezos al de lo periodístico. Hace dos años lo religioso tenía en la prensa un piadoso rincón llamado de *cultos* y conseguía ser noticia de primera página cuando un papa se moría o si se definía un nuevo dogma".

Pero hoy un cura guerrillero ocupa todas las primeras páginas y hasta —¡quién lo diría!— un documento de una congregación mariana puede ser la vedette informativa de semanas y meses, casi una serpiente auténtica de verano".

Martín Descalzo no se atreve a decir si esto es bueno o malo. Lo que sí afirma es que esto quiere decir que o los hombres han cambiado ya sus conceptos sobre la Iglesia, o los van a cambiar muy pronto.

Han cambiado mucho las cosas sobre el particular... De una iglesia-sillón —dice expresivamente— hemos pasado al de una Iglesia-bicicleta. Y cualquiera sabe lo difícil que es mantenerse sobre una bicicleta inmóvil.

Por eso a muchos se les hace difícil esto de "ir creyendo sobre la marcha". Hay que cambiar de su rutina, del hermoso colchón con que se podía confundir la fe... Y luego, los entendidos, los maestros, los encargados por Dios a tratar de ayudar a entender lo que está pasando en la Iglesia. ¡Casi nada!

Martín Descalzo es —lo hemos dicho— ante todo periodista. Por eso no es hombre de definiciones y sistemas. No le preguntéis por la definición de la Iglesia. Porque entonces levantará su dedo y dirá: "La Iglesia es... eso, esos..."

Y esto es su libro, reunión de artículos: no un manual de sabias respuestas, sino un amigo que se sienta a nuestro lado y comenta en voz baja, con el mínimo posible de dogmatismos, las cosas y tal y como las ve.

El título responde a una frase del académico francés Julien Green, el cual, en un hermoso párrafo, al hablar del Concilio, para él un gran acontecimiento, nos dice que ha visto a la Iglesia cambiar y no sin un estremecimiento... Estaba acostumbrado a ver a la madre que era entonces la Iglesia, "y he aquí que ahora me encuentro —nos dice— con la hija. Y me parece que la hija me dice: "Somos las dos de la misma sangre. Yo hablo como la madre. Digo cosas un poco diferentes porque somos de distinta generación, pero sigo siendo la misma Iglesia católica" T. APARICIO LOPEZ.

BAEZ SAN JOSE, VALERIO, *La Estilística de Dámaso Alonso*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1971, 18 x 11, 107 p.

El presente trabajo no es otra cosa que una tesina de Licenciatura, defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla, el 21 de marzo de 1969, y que mereció la calificación de sobresaliente por unanimidad y posteriormente Matrícula de Honor y Premio Extraordinario.

Como el propio autor nos advierte surgió de la necesidad de poner en relación dos campos que hoy, gracias al esfuerzo de gran número de investigadores, va empezando a hacerse realidad: la consideración unitaria del hecho lingüístico y literario.

Un proyecto muy ambicioso el de Valerio Báez San José, que tuvo que ir recortando a medida que se adentraba por el trabajo e iba encontrando no pequeñas dificultades. Se trataba de ver, en una síntesis, todo el devenir de las escuelas europeas de estilística, sobre todo del Idealismo alemán, para converger luego en el estudio pormenorizado de dos grandes estilistas contemporáneos: Leo Spitzer y Dámaso Alonso.

Al final se quedó con el estudio, magnífico y profundo, de la teoría estilística de nuestro eximio poeta y continuador de la escuela de Menéndez Pidal, sobre todo, la expuesta en su libro *Poesía española*.— T. APARICIO LOPEZ.

GARCILASO DE LA VEGA. *Eglogas*. Comentado por Antonio Gallego Morell, Narcea, Madrid 1972, 18 x 11, 164 p.

Garcilaso de la Vega, "el Príncipe de los poetas castellanos", nacido a comienzos del siglo XVI en la ciudad de Toledo, de familia noble, aparece ya desde los primeros años de su juventud, en que entra al servicio del Emperador, como uno de aquellos jóvenes que en aquel entonces se debatían entre el viejo espíritu de Castilla y los nuevos ademanes que incorporaban a la vida política y social de los que pudiéramos llamar "hombres del emperador".

Casa pronto con Elena de Zúñiga y Carlos V le distingue en seguida con el nombramiento de Caballero de la Orden de Santiago. Será el poeta preferido del propio emperador. Y cuando, con su amigo Boscán, se encuentra con el embajador Andrea Navagero, una nueva musa le inspirará los mejores y los nuevos versos, imitación italiana, que nos haya dejado su corta obra.

Una dama portuguesa ocupará el centro de sus quereres, para que, andando los siglos, acierte Dámaso Alonso al decirnos "De Portugal le llegó la musa y de Italia el metro".

Precisamente es en Italia, acompañando en sus viajes a Carlos V, donde entra en contacto directo con el espíritu, los libros y los humanistas de aquel nuevo movimiento literario que bebe a chorro de la fuente común de Petrarca y sus continuadores de época moderna.

Garcilaso, siempre al lado del emperador sufrirá por éste el destierro al Danubio —"Río divino"—, y morirá muy joven todavía, en Niza en brazos del Marqués de Lombay, más tarde san Francisco de Borja.

Nuestro primer poeta clásico ha ejercido una gran influencia en los poetas posteriores de nuestra raza y nuestro idioma. Sin él, la poesía española seguramente que hubiera seguido otros derroteros. El va a condicionar cuanto viene detrás. Como escribe el comentarista, "Toda la voz de la poesía amorosa española, desde el Renacimiento a hoy, es *La voz a tí debida* (tal es el título del mejor libro de poesía del gran Pedro Salinas) y esta última voz, compuesta en *cursiva*, es la voz de Garcilaso de la Vega".

Y dentro de la poesía de Garcilaso, acaso sea en las "Eglogas" donde logra condensar toda la riqueza de su mundo poético. En las tres églogas culmina el *climax* de su literatura. Son ellas las que llevan a los comentaristas —como ocurre en esta obra a Gallego Morell— a proponer los textos garcilasianos como modelos a la hora de comentar un poeta moderno, rompiendo así la tradición que venía manteniendo a los tex-

tos grecolatinos como únicos sobre los que era posible ensayar la aplicación de las figuras de la poética y de las reglas de la gramática.—T. APARICIO LOPEZ.

ONIMUS, J. y otros, LA VIOLENCIA EN EL MUNDO ACTUAL, Centro de Estudios de la civilización contemporánea, Sigüeme, Salamanca 1972, 21 x 11, 204 p.

Nadie ignora que la violencia ha alcanzado en los últimos años un grado de cinismo digno de los tiempos más crueles de la historia. Parece como que estuviera lanzando un reto a nuestra civilización. Pues mientras ésta eleva al hombre por encima del estado de su naturaleza, aquella le rebaja a sus institutos más brutales.

Como se nos dice en la introducción de este libro que publica con mucho acierto el Centro de Estudios de la Civilización Contemporánea, la violencia es objeto de escándalo en nuestro tiempo, y precisamente en el momento en que nuestro dominio sobre los fenómenos, en que el progreso de la lucidez y de la ciencia, en que la conciencia de los valores y el respeto de la vida parecían afirmarse en todos los ámbitos.

Pero hay otra clase de violencia que, si bien es menos brutal, es más dañosa por cuanto es menos visible: y es la técnica de adiestramiento y de condicionamiento que, bajo apariencias de suavidad y jugando hábilmente con las motivaciones, tienden a encerrar al hombre en invisibles redes.

Entonces, si queremos que el humanismo, con lo que esta palabra tiene en su amplio significado: libertad, justicia, espíritu crítico, respeto de la persona, compromiso voluntario, sentido de la responsabilidad, si queremos que deje de ser una ilusión o una tapadera, es preciso que los hombres tomen clara conciencia de las agresiones de las que son cada día víctimas ellos mismos o sus semejantes, incluso de otro hemisferio.

El presente libro confeccionado a base de artículos de especialistas en la materia, todos ellos profesores eminentes de distintas facultades, como Burdeos, la Haya, Niza etc., constituyen una llamada a la conciencia universal de todos. Pero de modo especial, esta responsabilidad pesa sobre las personas informadas. Ellas deben hacerlo entender. La civilización humana no puede ser salvada más que por la voluntad humana pero esta voluntad necesita primero ser clarificada.

Para la violencia —se nos dice— no hay más que un antídoto. Y éste no es la violencia antagónica —remedio desesperado—, sino la inteligencia, la perfecta comprensión de las situaciones, de los peligros a que estamos expuestos y de las soluciones racionales o razonables.

