

ESTUDIO AGUSTINIANO

Antes "Archivo Teológico Agustiniiano"

Vol. IV



Fasc. II

MAYO - AGOSTO

1969

SUMARIO

	PÁGS.
ARTICULOS	
LOPE CILLERUELO, <i>La prueba agustiniana de la existencia de Dios ...</i>	239
LAUREANO ANDRÉS, <i>¿Nuevos caminos en la Teología? El «Ateísmo cristiano» y «La muerte de Dios» (Bibliografía crítica)</i>	275
JOSÉ MORÁN, <i>La concepción de sacramento en San Agustín</i>	321
TEXTOS Y GLOSAS	
BENITO DOMÍNGUEZ, <i>¿Vocación temporal?</i>	365
A. TURRADO, <i>Carta abierta sobre la «Vocación temporal»</i>	383
ANDRÉS G. NIÑO, <i>Regreso a la esperanza</i>	389
LIBROS	395

ESTUDIO AGUSTINIANO

Antes "Archivo Teológico Agustiniiano"



DIRECTOR : P. L. Cilleruelo.

SECRETARIO : P. Z. Herrero.

ADMINISTRADOR : P. J. Rubio.

REDACCIÓN - ADMINISTRACIÓN :

PP. Agustinos. Paseo de Filipinos, 7.

Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79.

Valladolid (España).

SUSCRIPCIÓN :

España: 180 ptas.

Extranjero: 3,5 \$ U. S. A.

Número suelto: 65 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Dep. legal: VA. 413-1966

Impreso en los talleres de la Editorial Sever-Cuesta. Prado, 10 y 12. Valladolid.

La prueba agustiniana de la existencia de Dios ¹

"Non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in Te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia (Rom. XI, 36). Etiam sic, Domine, etiam sic. Quo Te invoco, cum in Te sim" ².

"Sic etiam, sic animus humanus etiam sic caecus et languidus, turpis atque indecens, latere vult; se autem ut lateat aliquid non vult. Contra illi redditur ut ipse non lateat Veritatem, ipsum autem Veritas lateat" ³.

SUMARIO: I. Actualidad del tema de Dios y de la prueba agustiniana. Parangón entre Agustín y P. Tillich.—II. Las etapas de la prueba agustiniana. Primera etapa: El Cosmos.—III. Segunda etapa: El Cogito.—IV. Tercera etapa: La Trascendencia.—V. Cuarta etapa: Sentido de la prueba.

I. ACTUALIDAD DEL TEMA DE DIOS.

"Dios es noticia". El problema de Dios aparece con frecuencia en los grandes títulos de la Prensa. Incluso "la Muerte de Dios" es noticia. La noticia de la muerte de Dios nos recuerda la leyenda del *Nero redi-vivus*. Por eso, la prueba de la existencia de Dios aparece con frecuencia como "la preocupación fundamental de los hombres" (P. Tillich), como el principio y fundamento de nuestras relaciones racionales ⁴. En este artículo vamos a analizar la postura de San Agustín en su famosa

¹ Cfr. *Archivo Teológico Agustiniano* (hoy *Estudio Agustiniano*) 2 (1967) 515-534.

² *Confess.* I, 2, 2, PL. 32, 661 s.

³ *Ibid.* X, 23, 34, PL. 23, 794.

⁴ Quizá "Dios" sea una de las nociones elementales del hombre. *De doctr. christ.* I, 7, 7, PL. 34, 22. Quizá ser "hombre" consista en poder ser "super-hombre".

“prueba”, deteniéndonos tan solo en la segunda fase, en la fase racional, de una dialéctica trinitaria completa. Vamos a ocuparnos tan solo de la fase atribuída al Logos, al Hijo, dejando al margen la fase primera del amor y de los sentimientos, dedicada al Espíritu Santo, y la fase tercera, fase de la unificación y de la unidad, atribuída al Padre.

Este problema nos parece hoy elemental y fundamental, puesto que vivimos en una situación “agustiniana”. Por un lado, es preciso contar con un escepticismo, que rara vez se desenmascara, pero que es realísimo y eficaz. Los hombres se han cansado de comulgar con ruedas de molino, y desean ser serios y formales. El hombre actual ya no cree en un Dios que se dedicaba a resolver problemas humanos de cosmología y de física, de moral y de lógica, de jurisprudencia y de política, de psicología y de sociología, de psiquiatría y de medicina, de cocina y de alcaza. Confiamos en este hombre, incrédulo como Tomás, que dice: “si no veo las cicatrices de los clavos, no creeré”. Porque estimamos que este Tomás es más sincero que sus compañeros, y que, llegada la hora de ver las cicatrices, dirá: “Señor mío y Dios mío”, que es lo que no dijeron los compañeros de Tomás.

La situación actual es “agustiniana” también por otro motivo: ya nos cansamos de hablar de las cosas “en sí”. ¿Y qué son las cosas en sí? También en este aspecto se nos ha obligado siempre a comulgar con ruedas de molino. Por eso, ahora nos preguntamos, al estilo inglés, por la “relevancia de Dios”. ¿Vale Dios para algo en este mundo? Ya no puede resolver problemas científicos, filosóficos o artísticos. ¿Para qué sirve, entonces, o qué “falta” nos hace? ¿A qué se dedica Dios? ¿A empujar el mundo, a la recría de animales, a reírse de los hombres, a castigar a los “malvados”? ¿Tiene algún sentido ya el hablar de un “Dios”?

He buscado un testigo para controlar la *prueba* de Agustín, y he escogido a P. Tillich, por muchas razones. No quería yo un “profesor”, sino un “hombre”. Además, yo quería un hombre que lidiara entre “teólogos” y “místicos”: quería yo conocer el punto de partida de unos y de otros. En tercer lugar, buscaba yo un hombre que se inclinase hacia una “fe racional”, en oposición a la fe ciega y a las ruedas de molino para comulgar: así buscaba yo un “filósofo de la religión”, que fuese fiel a nuestro tiempo, como fueron fieles a su tiempo Agustín de Hipona o Tomás de Aquino; me molestan los “nobles” que viven de pergaminos y de rentas, y no de su trabajo. En cuarto lugar, yo buscaba a un

“filósofo de la religión”, porque me parece inevitable llegar a un compromiso con Grecia, en lo cual consiste el mensaje elemental de Agustín de Hipona, herido de la nostalgia del “ser”, de la eternidad, del sábado y de la “paz”, en este mundo evolutivo, en el que no existe la paz. En quinto lugar, buscaba yo un hombre que fuese benigno con los ateos e incrédulos, porque hoy ya no se entiende nada. ¿Por qué se llama ateos a unos hombres que efectivamente niegan a Dios, pero lo hacen en nombre de la Justicia, del Ser, de la Belleza, de la Caridad, de la Fraternidad, de la Igualdad, de la Libertad, de la Unidad? ¿Por qué se llama ateos a los que combaten la injusticia, el dolo, el fraude, la mentira, la inmoralidad, el egoísmo, la pereza, la beatería, la hipocresía, el fariseísmo, el utilitarismo? Nos da vergüenza recordar que a los cristianos primitivos se los llamaba “ateos”. Agustín estimó que “ateo” sólo puede llamarse al “escéptico”, y Tillich ha dicho que Carlos Marx y P. Sartre no son “ateos”, sino celantes religiosos, revestidos de una túnica secular. Finalmente, buscaba yo un hombre que no fuese “fanático” de Agustín, sino que criticase y refutase a Agustín en su famosa prueba de la existencia de Dios. Por todas esas razones, y algunas otras de menor importancia, traigo aquí de testigo a P. Tillich.

Hay una serie de problemas previos, que podrían detener nuestra marcha, y que sólo pueden estudiarse aparte. Así, por ejemplo, la función y valor del lenguaje religioso. Si hemos de concebir la prueba de existencia de Dios dentro de una “situación religiosa”, deberíamos saber si tratamos de un entretenimiento lógico de profesores, o de un compromiso totalitario de nuestra persona. ¿Qué pretenden los que buscan “pruebas”? ¿Ha sido creado el hombre para la Lógica, o ha sido creada la Lógica para el hombre? El problema es grave para Agustín. Aun dejando aparte su evolución sobre la función del lenguaje⁵, ha declarado que toda palabra y toda idea humanas son meros antropomorfismos. Ni el lenguaje ni la ideología pueden tener en la tierra otras pretensiones, ya que hay un principio que dice: “nadie da el paso más largo que la pierna”⁶.

Parece pues que desde el principio hay una divergencia con P. Tillich. Según él, un lenguaje simbólico no serviría para nada, ya que nos remitiría siempre de una cosa a otra, indefinidamente, sin llegar jamás

⁵ A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965.

⁶ *Quid ergo de Deo digne dicitur?* (Serm. 341, 7, 9, PL. 33, 1498).

a nada propio. En consecuencia, es menester, o bien que el hombre tenga las piernas más largas de lo que cree Agustín, o bien que en algún caso, en un solo caso, dé el paso más largo que la pierna. Así acontece, afirma Tillich, cuando el hombre dice *Ipsum Esse*. Tal divergencia inicial parece borrar, sin embargo, ya que Tillich declara al mismo tiempo que el "Ser" es incognoscible, a no ser mediante "conceptos ontológicos"; además, el *Ipsum Esse* viene a identificarse con un *Abgrund*, "que está más allá del ser". Así la divergencia aparente queda borrada.

Otra divergencia inicial parece dibujarse, cuando advertimos este afán de "experiencia" que agita al hombre actual. ¿No es Tillich un positivista, un místico, un experimental, que pondera "las experiencias elementales de lo santo", la experiencia de las "preocupaciones fundamentales", la experiencia de los "sentimientos de precariedad y finitud"? También aquí se nos borra al momento la aparente divergencia. Primero, porque Tillich ha distinguido entre "experimental" y "experiencial", para dar a entender que hay experiencias que no son "experimentales". Eso lo dice también Agustín. Segundo, porque Tillich rechazó expresamente el movimiento experimental de Schleiermacher, R. Otto, Max Scheler, Solowjev... que termina en Teilhard de Chardin. Las "experiencias" de Tillich son pues, o simples *animadversiones* o "experiencias subconscientes" No hay divergencia⁷.

II. LAS ETAPAS. PRIMERA ETAPA: EL MUNDO⁸.

Vivimos instalados en la Miseria, y sólo por eso tenemos necesidad de "pruebas". Se prueba o demuestra lo que no se ve: una "prueba" es el equivalente de la fe. La diferencia estriba en que la fe se apoya en la creencia, mientras que la prueba se apoya en la razón. La situación actual del hombre, que Agustín llama Miseria, consiste en que todas nuestras intuiciones fundamentales son inconscientes, mientras que todo el movimiento consciente del pensamiento es lógico, dialéctico, es decir, organizado a base de "pruebas". Y puesto que una "prueba" es una "investigación", es necesario conocer de antemano el asunto, pero al mismo tiempo es necesario no conocerlo. Nadie busca lo que ignora

⁷ Como veremos, parece que la "prueba" de Agustín tiende a demostrar que el paso es más largo que la pierna. Pero se trata ahí de otro sentido "trascendente", no del "paso".

⁸ *Confess.* X, 6, 9, PL. 32, 783.

y nadie busca lo que conoce. "Buscar" significa pues siempre pasar de un estado de conocimiento a otro estado superior de conocimiento⁹.

Una prueba de la existencia de Dios tiene que comenzar por el Mundo. Y la razón es que, en este estado de Miseria, es el Mundo el que tiene que poner en movimiento nuestras facultades y nuestra atención. Tenemos que comenzar por "despertarnos" para enfrentarnos con los "objetos" que nos despiertan y solicitan. Por eso nuestra primera función humana es despegarnos de la masa del mundo, cortarnos el cordón umbilical, y considerarnos "sujetos". Si se logra eso, puede ya pensarse en una prueba de la existencia de Dios. El Mundo será entonces para nosotros un *visum, animadversio, signum, verbum, nutus, sacramentum, etc.*¹⁰, es decir, un "fenómeno". Este fenómeno se realiza con el concurso de los sentidos corporales¹¹.

De este modo, queda claro lo que es el mundo "para nosotros", y nos libramos del "existencialismo" y de las suposiciones de lo que es el mundo "en sí" o "para él". El mundo se identifica para nosotros con su "visibilidad". Y todo lo que no conocemos de ningún modo es "para nosotros" inexistente; resultaría ridículo hablar de ello. Dicho de otro modo, cuando hablamos del Mundo, hablamos en realidad de un "Cosmos" y no de un "Caos", es decir, hablamos de un Mundo penetrado de luz, de racionalidad, de leyes, de orden. El Cosmos es pues una creación del hombre racional, no porque sea él quien ha creado los Cielos y la Tierra, sino porque los hace "suyos", al asentar en ellos premisas racionales, de las que más tarde deducirá los tesoros que viene buscando.

La "Prueba" de Agustín es original. Por un lado, tiene que divorciarse radicalmente de Grecia; por otro lado, tiene que divorciarse del Fideísmo y del *credo quia absurdum*. Pero, al hacerlo así, por un lado, tiene que aceptar las *animadversiones* de la fe, mientras que, por otro lado, tiene que llegar a un compromiso con Grecia, recomendándonos una "fe racional". Parte pues Agustín de un Cosmos antropomórfico y valorizado. El hombre va a descubrir en el Mundo lo que previamente va poniendo, lo que va proyectando sobre el Caos. En realidad, no son los "bultos" los que hablan al hombre: son sordos y mudos y hablan un lenguaje desconocido, muy inferior al de los animales. La voz que oye

⁹ *De Trinit.* VIII, cap. 5 y 6, PL. 42, 952-955. Así se completan la fe y la razón.

¹⁰ *De Mus.* VI, 13, 37, PL. 32, 1183.— *Ibid.* VI, 2, 2, col. 1163 s.

¹¹ *De Ordine*, II, 11, 33, PL. 32, 1010.

el hombre en el mundo, es la voz de los "números" y la voz de la "sabiduría", la voz de los valores: unidad, verdad, ser, belleza, realidad, amor, bondad, igualdad, simetría, proporción, ritmo, razones objetivas, materias, formas, etc. Agustín es muy modesto al reconocer "lo dado", de lo que tiene que partir: se contenta con la "experiencia de un ritmo". Las facultades humanas necesitan objetos "proporcionales" y no inadecuados o desproporcionados.

a) DE MUSICA.—Este libro es un primer ensayo, en el que Agustín quiere tantear las posibilidades que ofrece el método platónico de las "ascensiones", acomodándolo al sentido cristiano. Comienza pues, no por un Caos, sino por un Cosmos, dotado de números y sabiduría. Es ya un Mundo humano, que habla el lenguaje de los hombres, que ofrece a nuestras inteligencias subjetivas, sus "razones objetivas". Y así, como punto solemne de partida, tenemos un "número sonante". Es una gota de agua que cae rítmicamente de una estalactita en el silencio de una gruta ignorada. El espeleólogo que llegó allí, y se ha sentado a descansar, escucha la cadencia monótona de la gota de agua, reflexiona, y si es un compositor, inicia un poema sinfónico, que marcha al ritmo de la gota de agua. El universo es pues un Cosmos que, no sólo tiene gotas de agua, sino que las administra "según ley", con ritmo. ¿Pero, qué es el ritmo? ¿Es algún objeto cósmico?¹²

Agustín se ha saltado la gota de agua, la estalactita, la gruta, la tierra y el cielo, para fijarse en un ritmo, en un número. Su Universo es antropomórfico y no "cosmológico". La meditación del espeleólogo es espiritual y no "cósmica". ¿Pero, no sería más fácil partir de los bultos, de la misma existencia de las cosas del cielo y de la tierra? Agustín sonríe: no sería ni más fácil ni más difícil: sería lo mismo. Si, por ejemplo, el Universo fuese eterno, nada podría deducirse de la existencia de las cosas eternas. Pero, si se quiere demostrar que las cosas tienen un "ser contingente", es necesario partir de la noción de "ser", un antropomorfismo, y de la noción de contingencia, otro antropomorfismo. En todo caso, es menester convertir el Mundo en "fenómeno", para que el hombre pueda "intervenir"¹³.

El ensayo de Agustín parece llevarnos en un sentido contrario al tradicional. Tradicionalmente, se busca demostrar una deficiencia cons-

¹² *De Mus.* VI, 13, 37, PL. 32, 1183.

¹³ *De Ordine.* II, 11, 82 s., PL. 32, 1010 s.

titutiva del mundo, un hueco elocuente, una contingencia, precariedad, finitud, vulnerabilidad, inconsistencia, tratando de hacer ver que el mundo “no se basta a sí mismo” y “no puede valerse por sí mismo”. Por el contrario, Agustín parte ya de una “trascendencia del mundo”, haciéndonos ver que una gota rítmica de agua se rebasa a sí misma, es dinámica, va más allá de sí misma, implica una intención y una “intencionalidad”. Este mundo dinámico de Agustín no solo se basta y se vale, sino que ofrece “valores”, ya que está valorizado. Es muy diferente de una Física o de una Cosmología. ¿Son los valores “cosmos” o son “humanos”? Las dos cosas quizá, pero una cosa es cierta: la belleza, la simetría, la verdad, la igualdad, la suavidad, la unidad, etc., humanizan el cosmos, al mismo tiempo que el mundo recibe las proyecciones sentimentales del hombre. Si no fuese así, por qué los hombres íbamos a hablar de Mundo, de Cosmos, de Uni-verso y cosas semejantes, que serían fantasías ridículas? Hablamos como hablamos, porque estimamos en el fondo que el mundo es trascendental.

El problema se complica, si el hombre reflexiona sobre sí mismo. El espeleólogo que sigue escuchando la cadencia monótona y rítmica de la gota de agua, se complicaría la vida, si se preguntase de pronto si sus oídos funcionan bien, o si se trata de una alucinación, si puede explicar ese fenómeno del ritmo con solo los oídos, sin intervención de ninguna facultad espiritual, si lo que está pensando es Cosmología o Metafísica, etc. Al fin el espeleólogo comprueba que no halla en todo este sector solución alguna a tantos problemas como van surgiendo en el silencio de la gruta y que para encontrar un logos, una razón, un significado satisfactorio, de esos fenómenos, que ya apuntan a un “más allá”, sería necesario ir “más allá”.

b) DE LIBERO ARBITRIO.—En este libro la intención y la metodología son las mismas. Pero, saltando sobre el “Cosmos” que se da ya por supuesto y desde el que abocamos al *Cogito*, nos colocamos en posición metódica radical, esperando que todos nos contesten afirmativamente: “para partir de cosas evidentes, te pregunto si tú mismo existes, vives y entiendes”¹⁴. Existe la piedra (en sentido genérico), vive el animal, entiende el hombre. Cada uno de estos “grados” incluye a todos los inferiores, de manera que el hombre existe, vive y entiende. Aquí

¹⁴ *De Lib. Arb.* II, 3, 7, PL. 82, 1248.

nos interesa sobre todo el fenómeno de vivir y entender en cuanto *Cogito*¹⁵. Porque Agustín anuncia expresamente su intención de llegar a “saber” si existe Dios. “Saber”, en oposición a “creer” es en Agustín un término fuerte: equivale a “ver”.

c) DE VERA RELIGIONE.—El Cosmos está representado por una “obra de arte”. Para Agustín el Universo es una obra de arte. Nos hallamos ante un arquitecto que construye una arcada. Agustín le pregunta por qué toma medidas y hace números. El arquitecto, muy ingenuo, responde que eso agrada: la proporcionalidad, la simetría, la correspondencia, agradan. Agustín pregunta de nuevo, si la arcada es hermosa porque agrada, o agrada porque ya es hermosa. El arquitecto confiesa que agrada porque es hermosa, en sí misma, porque tiene medidas, números, proporción, correspondencia, unidad, igualdad, etcétera. Esa respuesta devuelve el problema a sus principios, pero Agustín no se detiene ya en este punto. Continúa pues preguntando: ¿Son matemáticas, exactas, ideales, las medidas o números de la arcada? El arquitecto sonríe; no, no son matemáticas, sino físicas; sólo dentro del hombre, sólo dentro de la razón, caben las matemáticas. Agustín se contenta con esa declaración o confesión, y da por terminada su encuesta. Ahora ya consta que no es el mundo interior el que nos remite al exterior, sino que es el mundo exterior el que nos remite al mundo interior, exacto, matemático, ideal. Esto que vemos es un Mundo, Cosmos o Universo, gracias al hombre, que lo ilumina con sus números, con su razón, y así lo hace “razonable”. Queda abierto el problema de una razón Superior, que pudiera iluminar el mundo. “Cosmología” no es pues un tratado de cosas externas, sino un tratado de las proyecciones sentimentales del hombre sobre las cosas externas. Esto no significa confusión; sino distinción: es preciso distinguir entre los “sustantivos” y los “adverbios”: una cosa es un *bonum* y otra cosa es un *bene*; una cosa es un *verum* y otra cosa es un *vere*; una cosa es un *esse* y otra cosa es un *reapse*.

Por lo dicho, nunca deberá hablarse en Agustín de pruebas “cosmológicas”: las pruebas de Agustín son todas “humanas”, aunque se den en la zona de la Cosmología. Qualesquiera pruebas cosmológicas, que se acumulen, son siempre un simple comentario casuístico del “princi-

¹⁵ *Ibid.*

pio de causalidad", el cual no es ningún objeto del mundo, sino una noción humana natural¹⁶.

d) CONFESIONES.—Aquí el tema es tratado con mayor claridad. Agustín se siente movilizado por el Cosmos. Además, ese Cosmos, que despierta a Agustín, mantiene el diálogo con él. Y el diálogo recae sobre el valor, sobre la razón, pero no sobre el *caos*. El Uni-verso da pues al hombre dos respuestas, una negativa y otra positiva¹⁷. La negativa se limita a negar la proporción entre el supuesto Mundo y el supuesto Dios. La respuesta negativa anula de raíz las pruebas cosmológicas, pues las reduce todas a la discusión sobre un "principio de causalidad"¹⁷. La respuesta positiva hace ver que el nervio de las llamadas pruebas cosmológicas es el principio de causalidad, el cual va mucho más allá del Mundo. Tenemos pues aquí aquella paradoja, de que nos habla Tillich: un finito real reclama un infinito potencial: un caos reclama un cosmos. La "specie" del Mundo no es Cosmología, sino principio y fundamento de toda posible Cosmología.

El animal ve el Mundo, pero no posee una "razón" a cuya luz vea ese mundo¹⁸. El problema de Agustín es pues el de Pablo: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicerere*¹⁹. Un problema semejante nada tiene que ver con los estoicos ni con los aristotélicos, sino que tiene como base un largo proceso interior previo: *illi intelligunt qui ejus (Mundi) vocem acceptan foris intus cum Veritate conferunt*²⁰. Para plantear una prueba de la existencia de Dios, lo primero que se necesita es contar con una "verdad", con la cual se ha de consultar lo que el Mundo va ofreciendo a nuestros sentidos. En suma, sólo ve a Dios en el Mundo quien lo proyecta sobre el mundo, para simplificar. El Mundo, por ende, no nos resolverá nunca nada, y por eso Agustín se vuelve hacia sí mismo y da la espalda al Mundo. Buscará a Dios en su propio interior²¹. Esta es la escala agustiniana, la que sube por el interior del hombre.

¹⁶ *De Vera Relig.* 32, 59, PL. 34, 143.—*Ibid.* 40, 74, col. 1022.

¹⁷ *Discistis mihi de Deo meo quod vos non estis, dicite mihi de Illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: Ipse fecit nos. Interrogatio mea intentio mea; et responsio eorum, species eorum.* (*Confess.* X, 6, 9, PL. 32, 783).

¹⁸ *Ibid.* X, 6, 10, PL. 32, 783.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* X, 5, 7, col. 782. *Ibid.* col. 783.

e) DE TRINITATE.—Aquí la primera parte de la prueba no es tratada, sino supuesta y sustanciada: se reduce a un análisis de la sensación. Pero por ese análisis, detenido y cuidadoso, se ve que no se puede prescindir de esta primera etapa; se rechaza el angelismo de los que “no necesitan pruebas”. El Cosmos es “razonable” y ser razonable es algo que supera todas las Cosmologías. Nosotros creemos que ese era también el punto de vista de Tomás de Aquino, pues también él contaba con un Cosmos “razonable”, rebotante de razones. ¿Por qué entonces nos han hablado tanto de Cosmologías, los que se consideraban helenistas en lugar de cristianos? ²².

III. SEGUNDA ETAPA: EL COGITO.

El cosmos nos plantea ya el problema radical, anunciándonos una gran diferencia entre el “Ello” y el “Yo”. Pero para poder hacer frente a un problema tan complejo, nos obliga a trasladarnos del “Ello” al “Yo” en un triple sentido: a) Para nosotros, el Cosmos está mediatizado por los sentidos; b) los sentimientos, amores y apegos, que el cosmos despierta en nosotros, deberán ser reducidos al orden general, intelectual o comercial; c) nos obliga a pensar en una razón “objetiva”.

Tillich nos deja perplejos en esta primera etapa, ya que quiere mantener el “ser-en-el-mundo” de los existencialistas. Piensa que “un yo sin mundo es un vacío”. Ahora bien, es un “vacío de mundo”, pero no es un “vacío de yo”. El mundo interior es también “mundo”. No discutiremos, sin embargo, ya que Tillich admite el principio “cartesiano”, que es el agustiniano. No tiene pues inconveniente en admitir el principio o postura agustiniana total: *noli foras ire*. No te canses construyendo pruebas aparentemente cosmológicas: sólo dentro de ti mismo podrás continuar la investigación inicial a que te ha lanzado el cosmos.

Entramos pues en el mundo del *Cogito* cartesiano-agustiniano. Tillich vuelve a mostrarse ambiguo, pues nos habla de una “experiencia de lo santo”, y no sabemos si acentúa la “experiencia” o “lo santo”, “lo divino”, como decían los griegos. Del mismo modo, nos habla del “sentimiento de mi contingencia”, que sería un *Cogito*, pero ambiguo, ya

²² *De Trinit.* XIII, 8, 12, PL. 42, 1022. *Ibid.* VIII, 5, 8, col. 953. *Ibid.* XI, 1, 1, col. 985.

que reclama un "sentimiento del infinito potencial". Tampoco aquí discutiremos: suponemos que podremos interpretar a Tillich en sentido agustiniano-cartesiano. Pero nos interesa, ya que Tillich, lo mismo que Agustín, ve desde el principio lo importante: tampoco el mundo interno, el mundo "psicológico" va a resolverse nada, sino que nos remitirá también a un proceso ulterior. Por eso, el sentimiento "mundano" de mi precariedad va ligado al sentimiento de mi infinito potencial. Siento que soy tiempo y espacio, que soy para la muerte, como los demás animales, pero siento un ansia de vida, que no sienten los animales, y mi ansia de vida me sobrepasa a mí. Resulta que también yo, lo mismo que el cosmos, doy el paso más largo que la piedra. Por lo cual no puedo detenerme en mí mismo, sino que por fuerza tengo que seguir adelante investigando.

Dos cosas se me revelan al momento, a saber: por un lado, mis potencias todas son agentes, al mismo tiempo que pacientes. El entendimiento no es ninguna excepción, sino la norma: ninguna potencia humana podría ser "paciente", si no fuera ya agente. Por otro lado, los análisis agustinianos sobre los sentidos y la sensación demuestran que venimos desde la exterioridad, y nos colocamos en la interioridad; nos instalamos dentro, gracias a una serie de instrumentos que nos permiten "entrar". Sólo una "*ingressio*" permite al hombre hablar de "interioridad". Vivimos pues en la Misericordia y queremos "reintegrarnos".

Pero nos invade una aparente decepción: Agustín termina recusando a los sentidos como criterios de verdad: *non est expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*²³. Esto significa que Agustín no encuentra en su "interior" lo que buscaba. Se comprueba la existencia de un sentido "interior", al que se remiten los cinco sentidos corporales, pero tampoco ese sentido interior nos ofrece solución alguna. Al continuar la investigación en la zona del "interior", se nos abren dos perspectivas nuevas: la de la "consciencia" y la de la "inconsciencia" o subconsciencia. De ese modo, nos cercioramos de que es por aquí por donde tenemos que seguir explorando para llegar, al fin, al presunto Dios. Mantenemos ya en firme el programa agustiniano: *noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas*²⁴. Dios no está fuera, sino "dentro". ¿Pero qué significa "dentro"?

²³ *De Div. Quaest.* 83, q. 9, PL. 40, 13.

²⁴ *De Vera Relig.* 39, 72, PL. 34, 154.

El *Cogito* queda convertido en problema. Se halla colocado entre dos "exterioridades": entre la exterioridad "cósmica" y entre la exterioridad interna, que luego llamaremos "interioridad objetiva".

a) DE MUSICA.—El "ritmo" es un fenómeno espiritual, que se produce por el encuentro de un "número sonante" con un "número ocursor", como si dijéramos entre un *ratio objectiva* y una *ratio subjectiva*. Sin la gota rítmica de agua no habría ritmo, pero sin el sentido del ritmo tampoco habría ritmo. La potencia es pues agente y paciente. No es la gota monótona y cadenciosa la que crea en mí el ritmo, sino que soy yo quien proyecto sobre ella el número. A lo cual se añade el fenómeno del placer y displacer. Tenemos así una "estimativa", que es ya aplicación de ciertas leyes, llamadas "psicológicas". Es pues necesario continuar²⁵. No hay aún tierra firme.

b) DE LIBERO ARBITRIO.—Los cinco sentidos externos son causas instrumentales del "interno"; pero éste va ligado a ulteriores problemas humanos. Es pues imposible detenerse aquí²⁶.

c) DE VERA RELIGIONE.—En los sentidos externos se revela una "estimativa"²⁷ que hunde sus raíces en los problemas espirituales²⁸. Sigamos adelante.

d) CONFESIONES.—Se nos presenta el "centro", al que vienen los mensajes de los sentidos, la "centralilla"; pero ésta nos empuja hacia el interior: "y me dirigí hacia mí mismo y me dije: ¿tú, quién eres? Y respondí: un hombre... El hombre interior conoció todo eso (la exterioridad) por ministerio del hombre interior (sentidos)"²⁹. No hay aún tierra firme.

e) DE TRINITATE.—Los sentidos ofrecen sólo analogías, símbolos, "semejanzas" que son "referencias". ¿A qué o a quién? Los problemas nuevos son tantos, que es imposible detenerse un solo instante³⁰. Hay que buscar la "imagen"³¹.

²⁵ *De Mus.* VI, 5, 9-15, PL. 32, 1168-1171. *De Quant. Anima.* 33, 71, PL. 32, 1072. *Ibid.* 35, 79, col. 1079.

²⁶ *De Lib. Arb.* II, 3, 8 s. PL. 32, 1244. *Ibid.* 5, 11 s., col. 1246 s.

²⁷ *De Vera Relig.* 29, 52, PL. 34, 145. *Ibid.* 30, 54, col. 146.

²⁸ *Ibid.* 32, 58, col. 148 s. *Ibid.* 33, 62, col. 149 s.

²⁹ *Confess.* X, 6, 9, PL. 32, 783.

³⁰ *De Trinitate*, libros XI-XV.

³¹ *Ibid.*

Si el cosmos quedaba reducido a "fenómenos", también el *Cogito* queda reducido a "fenómenos". La experiencia externa quedaba reducida a experiencia interna, pero toda "experiencia" tiene tremendas raíces que se pierden en la oscuridad interior. El no haberlo visto o comprendido fue el pecado de Descartes. El *Cogito* es un simple fenómeno, que apunta a dos absolutos; sólo desde ellos puede ese *Cogito* tener sentido y valor: el Absoluto subjetivo y el Absoluto objetivo. Agustín y Descartes se separan. En el *De Musica*, busca Agustín números trascendentes en el interior: *conemur, si possumus, istos numeros judiciales transcendere*³². En el *De Libero Arbitrio*, la sensación se explica por intervención de potencias espirituales³³. En el *De Vera Religione*, el análisis de la obra de arte se ve completado por el análisis de las tres concupiscencias fundamentales. La zona empírica (interioridad subjetiva, fenómenos) queda relacionada muy bien con las dos zonas ontológicas humanas: a) con la zona radical y subconsciente; b) con la zona normativa, objetiva. Ahora son ya tres los personajes del Soliloquio agustiniano: una interioridad frente a dos exterioridades. Quedan colocados tres Personajes en el interior del hombre. Podríamos decir quizá que hay tres formas de interioridad, o que la interioridad humana reviste tres formas. Y ahora entendemos la filosofía de la *ingressio* agustiniana, tan diferente por un lado de la *ingressio* de Platón y Plotino, y tan diferente por otro lado de la *ingressio* de Descartes y de los "psicólogos". Ahora entendemos la causa y la finalidad o intención de la *ingressio*³⁴. Vamos en busca de un Dios trascendente.

Por eso, es en las Confesiones donde la "Memoria" cobra su rango propio, el rango que le compete de derecho, y que nunca tuvo de hecho ni antes ni después. Pero Agustín comienza desdoblándola en "memoria empírica" y "memoria trascendente", para evitar confusiones. El mundo de la memoria es doble, subjetivo y objetivo³⁵. El problema es tan profundo, que Agustín podría decir con sencillez: la memoria es el hombre, o bien: el hombre es una memoria: eso es lo constitutivo. Todo lo demás, incluidos el entendimiento y la voluntad, es consecutivo.

En el *De Trinitate* se organiza al fin la "prueba de la existencia del YO". Estamos al fin frente al Absoluto subjetivo, frente a ese Personaje

³² *De Mus.* VI, 9, 23, PL. 32, 1176. *Ibid.* VI, 8, 21 s., col. 1249 s.

³³ *De Lib. Arb.* II, 5, 11 s., PL. 32, 1246 s. *Ibid.* II, 7, 15-20, col. 1249 s.

³⁴ *De Vera Relig.* 39, 72, PL. 34, 154 s.

³⁵ *Confess.* X, 8, 12 s., PL. 32, 784 s.

que oculta su rostro. Y lo que más nos interesa aquí es que la "prueba de la existencia del "Yo" es el modelo para construir la "prueba de la existencia de Dios". Veamos, pues: el *Cogito* nos remite a un saber natural, no-noético, no-consciente, que nada tiene que ver con las idologías (Cosmología, Ontología, Ética, Lógica, Estética, Jurisprudencia, etcétera), o con las opiniones empíricas o científicas de la cultura. Eso es fácil de comprobar. Si un alma se busca a sí misma, se conoce a sí misma; para reconocerse o identificarse, necesita conocerse previamente, *a priori*. Bajo el *Cogito* comienza a dibujarse una "memoria absoluta", y eso es lo que llamamos un "Yo". Este "yo" nada tiene que ver en realidad con el *Cogito*, a no ser en cuanto que todos los *cogitos* fenoménicos son expresiones del "yo", revelaciones "psicológicas" de ciertos aspectos del yo.

Esto es interesante: bajo el *Cogito* hay dos memorias absolutas, la *memoria sui* y la *memoria Dei*. ¿Qué es entonces la memoria humana? No proviene, al parecer, ni del individuo ni de la especie humana, puesto que es "trascendente", y se nos presenta ya como un "Arro" de Dios³⁶. Desde el núcleo, somos trascendentales. En esa "memoria natural", todos los hombres nos sobrepujamos a nosotros mismos, nos sentimos empujados hacia una "trascendencia", ya que en definitiva nos sentimos "móviles" y estamos contruados para la "inquietud" viva: *et si te mutabilem inveneris, te transcendes*³⁷. En efecto, compruebo a cada momento que soy "mudable", y además compruebo a cada momento que estoy inquieto, y que no hallo nunca solución y paz, sino que siempre estoy condenado a ir "más allá". No puedo estarme quieto por mi misma esencia: soy una memoria y la "memoria obliga", mucho más que la nobleza, que al fin y al cabo es también una "memoria".

Camínamos junto a Agustín. No tengamos miedo a los panteísmos, a los psicologismos y demás sistemas no cristianos. Seremos cristianos, en definitiva. En nuestro interior no vamos a encontrar el *Topos Noetós* de Platón ni las *Tres Hipóstasis* de Plotino: el mundo objetivo que buscamos no está, propiamente hablando, en nuestro interior, sino frente a nuestro interior. En el interior hay una "frontera" que lo explica todo, para que nunca se confunda lo subjetivo con lo objetivo. Pero no temamos tampoco encontrar, en nuestro interior, los idealismos alemanes, subjetivos u objetivos. Únicamente habrá que advertir que Agustín

³⁶ *De Trinit.* XII, 14, 23, PL. 42, 1010 s.

³⁷ *De Vera Relig.* 39, 72 PL. 34, 154.

se siente siempre inclinado hacia los procedimientos racionales de Platón, hacia su mayéutica racional, mientras rechaza las místicas de Plotino y los silogismos lógicos de los idealistas y racionalistas. El concepto del Dios trascendente y absoluto, tiene que mantenerse con un rigor nunca desmentido.