Los recopiladores de los distintos trabajos, de Ediciones SIGUEME se muestran optimistas y creen en la inteligencia, en la victoria final del hombre sobre la bestia que duerme en nosotros. Pero para ello, hay que vigilar, hay que sensibilizarse, hay que cultivar la inteligencia humana. —T. APARICIO LOPEZ

LLANOS, JOSE M.^a. DE. *Desde la perplejidad en compromiso*, Ed. Sigüeme, Salamanca 1972, 20 x 11, 192 p.

El P. José M.^a de Llanos, que firma la introducción de este libro desde "El Pozo del Tío Raimundo" de Madrid, es un hombre que tiene su prensa y sus incondicionales lectores. Un hombre de gran experien-

cia sacerdotal, con muchas horas de vuelo, conocedor de los problemas de la vida, muy metido en sus complejos caminos, en estas horas de desequilibrio y confusión.

Al P. Llanos le pidieron que escribiera un libro serio sobre estas cosas, algo así como una visión entera de lo que iba a suceder al "cristianismo convencional" hoy en ocaso. Y nos responde con un itinerario, con el recuento de cómo han ido en un trienio pensares, preocupaciones, proyectos, todo lo que día a día fue saliendo en diarios y revistas.

Y todo esto lo escribe, en síntesis, "desde la perplejidad", porque no encuentra otra expresión que mejor responda a lo que nos toca vivir, a lo que vivimos no pocos aquí y ahora, España y 1972. Escribe perplejo, porque en definitiva posiblemente sea la fe la semilla de ésta para más de una humillante perplejidad.

Pero escribe también "en compromiso", es decir, no en la actitud del que se desapunta, o se retira y margina por aquello de que sufre y se hace un lío. Se compromete y quiere que nos comprometamos desde esta perplejidad, aceptando el riesgo y la aventura religiosa que supone la fe de nuestros días.

Por lo demás, nada nuevo nos va a decir que no haya dicho o, mejor, escrito durante estos tres últimos años en diversos periódicos y revistas. El publicista —dice con humildad— no da más de sí: un puñado de artículos remozados y puestos en fila, un tanto artificiosamente para que el libro tenga su estructura.

Pero el lector, que se adentra por el librito en cuestión ve en seguida y comprueba que éste contiene tal vez más interrogantes que denuncias y señala acertadamente con el dedo los problemas, los fracasos, los errores y hasta las mentiras que se cometen hoy en día.

Y al final, una especie de epilogo, después de pensar sobre lo leído que él mismo ha escrito, para seguir *protestando*, sufriendo, peleando, comprendiendo y amando al contradictor, asumiendo todo en un decidido y radical acto de fe en el Maestro —el de la cruz, el pan y el vino—, acto de fe como rúbrica de tanto ir y venir dando vueltas entre los hermanos y entre sus problemas.—T. APARICIO LOPEZ

DIEZ-ALEGRIA, *Ejército y Sociedad*, Alianza, Madrid 1972, 18 x 11, 207 p.

De todos es conocida la personalidad de Manuel Diez-Alegria, y lo que hoy significa en la política española y marcha de la nación. En él se conjugan admirablemente una ejemplar ejecutoria militar —desde julio de 1970 es Teniente General Jefe del Alto Estado Mayor— con una notable capacidad para la generalización teórica y un gran dominio de las formas expresivas.

El presente libro reúne cuatro trabajos en torno a temas militares, seleccionados entre las numerosas monografías que forman la bibliografía del autor, que dan testimonio de esa armónica combinación de competencia profesional y vocación intelectual.

El texto reproduce, salvo ligeras modificaciones, el discurso de recepción como académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas pronunciado por el prestigioso militar el 5 de marzo de 1968.

El capítulo "Defensa y Sociedad" es un agudo análisis de las transformaciones que el desarrollo económico y la estrategia nuclear han producido en el papel de las fuerzas armadas, y un esclarecedor estudio de las relaciones que deben mantener el poder civil y el ejército.

Sigue a éste "el problema de la seguridad europea a los veinticinco años de la II Guerra Mundial, con un balance de la política europea des-

de 1945 hasta nuestros días; "introducción para un estudio de la guerra de guerrillas", en el que examina las características de la guerra revolucionaria; la novela histórica como fuente para el estudio de una sociología militar decimonónica", capítulo éste que es un magnífico análisis de las huellas que en los ciclos narrativos de Galdós, Baroja y Valle-Inclán han dejado la personalidad y las hazañas de los grandes soldados españoles del pasado siglo.

Un libro interesante que no viene mal en nuestros días en que parece no ser los más propicios para tocar temas militares. El Ejército llena y ha llenado siempre un importante papel en la historia y en el desarrollo de la humanidad. Ortega y Gasset nos dirá en su *España invertebrada*: "Meditese un poco sobre la cantidad de fervores, de altísimas virtudes, de genialidad, de vital energía que es preciso acumular para poner en pie un buen ejército". Es un tema, por lo tanto, que interesa a los estudiosos y esto basta al ilustre general Díez-Alegría para ocuparse del tema: Ejército y Sociedad.— TEOFILO APARICIO LOPEZ

AZORIN. *Artículos olvidados de J. Martínez Ruiz*. Comentado por J.M. Valverde, Narcea, Madrid 1972, 18 x 11, 295 p.

Azorín, prosista inimitable, maestro de periodistas, vuelve a estas páginas y en unos artículos poco menos que desconocidos de la experta mano y profundo y sagaz comentario de José María Valverde.

José Martínez Ruiz, conocido desde el 1904 por el pseudónimo de "Azorín" nacido en Monóvar (Alicante), estudiante en distintas Universidades españolas (Valencia, Granada, Salamanca, Valladolid), viviendo la típica vida del estudiante rico de entonces, con pocas clases y muchas tertulias de café y otras diversiones, comenzaría muy pronto a dar señales de lo que llevaba dentro y de lo que sería después: el maestro de la mejor prosa castellana que se haya escrito en los últimos tiempos.

En Salamanca, y por el año de 1896, un año después de su transplante a Madrid conoce a Unamuno y al celebrado criminalista Dorado Montero, su auténtico maestro por aquellos años, como encarnación de una nueva criminología de sentir progresista y aun anarquista.

De vuelta en Madrid, comienza a colaborar en periódicos como en "El País", escribe artículos que a veces no firma. Artículos que se incluyen en parte en esta selección, y en los que lo mismo ataca a su amigo Unamuno, por la nebulosidad ideológica y la afectación arcaica de *Paz en la guerra*, como escribe piezas truculentas y aun chabacanas en su anticlericalismo de aquellos días.

Revisten especial interés sus crónicas, acompañadas o seguidas de críticas disconformes, sobre las conferencias de "Clarín" en el Ateneo, en que se opone al espiritualismo de su maestro, propugnando, en cambio, una reforma social de acuerdo con el sentir de los primeros cristianos.

Se advierte en muchas de estas páginas las influencias de Flaubert, pero, sobre todo, es Baroja el que más huella dejará en su espíritu crítico observador y sagaz, aún antes de que le conociera personalmente y entablara la amistad que luego siempre los unió. Escribe en la revista "Blanco y Negro"; en el diario "España", de inspiración maurista y dirigido entonces por Manuel Troyano. Una gran etapa —tal vez la mejor de todas, como periodista—, ésta de Azorín, escribiendo crónicas sobre las "Impresiones parlamentarias"; las que luego formen un librito de valor excepcional: *Pueblos*; crónicas de *La Andalucía trágica*; *Romero en el Romeral*..., hasta pasar definitivamente a las páginas de ABC, al lado de

don Torcuato Luca de Tena, donde a lo largo de años dejaría escritos artículos y crónicas de viajes que hoy son antología en su género.

Y esto es un poco el libro, comentado por José M. Valverde: páginas un poco olvidadas del maestro y que uno lee con regusto especial encontrándonos el Azorín de aquellos días, en su ideología, pero el Azorín de siempre como prosista admirable.— T. APARICIO LOPEZ

INDICE GENERAL

Vol. VII. 1972

págs.