Resulta entonces una extraña paradoja: cuando buceamos en el interior del hombre, topamos siempre con una zona "objetiva", como un muro negro misterioso. Somos cristianos y modestos: no pretendemos hallar en el interior del hombre un *Deus in nobis*, como los platónicos. Tampoco pretendemos, como los neoplatónicos, descubrir en el interior del hombre un *Unum in nobis*. Reconocemos en el "nosotros" los límites del subjetivismo y aceptamos el concepto cristiano de la trascendencia de Dios con todas sus consecuencias. Pero advertimos que, después de todas esas precauciones, subsiste en pie el problema fundamental: el estudio de la *memoria sui* nos ha hecho comprender que hay en realidad dos géneros o especies de interioridad, una empírica y otra no-empírica. La segunda nos coloca pues ante una "objetividad" misteriosa que no puede eludirse.

¿Cómo denominaremos a una "objetividad", que late en la "subjetividad"? La "interioridad" ha de ser, por definición, subjetiva. Es más, tiene que ser "subjetiva" en un sentido técnico, ya que tiene que ser un *Subjectum* de todos los *Cogitos*, principio y fundamento del *Cogito*. Pero, entonces, es necesariamente una *Substantia*, en sentido etimológico; *Subjectum*, en el sentido etimológico, indica sólo una *substantia rationis*, utilizando un término *absoluto*, en oposición a los términos *relativos*, que se refieren siempre a las llamadas "potencias" del alma. Agustín estima pues que no todo es relativo o potencial en el alma: hay también un "sujeto" o *Subjectum*, un absoluto, una *substantia* del alma.

Pero esa meditación me indica que la *memoria sui* de Agustín es subjetiva y al mismo tiempo objetiva. Ya hemos insistido bastante en su aspecto subjetivo; necesitamos ahora ocuparnos de su aspecto "objetivo". En efecto, es claro que esa memoria de Agustín es un "objeto", un "Objectum". Pero resulta que la relación Sujeto-Objeto carece de sentido, ya que no se trata de una relación lógica, sino de una relación ontológica, preontológica, que se llama "identidad". El Sujeto, ese es precisamente el Objeto. Sin embargo, ya que "objeto" suele indicar a los "ob-

jetos externos", será mejor no llamar "objetiva" a la *memoria sui*, que no sale de sí misma.

IV. TERCERA ETAPA: LA TRASCENDENCIA.

El "Yo" es la unidad fontanal, radical, insondable e inefable; sería torpe convertirlo en "relación", a no ser frente a algo exterior al mismo Yo. Es pues un "absoluto". Pero, al mismo tiempo, vemos que ya se halla polarizado, orientado, y eso nos indica que es también un "relativo", y que apunta hacia un supuesto Dios. En efecto, la interioridad "subjetiva" va ligada siempre a otra interioridad que hemos llamado "objetiva", y que es la "luz" de la interioridad subjetiva. ¿Qué son, en principio, la Lógica, la Ontología, la Cosmología, la Ética, la Estética, la Jurisprudencia, sino ideologías construídas en torno a unos principios o nociones "naturales" y objetivas? Las "asignaturas" pertenecen a la zona consecutiva, y no a la zona constitutiva de nuestro interior.

¿En qué campo nos instalaremos ahora, para continuar nuestra prueba de la existencia de Dios? Tillich señala el terreno lógico y consciente, afirmando que la "prueba agustiniana" es "noética" y que la "prueba kantiana" es "ética". Nosotros creemos que Tillich se engaña, y que no ha meditado bien ese punto. Dejando aparte la "prueba kantiana", ciertamente la "prueba agustiniana" no es "noética" en el sentido tradicional de la palabra: el "conocimiento" de que habla Agustín está más allá de toda Noética; es el principio y fundamento, para que pueda existir esa ideología que llamamos Noética. La "Prueba" es la causa y no el efecto de la Noética. Por supuesto, también pensamos que Tillich se engaña en la "Prueba de Kant": el "imperativo categórico" está más allá de toda Ética; es principio y fundamento, para que pueda existir esa ideología que llamamos una Ética: es causa de la Ética, no su efecto. Una vez que, a nuestro juicio, Tillich se engaña en este punto, se engaña también en el terreno propio suyo: plantea su "prueba" en el terreno de la "Ontología", con lo cual incurre en la crítica que él hace a Agustín y a Kant: se excede en sus conclusiones, y cambia el contenido de la prueba: el *Ipsum Esse* no es superior (a no ser con precedencia lógica) al *Ipsum Verum*, (Agustín) o al *Ipsum Bonum* (Kant). ¿Qué ridícula operación es esa de reducir un *verum* a un *ens*, o viceversa? No tenemos el secreto de convertirlo todo en "oro".

Se diría que Agustín quiere acostumbrar al hombre a que viva dentro de sí mismo y a razonar dentro de sí mismo, no siendo en el mundo, sino siendo en sí mismo. De ese modo, le obliga a vivir el *grandius aenigma*, que consiste en ver a Dios y en no ver a Dios al mismo tiempo. Cuanto más entramos en nosotros mismos, mejor vemos que somos una cabeza de puente, una colonia, que alude a una Metrópoli. Dios nos pide, puesto que somos racionales, que nos expliquemos y justifiquemos a nosotros mismos. Mas, puesto que somos también cristianos, ya no es suficiente para nosotros el discutir el viejo y manoseado problema de la "participación"; el problema que ahora nos preocupa es el de la "mediación". De ese modo, la participación y la mediación quedan centradas en la "impresión". Ya no podemos, naturalmente hablando, participar de Dios, de la naturaleza divina, puesto que nos apoyamos en una "creación"; tan sólo podemos recibir impresiones divinas en nuestra naturaleza, y esas impresiones son las "mediaciones" que nos unen de algún modo con Dios. Así la *memoria Dei* puede llegar a ser nuestro "ángel de la guarda" e incluso nuestro "ángel de Jahweh".

Agustín estaba especialmente preparado para acometer un problema semejante. Educado en la metafísica maniquea, concebía a Dios como un "Principio" y no como una "Manifestación"; lo concebía como "invisible" y no como "visible". Dios se le revelaba en el color, en el olor, en el sabor, etc., que eran las "mediaciones maniqueas"; era pues natural que, al ser iniciado en el platonismo y al interpretar ese platonismo cristianamente, considerarse los "valores" como *mediaciones de Dios*.

Así nos sitúa Agustín frente a una paradoja. La trascendencia de Dios se impone tanto, que en el *De Trinitate* se trata de suprimir la "visibilidad de Dios", y no sólo la visibilidad del Padre, para contentarse con la imagen y la semejanza. En cambio, en las *Confesiones*, Dios es un Tú, con el que se dialoga en la intimidad de los enamorados. En un cristiano como Agustín se conjugan fácilmente los dos extremos, el de la inmanencia extrema y el de la trascendencia extrema. Y la razón es que Agustín ve en la "memoria de Dios" un "parentesco" natural, aún dejando aparte la vida sobrenatural.

Hay un viejo principio clásico que se enuncia así brevemente: *simile per simile*. Quiere decir que tiene que haber siempre proporción y homogeneidad entre el objeto que se capta y la potencia con que se capta. Si el hombre capta a Dios, necesita una potencia divina; si Dios

es captado por una potencia humana, Dios es humano. La solución parece consistir en que Agustín nos presenta *objetos, que son necesarios y absolutos*, para exigir potencias necesarias y absolutas, por decirlo así. Sólo así habrá proporción entre la *ratio objectiva* y la *ratio subjectiva*, entre el *rationabile* y el *rationale*. La solución de todas las soluciones consiste, según Agustín, en que hay todavía, a pesar del pecado original, un carácter eterno en el hombre, un resto de la gloria del Paraíso, o Ideal, que es la *Memoria Dei*. Esta es la que nos hace semejantes a este Dios que buscamos, aunque sólo lo captemos "en espejo y enigma", en "imagen".

a) DE MUSICA.—Agustín no osa adoptar con firmeza la anamnesia platónica. Más tarde la rechaza, aún conservando el término "memoria" para sus fines. Pero siempre piensa en el supuesto *Topos noetós*³⁸. Las leyes de las matemáticas no pueden ser empíricas, pues hacen posible todo empirismo. Los amores y sentimientos presuponen ya los problemas del conocimiento metafísico: un hombre que ama la "igualdad" demuestra: a) que existe esa igualdad ideal; b) que él la conoce³⁹. La experiencia supone leyes: nunca se darían números *praeteruntes*, si no contáramos ya con números *manentes*, en los que aquellos *estriban*⁴⁰. El mundo psicológico es del mismo grado que el cosmológico: no pueden organizarse sin "leyes", sin *Topos noetós*. Y ese *Topos*, dice Agustín, es un atributo divino⁴¹.

Aunque el libro *De Musica* es el primer ensayo de su especie, quisiéramos apurarlo un poco, para comprender mejor a Agustín. Busca el Ideal, que es una Ley, una Norma, una Condición suprema de la experiencia, un principio y fundamento⁴². Su Ideal es el Metro Matemático, gracias al cual ha podido construirse un "metro físico". El artista, al hacer "arte", aplica a sus "obras" la ley o noción de la igualdad ideal. ¿Acaso diremos que esa igualdad es un fenómeno psicológico, una afectación o situación del alma del artista? De ningún modo⁴³. Es algo muy superior, que se impone al artista: dos y dos son cuatro, aunque les pese a

³⁸ *Unde ergo credendum est animae tribui quod aeternum est et incommutabile, nisi ab uno aeterno et incommutabili Deo?* (*De Mus.* VI, 12, 36, col. 1.183).

³⁹ *Ibid.* col. 1181 s.

⁴⁰ *Ibid.* col. 1182.

⁴¹ *Ibid.* 9, 23, col. 1176. *Ibid.* 1, 1, col. 1161.

⁴² *Ibid.* VI, 11, 29, col. 1179.

⁴³ *Ibid.* VI, 11, 31, col. 1180.

todos los vivos y a todos los muertos⁴⁴. Y eso ocurre con todo linaje de razones, relaciones y proporciones. Diríamos pues que Dios imprime, al crear la naturaleza humana, esas "mediaciones" o nociones eternas, que "eternizan" o iluminan en cierto modo la naturaleza humana temporal⁴⁵. Así crea en nosotros ese "ángel" que se llama "la verdad". Es pues inútil hablar de "leyes del pensamiento", puesto que somos "semejantes a los ángeles".

Cuando decimos que en cada uno de nosotros está Dios, nos referimos a ese "ángel" de Dios, que es la "imagen"⁴⁶. Con el término Dios anunciamos un reino eterno, absoluto y necesario. El poeta, que fabrica versos latinos, posee de antemano y padece actualmente esos números trascendentales de la poesía latina, que son "músicas celestiales", es decir, un conjunto de ideales y de armonías. Y todos tenemos algo de "poetas", ya que todos sobrepasamos sin cesar el reino psicológico, todos nos trascendemos, es decir, recordamos y reconocemos.

Pero Agustín recae sin cesar en su acostumbrada paradoja. ¿Es Dios visible o invisible, en definitiva? Por un lado, no sólo parece visible, sino también "palpable", comprobable, experimentable; es para mí más íntimo que yo mismo, y no sé ya cómo entender la "trascendencia": no llego a la física mística de Plotino, pero toco y palpo las huellas, vestigios e impresiones de Dios. Sin embargo, por otro lado, se trata de acentuar la trascendencia divina, para evitar el helenismo; por eso, se habla de "imágenes" y de números; la misma "impresión" no ha de entenderse al modo helénico de *parádoxis*, sino dentro del concepto de creación: imprimir es crear.

b) DE LIBERO ARBITRIO.—Agustín se siente más preocupado por el "problema de Dios" dentro de una "filosofía de la religión". Le ofrecían los estoicos una teoría de la Ley Eterna, que quizá podía utilizarse dentro del Cristianismo, ya que los platónicos la habían aprovechado en un sentido muy concreto. El concepto de "ley" es pues muy interesante, en cuanto que no podría concebirse la Jurisprudencia, a no ser gracias a la Ley Eterna, al problema de Dios. Acontece aquí lo de siempre: la Ley Eterna tiene que estar más allá de la Jurisprudencia, ha de

⁴⁴ *Ibid.* VI, 12, 34, col. 1181 s.

⁴⁵ *Ibid.* col. 1183.

⁴⁶ *Ibid.* col. 1188. Conocidas son las dificultades que hallamos en la Biblia por la tendencia postexilica de sustituir a Jahweh por su "Angel". Algo semejante constatamos en Agustín.

ser principio y fundamento de la Jurisprudencia. Porque ninguna ley empírica tiene sentido ni valor alguno, mientras no vaya ligada a un concepto de Ley Eterna. ¿Qué me importan a mí las opiniones de los sargentos, o quién llamará "leyes" a los innumerables y estúpidos caprichos humanos? Sin ese supuesto Dios, no puede darse en absoluto una Jurisprudencia, pues sería una contradicción.

Ahora bien, el concepto de "ley" es universal: no se relaciona tan solo con la Jurisprudencia, sino que abraza al conjunto de las realidades humanas. Hay leyes físicas, cosmológicas, ontológicas, noéticas, estéticas, éticas. Estas leyes son nociones o principios: están más allá de todas las asignaturas e ideologías de los hombres, anteriores a toda asignatura o ideología: son "*lumina*", como dice Agustín. Son los ojos de todas las filosofías y ciencias, son las "estrellas", que dirigen la actividad humana en cualquiera zona del pensamiento. Y todos los campos o zonas de la actividad humana tienen sus correspondientes ojos, estrellas, nociones, leyes, normas o bases. El hombre tiene pues acceso a una Ley Eterna, y este es el auténtico problema de la existencia humana, de hecho y de derecho. El hombre es "hombre" simplemente por eso, porque puede ver el mundo cósmico "al través" o a la "luz" de "otro mundo". El hombre es, por su misma esencia, un Juez: tal es su ignominia y también su gloria.

La actividad específicamente humana se llama "juzgar". Consiste en comparar un hecho empírico, cósmico o psicológico, con una norma o ideal, y en pronunciar una sentencia o fruto de esa comparación. Eso es ser "hombre". Pero las normas o leyes son tan elementales, que me obligan a situarme en el principio de la actividad humana. Tal acontece, por ejemplo, cuando digo "*yo soy*", o bien "*esa pared es blanca*". En tales casos elementales y esenciales, aparece un "es" o un "soy", es decir, un "fenómeno" que sobrepasa todo lo "existente", todo lo empírico. ¿Cómo podrá ese "es" venir de lo empírico, cuando sin ese "es" no puede existir lo empírico en cuanto empírico, sino un caos inconexo y alucinante, como el que ven los animales? Resulta entonces, y en esto tenía toda la razón Rosmini, que sin un previo "término universal", que permita esa actividad elemental y específicamente humana, que llamamos "juicio", es absurdo hablar de *cosmos* o hablar de *hombre*. No hay ni cosmos ni hombres: sólo hay caos y animales.

Pero, si admitimos esas constataciones elementales, la vida se nos complica horriblemente. Por que, aunque esa actividad elemental, que

llamamos "juicio" o "juzgar", sea tan sencilla y evidente en su esencia, hay que llevarla a los inmensos campos de la actividad humana. Así acontece en las Audiencias: aunque las leyes sean siempre las mismas, los "casos" que se traen a la Audiencia son tan innumerables y complicados, que los jueces se ven y se descan cada día para poder "juzgar" con rectitud. El problema es más serio, cuando la Ley es el mismo Dios, el que es convertido en un "caso", el que es llevado a la Audiencia, para que los "jueces" dictaminen si existe o no existe, o en qué condiciones, límites, supuestos o entendimientos existe o no existe. El Juicio no puede realizarse sin un Dios, sin una "Ley", sin un criterio, por el cual los "Jueces" sepan lo que afirman, de hecho y de derecho. Leen con luz indirecta y se preguntan si existe el "foco"⁴⁷.

Este problema es muy grave para Agustín. ¿Será posible que exista en un mundo temporal y evolutivo, o dentro de un hombre temporal y evolutivo, una "Ley Eterna"? Naturalmente, esa Ley Eterna tendría que ser exterior y superior al cosmos y al hombre⁴⁸. Agustín lleva el problema a la zona concreta de la verdad, pero eso importa poco; del mismo modo podría haberla llevado a la zona del ser, o de la belleza o del bien, como hace en otros libros, o como nosotros mismos podemos hacer a cada paso. Dice pues Agustín: "Hay una Verdad Inmutable, que contiene todas las realidades inmutablemente verdaderas"⁴⁹. Si eso es cierto, tenemos que detenernos y reflexionar.

Según los existencialistas, el hombre "está abierto al mundo". Pero Agustín dice: el hombre está abierto a dos mundos, y no sólo a uno". Hay pues un "ser-en-el-mundo-temporal" y un "ser-en-el-mundo-ideal". Y sería totalmente inútil que los existencialistas argumentaran contra Agustín o contra sus "dos mundos", ya que no es el "Platonismo" el que se discute aquí. Desde Platón a Agustín llovió mucho, sobre todo el día de Pentecostés. Así se explica que el problema de la "anamnesia platónica" se convirtiera en el problema de la "memoria agustiniana". ¿Es que no es lo mismo *anamnesis* y *memoria*, o no es la *anamnesis* una función de la memoria? No, en absoluto: son mundos diferentes, apoyados en presupuestos diferentes: naturalismo o creación.

Agustín no puede aceptar la *anamnesis*, porque no puede aceptar

⁴⁷ *De Libero Arb.* II, 6, 14, PL. 32, 1248.

⁴⁸ *Tot sunt mentes, quot sunt homines; unde nec ego de tua mente aliquid cerno, nec tu de mea.* (*Ibid.* II, 9, 27, PL. 32, 1255).

⁴⁹ *Esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem.* (*De Libero Arb.* II, 12, 33, PL. 32, 1259).

la *paradosis*, la identidad del mundo con Dios, ya se hable luego de generación, evolución, desprendimiento, desdoblamiento, etc. En cambio, el término "memoria" es compatible con el concepto de creación y de "impresión divina". Además, el término *memoria* y el concepto de *memoria* es el único que nos permite relacionar la trascendencia con la immanencia de Dios, el único que nos permite relacionar el Cristianismo con Grecia. Sión y Atenas se unen racionalmente en el término "memoria", que es el lazo de unión de Palestina con el Helenismo. Y esta fue la genialidad de Agustín: el haber visto que Sión y Atenas pueden unirse en un punto del Universo, que se llama *memoria*.

Pero Agustín no disimula las dificultades. Grave, gravísimo, es ya el problema de la memoria fundamental, principal o trascendental. Kant, por ejemplo, consumió muchos años en dilucidar un poco ese problema agustiniano en su *Crítica de la razón pura*. Porque, de todos modos, el hombre no puede mantenerse en el terreno fundamental, y tiene que pasar al terreno empírico. Es preciso pasar de la "memoria" a la "inteligencia", del hábito infuso al acto. Pero el paso se hace difícil, ya que ha surgido una frontera entre la razón empírica y la razón eterna. Lo cual es ya una grave advertencia, pues nos hace pensar que lo mismo acontecerá en el terreno de la llamada "voluntad" humana: habrá también allí una frontera. Y lo más grave es pensar que aquí el terreno empírico es siempre "consecutivo".

c) DE VERA RELIGIONE.—¿Qué es una interioridad objetiva? Es una presencia misteriosa, que los "escolásticos" llamarían física, es decir, real. Se nos presenta como un "entendimiento agente" de Aristóteles, pero entendido según el original, es decir, como una potencia trascendente. Esto parece llevarnos a un "averroísmo", y de hecho nos llevaría, si fuésemos previamente "averroístas", es decir, si fuésemos hombres del siglo XII, y nos empeñásemos en ser lógicos dentro de un límite reducido de cultura. No podríamos evitar la conclusión, a no ser mediante "evasiones" más o menos piadosas y cristianas⁵⁰.

Si ese entendimiento agente, que hace de "interioridad objetiva", fuese una potencia "psicológica", sería imposible el "soliloquio", el comercio "racional", a no ser dentro de un naturalismo o racionalismo. Por eso, tantos "escolásticos" contemplan a Agustín con escepticismo

⁵⁰ *De Vera Relig.* 31, 57, PL. 34, 147 s.

olímpico, cuando afirma que la ley que permite al hombre juzgar el mundo empírico es Dios mismo⁵¹. El hombre, dice Agustín, juzga según la ley, pero no juzga a la ley, ya que es un súbdito de la misma. Los semiaristotélicos se escandalizan.

Pero, además, Agustín busca un *topos*, un lugar, un sitio, un punto, un *usquam*, según la tradición de Cicerón y del idioma latino, aunque declare sin cesar que su *usquam* equivale a un *nusquam*⁵². Es sorprendente que Agustín insista tanto en el *ubi*, en el *topos*. Sin duda se debe eso a sus antecedentes platónicos. De todos modos, este libro *De Vera Religione*, impresiona a todo el mundo. Si la razón humana “juzgara” por sí misma, entonces el “humanismo” sería la religión verdadera⁵³. Pero resulta que el hombre no es hombre, porque es psicología, humor y capricho, todo lo contrario de una “ley”. Y en tanto es hombre en cuanto se sobrepuja a sí mismo, y toma parte en una “ley”, en cuanto “juzga”. Por eso concluye Agustín: “Puesto que esta ley de todas las artes es del todo inmutable, mientras que esta mente humana, que tiene el privilegio de contemplar esa Ley, puede padecer las mudanzas del error, es evidente que por encima de nuestra razón reina esa Ley, que se llama Verdad⁵⁴.”

d) CONFESIONES.—“Ya es pues indubitable que esa naturaleza inmutable, que se mantiene por encima del alma racional, es Dios. Y ahí (*ubi, topos*) residen la primera vida, la primera esencia-ser, y la primera sapiencia... Arte del Omnipotente Artífice”⁵⁵. Por consiguiente, esta actividad específicamente humana, que llamamos “juzgar”, es una perpetua confesión de nuestra “sobordinación” y coloniaje. Compramos y vendemos con moneda extranjera, pero más interior que nuestro interior. Cuando las *Confesiones* se enfrentan con el problema de Dios, Agustín se ha crecido mucho. Parece un hombre nuevo, que con su andar abre caminos nuevos en todas las direcciones. Recurre sin embargo a los viejos temas, renovándolos. Pongamos, como ejemplo, el tema de la “bienaventuranza”, que ahora se presenta como una “Utopía”. Resulta que sin la Utopía no seríamos capaces de vivir la Misericordia real.

⁵¹ *Ibid.* col. 148.

⁵² *Ibid.* 32, 60, col. 149.

⁵³ *Ibid.* 30, 54, col. 145 s.: *si rationalis vita secundum seipsam iudicat, nulla iam est natura praestantior.*

⁵⁴ *Ibid.* 30, 56 col. 147.

⁵⁵ *De Vera Relig.* 31, 57, col. 147.

Porque, si la vida es una "Miseria", tiene la particularidad de "superarse a sí misma". ¿Cómo se explica eso? Es ridículo atribuir ese fenómeno a la experiencia individual, o a la herencia de la especie, o a otras formas de positivismo: y la razón es que buscamos todos una felicidad que jamás ha experimentado nadie, ya que nadie ha sido "bienaventurado" dentro de la Miseria⁵⁶. Sería igualmente ridículo afirmar que la bienaventuranza es "reunión de goces" parciales; acontece, al contrario que ningún goce parcial tiene sentido ni valor, a no ser dentro del concepto de bienaventuranza total e ideal, que es el principio y fundamento de todo placer: *ipsum gaudium vitam beatam vocant*⁵⁷.

Volvemos pues siempre a la misma dialéctica. Los temas, ser, verdad, felicidad, justicia, carecen de importancia específica, pues se intercambian constantemente, y en todos ellos reinan siempre las mismas "leyes" o dialéctica. No es pues el hombre el que hace la ley, sino que es la ley la que hace al hombre "hombre". Vivimos "cosidos" a los "valores", y gracias a eso somos "hombres", es decir, racionales⁵⁸. En ellos, en los valores, vivimos, nos movemos y somos⁵⁹. Ya se ve el empeño agustiniano de conjugar la Biblia con los procedimientos científicos de Grecia.

Pero nos acompaña siempre el problema del *topos*, del *ubi*, que molesta a la sensibilidad moderna. ¿Por qué Agustín insiste siempre en el *Ubi Te inveniam*? En las Confesiones se nos hace patente el pensamiento de Agustín, al comprobar lo que veníamos suponiendo: el *topos*, el *ubi*, donde se encuentra Dios, es la "memoria humana trascendente". Ahí *se tocan* Dios y el hombre, si podemos hablar así frente a un Dios trascendente. No tocamos a Dios, pero tocamos una necesidad de Dios, que es la "prueba". Agustín quiere hacérselo ver con el ejemplo de la mujer bíblica que había perdido su *dracma*, y lo buscaba dentro de la dialéctica propia del "buscar": se busca lo que se tiene, pero que todavía no se tiene. La mujer perdió el dracma, pero no lo olvidó; lo retenía en la memoria, y sabía que buscaba su dracma y no una cebolla, sabiendo distinguir muy bien un dracma de una cebolla. Aunque le hubiesen presentado todos los frutos de la huerta de Valencia, nunca se hubiera confundido: sabía perfectamente que una naranja

⁵⁶ *Confess.* X, 20, 29, PL. 32, 792.

⁵⁷ *Ibid.* X, 21, 31, col. 793.

⁵⁸ *Ibid.* X, 23, 33, col. 794.

⁵⁹ *Ibid.* VII, 10, 16, col. 742.

o un limón no son un dracma, y que el dracma era su dracma. Por eso, cuando se pierde un reloj, preguntamos a los que se presentan a reclamarlo "cuáles son las características del reloj perdido". Construir una prueba de la existencia de Dios es pues una actividad absurda, en apariencia, como todo buscar: por un lado, se supone Dios y por otro se supone que no existe Dios. Agustín concluye que hay dos modos de tener o de conocer, y que sólo así podemos hablar de Dios con sentido *ex imagine quae intus est recognoscitur*⁶⁰; *perierat oculis, memoria tenebatur*⁶¹. Somos pues todavía capaces de reconocer a Dios, a quien buscamos por que lo conocemos⁶².

Buscas la felicidad. ¿Pero, sabes lo que buscas? *Ergo habemus eam*⁶³; *nota est igitur omnibus*⁶⁴. No busques pues fuera tu felicidad: búscala en tu interior, ya que esa es la luz que te lleva a conquistar los "placeres parciales": *non Te inveni extra eam*⁶⁵. Los semiaristotélicos suponen que Agustín habla en estos textos de una memoria empírica. Pero olvidan dos cosas elementales: a) Dios está de todos modos en la memoria, dice Agustín, y lo único que se discute es en qué memoria se encuentra, en la empírica o en la trascendental⁶⁶; b) "aprender", *didicere*, en sentido agustiniano, significa *cogitando quasi recolere*⁶⁷. Así la fórmula *ex quo didici Te* significa que sin una previa memoria trascendental nadie "aprende a Dios", es decir, nadie logra una síntesis de los conceptos que implica el término Dios: *cogitando colligere*. Por eso, se concluye: "Tú estabas dentro y yo fuera, y yo te buscaba fuera. Estabas conmigo y yo no estaba contigo"⁶⁸.

e) DE TRINITATE.—El horizonte se reduce metódicamente. Se corta de raíz toda conexión física o *principium conjunctum* entre el cosmos y Dios. Todo se explica ahora en función de la "creación" o del Angel

⁶⁰ *Ibid.* X, 18, 27, col. 791.

⁶¹ *Ibid.* y s.

⁶² *Ibid.* X, 19, 28, col. 791.

⁶³ *Ibid.* col. 792.

⁶⁴ *Ibid.* X 24, 35, col. 794.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae ut maneas in ea; sed in qua ejus parte maneas, hoc considero.* (*Ibid.* X, 25, 36, col. 794).

⁶⁷ *Neque enim aliquid de Te inveni, quod non meminissem ex quo didici Te. Nam ex quo didici Te, non sum oblitus Tui... Ibid.* X, 24, 35, col. 794. *Nihil aliud esse discere ista... nisi ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi recolere, atque animadvertendo curare.* (*Ibid.* X, 11, 18, col. 787).

⁶⁸ *Ibid.* X, 27, 28, col. 795.

de Jahweh. Por lo tanto: primero, es preciso aceptar la fe, aunque sólo sea como *conditio sine qua non*, como se aceptan, por ejemplo, los mitos helénicos o europeos; segundo, la "prueba" pierde toda su arrogancia racionalista: nos contentamos con demostrar la existencia de una "imagen" o ángel de Dios. El problema subsiste, ya que Agustín no renuncia a "demostrar". La imagen de Dios, que demostramos, no puede producirse en un mundo empírico, ya que Dios es trascendental. Sólo cabe que el hombre mismo sea ya trascendental, dotado de una memoria, entendimiento y voluntad, que son trascendentales, es decir, que tienen una apertura a un "Topos" trascendental, que Agustín trata de identificar con Dios, o de convertir en un atributo de Dios. Una vez expuesto el problema de la "prueba de la existencia del yo", es fácil entender que la prueba de la existencia de Dios se centrará en la *memoria*. Por ende, la *Memoria Dei* será construída a imagen y semejanza de la *memoria sui*, aunque el *objeto* sea diferente. La "imagen" de Dios es la *memoria Dei*⁶⁹. Aun esos paganos, de quienes se dice que "se olvidaron de Dios" no lo olvidaron del todo, pues son capaces de reconocerlo⁷⁰.

V. CUARTA ETAPA: SENTIDO DE LA PRUEBA AGUSTINIANA.

La *Memoria Dei* es la Imagen de Dios, el Angel de Jahweh, o si se quiere, el Angel de la Guarda. Y esta es la meta de todas las pruebas de la existencia de Dios, mientras se admita una "trascendencia" real y auténtica. Pero esta constatación tan sencilla nos impone tres advertencias fundamentales:

1. Es necesario contar con la fe cristiana. No nos interesa que nos demuestren la existencia de Baales, Mitos, Raíces, Motores, Causas e Imanes. Sabemos que los hay y que Pero Grullo demostró de una vez para siempre su existencia. Pero nosotros buscamos un Dios auténtico, es decir, personal, creador y libre. No nos gusta pues la fórmula: "es así, que a la gran Raíz la llamamos Dios"... Nosotros no llamamos nunca Dios a ninguna Raíz, sea grande o pequeña, primera o segunda. Pero, por la parte contraria, no nos gusta tampoco el fideísmo, el *credo quia absurdum*. Estamos tan cansados de comulgar con ruedas de mo-

⁶⁹ *De Trinit.* XIV, 12, 15, PL. 42, 1048.

⁷⁰ *Ibid.*

lino, que ahora nos hemos creado un "complejo" de la rueda de molino: vemos ruedas de molino en las cosas más inocentes. La intervención de la fe nos parece neccsaria, pero su intervención deberá ser "inteligente", permitiendo el jugo racional y libre de la "Prueba" y de los procedimientos que normalmente utilizan los "filósofos de la religión". Nos contentamos pues modestamente con una *conditio sine qua non*. Así han intervenido siempre en las "Pruebas" el *cosmos*, el *yo* y los *mitos* griegos o europeos. No pedimos pues privilegios.

2. Pedimos que en toda prueba se proceda "críticamente". Se dice que toda Crítica está condicionada por una Metafísica: es cierto. Pero como toda Metafísica está también condicionada por una Crítica, es inútil imponer dictaduras. Y no se diga que, al hablar así, establecemos como fundamento un "círculo vicioso": no hay círculo vicioso en este condicionamiento recíproco. ¿Acaso es un círculo vicioso el condicionamiento recíproco de las dos piernas del hombre para caminar? Diríamos pues, simplificando, que la Metafísica y la Crítica son las dos piernas del entendimiento humano. Pero, en todo caso, hay que comenzar por la Crítica, aunque esté ya interiormente condicionada. Es una norma de metodología. Esto significa que una "prueba de la existencia de Dios" procede lógica y dialécticamente hasta llegar a una "memoria Dei". Pasar de ahí es plantear problemas nuevos. Se dirá que esto significa convertir al Dios vivo en un Ideal, incluso en un "Fenómeno". Esto es cierto de algún modo, si Dios es de verdad trascendente. Poco importará entonces que lo llamemos *Ipsum Esse, Ipsa Veritas, Ipsum Bonum, Ipsa Iustitia, Ipsa Unitas, Ipsa Lux, Ipse Amor*, etc. Son "nombres". Lo importante es que la actitud del lector sea "crítica" y no "caprichosa". Siempre será un hombre el que hable de Dios.

3. En la "prueba" partimos de lo "dado". Lo dado no es el mundo, ni siquiera el yo, sino el "conocimiento" metafísico, natural, inalienable, la dotación elemental, lo que podríamos llamar el "entendimiento agente", si no fuese por la historia de este término. Nosotros identificamos el entendimiento agente con la "*memoria Dei*" y no le damos otra función que la propia de la *memoria Dei*: todo lo demás es para nosotros "ideología" muy discutible. La "prueba" nos sirve para pasar del conocimiento natural o metafísico, al conocimiento "noético" y consciente. La "Prueba" nos sirve para descubrir ese elemento, ese prin-

principio y fundamento absoluto y necesario inherente a la *memoria Dei*. Gracias a eso, rechazamos de plano el escepticismo y el relativismo como sistemas e ideologías falsas y fragmentarias, como simplificaciones inadecuadas, propias de los que no se enfrentan nunca con "la totalidad" de los problemas reales, con la totalidad del árbol y se mantienen en una sola rama.

Para comprender mejor esto, comparemos la *Memoria Dei* con la *Memoria Paradisi*. El hombre ha olvidado el Paraíso, tanto individual como socialmente, y nunca lo podrá "recordar": el concepto de "Paraíso" se debe al concepto de felicidad, y no viceversa. La felicidad es una noción, el Paraíso es una teoría, o ideología. En cambio, el hombre no ha olvidado a Dios, ni individualmente ni socialmente, y puede "recordarlo" en cualquier momento; no se debe el concepto de Dios al concepto de felicidad, sino que el oscuro conocimiento de Dios es ese oscuro concepto de felicidad, y es el que nos obliga a pensar en un Dios. Dios no es pues una teoría o una ideología, sino un "principio", al que estamos cosidos (*assuti*) por nuestra memoria trascendental. El Paraíso es "lo que el viento se llevó". En cambio, Dios es "el que es", principio del "ser", la verdad, principio de la lógica, la paz principio de toda felicidad, la belleza en que estriba la Estética, el conjunto de los valores para mí. Tillich pretende hacernos creer que el *Ipsum Verum* y el *Ipsum Bonum* son meras expresiones o revelaciones del *Ipsum Esse*. A nosotros no nos agrada ese Escolasticismo, en el que ya no podemos creer. El afirmar que el Drácula es bellísimo, porque es un "ens" nos desagrada profundamente, ya que indica una ignorancia total y absoluta de lo que es esa "ideología" que llamamos "estética". Por ende, no todo ente es bueno, ni bello, ni verdadero, puesto que hay entes que son feos, falsos y malos, no en cuanto entes, sino en cuanto feos, falsos y malos. Se trata de un sofisma. Podríamos nosotros intentar un juego semejante, pero contrario: todo ente es feo, malo y falso; nos costaría el mismo trabajo, y nuestro argumento tendría el mismo valor. Pero no nos interesan los juegos de Lógica, un juego tan difícil que mete siempre a los principiantes en la trampa, pero que no pasa nunca de ser un juego. A nosotros nos interesa la "realidad". Creemos pues que las "naciones" son irreductibles y que ninguna depende de otra. Sin embargo, puesto que todas ellas se reúnen en el hombre, admitimos que el hombre puede hacer muchas combinaciones entre ellas. Nosotros estimamos que cada "noción" cubre su propio campo independiente, por lo cual no hay

autorización para pasar del campo de la verdad al del ser, o al de la belleza, o a otro cualquiera. El paso de un campo a otro es un sofisma insufrible para los veteranos⁷¹. Sin embargo, reconocemos que los errores son aquí fáciles y disculpables, ya que todas las nociones se reúnen en el hombre y éste puede creerse una suerte de "amo". Es una suerte de borrachera espiritual.

Reduzcamos el problema a su esencia, para no perdernos en circunstancias y accesorios. ¿En dónde ve el inicuo la Ley Eterna, cuando alaba a un justo? Sin duda todos comprenden que un inicuo no alabará jamás a un justo, si no ve la Ley Eterna en alguna parte. ¿Pero dónde la ve? *In libro lucis illius, quae veritas dicitur*⁷². No la ve pues en ningún *Ipsum Esse*, sino en la *Verdad*. Pero, ¿qué significa ver una cosa "en" la verdad? El "en" o "in" parece equivaler a un "per" instrumental. Como en la Koiné, parece tratarse de un hebraísmo. Así San Pablo cambia fácilmente el "en" local por un "per" instrumental, cuando dice "en Cristo". ¿Quién no advierte que el *videre in speculo* equivale a un *videre per speculum*?⁷³. Así nosotros vemos los objetos en un microscopio o en un telescopio, pero queremos decir que vemos mediante el microscopio o el telescopio. La Imagen es primeramente un *objectum quod*⁷⁴; pero fácilmente equivale a un *objectum quo*, que es símbolo o semejanza, o a un *objectum per quod*, que es instrumento. Y por eso necesitamos repetir que, si bien la imagen tiene sentido absoluto, como todos los símbolos, tiene también sentido relativo como todos los símbolos. Una bandera es una bandera, pero además es una patria.