ARTICULOS

APARICIO, T., <i>La persecución religiosa y la orden de San Agustín en la Independencia de Filipinas</i> (Fasc. I)	71-103
(Fasc. II)	277-349
(III)	584-628
CAMPELO, M., <i>La Iglesia y los cristianos, sacramento del mundo</i> (II)	255-275
HERRERO, Z., <i>La Penitencia y sus Formas, examen de su evolución histórica</i> (I)	38-70
(II)	231-254
(III)	549-574
MATEOS, C., <i>Uso e interpretación de Zacarías 9,9-10 en el N.T.</i> (III)	471-493
MIELGO, C., <i>Jeremías 13,7-14. Análisis y contactos literarios</i> (I)	3-35
OROZ, J., <i>El sacerdocio en la encrucijada</i> (III)	495-547
PEGUEROLES, J., <i>La teoría agustiniana de la iluminación en el "De Genesi ad litteram lib. XII"</i> (III)	575-588

TEXTOS Y GLOSAS

CAMPO, F., <i>La Catequesis Pastoral en el "De Catechizandis rudibus"</i> (I)	105-127
—, <i>El Album de Boyacá y los Agustinos</i> (III)	629-643
DIEZ, E., <i>Carta abierta al Rvdo. P. Morán sobre el sacerdocio</i> (I)	129-151
FERNANDEZ, Q., <i>Notas de historiografía agustiniana en el Perú</i> (II)	361-375
PALOMARES, J.M., <i>El Estudio General Dominicano en Valladolid</i> (II)	351-360

CIENCIAS ESCRITURISTICAS

AUVRAY, P., <i>Isaie</i>	648
AUZOU, G., <i>La danza ante el Arca. Estudio de los libros de Samuel</i>	167
BARR, J., <i>Sémantique du langage biblique</i>	170-171

	Págs.
BARTH, H.- STECK, O.H., <i>Exegese des Alten Testaments</i>	377
BARUCQ, A., <i>Eclesiastés. Qoheleth</i>	653
BAUER, J. B., <i>Los Apócrifos neotestamentarios</i>	164
BAULES, R., <i>L'insondable richesse du Christ</i>	162
BAUMGARTNER, C., <i>El pecado original</i>	165
BEILNER, W., <i>Der historische Jesus und der Christus der Ev.</i>	385
BENOIT, P., <i>Pasión y resurrección del Señor</i>	655-656
BERNHARDT, K., <i>Schalôm. Studien zu Glaube und Gesch. Israels</i>	379
BEYSE, K.M., <i>Serubbabel und die Königserwartungen der Prophe-</i> <i>ten Haggai und Sacharja</i>	382
BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, <i>Liber Ezechiel</i>	377
BLINZLER, J., GEIST, H., <i>Jésus dans les Evangiles</i>	165
BOICE, J.M., <i>Witness and Revelation in the Gospel of John</i>	656
BORNKAMM, G., <i>Paul Apôtre de Jésus-Christ</i>	390
—, <i>Bibel, Das Neue Testament</i>	648
BOWMAN, G., <i>El seguimiento en la Biblia</i>	165
BOUTTER, M., <i>Del Cristo de la historia al Jesús de los Evan.</i>	390
BROWN, R.E., FITZMEYER, J.H.- MURPHY, R.E., <i>Comentario Bíblico,</i> <i>"San Jerónimo"</i>	381
BRUNER, F.D., <i>A Theology of the Holy Spirit</i>	387
CABA, J., <i>De los Evangelios al Jesús histórico</i>	391
CAMPENHAUSEN, H. von, <i>La formation de la Bible chrétienne</i>	393
CONZELMANN, H., <i>Geschichte des Urchristentums</i>	169
CRENSHAW, J.L., <i>Prophetic Conflict</i>	650-651
DAVIDHEISER, B., <i>Science and the Bible</i>	381
DELLING, G., <i>Wort Gottes und Verkündigung in</i> <i>Neuen Testament</i>	656
DIEPOLD, P., <i>Israels Land</i>	655
D'OUTREPOINT, G., <i>Círculos Bíblicos. El Reino de Dios</i>	164
ELLIS, P.F., <i>Los hombres y el mensaje del Antiguo Testamento</i>	164
ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI. Vol. I-IV. <i>Malankaresi-Proverbi</i>	153-157
ERNST, J., <i>Pleroma und Pleroma Christi, Geschichte und</i> <i>Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena</i>	159-160
FARGES, J., <i>Prier avec les Psaumes</i>	647-648
FITZMYER, J.A., <i>The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I,</i>	384-385
FOHRER, G. (ed.) <i>Hebräisches und aramäisches Wörterbuch</i> <i>zum Alten Testament</i>	167
—, <i>Studien zur Altestamentlichen Theologie (1949-1966)</i>	168
—, <i>Studien zur altestamentlichen Prophetie (1949-1965)</i>	167
FOSTER, R.S., <i>The Restoration of Israel</i>	383
GALOT, J., <i>Etre né de Dieu, Jean 1,13</i>	388
GALOT, J., <i>La conscience de Jésus</i>	388-389
GAUBERT, H., <i>La Vie familiale en Israel</i>	166
GAUX, M.- BARTH, M.- GNILKA, J. etc. <i>Foi et Salut selon S. Paul</i>	391
GEISELMANN, J.R., <i>Jesús el Cristo</i>	165
GNILKA, J., <i>Der Epheserbrief</i>	389-390
GOPPELT, L.-BREIT, H., <i>Calwer Predigthilfen</i>	395

	Págs.
GRELOT, P., <i>De la Mor à la vie éternelle</i>	378
GROLLEMBERG, L.H., <i>Visión nueva de la Biblia</i>	167
GUEMES, A., <i>La Libertad en San Pablo</i>	651-652
GUTBRÖD, K., <i>Die "Weihnachtsgeschichten" des Neuen Testaments</i>	388
HAAG, H., <i>Vom alten zum neuen Pascha</i>	379
HABEL, N.C., <i>Literary Criticism of the Old Testament</i>	649
HESSE, F., <i>Abschied von der Heilsgeschichte</i>	653-654
HILLER-KETTERER, I., <i>Kind-Gesellschaft-Evangelium</i>	657
HINKER, W.- SPEIDEL, K., <i>Si la Biblia tuviera razón</i>	651
ITALA, <i>Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, I</i>	389
JANSEN, E., <i>Das Gottesvolk und seine Geschichte</i>	383
JEREMIAS, J., <i>Epistolas a Timoteo y Tito</i>	160
JOHNSTON, G., <i>The Spirit-Paraclete in the Gospel of John</i>	392
KASSING, A., <i>Sulla Risurrezione di Cristo</i>	163
KEEL, O.- KUECHLER, M., <i>Synoptische Texte aus der Genesis</i> .	
I. Teil	163
—, <i>Synoptische Texte aus der Genesis, II Teil</i>	655
KELLERMANN, U., <i>Messias und Gesetz</i>	650
KESSLER, W., <i>Gottes Mitarbeiter am Wiederaufbau</i>	382-383
LA ETICA BIBLICA	651
LARRABE, J.L., <i>El matrimonio cristiano a la luz de la Sagrada Escritura</i>	647
LEAL, J. (ed) <i>La Sagrada Escritura</i>	166
LOHFINK, G., <i>Die Himmelfahrt Jesu</i>	386
LOHSE, E., <i>Umwelt des Neuen Testaments</i>	385
LYONNET, S., <i>Le Message de l'Épître aux Romains</i>	161
MARBOECK, J., <i>Weisheit im Wandel</i>	170
MCEVENUE, S.E., <i>The narrative Style of the Priestly Writer</i>	171
MORALDI, L., <i>I Manoscritti di Qumran</i>	168-169
MORET, J., <i>Ce qui manque à la Passion du Christ</i>	394-395
MOULE, C.F.D., <i>El Fenómeno del Nuevo Testamento</i>	164-165
MOULE, C.F.D., <i>La genèse du Nouveau Testament</i>	393
NEUGEBAUER, F., <i>Jesus der Menschensohn</i>	657
OLSEN, V.N., <i>The New Testament Logia on Divorce</i>	386-387
PARAMO, S. del <i>Cultura bíblica y religiosa</i> . vol. IV	647
PAURITSCH, K., <i>Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66)</i>	380-381
PESCH, R., <i>Jesu ureigene Taten?</i>	162
PIKAZA, J., <i>La Biblia y la Teología de la Historia</i>	652
—, <i>Exégesis y Filosofía</i>	652-653
POTIN, J., <i>La Fête juive de la Pentecôte</i>	384
QUESNELL, Q., <i>The Mind of Mark</i>	392
RAHNER, K.- KILIAN, R.- LATKE, G., <i>Zum Thema Jungfrauengeburt</i>	385
RAST, W.E., <i>Tradition History and the Old Testament</i>	649
RICHTER, W., <i>Exegese als Literaturwissenschaft</i>	645

Págs.

SAND, A., <i>Der Begriff "Fleisch" in der paulinischen Hauptbriefen</i>	393-394
SANDERS, J.T., <i>The New Testament Christological Hymns</i>	172
SCHELKLE, K.H., <i>Das Neue Testament. Eine Einführung</i>	394
SCHLIER, H., <i>Problemas exegeticos fundamentales en el N.T.</i>	160
SCHMID, H.H., <i>Salôm. "Frieden" im Alten Orient und im Alten Testament</i>	379
SCHNACKENBURG, R., <i>Schriften zum Neuem Testament</i>	657
—, <i>Existencia cristiana según el N. T. II</i>	161
SCHNIDER, F.- STENGER, W., <i>Johannes und die Synoptiker</i>	387
SEITZ, G., <i>Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium</i>	654
STECK, O.H., <i>Die Paradieserzählung. Eine Ausstellung von Gen. 2-3</i>	173
STRATHMANN, H., <i>L'Épître aux Hébreux</i>	391
TAYLOR, V., <i>La Personne du Christ dans le Nouveau Testament</i>	388
TRILLING, W., <i>L'annonce du Christ dans les Evangiles Synopt</i>	159
TROCME, E., <i>Jesús de Nazareth vu par les témoins de sa vie</i>	658
VARIOS, <i>Analyse structurale et Exégèse biblique</i>	651
—, <i>Exégèse et Hermeneutique</i>	646
—, <i>Jesús dans les Evangiles</i>	657-658
VAWTER, B., <i>Introducción a los cuatro Evangelios</i>	164
VAWTER, B., <i>Paso a paso por el Génesis</i>	380
VETTER, D., <i>Jahwes Mit-Sein ein Ausdruck des Segens</i>	381
VON RAD, G., <i>Israël et la Sagesse</i>	171-172
—, <i>Teología del Antiguo Testamento I</i>	378
VOOS, G.- HARSCH, H., <i>Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung</i>	645
VUILLEUMIER, R.- KELLER, C.A., <i>Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie</i>	649-650
WAGNER, G., <i>La Résurrection signe du monde nouveau</i>	389
WANKE, G., <i>Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift</i>	170
WESTERMANN, C., <i>Schöpfung</i>	649
WHYBRAY, R. N., <i>The heavenly Counsellor in Isaiah XL 13-14</i>	166-167
WOLF, H.W., <i>Probleme Biblischer Theologie, Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag</i>	380
ZENGER, E., <i>Die Sinaitheophanie</i>	646-647
ZIMMERLI, W., <i>Die Weltlichkeit des Alten Testaments</i>	653

CIENCIAS TEOLÓGICAS

ABI-SAAS, FABRICIUS, RANKE etc., <i>Recht und sozialer Umbruch</i>	183
ALTIZER, Th. J. J., <i>El evangelio del ateísmo cristiano</i>	402
ALVAREZ, A.- FONSECA, J., <i>Fe y nueva sensibilidad histórica</i>	662-663
ANTAIOS, XII, <i>E. Klett (Colección de artículos)</i>	177

	Págs.
BALTHASAR, U. von, <i>Il tutto nel frammento. Per una teologia della storia: ecco l'Uomo</i>	412
BANDERA, <i>La Iglesia sacramento del mundo</i>	179
BAUM, G., <i>¿Podemos creer en la Iglesia hoy?</i>	678
BERGER, P., <i>La religion dans la conscience moderne</i>	180
BENI, A., <i>L'Eucaristia</i>	663
BENKO, St. <i>Protestanten, Katholiken und Maria</i>	413
BENZO-JUBANY y otros, <i>La Iglesia busca caminos</i>	406
BIBLIOGRAFIA ECUMENICA INTERNACIONAL (IOB), vol. V.	400
BONHOFFER, D., <i>La nature de l'Eglise</i>	404
BONHOFFER, D., <i>Das Wesen der Kirche</i>	191
BONHOFFER, D., <i>¿Quién es y quién fue Jesucristo?</i>	422
BORODINE, M., <i>La deification de l'homme</i>	661
BUENAVENTURA, S., <i>La triple voie</i>	411
CARRANZA, B., <i>Comentarios sobre el "Catecismo Cristiano"</i>	398-399
CELL, E., <i>Language, Existence and God</i>	665
CESAREO DE ARLES, <i>Sermons au peuple, I</i>	174
CODINA, V., <i>Teología de la vida religiosa</i>	667
CONGAR, Y., <i>Ministères et communion ecclesiale</i>	179-180
CORPENS, J., <i>Sacerdocio y celibato</i>	178-179
COUTURIER, M-A., <i>Die Freiheit des Christen. Gespräche mit Braque-Matisse-Picasso</i>	418
COVENTRY, J., <i>la foi</i>	188
CULLMANN, O., <i>La fe y el culto en la Iglesia primitiva</i>	404
CULLMANN, O., <i>Vrai et faux oecumenisme</i>	683-684
DAIBER y otros, <i>Kirchenreform vol. I-IV</i>	669-670
DE JONG, J. M., <i>Die Zukunft hat Vorrang</i>	420-421
DELESPESE, M., <i>¿Revolución evangélica?</i>	405
DE LUBAC, H., <i>La Chiesa nella crisi attuale</i>	190
DE LUBAC, H., <i>El misterio de lo sobrenatural</i>	672-673
DENIS-LINTANF-MADUOZE, <i>L'Eglise que Jésus a voulue?</i>	192
DHONT, R-Ch., <i>Le Problème de la préparation a la grace. Debuts de l'école franciscaine</i>	411-412
DIE KIRCHEN DER WELT. Band VII: <i>Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare</i>	399-400
DIERKES, K-M., <i>Anglicanische Frömmigkeit und Lehre im Kirchenlied</i>	415
DIRKS, W., STAMMLER, E., <i>Warum bleibe ich in der Kirche?</i>	397
DONOSO CORTES, J., <i>Obras completas</i>	723-724
DORTEL-CLAUDOT, M., <i>Etat de vie et rôle du prêtre</i>	181-182
DUGGAN, W. J., <i>Myth and Christian Belief</i>	422-423
DUQUOC-CARDONELL-BESSUS, <i>Autorité et liberté dans l'Eglise</i>	192
EBNETER-SELVATICO-GASSMANN, <i>Hat Glauben noch Sinn?</i>	660-661
EPISCOPADO ALEMÁN, <i>Nuevo Catecismo Católico</i>	189-190
ESSER, A., <i>Atheismus. Profile und Positionen der Neuzeit</i>	681
FISCHER-GLEISSNER, <i>Lo Nuevo en el Nuevo Catecismo católico</i>	190