Detengámonos un momento en el aspecto formal de la "prueba". ¿Qué es una prueba? Según Tillich, se parte de algo dado para llegar a algo que es buscado; en la prueba de la existencia de Dios, "el mundo es dado y Dios es buscado". Pero tanto Agustín como Kant tienen que sonreír al escuchar esa fórmula. Agustín, por de pronto, corrige: una prueba parte de algo que es dado para llegar a algo que es buscado: de acuerdo. Pero, siempre que se trate del mismo tema, advierte Agustín: en la prueba de la existencia de Dios hay que partir de un conocimiento de Dios, para llegar a otro conocimiento de Dios. Partir de un

⁷¹ ¿Por qué los "facilonos" no dicen *ens, entior, enterrimum*, como dicen *pulchrum, pulchrior, pulcherrimum*?

⁷² *De Trinit.* VIII, 6, 9; PL. 42, 954.

⁷³ *Ibid.* XV, 8, 14, col. 1067 s.

⁷⁴ *Ibid.*

“mundo” para buscar un “Dios” es partir de un besugo para encontrar un águila”. Kant haría sin duda un comentario muy semejante.

Sería inútil recurrir aquí al famoso “principio de causalidad” o al “*per ea quae facta sunt*”, de San Pablo. Todo eso ya lo damos por supuesto, como verdades de Pero Grullo. Pero no somos tan inocentes, y desearíamos “saber” algo. ¿Es el mundo una solución, o es más bien un problema? ¿Es el mundo el que hace al hombre, o es más bien el hombre el que hace al mundo, cuando convierte un Caos en Cosmos? Según Tillich, Agustín y Kant se exceden: en lugar de buscar la verdad, proyectan sobre el problema sus convicciones personales: a) deducen en la conclusión algo que no estaba contenido en las premisas; b) cambian el contenido de la “prueba”.

El punto de partida de Agustín, dice Tillich, es bueno y sano: plantea su *Prueba* frente al escéptico y de ese modo lo refuta jurídicamente: el escepticismo científico queda refutado y ridiculizado: en la verdad hay siempre un elemento “absoluto”. El escepticismo es pues una falta de entendimiento para alcanzar a comprender que en toda “verdad” hay siempre un elemento absoluto. Una faena semejante realiza Kant, y en ese punto, dice Tillich, nada hay que reprocharle. Hasta este punto nadie puede oponerse a Agustín y Kant, ya que no sacan conclusiones, sino que se limitan a poner de relieve, con un análisis científico, la falta de lógica del escéptico y del relativista.

Pero Agustín y Kant, dice Tillich, ocultan una segunda intención. Deducen un concepto de Dios, que no es el convenido en la “Prueba”: ya no se trata ni del *Ipsum Esse*, ni del *Ipsum Verum*, ni del *Ipsum Bonum*, que era lo convenido en todo caso. Agustín, por ejemplo, afirma que el Dios, del que habla su “Prueba” es el Dios de la Biblia, el Dios de la Iglesia Católica, y eso es excesivo. Del mismo modo, Kant afirma que el Dios, al que se refiere su “Prueba”, es un Legislador Eterno y además un Garante de la justicia, de la relación entre la “bondad” y la “felicidad”. En consecuencia, dice Tillich, Agustín y Kant se exceden. El punto de partida es excelente, pero la conclusión es falsa, excesiva⁷⁵. *Quod nimis probat nihil probat.*

¿Pero, quién se confunde aquí, o quién se excede? Nos parece muy probable que Tillich no ha comprendido bien a Agustín y a Kant. ¿Son tan pocos los que comprenden bien a Kant! Y desde luego, Tillich no ha

⁷⁵ P. TILlich, *Systematische Theologie*, Stuttgart 1956, vol. I, p. 301.

comprendido bien a Agustín. No sabemos si lo ha leído, si lo ha estudiado, si lo ha meditado. Creemos que no lo ha entendido. Nuestro argumento es simple y elemental. Si Tillich hubiese comprendido bien a Agustín y Kant, si hubiese comprendido la profunda dificultad que implica una "Prueba" de la existencia de Dios, nunca hubiera incurrido en esa ingenuidad o candidez de instalar su propia y *cautelosa* "prueba" en un terreno tan movedizo como el de la Ontología. Nosotros creemos que Agustín y Kant son dos críticos que enjuician todas las ideologías humanas en su conjunto y nos llevan a un terreno que está "más allá". Quizá sea eso mismo lo que pretende Tillich y aun lo sospechamos, pero su lenguaje nos resulta ambiguo. Si la crítica de Tillich contra Agustín y Kant tuviera valor en el terreno de la Noética y de la Ética, ¿por qué no tendría el mismo valor en el terreno de la Ontología? La "Prueba" de Tillich es la misma de Agustín y de Kant, pero en peores condiciones.

Esto nos hace pensar que Tillich se deja llevar de la corriente cultural moderna, y no ha profundizado bastante en el "problema humano". Quizá no se hace cargo de lo que los hombres podemos, queremos y debemos esperar de una "Prueba" de la existencia de Dios. Y por eso Tillich parece un poco arrogante: nos lanza su *Ipsum Esse*, su *experiencia de lo santo*, su *preocupación fundamental*, su "*sentimiento de precariedad y finitud*", como "comprobantes" de Dios; pero quizá son sólo "evasiones", proyecciones sentimentales, despertadas por la inmensa cultura moderna, reflejos culturales. Ha pasado ya la "época de la guerra", y los jóvenes se sienten decepcionados por esos "reflejos de la cultura europea".

Los jóvenes aceptan mejor la modestia de Agustín y de Kant. Ambos hombres se vieron rodeados de escépticos, y no de "hinchas"; tenían un sentido muy agudo de la trascendencia divina; eran rabiosamente honrados y sinceros. En efecto, vivieron un poco al margen del engranaje de la cultura, y tuvieron tiempo para meditar mucho. No se dejaban sorprender fácilmente por las grandes palabras. No les importaba gran cosa que a Dios se le llamase *Grund* o *Abgrund*, Misterio o Inefabilidad, X o Z. En cambio, se sorprenderían no poco de que a Dios se le llamase *Ipsum Esse*, con pretensiones de preferencia; descubrirían ahí una arrogancia. ¿Qué privilegio tiene la fórmula *Ipsum Esse* frente al *Ipsum Verum* o al *Ipsum Bonum* para unos hombres, que se sitúan más allá de las ideologías y de las "asignaturas"? Probablemente

Agustín y Kant hubieran considerado a Tillich como a una víctima de la cultura, o como a un inocente dogmático, o como a un hombre que no acierta a expresarse con suficiente claridad.

Agustín y Kant, colocados como jueces para enjuiciar a Tillich, se hubieran hallado altamente sorprendidos. La fórmula: Dios es un *suelo*, o quizá un *subsuelo* del mundo, hubiera sido acogida por los dos jueces con hartazgo escéptico. Ese escépticismo hubiera crecido, si Tillich aduce la metáfora de la "Pantalla" dentro de las técnicas del cine moderno: Dios es la "pantalla" de este cine del mundo. Probablemente Agustín y Kant habrían pensado que tales "metáforas" eran míticas, falsas, inadecuadas. Y la razón es obvia. ¿Qué es un suelo del Mundo, o qué es una pantalla en una película de cine? Son ante todo elementos "pasivos", fundamentos inertes, pero nunca "principios". Sólo mantienen relaciones puramente externas con los "semovientes" que caminan por el suelo del mundo, o con las figuras que se mueven sobre una pantalla indiferente, inerte y pasiva.

¿Quién podría colocar a Dios en una situación desairada semejante? Sería preferible el ateísmo. Si Dios fuese una Pasividad, sobre la cual resbalan las injusticias de la tierra, y los caprichos de la Naturaleza, sin duda es mejor ser "ateo". Dios no es un Suelo, Dios no es una Pantalla. Si se buscan nuevas metáforas, será preciso sugerir que Dios es el que coloca los Suelos del mundo, el que hace que haya mundo con su correspondiente Suelo. Del mismo modo Dios no es la pantalla del cine, sino que es el que ayuda al compositor del guión, al proyector, al director, a la luz y el que da palpitación, ambiente e "ilusión" a las figuras del mismo modo que envía la lluvia, la fuerza del estiércol, la fuerza germinativa, lo que San Pedro llamaba "el incremento" a la planta. Diríamos pues que Dios es todo lo contrario de un Suelo o de una Pantalla. Incluso nos molesta esta pobreza de imaginación de los teólogos modernos. Estábamos cansados de Baales y de Motores, y ahora nos salen con Suelos y Pantallas. Se ve que nos tienen por tontos.

No nos importa gran cosa el que se utilicen términos alemanes, con tal que sean "expresiones" y no "evasiones". Hay muchos alemanes que muestran gran predilección por el término *Abgrund*, Abismo. Esto les recuerda quizá a Jacob Böhme y a otros pensadores interesantes. ¿Pero qué quiere decir *Abgrund*, Abismo? Quiere decir sin duda "lo inefable" o si se quiere "lo incognoscible". Eso ya estaba dicho. Por ende, el término *Abgrund* es una evasión, que debe evitarse: todo pensador

tiene la obligación de afirmar que Dios es inefable y eso basta. Y Tillich no se libra de esta objeción: de rehuir algunos problemas, utilizando palabras, que se salen de la cuestión.

Nos importa pues muy poco que se diga a Dios *Ipsum Esse, Ipsum Verum, Ipsum Bonum, Ipsa Libertas, Ipsa Justitia, Grund, Abgrund*, etcétera. El único problema que nos interesaría en estas expresiones sería el de la "diferencia" entre las fórmulas. Pero resulta que todas ellas se reducen al fenómeno de "naciones humanas", y de ahí no se pasa. Tillich puede aprovechar la tradición de los platónicos y de los ontologistas para hacernos ver que el "ser" es la luz de la razón humana, de la crítica, y de la noética. Nosotros no se lo negamos, pero replicamos doblemente. En primer lugar, si el "ser" es la luz de la "verdad", la "verdad" es la luz del "ser". Todo ser está condicionado por la verdad: el ser sólo es visible en la verdad, por la verdad, mediante la verdad: los animales no hablan del ser porque no tienen acceso a él, porque carecen del reino de la verdad⁷⁶. ¿Quién perdería el tiempo en hablar del "ser" falso, mentiroso, alucinado, supersticioso, evasivo, etc.? En segundo lugar, el "ser" es "luz", ni más ni menos que las demás nociones que también son "luces": el ser es pues una de las múltiples luces, uno de los *lúmina virtutum*, semejante a la verdad, al bien, a la belleza, justicia, etc. Cualquier monopolio o exclusivismo debería ser demostrado rigurosamente, y eso nunca se ha hecho ni se hace. Es natural que rechacemos *a priori* tales exclusivismos caprichosos. *Gratis asseruntur, gratis negantur*. Sólo cuando se recurre a la "memoria" es cuando el problema se presenta "jurídicamente viable"⁷⁷. Kant no utilizó el término memoria, pero coincidió casi textualmente con Agustín.

En conclusión, la prueba agustiniana, un tanto escarmentada, renuncia a los contactos físicos con Dios, distinguiendo cuidadosamente entre el misterio de la creación y un "principio de causalidad". Al aceptar el principio de causalidad como Impresión divina en el hombre, convierte a este en tierra de sudor y de fatiga. Es el hombre, dotado de "principios", el que descubre en la Cosmología y en la Psicología huellas inexplicables. El hombre descubre que tanto en el Cosmos como en

⁷⁶ *De Vera Relig.* 31, 57, PL. 34, 147. *Confess.* VII, 10, 16 s., PL. 32, 742.

⁷⁷ *Confess.* X, 8, 13, PL. 32, 784. A propósito del "en" agustiniano, algunos críticos piensan en "espacialidad helénica", lo cual es absurdo: "quasi vero loca ibi sint. *Ibid.* col. 795. *Et nusquam locus. Ibid.* col. 795. *De Trinit.* XIV, 13, 17, PL. 42, 1049. *Ibid.* XIV, 14, 20, col. 1051.

la Psiche laten valores y números trascendentales. Los principios, impresos o grabados en el espíritu humano, constituyen una frontera. Pero esa frontera sirve para unir y no para separar. Gracias a este sistema, puede Agustín afirmar con increíble audacia que todo hombre que viene a este mundo ve inexorablemente a Dios.

Lo malo es que este modo de ver, de que habla Agustín, es insuficiente para las funciones que el espíritu humano ha de realizar en este mundo. Se trata de un "ver" metafísico, inconsciente y habitual, que es apenas "último resto glorioso de nuestro poder ya hundido". Los "principios", que se llaman "números" o "sabiduría", según pertenezcan al cosmos o al hombre, unen todavía a las Criaturas con el Creador. Tales principios no son físicos, y por ende no podríamos apelar a una dialéctica naturalista.

Puesto que el hombre actual vive en la Miseria, necesita recurrir a "Pruebas" racionales para clarificar su visión oscura y primitiva de Dios, ya que Dios se ha ocultado en su transcendencia totalitaria, en su "luz inaccesible". Además, puesto que el Cristianismo insiste en rechazar el helenismo, Agustín termina contentándose con mostrar la "imagen" de Dios en el hombre. Ese es el término de la "Prueba". La relación entre la "Imagen" y el "Original" en Agustín necesita nuevos estudios. Porque acontece que, no sólo puede pensarse en una relación "real", sino que Agustín dice con frecuencia "Dios" donde debería decir sólo "Imagen de Dios". Acontece aquí lo mismo que en la Biblia del Destierro.

Desde Boecio se ha empleado mucho esfuerzo y tiempo en demostrar que "Dios andaba entre los pucheros". A veces, se repite que eso lo decían los místicos, mientras que los teólogos buscaban *causas segundas*. Nosotros no lo creemos. El hecho de que las ciencias naturales y físicas hayan progresado tan poco desde Boecio hasta Descartes nos hace pensar que no se buscaban las tales causas segundas entre los cristianos, que eran "frailes"; tales causas se buscaban en los libros de los musulmanes. Y son todavía muchos los que viven en ese "Paraíso" o "Limbo", que nos legó Boecio. Ahora bien, es preciso mostrar que el que "anda entre los pucheros" no es Dios, sino el Ángel de Dios. Y el que anda entre los pucheros de nuestro espíritu no es Dios sino el Ángel de la Guarda. De ese modo complicaremos la vida a los místicos, pero se la facilitaremos a los teólogos. El Dios Puchero ha muerto: para resolver problemas de "ollas", lo mejor es recurrir a los "olleros", a las causas

segundas. Incluso el Primer Motor será segundo, aunque se le coloque en el primer término. El Primer Motor tiene que ser una causa segunda, o en otro caso no salimos del helenismo naturalista.

Desde Descartes se habla en Europa el "Román paladino". Ha costado varios siglos de lucha el triunfo del román paladino, pero actualmente es ya claro el triunfo de Descartes. Los siglos de lucha demuestran hasta qué punto el hombre es un ser maravilloso. La historia de Europa en estos últimos siglos es tan prodigiosa, que es una "Prueba de la existencia de Dios", si nos hacemos sociólogos o científicos. Pero hemos adquirido tanta sensibilidad sobre el problema de la "trascendencia" de Dios, que nos molesta meter a Dios en los pucheros. Puesto que nos hemos inventado un "principio de subsidiariedad", nos contentaremos con el Angel de Jahweh y con el Angel de la Guarda.

Pero como somos hombres, y no "demonios", nos vemos envueltos en la paradoja. Ese Dios "trascendente" es tan inmanente para nosotros, nos solicita tanto, nos urge y nos asedia tanto, que en el fondo "nos duele Dios". No queremos ángeles ni intermediarios: lo mismo que Agustín, queremos que nos hable El, que El sople sobre nuestra alma, que nuestra alma sienta en su mejilla el aliento del Todopoderoso. Eso les aconteció también a los que volvieron del Destierro y escribieron el *Cantar de los Cantares*, atribuyéndoselo nada menos que a Salomón.

P. LOPE CILLERUELO

¿Nuevos caminos en la Teología?

El "Ateísmo cristiano" y "La muerte de Dios"

(Bibliografía crítica)

El objeto del presente trabajo es una bibliografía crítica de la obra u obras más significativas de cada uno de los así llamados "teólogos radicales", o también, "teólogos de la muerte de Dios".

En principio habíamos pensado comenzar con una síntesis del pensamiento de D. Bonhoeffer y P. Tillich respectivamente, como fuentes más inmediatas. Sin embargo, a última hora les hemos dejado aparte, por no caer como tal dentro del campo de nuestro trabajo, y porque alargaría demasiado los límites de éste. Igualmente hemos hecho con G. Vahanian, cuyo campo de estudio es un poco diferente. No obstante incluimos sus obras y escritos en la bibliografía final.

Por tanto nuestro estudio se reduce a J. A. T. Robinson y H. G. Cox como precursores inmediatos del movimiento, y a P. van Buren, W. Hamilton y Th. J. Altizer como representantes más cualificados.

JOHN A. T. ROBINSON (*Honest to God*. Londres, 1963). Para nuestro trabajo usaremos la edición castellana de la obra¹.

Uno de los primeros pasos hacia el ateísmo cristiano ha sido dado por Robinson, que con su obra ha sacudido en poco tiempo todos los estratos de nuestro mundo religioso y laico, habiendo alcanzado un éxito editorial sin precedentes. Ha sido traducido ampliamente, y ampliamente discutido y estudiado.

Una parte no pequeña ciertamente de este suceso, se debe sin duda a la figura del autor y a su posición religiosa.

Pasando por alto las razones que el autor nos da en la Introducción,

¹ ROBINSON, J. A. T., *Sincero para con Dios*. Barcelona 1967.

por las que ha decidido escribir el libro, haremos un rápido recorrido a través de sus varios capítulos, en torno a su problemática.

En el primer capítulo —Revolución a regañadientes—, nos presenta ya la observación del lenguaje de la Biblia para la cual Dios vive “en lo alto”. Lenguaje que fue posteriormente modificado “puesto que, en lugar de Dios que se halla literalmente o físicamente “en lo alto”, hemos captado, como parte de nuestro bagaje mental, a un Dios que se halla afuera “en su sentido espiritual o metafísico”².

Por otra parte esta interpretación no parece válida hoy, en nuestra época, por lo que cree necesario abandonarla aun cuando este Dios sea el Dios de nuestra infancia y de nuestras pláticas, el Dios de nuestros padres y de nuestra religión”³. Esto no significa la muerte de Dios, sino la muerte de un concepto superado, y por lo tanto carente ya de significado. Para una sustitución de este concepto, Robinson acude a Tillich y a su concepto de la “profundidad de la existencia”⁴. Sobre esta misma idea de la inutilidad actual del teísmo tradicional, continúa a través del primer capítulo y todo el segundo a base de continuas citas de Tillich y Bonhoeffer sobre todo, para apoyar sus afirmaciones. Y tomando de Bultmann⁵ la idea de demitizar todo lo que huele a sobrenaturalismo. De ahí que nombres como Feuerbach y Nietzsche cobran un nuevo significado profético nada común: “Pocos eran los cristianos capaces de comprender la vehemencia de su rebelión, porque para ellos Dios no era el tirano que los otros describían, un tirano empobrecedor, esclavizador y aniquilador del hombre”⁶.

En el capítulo tercero —“El fondo de nuestro ser”—, responde precisamente a esta necesidad. Sustituir el concepto tradicional de Dios por el concepto expuesto por Tillich, con las ventajas que, según él, esto comporta.

CONSECUENCIAS.—Las principales que derivan de esta mentalidad en relación a la vida cristiana son tres:

a) “La distinción entre los que creen en Dios y los que no creen en El, guarda escasa relación con la creencia en la existencia de un Ser así. Más bien es ésta una cuestión que depende de su grado de abertura

² *Ibid.* p. 34.

³ *Ibid.* p. 36.

⁴ *Ibid.* p. 46.

⁵ *Ibid.* p. 66 ss.

⁶ *Ibid.* p. 75.

a lo santo, a lo sagrado que existe en las insondables profundidades, incluso en las relaciones más seculares”⁷.

b) “Una afirmación es “teológica”, no porque se refiera a un ser particular llamado Dios, sino porque suscita las últimas cuestiones acerca del sentido de la existencia. Toda afirmación acerca de Dios es un reconocimiento del elemento trascendente, incondicional, que existe en todas nuestras relaciones y, en un grado supremo en las relaciones con las demás personas. Las afirmaciones teológicas son, en realidad, afirmaciones sobre la existencia humana, pero son afirmaciones sobre el fondo último y la profundidad de esta existencia”⁸.

c) La tercera consecuencia está en relación con la cristología, y Robinson la presenta en el cuarto capítulo —“El hombre para los demás”—. Sigue en la misma línea demitizacionista librando del esquema sobrenaturalista las doctrinas de la encarnación y de la divinidad de Cristo. El mito de la navidad y el mito de Jesús-Dios. “Jesús era la expresión completa, el Verbo, de Dios. A través de El, como a través de nadie más, Dios hablaba y actuaba: cuando los hombres le encontraban a El eran encontrados —y salvados y juzgados— por Dios, y a semejante convicción es a la que los apóstoles aportaban un testimonio”⁹.

Es en Jesús, y sólo en El donde no existe nada de El mismo, sino tan sólo el amor último e incondicional de Dios. Porque se vació completamente de sí mismo, es por lo que llegó a ser el portador de un “nombre sobre todo nombre” (Fil. 2, 5-11), el revelador de la gloria del Padre (Jn. 17, 4 ss.), ya que este nombre y esta gloria son simplemente Amor. “La teoría kenótica de la cristología, basada en esta concepción del autovaciamiento, es la única, a mi parecer, que ofrece las mayores posibilidades para relacionar satisfactoriamente lo divino y lo humano en Cristo”¹⁰.

LA VIDA CRISTIANA.—El capítulo quinto —“Santidad del mundo”—, nos presenta una de las consecuencias de esta nueva teología.

La esencia de la vida cristiana será por tanto la entrega y el amor al prójimo. No la oración, el sacrificio, la adoración de Dios. “La finalidad del culto no consiste en retirarse desde lo secular a la zona de lo

⁷ *Ibid.* p. 87.

⁸ *Ibid.* p. 93.

⁹ *Ibid.* p. 121.

¹⁰ *Ibid.* p. 126.

religioso, y menos aún en huir de “este mundo” para refugiarse en el otro mundo, sino en abrirse al encuentro de Cristo en lo común, abrirse a aquello que tiene el poder de atravesar su superficialidad y redimirlo de su alienación. La función del culto estriba... en enfocar, agudizar y profundizar nuestra respuesta al mundo y a los demás más allá del interés inmediato (gusto personal, interés propio, preocupaciones limitadas, etc.), y en función del interés último; en purificar y corregir nuestros amores a la luz del amor de Cristo; y en encontrar en El, la gracia y la fuerza de llegar a ser una comunidad reconciliada y reconciliante. Todo cuanto logre este resultado o ayude a lograrlo es culto cristiano. Todo cuanto no nos lleve a alcanzar este objetivo no es culto cristiano, por muy “religioso” que sea”¹¹.

Referente a la plegaria coincide en la misma dirección ya indicada: “Me pregunto si la plegaria cristiana, la plegaria que surge en nosotros a raíz de la encarnación, ni ha de ser “definida” en términos que impliquen una penetración en el mundo para que, a través suyo, nos dirijamos a Dios, y no una retirada del mundo para así enderezarnos a Dios”¹².

NUEVA MORAL.—Esta nueva concepción de Dios, de la teología, comprende también un nuevo apreciamiento de la moral, tema que desarrolla en el capítulo sexto —“La nueva moralidad”—, en el cual comienza afirmando que “la plegaria y la ética son simplemente, el interior y el exterior de la misma realidad”¹³.

Rechaza la ética supranaturalística porque “subordina la relación individual real a algo universal y que le es externo, tanto si este algo es metafísico como moral. En ella la decisión no se alcanza y el juicio no se formula ateniéndose a las realidades empíricas de la relación particular y concreta existente entre las personas implicadas en una situación determinada. El hombre está hecho para el sábado, y no el sábado para el hombre. Cualquiera que sean las circunstancias individuales, la ley moral siempre es la misma para todos los hombres y para todos los tiempos. Es impuesta a la relación humana desde fuera, desde arriba: la función de la casuística estriba en “aplicarla” al caso en cuestión... El fundamento último de la moral es el amor y “el amor encontrará el

¹¹ *Ibid.* p. 143-144.

¹² *Ibid.* p. 156-157.

¹³ *Ibid.* p. 171.

camino, su propio y peculiar camino, en cada situación individual”¹⁴.

Por tanto, ninguna prescripción excepto el amor. El mismo Robinson reconoce abiertamente que se trata de una ética altamente peligrosa y siempre atemorizará a los representantes del legalismo supranaturalista, como los fariseos (Mt. 12, 14). No obstante, añade, creo que es la única ética válida para el “hombre adulto”¹⁵.

PRECISIONES.—Al principio del último capítulo —“Refundir el molde”—, Robinson nos da una síntesis de cuanto ha escrito anteriormente, precisando a continuación en diversos apartados, la diferencia que existe entre el naturalismo y este cristianismo que acepta la revelación cristiana; entre el supranaturalismo “ortodoxo” y esta nueva posición que no concibe a Dios como un ser externo al mundo.

Igualmente se defiende de la acusación de panteísmo que lógicamente podría imputársele. “La diferencia esencial —escribe—, que media entre la visión bíblica y cualquier visión imanentista del mundo estriba en el hecho de que la primera fundamenta de un modo último toda la realidad en la libertad personal, en el Amor. Para el panteísmo, en cambio, la relación que une cada aspecto de la realidad con su fondo es determinista en último análisis, sin que deje el menor hueco para la libertad o para el mal moral. Este panteísmo encuentra su expresión natural en las categorías mecánicas u orgánicas de la emanación o de la evolución, y no en las categorías personales de la creación. Pero la afirmación bíblica insiste en el hecho de que en la estructura misma de nuestra relación con el fondo de nuestro ser se halla entretejida una fibra indestructible de libertad personal”¹⁶.

Hasta aquí los fundamentos generales de la postura de Robinson y su ateísmo cristiano.

CRÍTICA.—A pesar de todo cuanto quiere hacernos ver, Robinson es ya un ateo cristiano al acostarse a las posiciones ateas de un Feuerbach y un Nietzsche, al renunciar al concepto de Dios como ser subsistente, al identificar la divinidad de Cristo con su “kenosis”, al reducir la vida cristiana a vida de entrega a los demás.

Por otra parte, sin embargo, aún no puede centrarse en el ateísmo

¹⁴ *Ibid.* p. 181.

¹⁵ *Ibid.* p. 187.

¹⁶ *Ibid.* p. 209.

cristiano, al sostener aún doctrinas como la existencia de Dios, la resurrección de Cristo, que los ateos cristianos abandonarían ya. Igualmente es contrario al movimiento de secularización. Es interesante a este respecto cuanto leemos ya hacia el final de su libro: "A no ser que la vida del cristiano esté "escondida en Cristo en Dios", toda distinción entre estar en el mundo y ser del mundo desaparece y entonces caemos despeñados por una vertiente del "filo de la navaja". Ha de existir lo que Jacques Ellul ha llamado un "estilo de vida", distintivamente cristiano, y si no lo fomentamos todo está perdido. No obstante incluso este estilo de vida no queda descrito del mejor modo posible si sólo es descrito en términos religiosos, ya que no está confinado a la esfera de la religión. Como dice Ellul, que es laico: "es la totalidad de la vida la que se halla implicada en ello, puesto que incluye nuestra manera de pensar las cuestiones políticas actuales, así como nuestra manera de practicar la hospitalidad"¹⁷.

Una de las deformaciones más claras de Robinson es la exclusividad de Jesús como "hombre para los demás", cuando en realidad en los Evangelios aparece más como un hombre "hacia Dios". Sólo siendo el "hombre de Dios" ha podido ser "el hombre para los demás" en la manera que El lo ha sido. No queda en claro por tanto "Quién" se revela en Cristo, "Quién" redime en Cristo. Su pensamiento en definitiva es ambiguo al dejar en la penumbra la personalidad divina de Cristo.

A pesar de todo su empeño por salvarse del ateísmo cristiano las barreras que alza son demasiado frágiles y se mantienen en pie sólo a fuerza de contradicciones, que en un momento dado es muy difícil, por no decir imposible, sostener. Sus argumentos contra el sobrenaturalismo y la encarnación pueden volverse contra sí mismo al tratar de la resurrección de Cristo y de su "no panteísmo".

Lo que es cierto es que la postura tan inestable y equilibrista de Robinson aboca ya al ateísmo cristiano y no será necesario para llegar a él sino deshacer sus contradicciones.

Robinson olvida que además del prójimo, el amor, la piedad y el culto tienen por fin a Dios, es más, sobre todo a Dios. Por eso su concepción del culto que hemos visto es unilateral y equivocada. Robinson se ha ido al extremo opuesto. De una exclusividad hacia Dios se pasa a un exclusivismo hacia el hombre y su mundo.

¹⁷ *Ibid.* p. 217.

Y el último capítulo sobre todo, no tiene en realidad nada de original. No es en definitiva más que una ética de situación. Ciertamente que una visión realista del problema nos obliga a reconocer que el contenido de la moral cristiana ha cambiado a través de los siglos. El cristiano, por tanto, buscará siempre una ética adecuada a la situación social en la que se encuentra, teniendo sin embargo siempre en cuenta que Cristo no ha dado un código ético, como no ha elaborado tampoco un sistema jurídico, económico o político.

Robinson, rechazando una moral legalista admite una cierta relatividad a la moral cristiana, insistiendo sobre todo en la prioridad del amor. En definitiva lleva demasiado lejos su relativismo¹⁸. Si sus exigencias morales pecan a veces de puro humanismo, es porque su concepto del amor es unilateral y formalista. Lo ha privado de su dirección vertical, de su dirección a Dios.

HARVEY G. COX. (*The Secular city*. New York 1965). Para nuestro estudio usaremos la edición española: *La ciudad secular*. Barcelona 1968.

La obra de H. Cox, modesta y sin pretensiones, ha alcanzado enseguida una amplia difusión, parangonable a la alcanzada por otro libro también sin grandes pretensiones: *Sincero para con Dios*, del Doctor Robinson.

La obra consta de cuatro partes: El adversario de la ciudad secular, La Iglesia en la ciudad secular, Excursiones en el urbanismo, Dios y el hombre secular.

FUENTES BÍBLICAS DE LA SECULARIZACIÓN.—Comienza la primera parte estudiando las fuentes bíblicas de la secularización, partiendo de la afirmación de Gogarten que “la secularización es la consecuencia legítima del impacto de la fe bíblica en la historia”¹⁹.

Los tres elementos centrales de la fe bíblica que han contribuido directamente a formar el espíritu secular son según Cox:

a) La creación con el desencantamiento de la naturaleza. “La crea-

¹⁸ Mc CABE, *The validity of absolutes: the new Morality II*. “Commonweal” 14 de enero de 1966, 433-436.

¹⁹ Cox, H. G., *La ciudad secular*. Barcelona 1968, p. 39.

ción separa a la naturaleza de Dios, y distingue al hombre de la naturaleza”²⁰. Cae por tanto, la concepción de la naturaleza como una fuerza semidivina.

b) La desacralización de la política con el Exodo, como consecuencia de lo anterior. El Exodo “simbolizó la liberación del hombre de un orden sacral-político hacia la historia y el cambio social; de unos monarcas religiosamente legítimos hacia un mundo donde la dirección política estará basada en el poder obtenido por la capacidad para realizar objetivos sociales específicos”²¹.

c) “El pacto del Sínai como la desconsagración de los valores humanos”. Con la prohibición de adorar ídolos viene implicado el no valorizar absolutamente toda producción humana. No se les niega su valor, sólo se les relativiza. En consecuencia de todo lo dicho dirá más adelante: “el relativismo histórico es el producto final de la secularización”²².

ANONIMIDAD Y MOVILIDAD.—Pasa luego el autor a analizar las características específicas de la ciudad secular: anonimidad y movilidad. Estudiando la anonimidad, sobre todo en su parte positiva, entendida como liberación, como emancipación de la esclavitud de la ley, Cox llega a preguntarse: “¿Cómo puede entenderse la anonimidad urbana tecnológicamente?”. Y continúa: “Aquí llega a la mente la distinción tradicional entre Ley y Evangelio. Al emplear estos términos no hacemos referencia a normas religiosas o a predicación fogosa, sino a la tensión entre la esclavitud al pasado y la libertad para el futuro. En este sentido la ley significa todo aquello que nos liga de forma no crítica a convencionalismos heredados; el Evangelio es aquello que nos libera para, decidir por nosotros mismos... La ley es impuesta por el peso de la opinión humana, el Evangelio es la actividad de Dios creando nuevas posibilidades en la historia”²³.

“Toda la tendencia en la sociedad apunta a una movilidad acelerada”. Aquí tenemos la segunda característica. Movilidad que ha sido considerada en general, negativamente. “Ha surgido toda una literatura de protesta, gran parte de ella de naturaleza religiosa, que lamenta

²⁰ *Ibid.* p. 44.

²¹ *Ibid.* p. 48.

²² *Ibid.* p. 55.

²³ *Ibid.* p. 70.

la pretendida superficialidad y frustración del hombre urbano. Incontables sermones deploran el vértigo de la vida moderna, y la disminución de los valores que se supone acompaña a la pérdida de los patrones culturales más sedentarios”²⁴.

“Yavé, por otra parte, no era un Dios circunscrito a un lugar... Una de las evidencias más claras de la movilidad de Yavé es el Arca de la Alianza... Al contrario de todos los pueblos incas, de las efigies egipcias o de los zigurats babilónicos, podía ser cogida a hombros y transportada, a dondequiera que fuera el pueblo”²⁵. La Biblia no llama al hombre a renunciar a la movilidad, sino “a ir a un lugar que yo te mostraré”. “Quizás el hombre puede oír con menos estática un mensaje sobre el Hombre que nació durante un viaje, pasó sus primeros años en el exilio, fue expulsado de su ciudad, y declaró que no tenía lugar donde reclinar la cabeza. La movilidad no es ninguna seguridad de salvación, pero tampoco es un obstáculo para la fe”²⁶.

PRAGMATISMO Y PROFANIDAD.—En el apartado siguiente, Cox nos habla del estilo de la ciudad secularizada, precisando que “la palabra estilo aquí alude a la forma en que una sociedad proyecta su propia imagen, cómo organiza los valores y significados por los que vive”²⁷. Este estilo es caracterizado por dos motivos: “pragmatismo y profanidad”, precisando no obstante que los usará en su sentido original.

“Por pragmatismo entendemos la preocupación del hombre secular por la pregunta: ¿Funcionará? Por profanidad aludimos al horizonte totalmente terrestre del hombre, la desaparición de toda realidad supramundana que defina su vida”²⁸.

Cox socia estos dos motivos a dos grandes personajes: J. F. Kennedy al pragmatismo, y A. Camus a la profanidad, delineando los rasgos más salientes de cada tipo. Se separa en definitiva del ateísmo de Camus, afirmando su creencia en Dios, una creencia tan pobre y un Dios tan irreconocible que en realidad volvemos al ateísmo, o mejor aún, a “la muerte de Dios”. Analiza luego los intentos tanto de Tillich como de Barth para acercar el mensaje de la Biblia a la secularidad del

²⁴ *Ibid.* p. 73.

²⁵ *Ibid.* p. 79.

²⁶ *Ibid.* p. 82.

²⁷ *Ibid.* p. 83.

²⁸ *Ibid.* p. 83.

hombre moderno, estando en definitiva más en conformidad con toda la concepción barthiana.

EL REINO DE DIOS.—En la segunda parte de la obra: —“La Iglesia en la ciudad secular”—, Cox intenta elaborar una nueva eclesiología de acuerdo con las exigencias de la secularización. Para ello parte de la concepción bíblica de la Iglesia como reino de Dios. “La idea de la ciudad secular nos proporciona la imagen más prometedora por la que podemos, tanto comprender lo que los autores del Nuevo Testamento llamaron “el Reino de Dios”, como desarrollar una teología viable del cambio social revolucionario”²⁹.

Inmediatamente Cox formula e intenta solucionar, tres objeciones teológicas.

A la primera: “El Reino de Dios es obra únicamente de Dios, la ciudad secular es la realización del hombre”, responde: “El reino de Dios, concentrado en la vida de Jesús de Nazaret, es la revelación más plena posible del consorcio de Dios y el hombre en la historia. Nuestra lucha por modelar la ciudad secular representa la forma en que respondemos fielmente a esta realidad de nuestros tiempos”³⁰.

A la segunda: “el reino de Dios pide renuncia y arrepentimiento, la ciudad secular requiere sólo habilidad y técnica”, se apela al concepto de arrepentimiento de A. Wilder y añade: “Si está en lo cierto, entonces el reino vino en Jesús, cuando el hecho de que Dios realizara algo totalmente nuevo “coincidió” con el hecho de que los hombres olvidaran previos valores y lealtades, y entraran libremente en la nueva realidad. La vida en la emergente ciudad secular acarrea precisamente esta especie de renuncia. Y así también requiere penitencia”³¹.

A la tercera cuestión: “¿No es el reino de Dios algo más allá y por encima de la historia, mientras que la ciudad secular está “inmersa” en ella? Para responder a esta dificultad comienza el autor, partiendo fuera de toda discusión, de una escatología que está “fuera del proceso de autorrealización”. Si aceptamos esta interpretación, entonces vivimos hoy día en un mundo en que lo que describen los autores del Nuevo Testamento, como el advenimiento del Reino, está ocurriendo todavía”³².