	Págs.
FRIES, H., <i>Ein Glaube, eine Taufe - Getrennt beim Abendmahl?</i>	394
FRIES, H., <i>Abschied von Gott?</i>	684
FURGER, F.- VORGRIMLER, H., <i>Sollte man nicht doch bleiben?</i>	398
GAGNEBIN, L., <i>Quel Dieu?</i>	182
GARRONE, G., M.- DANIELOU, J., etc., <i>Je crois en l'Eglise</i>	664
GEMMA, A., <i>Sorella nostra e madre di Dio</i>	423
GIBSON, A., <i>La fe del ateo</i>	423
GIDROL, L., <i>Le crétien. Entre le désarroi et l'espérance</i>	191-192
GLASES, K., <i>Der Spielraum des Glaubens. Orientierungen zur Wiedere- rentdeckung der Transzendenz in der säkularen Gesellschaft</i>	418
GREINACHER, N.- RISSE, H. T., <i>Bilanz des deutschen Katholizismus</i>	414
GUTIERREZ, G., <i>Teología de la liberación</i>	674-675
HARDON, J.- A., <i>Gott in den Religionen der Welt</i>	412-413
HARING, B., <i>Theologie im Protest. Die Kirche im Konflikt</i>	397
HARING B.- NOLTE, J., <i>Dikussion um Hans Küng. Die Kirche</i>	679-680
HAUG, M., <i>Christsein ohne Kirche?</i>	413
HEGEL, FR., <i>Lezione sulle prove della esistenza di Dio</i>	417
HENGEL, M., <i>Gewalt und Gewaltlosigkeit</i>	413
HEPP, N., <i>Neue Gemeindemodelle</i>	683
HIERZENBERGER, G., <i>Lo "mágico" en nuestra Iglesia</i>	187
HOFMEIER, J., <i>Sintesis de la fe cristiana</i>	408
HOLLIS, CH., <i>Newman y el mundo moderno</i>	406-407
HOURLIN, G., <i>Bonhoeffer. Una Iglesia para mañana</i>	404
HUGHES, J.- J., <i>Absolut, Null und Nichtig</i>	415
IMAGO MUNDI. <i>Band III: Welt, Mensch und Wissenschaft morgen</i>	404
JEREMIAS, J., <i>Das ist mein Leib</i>	659
JORDAN, P., <i>La dimensión divina</i>	396-397
JUNGEL, E., <i>Il Battesimo nel pensiero di K. Barth</i>	175
JUNGEL, E., <i>Tod</i>	416
KIRCHE IM WERDEN <i>einer Dienstgruppe</i>	410
KLEIN-ISERLOB-PANNENBERG y OTROS, <i>Gottesreich und Menschenreich</i>	414
KOLPING, A., <i>Unfehlbar? Eine Antwort</i>	683
KONIJN, S., <i>Der alte und der neue Glaube</i>	397-398
KUNG, H., <i>Respuestas a propósito del debate sobre "Infalible"?</i>	189
KUNG, H., <i>Wozü Priester?</i>	183
LAPPLE, A., <i>La fede ha ancora un futuro?</i>	180
LARRABE, J. L., <i>El sacramento como encuentro de salvación</i>	186-187
LATOURELLE, R., <i>Cristo y la Iglesia, signos de salvación</i>	182
LE POINT THEOLOGIQUE. <i>Recherches actuelles I-II, Parole et avenement de Dieu III</i>	680
LEPP, I., <i>Las aberraciones del mundo cristiano</i>	670-671
LERLE, E., <i>Die Einleitung der Predigt. Eine hamiletische Untersu- chung</i>	421
LORENZO SALAS, G., <i>Teología e historia en desafío</i>	405
MAIER, H., <i>Kirche und Gesellschaft</i>	680-681
MANFREDINI, T., <i>L' Estética religiosa in S. Agostino</i>	417-418
MARCEL, G., <i>Incredulidad y fe</i>	408

	Págs.
MARGERIE, B., de, <i>Le Christ pour le monde</i>	662
MARLÉ, R., <i>La singularidad cristiana</i>	667
MARQUARDT, F-W., <i>Theologie und Sozialismus</i>	673
MARTINEZ BENEYTEZ, L., <i>Leer la Biblia. Tomo I; Dios es siempre ma- yor</i>	407
METZ, J.B., <i>Pour une Theologie du monde</i>	185-186
—, <i>Antropocentrismo cristiano</i>	395-396
METZ, W., <i>Kirche und Religion in den Illustrierten</i>	413
MOLTMANN, J., <i>Mensch, Kreuz</i>	664
MOLTMANN, J.- LOTZ, M., GOLLWITZER, H., <i>Discussion sur "La teo- logie de la Revolution"</i>	673-674
MULLER, G., <i>Ursprung und Aufbruch</i>	417
MUÑOZ ALONSO, A., <i>Dios, ateísmo y fe</i>	678-679
NICOLAS, A. de <i>Teología del progreso</i>	663-664
NIEMOELLER, W., <i>Wort und Tat im Kirchenkampf</i>	419-420
NOERENBERG, K.,- D., <i>Gesprächsthema "Mensch"</i>	659
NOLLER, G., <i>Heidegger und die Theologie</i>	419
OTT, H., <i>Gott</i>	419
UDENRIJN, F. v. d., <i>Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx</i>	677-678
PANIKKAR, R., <i>Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo</i>	181
PANNENBERG, W., <i>Esquise d'une Christologie</i>	175
—, <i>What is Man?</i>	412
PATER, W.A. de, <i>Theologische Sprachlogik</i>	177
PEDRAZ, J.L., <i>¿De veras el cristianismo no concuerda?</i>	672
PICHT, G., <i>Theologie und Kirche in 20 Jahrhundert</i>	684
PLAGNIEUX, J., <i>S. Gregoire de Nazianze, Théologien</i>	411
PUETS, A., <i>Interkommunion und Einheit. Documente aus England</i>	415
RAFFALT, R., <i>Das Ende des römischen Princips</i>	666
RAHNER, K., <i>Le Dieu plus grand</i>	190-191
—, <i>Hörer des Wortes</i>	414
—, <i>Gott in dieser Zeit</i>	660
RAHNER, K.- HARING, B., <i>Palabra en el mundo</i>	424
RAHNER, LOEHRER-LEHMANN, <i>¿Infalibilidad en la Iglesia?</i>	188-189
RAHNER, K.- SCHUSTER y OTROS, <i>Glaube elementar</i>	178
RAMSEY, A., <i>Dios y Cristo en un mundo secularizado</i>	662
RATZINGER, J., <i>Teología e historia</i>	395
ROSMINI, A., <i>Die fünf Wunden der Kirche</i>	401
RUTISCHAUSER, J., <i>Die Kirche ist tot-Lebt die Kirche?</i>	406
SACRAMENTUM MUNDI, <i>Enciclopedia teológica. I. Absolutismo</i>	399
SALA, G., <i>Infalible? Una risposta</i>	189
SALMONA, B., <i>Discorso religioso e discorso ateo</i>	661
SHELL, H., <i>Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe. T. II</i>	174
SCHILLEBEECKX, E., <i>La misión de la Iglesia</i>	182-183
—, RENCKENS, H., <i>Kirche in Freiheit</i>	684
SCHINLE, G., <i>Christus-Begegnung</i>	419

	Págs.
SCHLATTER, A., <i>Vergebung und Versöhnung</i>	659
—, <i>Zur Theologie des N.T. und zur Dogmatik</i>	420
SCHMIDT, Ch.-D., <i>Zeit des Gerichts oder Gericht der Zeit?</i>	414
SCHULLO y OTROS, <i>Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik</i>	667-668
SCHWEITZER, R., <i>Dieu dans ma vie. Témoignage-Itinéraire</i>	679
SEVILLA, P.-C., <i>God as Person in the Writings of M. Buber</i>	420
SHAULL, R., <i>Oltre le regole del gioco</i>	670
SOUBISE, L., <i>Dieu n'est pas Dieu</i>	679
STOKL, G., <i>Zwischen Rom und Byzanz</i>	682
TAVARD, G., <i>Les anges</i>	671-672
TEOLOGIA de la Renovación	421-422
TLHLS, G., <i>La infalibilidad pontificia. Fuentes-Condicionales</i>	401-402
THURNEYSSEN, E., <i>Das Wort Gottes und die Kirche</i>	176
TILLICH, P., <i>Vorlesungen über die Geschichte des</i> <i>christ. Denkens</i>	402
—, <i>L'era protestante</i>	676
—, <i>Theologie Systematique</i>	676-677
—, <i>L'Eternel maintenant</i>	676-677
—, <i>L'Etre Nouveau</i>	676-677
TURRADO, A., <i>Dios en el Hombre</i>	408-410
VANDER, R., VORGRIMMER, H., <i>Bilan de la Theologie du XX Siecle</i>	184
VARIOS, <i>Interkomunion. Hoffnungen- zu bedenken</i>	681
VARIOS, <i>Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft</i>	183-184
VARIOS, <i>La idea de Dios en la Biblia</i>	180
VARIOS, <i>Las cuestiones más urgentes de la teología actual</i>	181
VARIOS, <i>Strafvollzug. Analysen und Alternativen</i>	682
VARIOS, <i>Zukunft der Theologie. Theologie der Zukunft</i>	407
VERDUIN, L., <i>Somewhat less than God: The biblical View of Man</i>	421
VERGES, S., <i>María en el misterio de Cristo</i>	659-660
VISCHER, L., <i>Okumenische Skizzen</i>	683
WEIBEL, R., <i>Christus und die Kirche</i>	707
WEISCHEDEL, W., <i>Der Gott der Philosophen</i>	175-176
WENGST, K., <i>Tradition und Theologie des Barnabasbriefes</i>	173
WINKLOFER, A., <i>La Iglesia en los sacramentos</i>	186
WOODHALL, R., <i>L'Incarnation</i>	188
ZAHRNT, H., <i>Dieu ne peut pas mourir</i>	187-188