²⁹ *Ibid.* p. 132.

³⁰ *Ibid.* p. 134.

³¹ *Ibid.* p. 135.

³² *Ibid.* p. 135.

HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN.—A continuación Cox propone unas consideraciones para una teología de la revolución, volviendo al final sobre sus mismos pasos: “El mundo humano nunca es completamente humanizado. Por consiguiente, una y otra vez debemos arrojar las obras de las tinieblas. Debemos estar dispuestos a reaccionar ante las nuevas realidades en la historia, descartando incluso nuestras ideas más acariciadas y aceptando otras nuevas, para ser sacrificadas nuevamente más tarde. “Siempre nos estamos haciendo cristianos”, observaba sabiamente Kierkegaard. Siempre nos estamos convirtiendo en administradores maduros y responsables. La revolución permanente requiere permanente conversión”³³.

MISIÓN DE LA IGLESIA.—Llegamos al punto central de esta segunda parte: La Iglesia. Cox la define: “Es un pueblo cuyas instituciones deben capacitarle para participar en la acción de Dios en el mundo: la liberación del hombre para la libertad y la responsabilidad”³⁴. Esta Iglesia tiene que continuar la misión de Jesús. Su labor era triple: “anunciar la llegada del nuevo régimen, personificar su significado, comenzar a distribuir sus beneficios”. Similarmente la Iglesia tiene una triple responsabilidad. Los teólogos la llaman “kerigma” (proclamación), “diakonia” (reconciliación, curación y otras formas de servicio), y “koinonia” (demostración del carácter de la nueva sociedad)”³⁵.

Analiza luego largamente cada uno de los tres elementos. Termina el apartado referente a la Reforma afirmando: “En nuestros términos, la acción de Dios hoy día, por medio de la secularización y la urbanización, sitúa al hombre en una crisis inevitable. El debe asumir la responsabilidad en y para la ciudad del hombre, o hacerse una vez más esclavo de los poderes deshumanizantes... Referente a la diakonia, afirma: En todo caso, la labor de la Iglesia en la ciudad secular es ser el “diakonos” de la ciudad, el siervo que se doblega a la tarea de conseguir su integridad y su salud”³⁶.

“En nuestra discusión —el autor habla del tercer elemento, la koinonia— designará ese aspecto de la responsabilidad de la Iglesia en la ciudad, que llama a una demostración visible de lo que la Iglesia dice en su “kerigma” y apunta en su “diakonia”, esperanza hecha visible,

³³ *Ibid.* p. 144.

³⁴ *Ibid.* p. 147.

³⁵ *Ibid.* p. 149.

³⁶ *Ibid.* p. 166.

una especie de cuadro vivo del carácter y composición de la verdadera ciudad del hombre, por la que la Iglesia lucha”⁸⁷.

Continúa luego en el apartado séptimo exponiendo la realización práctica de los elementos analizados: la función exorcística de la Iglesia. Una acción exorcística adaptada al mundo de hoy, y no más al mundo antiguo.

Toda la tercera parte —“Excursiones en el exorcismo urbano”—, está dedicada a las potencias maléficas, de las que la Iglesia debe liberar al hombre de hoy. Cox las reduce prácticamente a tres demonios a exorcizar: el trabajo, el sexo, la universidad.

Referente al primero llega a decir: “La secularización del trabajo será una tarea difícil para una sociedad que vive del capital agonizante de una herencia religiosa puritana... Esta desreligionización del trabajo nos capacita para romper el eslabón usual por el que el trabajo está ligado a los ingresos, y por lo tanto a los bienes y servicios de la economía”⁸⁸.

“Ningún aspecto de la vida humana —dice refiriéndose al segundo—, hierve con tantos demonios sin exorcizar como el sexo. Ninguna actividad humana está tan abrumada por la superstición, tan asediada por el saber residual de la tribu, tan acosada por el temor socialmente inducido... en ninguna parte es más necesitada de exorcismo”⁸⁹.

Después de una larga digresión sobre el “Playboy” y “miss América”, símbolos del Hombre y la Mujer, Cox, vuelve a San Pablo y su visión de la sexualidad interpretándola. ¿Por qué limitar la penetración de San Pablo solamente al intercurso coital, o a contactos con prostitutas? La mera evitación del coito no exime a nadie de convertirse en una carne con otro. Todas las vírgenes que son promiscuas sin coito deberían saberlo. Y tampoco puede restringirse el fenómeno “una carne” al burdel”. Y más adelante añade: “Cuando se desmitifica, la ética sexual evangélica resulta una invitación a la vida juntos en una comunidad de egos” personales. El Evangelio nos libra de la necesidad de recurrir al autoengaño romántico y a la justicia de las obras por las que revestimos nuestra promiscuidad bajo el manto de la virginidad técnica. Toda ética del Evangelio pide más madurez y más disciplina que la ética de la ley. La ética evangélica es por naturaleza más arriesgada. Debemos correr

⁸⁷ *Ibid.* p. 167.

⁸⁸ *Ibid.* p. 210-211.

⁸⁹ *Ibid.* p. 213.

este riesgo, ya que el Nuevo Testamento insiste inequívocamente en que es el Evangelio y no la ley lo que salva”⁴⁰.

“La Iglesia y la ciudad secular” es el título del tercer capítulo, o mejor, del tercer apartado. Cox comienza afirmando: “Las iglesias nunca se han reconciliado con el hecho de que ya no tienen una responsabilidad paterna, por las universidades”. Y añade más adelante claramente: “La postura anacrónica en ninguna parte es más evidente que en el contexto de la comunidad universitaria”⁴¹.

Cox intenta distinguir claramente entre la “Iglesia de la fe” y las “Iglesias organizacionales”, sin insistir que las dos estén necesariamente separadas, y sin caer en la noción mística de una “iglesia invisible”. Por eso termina el apartado diciendo: “La iglesia organizacional no tiene papel alguno. Debería quedarse fuera. La iglesia como comunidad reconciliadora de siervos determinados a servir a la universidad, aun cuando nadie se lo agradezca, los ensalce, o los observe, “sí que tiene” un lugar en la comunidad de la universidad”⁴².

EL PROBLEMA LINGÜÍSTICO SOBRE DIOS.—En la cuarta parte de la obra, la más breve y sin duda la más discutible, Cox se plantea el problema del lenguaje sobre Dios en clave secular.

Ciertamente no se puede hablar de Dios al hombre secular en un lenguaje metafísico, mítico, y ni siquiera sociológico, ya que estas formas de lenguaje quedan fuera de su comprensión.

Cox juzga igualmente equivocado usar un lenguaje existencialista, ya que no es sino una derivación de la metafísica occidental. “Es el último hijo de una época cultural, nacido en la senilidad de su madre. Esta es la razón por la que los escritores existencialistas parecen tan idílicos y antiurbanos. Representan una época señalada para la extinción. Por consiguiente su pensamiento tiende a ser antitecnológico, individualístico, romántico, y profundamente suspicaz de las ciudades y la ciencia. Precisamente porque el mundo se había ya trasladado más allá del “pathos” y el narcisismo del existencialismo, los esfuerzos teológicos para poner la teología al día, como el de Rudolf Bultmann dan muy lejos del blanco... No pueden alcanzar al hombre de hoy porque traduce la Biblia del lenguaje mítico a la metafísica de ayer, más que al léxico

⁴⁰ *Ibid.* p. 238.

⁴¹ *Ibid.* p. 243.

⁴² *Ibid.* p. 258-259.

postmetafísico de hoy”⁴³. Cox sustituye este lenguaje inepto por el lenguaje de la política. “La razón es que en la sociedad secular, la política hace lo que la metafísica hizo en otro tiempo. Proporciona unidad y significado a la vida y al pensamiento humanos”. Por tanto, “debe ser reflexión sobre cómo, llegar a términos políticos con la nascente realidad técnica en que estamos sumidos. Estos son “asuntos políticos”, y el talante de la teología que debe reemplazar a la teología metafísica es el talante político... La manera en que hablamos de Dios en una forma secular es hablar de El políticamente...”. Más adelante especifica aún: “Hablamos de Dios políticamente siempre que damos ocasión a nuestro prójimo a hacerse responsable, agente adulto, hombre plenamente postburgués y posttribal que Dios espera que sea hoy día. Le hablamos de Dios siempre que hagamos que se percate conscientemente de la trama de reciprocidad interhumana en la que está cogido y sostenido como hombre. Le hablamos de Dios siempre que nuestras palabras hacen que arroje parte de la ceguera y el prejuicio de la inmadurez, y acepte un papel más amplio y más libre en la creación de instrumentos de la justicia humana y la visión cultural. No le hablamos de Dios intentando hacerlo religioso sino, por el contrario, instándole a que llegue a la madurez, dejando las cosas de niño”⁴⁴.

Después de todos estos intentos por adaptarse al lenguaje del hombre secular, Cox llega al problema del nombre de Dios. “Pero ¿cómo nombramos a Dios que no está interesado en nuestros ayunos y adoración cúllica, sino que al contrario nos pide actos de misericordia? Es demasiado prematuro decirlo como cosa segura, pero muy bien podría ser que nuestra palabra inglesa “God” tendrá que morir, corroborando en cierta medida el apocalíptico juicio de Nietzsche de que “dios está muerto”. ¿Por qué nombre llamaremos a Aquel que nos encontró tanto en la vida de Jesús, como en nuestra historia actual, como el libertador y el escondido? Quizá no debemos estar ansiosos de encontrar un nombre... Un nuevo nombre vendrá cuando Dios esté presto. Una nueva forma de conceptualizar al Otro emergerá en la tensión entre la historia que se ha ido ante nosotros, y los acontecimientos que están al frente. Emergerá cuando los asuntos de la civilización urbana comiencen a ser ensayo del pasado, reflexión sobre el presente, y responsabilidad por el futuro que “es” historia. Esto puede significar que tendremos

⁴³ *Ibid.* p. 274.

⁴⁴ *Ibid.* p. 277.

que cesar de hablar de "Dios" por un tiempo, tomar una moratoria en el lenguaje hasta que emerja un nuevo nombre"⁴⁵.

Sobre esta misma línea, Cox, termina su obra afirmando: "Más que aferrarnos testarudamente a apelaciones anticuadas o a sintetizar ansiosamente otras nuevas, quizá como Moisés, debemos simplemente asumir la obra de la liberación de los cautivos, confiados en que los acontecimientos del futuro nos proporcionarán el nuevo nombre"⁴⁶.

CRÍTICA.—Después de esta breve síntesis de la obra de Cox, brevemente expondremos algunos puntos críticos en su pensamiento, en relación sobre todo a la "teología de la muerte de Dios" a la que aboca, sobre todo, con su concepción de la tecnópolis.

El intento más genuino de Cox es la apertura hacia la secularización de la sociedad contemporánea, sin llegar —como nos hace ver al final de su obra— a un pleno reconocimiento de la muerte de Dios.

Parte para ello de unos presupuestos bíblicos que le permitirán concluir a una relativización de los valores humanos, dando así el primer paso hacia la secularización. Secularización que —e insistirá en esta precisión— no quiere decir secularismo. "La secularización implica un proceso histórico, casi ciertamente irreversible, en el que la sociedad y la cultura son liberadas de la tutela del control religioso y de las cerradas concepciones metafísicas del mundo... básicamente es un desarrollo liberador. El secularismo, por otra parte, es el nombre de una ideología, una nueva concepción cerrada del mundo que funciona de forma muy similar a una nueva religión... como cualquier otro ismo, amenaza la apertura y la libertad que ha producido la secularización"⁴⁷. Cabe preguntarse sin embargo con Bishop, "si la exégesis del autor no revela más las teorías de J. Locke que de la Biblia, ya que no hemos de olvidar que la edad media buscará precisamente en la Biblia, los fundamentos escriturarios de una concepción sacralizada de la política"⁴⁸.

Al hablar de la desconsagración de los valores, Cox mismo se pregunta: ¿Cómo es posible, en semejante situación, evitar una caída vertiginosa en un puro relativismo anárquico? ¿Cómo puede la secularización, si desemboca en la desconsagración y consiguiente relativización

⁴⁵ *Ibid.* p. 288-289.

⁴⁶ *Ibid.* p. 291.

⁴⁷ *Ibid.* p. 42-43.

⁴⁸ BISHOP, J., *Les théologiens de "la mort de Dieu"*. Paris 1967, p. 136.

de los valores, conducir al final a otra cosa que al nihilismo"... El mismo confiesa que hay un verdadero peligro de que una relativización de los valores pueda conducir, a un anarquismo ético y al nihilismo metafísico. Pero no tiene que ser así... El nihilismo representa la fase adolescente de la relativización de los valores"⁴⁹.

En toda la elaboración eclesiológica que Cox presenta a partir de la imagen bíblica del Reino de Dios, el puesto de la Iglesia dentro de la secularización queda reducido en realidad a una acción puramente social, filantrópica o humanitaria. En vez de liberar al hombre del pecado y darle la gracia, se reduce toda su actividad a proporcionarle un nivel de vida más elevado. Es precisamente en este punto donde más claramente Cox se ha olvidado toda la cuestión del pecado, más aún, del pecado original, que parece no tener cabida en toda su reflexión teológica. Por otra parte Cox parece igualmente olvidar la finalidad de la Iglesia. Su obligación es sin duda ayudar al mundo, a ser más plenamente mundo, pero más aún es su obligación ayudar al mundo a alcanzar a Dios. Por otra parte Cox no ha desarrollado la dimensión litúrgica de la Iglesia, que es la dimensión escatológica de la vida.

En el último capítulo sobre todo, Cox se inclina hacia el ateísmo cristiano. Sin embargo no llega aún a prescindir de Dios, en quien sigue creyendo. El problema sigue siendo para Cox el lenguaje, la expresión de esta trascendencia, y sobre todo la comunicación de esta misma trascendencia. Y aquí es donde Cox se aparta. Para hacer llegar el mensaje cristiano al hombre secular, el teólogo no debe hablarle de Dios, sino interesarse por su vida, por su madurez, por su liberación, como hemos visto ya más arriba.

El problema del lenguaje, que ciertamente existe en toda su profundidad, continúa, creemos, en pie, a pesar de todas las tentativas de Cox por solucionarlo, a pesar de sus referencias y su acercamiento al lenguaje bíblico. Al final tal vez tengamos que volver de nuevo al Concilio Vaticano II en su esquema 13.

PAUL VAN BUREN. (*The secular meaning of the Gospel*. New York 1963. *El significado secular del Evangelio*. Barcelona 1968).

En su obra van Buren intenta aplicar a la teología cristiana tradicio-

⁴⁹ *La ciudad secular*. p. 53-56.

nal los métodos de análisis del lenguaje propios de la filosofía moderna. De ahí su conclusión de "la muerte de Dios" a partir del lenguaje. Toda forma de "teología" ha de ser abandonada como ininteligible y hemos de sustituirla por una cristología y una antropología.

En realidad parte del mismo principio de los demás autores de la muerte de Dios: Ser cristiano no excluye, sino que al contrario implica una participación profunda en la cultura del propio tiempo. Inmediatamente pone como punto de partida el neopositivismo, como la filosofía actual en base a la cual hemos de analizar el lenguaje teológico cristiano.

La obra de van Buren consta de dos partes bastante claramente definidas: una negativa en la que examina diversas cristologías, y una, que quiere ser positiva, en la que expone su punto de vista. En la primera comienza analizando la doctrina cristológica tradicional.

Recorriendo la historia, van Buren constata, que ya al principio del cristianismo, al final del siglo primero, la cristología pasa a ser sencillamente una teología del Logos. Y así "al ser acusados de impiedad, por adorar a Jesús, los cristianos respondían que su señor Jesucristo no era un simple hombre, sino el logos eterno y universal de Dios, del cual procedía todo orden y racionalidad"⁵⁰. De aquí era fácil el proceso opuesto, afirmar la divinidad de Jesús, su identidad con Dios, pasando a un plano secundario su naturaleza humana. Es éste precisamente el defecto de toda la cristología griega, no resaltar suficientemente la humanidad de Jesús. Da la impresión de que fuese considerado como cualitativamente diferente de los demás hombres, como si tuviesen miedo los cristianos de afirmar que Jesús era "sólo un hombre"⁵¹.

Van Buren piensa, por tanto, que el hombre Jesús, tal como nos viene presentado por la cristología ortodoxa, no es bastante hombre, ya que la existencia del hombre es una realidad histórica, punto que no es suficientemente precisado por la definición clásica, según la cual "la existencia", "la hipostasis" de Jesús no es otra que la del Verbo.

Analizando la doctrina cristológica de la teología bíblica reciente concluye que las categorías empleadas son diferentes. La cree más aceptable al usar la categoría "llamada-respuesta", aunque igualmente abstracta para el hombre secular. Para éste es una abstracción "concebir a

⁵⁰ Van BUREN, P., *The secular meaning of the Gospel*. New York 1963, p. 25.

⁵¹ *Ibid.* p. 40.

Dios de cualquier forma fuera de como se ha manifestado a través de su alianza con Jesús por amor del mundo”⁵².

Reinterpretando a Bultmann desde un punto de vista neopositivístico, el punto de vista del hombre secular, según van Buren, llega a la misma conclusión: La interpretación cristológica de Bultmann es un fracaso. Es inútil hablar de “realidad experimentada no objetiva”. A este conocimiento van Buren niega todo valor. Usar así la palabra experiencia revela por lo menos confusión en la expresión y equívocidad de lenguaje.

Para van Buren, es claro, la única cristología capaz de ser aceptada hoy, es la que esté conforme con la filosofía moderna, entendiendo por tal la filosofía neopositivista del análisis lingüístico, representada especialmente por Ludwig Wittgenstein⁵³.

Naturalmente la primera conclusión indiscutible será la imposibilidad de hablar de Dios, ya que nos falta toda experiencia. No sabiendo qué es Dios no podemos llegar a usar, ni sabemos cómo usar la palabra “Dios”. Esta palabra, por tanto, carece de significado si pretendemos relacionarla a una realidad objetiva transcendente, porque ningún dato empírico puede asegurarnos la veracidad o falsedad de las proposiciones que lo contienen. No es posible ninguna verificación objetiva de frente a estos juicios, no cognoscitivos, que expresan un cierto modo de ver la realidad. Sólo nos queda como término de parangón la conducta de quien los propone en tanto en cuanto es coherente con ellos⁵⁴.