CIENCIAS MORALES Y JURIDICAS

ANA FRANCISCA, <i>Las religiosas y la televisión</i>	692
ANCAUX-D'HOOGH, F.-CHOOS, J., <i>El dinamismo de la moral cris-</i> <i>tiana</i>	427
BLACK, A., <i>Monarchy and Community</i>	697
BOECKLE, F., <i>El derecho natural</i>	199
BOLADA ORTEGA, O., <i>Los derechos juridicos de la mujer</i>	692
BOSCO, G., <i>La morale. Parte VII. Il problema sessuale</i>	193-194

	Págs.
CASTRO, F.M. de, <i>La vida religiosa a la luz del Vaticano II</i>	692
CASTRO, G. LO, <i>La qualificazione giuridica</i>	693
CAVOUR, C., <i>Libera Chiesa in libero Stato</i>	693
COMAS, R., <i>El estado y las iglesias por separado</i>	432
CORRAZA, J., <i>La homosexualidad y sus dimensiones</i>	688
CORSALE, M., <i>La Certezza del Diritto</i>	431
COSTA, G., <i>De viaje con una monja</i>	691
COSTE, R., <i>Las comunidades políticas</i>	195
CROUZEL, H., <i>L'Eglise primitive face au divorce</i>	196
CURRAN, Ch., <i>¿Principios absolutos en Teología moral?</i>	425-426
CHAMPLIN, J.M., <i>¿Acaso no me amas?</i>	687
CHARBONEAU, P.E., <i>Amour et liberté</i>	686
CHAUCHARD, P., <i>El equilibrio sexual</i>	426
DELGADO, G., <i>Desconcentración orgánica y potestad vicaria</i>	693-694
DIEZ ALEGRIA, J.M., SETIEN, J.M. etc, <i>Concordato y sociedad pluralista</i>	694
DOLLEN, Ch., <i>Abortion in context: a select bibliography</i>	196
DUNPHY, W., <i>La nueva moral</i>	687
ESCUDERO, G., <i>El nuevo Derecho de los Religiosos</i>	694-695
—, <i>Colección de Documentos postconciliares sobre Religiosos</i>	694-695
FERNANDEZ, R.T., <i>Mujer, sexo y antropología</i>	690
FERRER CORREIA, A., <i>Direito Internacional Privado</i>	431
FLOREZ GARCIA, G., <i>La reconciliación con Dios</i>	690
FORCANO, B., <i>¿Amor y natalidad en conflicto?</i>	194
FRAGA IRIBARNE, M., <i>El desarrollo político</i>	432
GARCIA Y GARCIA, A.- GONZALEZ RUIZ, R., <i>Catálogo de los manuscritos jurídicos medievales de la catedral de Toledo</i>	429
GIAMPICCOLI, F., <i>Chiesa e tabù político</i>	428-429
HARING, B., <i>Schalom=Paz. El sacramento de la reconciliación</i>	193
—, <i>Gebet in einer weltichen Welt</i>	691
HENRY, A.M., <i>Las dificultades de amar. Un problema de la Humanæ vitæ</i>	429
FERNANDEZ CORCHERO, D., <i>Manual práctico del Abogado</i>	695
JACOBI, J., <i>Problemas de la mujer. Problemas del matrimonio</i>	689
JENDROSCH, B., <i>Joham Michael Sailers Lehre von Gewissen</i>	688
KARPP, H., <i>La pénitence</i>	687
LA SEXUALIDAD, (<i>Fascículo de la revista Esprit</i>)	424-425
LESTAPIS, E de, <i>La pareja humana</i>	194
LOZANO, F., <i>Divorcio y nuevo matrimonio</i>	690
MAUSBACH, J.- ERMECKE, G., <i>Teología moral católica</i>	424
MOW, A.B., <i>El secreto del amor matrimonial</i>	689
PASERIN D'ENTREVES, A., <i>La noción de Estado</i>	695
PINKAERS, S., <i>La renovación de la moral</i>	194-195
RIVAS, J.M., <i>Incardinación y distribución del clero</i>	695-696
RINCON, T., <i>El matrimonio, misterio y signo, Siglo IX al XIII</i>	425
ROA DAVILA, J., <i>"De regnorum justitia" o el control democrático</i>	430

Págs.

RODRIGUEZ PANIAGUA, J.M., <i>Hacia una concepción más amplia del Derecho Natural</i>	696
ROUCO VARELA, A.- CORECCO, E., <i>Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?</i>	198
RUF, A.K., <i>Sünde-Was ist das?</i>	686
SALDON, E., <i>El matrimonio, misterio y signo</i>	688
SARRIA AMIGOT, J.- FUERTES, A., <i>Medicina social y educación sanitaria</i>	195
SCHOONENBERG, P., <i>Pecado y redención</i>	426-427
SCHREUDER, O.- HUTJES, J., <i>Priester zur Geburtenregelung</i>	691
SIMEONE, L., <i>Difesa di un Papa e di una Enciclica</i>	427
SOTO, E., <i>Lineamenta juris criminalis fundamentalis in doctrina S. Augustini</i>	429-430
SOUTO, J. A., <i>La noción de oficio</i>	696
SPICQ, C., <i>Teología moral del Nuevo Testamento</i>	428
STRUNK, R., <i>Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution</i> ...	430
TEJERO, E., <i>El matrimonio misterio y signo</i>	425
VALCARCE ALFAYATE, E., <i>La teología moral en la historia de la salvación</i>	192-193
—, <i>A Dios lo que es de Dios y al laicado lo que Dios le ha dado</i>	198-199
VARIOS, <i>Amor feliz</i>	197-198
VARIOS, <i>Sexualidad y moral cristiana</i>	689
WEINBERGER, O., <i>Rechtslogik. Versuch einer Anwendung moderne Logik auf das juristische Denken</i>	430-431

ESPIRITUALIDAD Y PASTORAL

BALDUCCI, E., <i>Stervos inútiles</i>	
BELHLER, G. M., <i>Alabanza bíblica a la Virgen</i>	697-698
BOROS, L., <i>Somos futuro</i>	700
CARRE, A. M., <i>La conversión de cada día</i>	201
CARRILLO, A., <i>Paso de peatones. Cristo en la calle</i>	439-440
CASTEX, J., <i>Moniciones para la Misa</i>	444
CORDOBA, J. M., <i>de, Analisis critico y movimiento de base pastoral</i> ...	719
ENOMIYA-LASSALLE, H. M., <i>Meditation als Weg zur Gotteserfahrung</i>	700-701
FARRE-GOY, <i>Nosotras las religiosas</i>	442-443
FERNANDEZ ALLER, L., <i>El Evangelio Domingo a Domingo</i>	702-703
FINGER, K., <i>Handbuch zum Glaubensbuch, 4. Eine methodische Handreichung</i>	224-225
FOTLIET, J., <i>Der Friede des Herzens</i>	698
FUENTE, J. de la, <i>Sacerdotes ¿cómo queremos que sean?</i>	462
GEFFRE, C., <i>Un espacio para Dios</i>	704-705
GELINEAU, J., <i>Dans vos assamblées (2 vol)</i>	228
GONZALEZ, M., <i>Fuertes en la fe</i>	200
GROLLMES, E. E. y col., <i>Votos, pero no muros</i>	440-441
JOUNEL, P., <i>Misal del Vaticano II</i>	699-700

	Págs.
KERGOAT, Y., <i>Journal d'un pretre</i>	703-704
LE DU, J., <i>Catequesis y dinámica de grupo</i>	229
LOHR, V., <i>¿Quién cree en este Cristo?</i>	697
LOPEZ-ESTRADA, FR., <i>Notas sobre espiritualidad</i>	698
MALDONADO, L., <i>El menester de la predicación</i>	701
MARITAIN, R., <i>El Padre Nuestro</i>	704
MARQUEZ, A., <i>Los alumbrados, orígenes y filosofía (1525-1559)</i>	719
MATURA, T., <i>La vie religieuse au tournant</i>	202
MCALLISTER, R. J., <i>Conflictos en las comunidades religiosas</i>	441-442
MOTTE, A., <i>Un coeur et una âme en Dieu</i>	442
PRZYWARA, E., <i>La liturgia della Chiesa</i>	701
RAHNER, K., <i>Meditaciones sobre los ejercicios de S. Ignacio</i>	199-200
RAMOS, F. F.- LOPEZ, A. M.- ALASTRUE, P., <i>En busca de Cristo</i>	443
RÉGAMEY, R., <i>La voix de Dieu dans les voix du temps</i>	202
—, <i>Paul VI donne aux religieux leur charte</i>	443
RODRIGUEZ VILLAR, I., <i>Santa María</i>	440
SAINT-ARNAUD, Y., <i>La consulta pastoral</i>
SCHENK, J. E., <i>La homilia diaria según los nuevos textos. I</i>	200
—, <i>La homilia diaria según los nuevos textos II-V</i>	440
SOELLE, D., <i>Imaginación y obediencia. Reflexiones sobre una ética cristiana del futuro</i>	200-201
SUSONE, E., <i>Opere Spirituali</i>	416
TALLON, J. PELAEZ, J., <i>Dios le ha escrito una carta ¿lo sabía Vd?</i>	201
TATE, J., <i>La Religiosa en el mundo de hoy</i>	699
TILLMANN, KL., <i>Die Führung zur Meditation</i>	700
VARIOS, <i>Comunidad eclesial y misiones. XXIII Semana Española de Misionología</i>	443-444
VARIOS, <i>MYSTERIUM SALUTIS, Band IV. Das Heilsgeschehen in der gemeinde</i>	24
VARIOS, <i>Verso una teología della vita religiosa</i>	202
VOILLAUME, R., <i>Orar para vivir</i>	698-699
—, <i>Hermano de todos</i>	699

CIENCIAS FILOSOFICAS

ASTIUS, Fr. <i>Lexicon Platonicum, sive vocum platoniarum Index</i>	415
BISSIERES, R., VACHEROY, J., <i>¿La ciencia única esperanza? ¿Marx, Teilhard?</i>	706
BLONDEL, M., <i>Le lien substantiel</i>	711
BOLLNOW, O. F.- FROMM, E., etc., <i>Philosophische Antropologie heute</i>	716
CASES, C., <i>Crítica del marxismo liberal</i>	709
COLETTE, J., <i>Histoire et absolu</i>	714-715
COPELSTON, F. C., <i>A History of Medieval Philosophy</i>	716-717
DAL PRA, M., <i>La dialéctica en Marx</i>	706
DE FEO, N., <i>Introduzione a Weber</i>	334-335
DELHOMME, J., <i>L'impossible interrogation</i>	717

	Págs.
DUMERY, H., <i>Raison et Religion dans la Philosophie de l'action</i>	222
DÜR, O., <i>Frieden-Herausforderung an die Erziehung</i>	715-716
ECKERMANN, W., <i>Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto O.E.S.A.</i>	
FELICE, A.- CONNICK, A. de, <i>Cours de Métaphisique. Tomo I</i>	337-338
FIERO, A., <i>El proyecto teológico de Teilhard de Chardin</i>	223
FOCAYA DE LA CONCHA, M., <i>El pensamiento de Lenin</i>	434
FRAILE, G., <i>Historia de la Filosofía Española</i>	712
FREUD, S., <i>El malestar en la Cultura</i>	220
GARAUDY, R., <i>Marxismo del siglo XX</i>	432-433
GIRARDI, J., <i>Amor cristiano y lucha de clases</i>	216
HAERING, B., <i>El existencialista cristiano</i>	216
HEIDEGGER, M., <i>Phänomenologie und Theologie</i>	224
HEILBRONER, R. L., <i>Entre capitalismo y socialismo</i>	709
HEIMOETH, H., <i>Tranzendentale Dialektik</i>	221-222
HOBBS, Th., <i>Léviathan</i>	217
HOUNDER, Q., <i>Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie</i>	224
HOVEN, R., <i>Stoicisme et stoiciens</i>	708
JASPERS, K., <i>Philosophy (Vol. 3)</i>	435
LACROIX, J., <i>Marxismo, Existencialismo, Personalismo</i>	433
LEFÈVRE, H., <i>La sociología di Marx</i>	707
—, <i>Sintesis del pensamiento de Marx</i>	707-708
MARCEL, G., <i>Filosofía para un tiempo de crisis</i>	434
MARCUSE, H., <i>Agresividad en la sociedad industrial avanzada</i>	435
MCLEILLAN, D., <i>Marx y los jóvenes hegelianos</i>	433-434
MERKER, N., <i>Hegel Rapporto dello scetticismo con la Filosofia</i>	709
MONOD, J., <i>Le hasard et la nécessité</i>	219-220
MOUGIN, H., <i>La Sacra Famiglia dell'esistenzialismo</i>	436
NICOLAI DE CUSA, <i>De coniecturis Mutmassungen</i>	223-224
PARAYSON, L., <i>Verità e interpretazione</i>	437
PATZIG, G., <i>Ethik ohne Metaphysik</i>	221
PONZALLI, R., <i>Averroes in librum V metaphysicorum Aristotelis commentarius</i>	436
REMOLINA VARGAS, B., <i>Karl Jaspers en el diálogo de la fe</i>	713-714
RIVERSO, E., <i>La Filosofia oggi</i>	713
ROMERO, F., <i>Qué es la Filosofia</i>	223
SARTRE, J.P., <i>Bosquejo de una teoría de emociones</i>	217
SELLARS, W., <i>Ciencia, percepción y realidad</i>	713
SERMONTI, G., <i>II crepuscolo dello scientismo</i>	714
SOURY, P., <i>El marxismo después de Marx</i>	218
SPENGLER, J.- ALLEN, W., <i>El pensamiento económico de Aristóteles a Marschall</i>	437
TRESMONTANT, C., <i>Les Problèmes de l'Athéisme</i>	710
USEROS, M., <i>Cristianos en la vida política</i>	218
VARIOS, <i>Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie. (Wien 2-9) september 1968</i>	219

	Págs.
VARIOS, <i>Annales de l'Institut de Philosophie</i>	220
VARIOS, <i>Pluralismo filosófico e veritat</i>	221
VARIOS, <i>Psychologie existentielle</i>	217
VICENT, A., <i>Sociolismo y anarquismo</i>	714
WILSON, M., <i>Religion and the Transformation of Society</i>	438-439
YANNARAS, Ch., <i>De l'absence et l'inconnaisance de Dieu</i>	222
ZIPPELIUS, R., <i>Geschichte der Staatsideen</i>	222

CIENCIAS HISTORICAS

ALAND, K., <i>Saints and Sinners</i>	215
ALBERES, R.M., <i>Panorama de las literaturas europeas</i>	448-449
ALONSO, C., <i>Una gloria del Levante español. La venerable Juana Guillén</i>	452-453
BERRIGAN, Ph., <i>Journal de prison d'un prêtre revolutionnaire</i>	213
BOUCHARD, G.I., <i>Valdesi, una storia da rilegere</i>	211
BRAVO MURILLO, J., <i>Politica y administración de la España Isabelina</i>	453-454
CARSTEN, F.L., <i>La Ascensión del Fascismo</i>	451-452
COBBAN, A., <i>Interpretación social de la Revolución Francesa</i>	465-466
DECARREAUSX, J., <i>Les Grecs au Concile de l'Union</i>	721
DEMERSON, G., <i>Don Juan Menéndez Valdés y su tiempo</i>	722-723
DESAGNEAUX, H., <i>Journal de guerre 14-18</i>	724-725
GASTALDI, U., <i>Storia dell' Anabattismo</i>	450
DEUTSCHER, I., <i>Rusia después de Stalin</i>	725
DIAZ TEJERA, A., <i>Encrucijada de lo político y lo humano</i>	719-720
ECHANONE TUERO, A., <i>La preparación intelectual del P. Andrés Marcos Burriel</i>	205-206
ESTUDIOS JOSEFINOS, <i>San José en los XV primeros siglos de la Iglesia</i>	215
FRIEDENTHAL, R., <i>Luther. His Life and Times</i>	214-215
GARCIA ORO, J., <i>Cisneros y la Reforma del Clero Español en tiempo de los Reyes Católicos</i>	204-205
GOES, A., <i>Il Cucchiaino</i>	211-212
GONZALEZ CARVAJAL, L., <i>Juveniles 71</i>	212
GONZALEZ SANTOS, M., <i>Vida de Gregorio Marañón</i>	446-447
GUILLERMAZ, J., <i>Historia del partido comunista chino</i>	449-450
HERRERO DELGADO, F., <i>Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española</i>	205
ISOLOTO, <i>¿Fidelidad o rebeldía?</i>	210-211
ISORNI, J., <i>Histoire veridique de la Grande Guerre</i>	209-212
JUAN DE AVILA, <i>Obras completas vol. VI</i>	210
LANCZKOWSKI, G., <i>Religionsgeschichte Europas</i>	720
LENNE, G., <i>La mort du Cinema</i>	212
MANSILLA REOYO, D., <i>Catálogo documental del Archivo de la Catedral de Burgos</i>	203
MARTINEZ QUINTERO, M.A., <i>Quintana revolucionario</i>	465

	Págs.
MIOLO, G., <i>Historia breve e vera dei Valdesi delle Valli</i> <i>a cura di Enea Balmas</i>	208-209
MOURRE, M., <i>Vingt cinq ans d'Histoire Universelle</i>	206-207
MUNTZER, T., <i>Sritti polici</i>	721-722
PINTA LLORENTE, M., <i>Cinco temas inquisitoriales</i>	447-448
PONS FRANCO, S., <i>Correo 70 de un Cura de Pueblo</i>	208
SAMPSON, A., <i>Los nuevos europeos</i>	455-456
SANCHEZ MANTERO, R., <i>Las conspiraciones liberales en Francia</i>	723
TORRES ALBERTO, A., <i>Cristiano sobre la marcha</i>	207-208
TORRES, E., <i>La Batalla de l'Ebre</i>	454-455
TROTSKI, L., <i>Comment la Révolution s'est armée</i>	451
VARIOS, <i>Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas</i> <i>en España, vol. 3</i>	445
VELASCO, B., <i>Miguel de la Puente</i>	445-446
—, <i>Cuéllar, Reportaje gráfico de su historia</i>	725-726
VIVES, J., <i>Los Padres de la Iglesia</i>	207
VOGT, J., <i>El concepto de historia de Ranke a Toynbee</i>	213-214

PEDAGOGIA Y PSICOLOGIA

ADAMS, S.- GARRET, J.L., <i>Cómo ser buen maestro</i>	456
BARQUERO, V., <i>Organización y dirección de centros de educación</i>	226
BORONI, Ch., <i>Los padres, esos desconocidos</i>	728-729
CASTRO DE AMATO, L., <i>Centros de interés renovador</i>	226
CROMBERG, J.E., <i>Qué es la enseñanza audiovisual</i>	733
CROS, L., <i>Escuela: nuevos testimonios</i>	731-732
CHUCHARD, P., <i>El cerebro y la mano creadora</i>	458
—, <i>Voluntad y sexualidad</i>	467
DIAZ ALVAREZ, M., <i>Esa juventud inquieta</i>	735
DONGIER, M., <i>Psicología y ciencias humanas</i>	227-228
EVANS, E.G.S., <i>Psicología Moderna de la Educación</i>	727
FAURE, P., <i>Ideas y métodos de educación</i>	729-730
FERMIN, M., <i>La evolución, los exámenes y las calificaciones</i>	226
—, <i>Club de actividades sociales</i>	227
FERNANDEZ CANTOS, J., <i>La Ley General de Educación</i>	732-733
FREMON, S., <i>Esos hijos, esos padres</i>	728
GABRIEL J., <i>Desarrollo de la personalidad infantil</i>	727
GLOTON, R., <i>La creatividad en el niño</i>	730-731
HARMEN, E. W., <i>La práctica de la enseñanza</i>	456-457
LACROIX, J., <i>Psicología del hombre de hoy</i>	708-709
LAENG, M., <i>Vocabulario de pedagogía</i>	458-459
LAMARE N., <i>Conocimiento sexual de la mujer</i>	467
LEIF, J.- DELAY, J., <i>Psicología y educación del adolescente</i>	459
LOWERY, D., <i>Muchacho ¿son estos tus problemas?</i>	727-728
MAILLO, A., <i>Educación Social y Cívica</i>	734

	Págs.
MALINOWSKI, B., <i>La vida sexual de los salvajes</i>	466
MOURVILLIER, F.- BERDET, A. M., <i>¿Qué deben saber los padres?</i> ...	457-458
NORBIS, G., <i>Dialéctica y estructura de los medios audiovisuales</i>	457
PETERSON, H.- GERRING, R., <i>La pintura en el aula</i>	731
QUEVEDO, O., <i>¿Qué es la parapsicología?</i>	708
RODRIGUEZ ECHEVARRIA, G., <i>Adolescentes: Experiencia humana y mensaje cristiano</i>	717-718
SARAZANAS, R.- BANDET, J., <i>El niño y sus juguetes</i>	730
SCHNEIDER, K., <i>Las personalidades psicopáticas</i>	726-727
ACUORZO, H. E., <i>Manual práctico de medios audiovisuales</i>	457
STURME, W., <i>Religionsunterricht gestern, heute, morgen</i>	421
VACA, C., <i>¿Juventud a la deriva?</i>	459-460
VEGA, J. de, <i>El hombre y su educación</i>	710-711
YOUNG, F. R., <i>La ciclomanía</i>	711-712
ZULLINGER, H., <i>Evolución psicológica del niño</i>	735-736

VARIOS: LITERATURA, SOCIOLOGIA, etc.

AZORIN, <i>Artículos olvidados de J. Martínez Ruiz</i>	743-744
BAEZ SAN JOSE, V., <i>La estilística de Dámaso Alonso</i>	739-740
BOLL, H., <i>Y no dijo una sola palabra</i>	736
DIEZ-ALEGRIA, <i>Ejército y Sociedad</i>	742-743
DUAMEL, G., <i>El Notario de El Havre</i>	264
GARCILASO DE LA VEGA, <i>Eglogas</i>	740-741
GLIZE, D., <i>Motín en Kabul</i>	466
GRANE, S., <i>El rojo emblema de valor</i>	463
HIROSCI ITO., <i>Introducción al Counseling</i>	229
LLANOS, J. M., <i>Desde la perplejidad en compromiso</i>	741-742
MACHADO, A., <i>Poesías</i>	460-461
MARTEL, A., <i>Gil en el Cosmos</i>	464
MARTIN DESCALZO, J. L., <i>La Iglesia nuestra hija</i>	733-734
MIGUEL A.- SALCEDO, J., y otros, <i>Dinámica del desarrollo industrial de las regiones españolas</i>	737
ONIMUS, J., y otros, <i>La violencia en el mundo actual</i>	741
PAHLEN, K., <i>¿Qué es la música moderna?</i>	737-738
PALACIO VALDES, A., <i>Tristán o el pesimismo</i>	462-463
PEREZ-RIOJA, J. A., <i>Diccionario de mitos y símbolos</i>	467-468
RHANER, K., <i>Fieles a la tierra</i>	229
RODRIGUEZ, P., <i>Tras las huellas de la vida</i>	737
STAMMLER, O., <i>Max Weber and sociology today</i>	228
VIDA Y HECHOS DE ESTEBANILLO GONZALEZ, <i>Comentado por Antonio Carreira y Jesús Antonio Cid</i>	461-462

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- J. MORAN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina.* Valladolid 1961
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios. Proceso humano de la ascensión a Dios según S. Agustín.* Valladolid 1963
- M. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín.* Valladolid 1964.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín.* Valladolid 1964
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas,* Madrid 1965
- H. ANDRES, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana* Valladolid 1965
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores Agustinos en Filipinas.* Valladolid 1965
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos.* Valladolid 1966.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín.* Valladolid 1966.
- J. MORAN, *Toma y lee.* Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El Monacato en S. Agustín,* 2.^a ed. Valladolid 1966
- C. GOMEZ de CEA, *Exigencias personales en la noética agustiniana,* Madrid 1966.
- M. de la PINTA LLORENTE, *Crítica y humanismo,* Madrid 1966.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al decreto Perfectae Caritatis del Concilio Vaticano II.* Valladolid 1967
- J. MORAN, *Esto es absurdo.* Valladolid 1967 .
- H. ANDRES, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa.* Valladolid 1963.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta.* Valladolid 1969.
- P. RODRIGUEZ, *Tras las huellas de la vida,* Caracas 1972.

CAHIERS-LAENNEC, 32^e année, Septembre 1972 - n.º 3.

SOMMAIRE

Avant-Propos, 5.- Dr. P.- L. Trotott, *L'évolution de traitement de la tuberculose pulmonaire et son incidence sur l'hospitalisation*, 7.- D. Hébert, *Situation actuelle de l'équipement antituberculeux français*, 11.- D. Hébert, *La reconversion des établissements de cure antituberculeuse*, 16.- Dr. J. Chatard, *L'équipement privé dans la lutte contre la tuberculose: Les problèmes de sa reconversion*, 21.- Documents: *Une politique nouvelle de la vieillesse - Les Maisons de Retraite Soeur Michele; Une étape importante de la politique de la vieillesse en France: 1962-1972*; 30.- *Les Maisons de Retraite*, 43.- *Approche psychologique du vieillissement*, 54.