Van Buren cree poder conservar lo esencial del mensaje evangélico aun a costa de tener que transformar toda afirmación sobre Dios en afirmaciones sobre el hombre. Centra su atención en el hombre Jesús y lo que éste significa para sus discípulos. Utiliza los resultados del estudio sobre el Cristo histórico, convencido de que a pesar de todas las dificultades, los datos son en definitiva satisfactorios. Y la primera característica absolutamente esencial que la figura humana de Jesús nos revela es su libertad. Jesús era un hombre libre, libre de presiones políticas, libre de ceremonias y tradiciones religiosas, libre del ansia y del temor, libre sobre todo de ofrecerse a los demás, de ser totalmente un hombre para los demás. Por esto vivió, y por esto fue condenado a muerte⁵⁵.

⁵² *Ibid.* p. 51.

⁵³ WITTGENSTEIN, L., Obras. Cfr. Bibliografía.

⁵⁴ Van BUREN, o. c. p. 148-156.

⁵⁵ *Ibid.* p. 121-123.

Y es precisamente en esta capacidad de darse a los demás, más que en la independencia de los padres, de las tradiciones, de la ley hebrea, y hasta de las leyes naturales, en la que consiste la originalidad de la libertad de Jesús.

Van Buren justifica su elección de la libertad de Jesús para caracterizarle, por estar dentro del dato empírico. Si la característica de Jesús era su libertad, van Buren concluye que ser cristiano no será sino copiar en nosotros esta libertad. Y será precisamente mediante esta libertad, que Cristo llena en la vida de todo cristiano un puesto que nadie más puede disputarse o participar. El significado de Cristo es tal, que el cristiano se concibe a sí mismo, su vida, la historia y el mundo en una perspectiva que tiene precisamente su forma en la "libertad contagiosa" de Jesús⁵⁶.

¿Qué significado tiene la fe para van Buren dentro de este cuadro? Van Buren la fundamenta y la relaciona con la Pascua, y sobre el Cristo histórico, si bien afirma expresamente que la fe no se fundamenta en el Cristo histórico, aunque, añade, el Cristo histórico es indispensable para la fe. La fe será necesariamente —y en esto es consecuente con sus principios—, ininteligible y equívoca si nos propone afirmaciones metafísicas o abstractas sobre Dios o sobre la naturaleza última de las cosas. Y es precisamente en este sentido cuando tiene valor la frase "Dios ha muerto". Sólo será válida la fe, y consiguientemente verificable si se nos presenta como la forma de afrontar la situación humana, derivada de la "libertad contagiosa de Cristo".

Van Buren llega a la conclusión que se puede ser auténticamente cristiano sin referencia alguna a Dios. La fe como tal, no implica una particular visión cosmológica o metafísica, es sólo un punto de vista personal del cristiano sobre su situación existencial, una ética que encuentra su origen en la "libertad contagiosa de Cristo".

En la segunda parte de la obra de van Buren, la parte constructiva, hay una tendencia marcada a considerar como cosa adquirida y pacífica, los límites que el contexto de secularidad —ampliado libremente— pone a la teología. Hablar de "significado secular del Evangelio" es como afirmar que lo más importante en él es este contexto de secularidad de la teología, en vez del contenido del Evangelio. Y esto al menos perjudica la integridad del mensaje evangélico. Ciertamente que no podemos me-

⁵⁶ *Ibid.* p. 121-139.

nos de estar condicionados de algún modo por la cultura actual y por el momento histórico en que vivimos. Sin embargo esto es incluso algo relativo y no definitivo como van Buren parece hacernos creer.

Referente a la libertad de Cristo, y sobre todo al situar a Cristo fuera del nivel ordinario, van Buren no se da cuenta de que en esa misma medida está hablando ya de Dios, ya que de otra forma no podría comprenderse esta posición preeminente de Cristo. Por otra parte, este análisis de la libertad de Jesús es unilateral y muy parcial, ya que deja a un lado las relaciones de Cristo al Padre, que también aparecen claramente en el Evangelio. En definitiva, la pregunta que podría plantearse a van Buren sería: ¿Puede en realidad hablarse de Jesús sin hablar de Dios? Esta misma parcialidad indica a van Buren a excluir de la persona de Jesús, todo lo que huele a sobrenaturalismo, mutilando así el significado del Evangelio, y eliminando de la persona de Jesús una de las características que más atraía hacia El a las gentes.

WILLIAM HAMILTON. (*The New Essence of Christianity*. New York 1961. *Radical Theology and the Death of God*. New York 1966). En colaboración con Th. J. Altizer. (*Teología radical y la muerte de Dios*. Barcelona 1967). Seguiremos esta edición.

Intentar una síntesis del pensamiento de Hamilton resulta harto difícil y problemático, sobre todo por la fragmentariedad de su pensamiento. Es esta la característica que distingue todos sus escritos. En ninguno de ellos nos da una visión sistemática de su concepción del cristianismo. Por eso nunca puede hacerse hincapié en sus expresiones, ya que queda siempre la sospecha si no serán "conejiillos de indias" para nuevas formulaciones.

Dejando ahora aparte el carácter personal de sus escritos, que en ocasiones son verdaderas confesiones de su propia vida y de quienes están en torno a él, casi una especie de diario personal, nos limitaremos a ver sucintamente, los puntos más característicos y constantes de su pensamiento.

LA MUERTE DE DIOS.—Todas las dificultades de fe de Hamilton, encuentran su punto de partida en el problema del sufrimiento y el dolor. Es precisamente este problema el que le lleva a negar la imagen tradi-

cional de Dios⁵⁷. Sin embargo, en los últimos escritos Hamilton atribuye esta muerte de Dios, esta pérdida, no tanto ya a la presencia del sufrimiento y el dolor, cuanto a la madurez, a la mayoría de edad del hombre moderno. Para él, el hombre moderno no necesita actos religiosos y litúrgicos para resolver sus problemas, sino que la solución de éstos dependen de la aplicación inteligente de sus descubrimientos y reservas científicas y técnicas⁵⁸. Dios por tanto ha desaparecido como "solucionador de problemas", como "hipótesis de trabajo". Aquí podría tal vez conservarse la expresión de San Agustín, Dios "de quo fruendum" en vez del Dios "de quo utendum". El derrumbamiento del "a priori" religioso quiere decir que no hay ninguna manera, ni ontológica, ni cultural, ni política o psicológica, de señalar una parte del yo o de la experiencia humana que requiera a Dios. No hay ningún hueco en forma de Dios en el interior del hombre. El corazón del hombre puede estar en desasosiego hasta que descanse en Dios, o puede no estarlo. No es así necesariamente. Dios no está en absoluto en el reino de lo necesario; no es un ser necesario, y tampoco es imprescindible para evitar la desesperación o la suficiencia. Es uno de los posibles dentro de un medio espiritual o intelectual radicalmente pluralístico⁵⁹. Sin embargo él mismo se niega a admitir un ateísmo puro y simple, un ateísmo, por ejemplo, estilo Feuerbach o Sartre. Se apela sobre todo a su pasividad, única vía frente a la pérdida de Dios, a su espera, a su silencio, su oración para volver a encontrar lo que se ha perdido. No el Dios tradicional que se ha perdido para siempre, sino un Dios nuevo, verdadero. Hamilton pide por su venida, mientras busca un nuevo lenguaje para hablar de él. "Hay un elemento de espera, e incluso de esperanza, que separa mi posición de los ateísmos clásicos, y que la libra también de la angustia y la oscuridad. Además de la idea de espera de Dios, estoy interesado por la búsqueda de un lenguaje que no dependa de la necesidad o de la problematicidad. Quizás la distinción agustiniana entre "frui" y "uti" resultará útil. Si no necesitamos a Dios, si es al mundo y no a Dios hacia donde nos dirigimos para resolver nuestras necesidades y problemas, quizás entonces, llegaremos a ver que de lo que se trata es de que gocemos de El. La espera de Dios halla, en parte, su

⁵⁷ HAMILTON, W., *The new Essence of Christianity*, New York 1961. *Radical theology and the Death of God*, New York 1966, p. 44-45. Cfr. IDOC n. 1. Vid. Bibliografía.

⁵⁸ Concilium 9 (1967) 95-108.

⁵⁹ HAMILTON, o. c. p. 59.

significación en este intento de comprender qué puede significar para los hombres gozar de él... Nuestra espera de Dios, nuestra carencia de El, es en parte la búsqueda de un lenguaje y de un estilo, mediante el cual, podamos de nuevo estar ante El y deleitarnos en su presencia. Durante el tiempo de la espera tenemos un sitio que ocupar. No está delante del altar, sino en el mundo, en la ciudad, junto con el prójimo necesitado y también el enemigo... Así pues, esperamos, probamos nuevas palabras, rogamos a Dios que regrese, y parece que estamos deseando bajar a las tinieblas de la incredulidad y dudar de que, pueda surgir ninguna cosa en la otra orilla”⁶⁰.

Sin embargo ni la idea y la distinción agustiniana es definitiva. Hamilton intenta sustituir toda referencia a Dios por referencias a otras realidades humanas. Estas realidades humanas que tienen en sí algo de sagrado son sobre todo las experiencias sexuales y la muerte⁶¹.

Hamilton deja por tanto a un lado el lenguaje agustiniano para acercarse a Altizer y a van Buren. Se defiende sin embargo de la acusación de querer reducir la vida a pura ciencia o técnica. Su intento es dar al sacro, al misterioso, su verdadero nombre, que para el hombre de hoy no es ya el de Dios. Las nuevas vías de acceso a esta experiencia del sacro han de buscarse en estas otras realidades humanas, el sexo y la muerte sobre todo, o mejor, en definitiva “la moralidad”.

LA ÉTICA COMO RESPONSABILIDAD TEMPORAL.—Este es sin duda el punto positivo del pensamiento de Hamilton. Si Dios no existe cambia totalmente el sentido de la moralidad. Ya no se tratará del “amar a Dios sobre todas las cosas”, sino del “amar al prójimo como a ti mismo”. Por eso la esencia del cristianismo consistirá en un empeño activo y total por el progreso de la dignidad humana y de la justicia en el mundo.

Como fundamento teórico Hamilton parte del espíritu de la Reforma, reinterpretándola nuevamente, presentándola como un movimiento del claustro al mundo. “Dicha interpretación es más ética que psicológica o teológica y se centra no en la libre personalidad o en la justificación por la fe, sino en el movimiento del claustro al mundo... Ir del claustro hacia el mundo significa, en este caso, ir de la iglesia, de un lugar protegido y seguro, de un centro de orden y belleza al mundo

⁶⁰ *Ibid.* p. 58-65.

⁶¹ OGLETTREE, Th. W., *La controversia sulla morte di Dio*, Brescia 1968, p. 48.

bullicioso de clases medias, de la nueva universidad, al mundo de la política, de los príncipes y de los campesinos”⁶².

Para Hamilton, por tanto, el centro, el punto vital de la existencia cristiana, se encuentra en este “estar al lado” del prójimo, en este empeñarse a fondo por él, en este estar a disposición del que está necesitado. Siempre con una visión optimista, con un genuino y sincero optimismo. No quiere con esto decir que ignore los problemas y las dificultades que existen, ni siquiera que les quite importancia. Hamilton afirma con su optimismo que en realidad podemos hacer mucho por los demás, para solucionar sus problemas y conseguir cambios sustanciales, si trabajamos con responsabilidad y empeño. Más que insistir en la parte negativa de la sociedad moderna como despersonalizante del hombre, Hamilton, con su optimismo, insiste en ver cómo esta misma sociedad puede contribuir a una profundización de los valores humanos⁶³.

LA PERSONA DE JESÚS COMO CENTRO DE LA RESPONSABILIDAD TEMPORAL. — Jesús es el ejemplar absoluto de este empeño ético-práctico. Este es el punto fundamental que aparece —a juicio de Hamilton—, en los Evangelios. La convicción más fuerte de Jesús no era la de la existencia de Dios, sino la certeza de que Dios se encuentra en “el dar de comer al hambriento y de beber al sediento”. Por eso Jesús no es tanto el fundamento de la fe en Dios, o el objeto de nuestra fe, sino simplemente su lugar, su ejemplo, su punto de vista para una acción empeñada en el mundo. Nuestra unión a Cristo significa sobre todo nuestra unión al prójimo, como él mismo estuvo unido; significa encontrar a Cristo escondido en los demás⁶⁴.

La misión del cristiano, por tanto, es la de “hacerse Jesús” en el mundo y para el mundo, descubrir el lugar y el modo cómo participar en la lucha y en el sufrimiento del prójimo.

Esta es a grandes rasgos la doctrina cristológica, si así podemos llamarla, de Hamilton. Sin embargo se propone desarrollar aún más esta cristología. A la vez se propone como programa para el futuro una reflexión más profunda sobre la naturaleza del hombre para descubrir sus posibilidades de resolver los problemas de mundo, para dar así una base más teórica al optimismo humanista del ateísmo cristiano. Considerar

⁶² *Teología radical...* p. 53.

⁶³ *Ibid.* p. 185-198.

⁶⁴ *Ibid.* p. 67-68.

además las relaciones de la teología radical y las comunidades eclesiales ya constituídas. Examinar la cultura del siglo XIX como fuente del pensamiento teológico radical. Examinar igualmente la aportación de la teología radical a un diálogo interconfesional, especialmente con el judaísmo y el budismo.

Si este programa conducirá o no a Hamilton a un ateísmo más teórico y radical, no lo sabemos. Lo que sí parece claro por sus escritos actuales, es que su teología se reduce ya a un ateísmo cristiano, a una ausencia de Dios, sobre todo el Dios milagrero, solucionador de problemas del hombre. Salva sólo, por ahora Jesús, como modelo de acción por el prójimo. Sin embargo, al dar un significado absoluto a la persona de Jesús, en el fondo está admitiendo eso mismo de Dios, como hemos visto ya en van Buren.

Como decíamos al principio, el carácter personal, típico de los escritos de Hamilton, dificulta en gran parte una síntesis crítica de su obra. Por otra parte no puede dejarse a un lado, ya que es un intento sincero de llegar a una reflexión más profunda de todo el pensamiento cristiano de Dios.

Por no alargarnos demasiado, y para evitar repeticiones, nos remitimos a las valoraciones de Th. W. Ogletree⁶⁵, y J. Bishop⁶⁶.

THOMAS J. J. ALTIZER. (*The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia 1966. *Radical Theology and the Death of God*. New York 1966). En colaboración con W. Hamilton. Seguimos la edición española ya indicada.

Con Altizer nos encontramos ante una construcción bastante diversa. Con frecuencia ha sido descrito como un "místico profano" o "un profeta apocalíptico". Y algo de verdad hay en estas afirmaciones. Lo cierto es que, al igual que Hamilton, no es ni sistemático, ni siquiera muy brillante. No es ni equilibrado en sus opiniones, ni se preocupa de aclarar sus ideas más discutibles. Escribe como arrebatado por visiones proféticas. De ahí que se vaya por extremismos, evitando todo compromiso. Esto dificulta más su lectura, con su estilo oscuro y contradictorio. Como consecuencia, es agresivo, injusto y tendencioso juzgando la Igle-

⁶⁵ OGLETREE, o. c. p. 54-62.

⁶⁶ BISHOP, o. c. p. 116.

sia, la historia y a los demás. Machacón y monótono, repite una y mil veces sus afirmaciones, que en realidad se reducen a poco: "Dios ha muerto, sobre todo porque el concepto tradicional es insostenible ya", y que ha sido gracias a Nietzsche, Feuerbach, Hegel, etc., cómo el cristianismo ha tomado conciencia de este hecho. Sin embargo, gracias a esta muerte de Dios, la realidad profana se hace sagrada. En definitiva es la Iglesia el blanco preferido, sobre el que descarga todas sus críticas y sus iras. Aunque asociado a Hamilton, intenta un sistema más universal y objetivo, sin meterse tanto en complicaciones ético-prácticas.

El punto de partida, sin embargo, es en cierto modo el mismo de Hamilton, sacándolo más allá de la sola experiencia personal a la experiencia de todo un siglo. Para ello Altizer se inspira sobre todo en primer lugar en la historia de las religiones, interpretada por Mircea Eliade y sus teorías sobre el mito, de quien Altizer es, y se confiesa, un sincero y convencido admirador. De hecho una de sus obras mejores se titula precisamente, "Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado"⁶⁷.

En segundo lugar se inspira grandemente en los ateos actuales y del siglo pasado: Nietzsche, Freud, Hegel, Sartre, Marcuse, como los representantes más cualificados de la auténtica fe en nuestra época. Se inspira también a las religiones orientales, en su misticismo, con el cual confronta siempre todas las cuestiones religiosas.

De frente a una cultura en la que se ha perdido ya la conciencia de la trascendencia, en la que el cristiano se encuentra alienado en el mundo occidental, Altizer intenta reconstruir la teología cristiana sobre las bases que le ofrece el ateísmo.

Comienza por dar un nuevo sentido a la fe. Si hemos de vivir teológicamente la muerte de Dios, tenemos que correr el riesgo —y la fe siempre ha sido un riesgo—, y abandonar toda forma anterior de fe, y con ella todos los valores tradicionales ligados al cristianismo, con la esperanza de poder descubrir una forma de fe auténtica que tenga sentido en nuestro mundo actual. Mundo y fe no pueden existir independientes, sino que han de ir inseparablemente unidos⁶⁸. Esta fe debe por tanto acomodarse a cada momento histórico, en vez de volverse al pasado, a las fuentes. Debe seguir el movimiento progresivo del Verbo encarnado, que está siempre en proceso transformativo de la realidad,

⁶⁷ ALTIZER, Th. J.J., *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966, *Radical Theology...* New York 1966. Cfr. Bibliografía.

⁶⁸ *The Gospel...* p. 17.

en vez de apelarse siempre a su estado originario⁶⁹. De igual modo que el Verbo va renovando todas las cosas, preparándolas y adaptándolas para el fin, igualmente nuestra fe ha de dejar el pasado y volverse al futuro. Por eso llega a afirmar que "sólo una teología que desvela una nueva forma del Verbo, una forma actual que se inserta en la vida inmediata y contemporánea de la fe, sólo esta teología puede considerarse auténtica y exclusivamente cristiana"⁷⁰.

Esta fe tiene que buscar un nuevo lenguaje. No puede seguir hablando el lenguaje tradicional, so penas de condenarse a un puro mutismo. Ha de encontrar un lenguaje diferente, un lenguaje "trans-cristiano". Tiene que ir más allá del significado que la cristiandad compartía en un tiempo con la comunidad universal del creyente⁷¹.

Para toda su construcción, Altizer, sigue la metodología hegeliana de la dialéctica. No cree suficientes, ni el método de la analogía de Santo Tomás, ni el de la correlación de Tillich, ya que entre el sacro y el profano no hay relación de analogía o de correlación, sino solamente implicación dialéctica. Son dos realidades que se niegan y se afirman contemporáneamente. Cada una de ellas existe contemporáneamente en la otra en coincidencia total. Estamos, por tanto, en una concepción contraria al misticismo oriental con su transformación del profano en el sacro⁷². Dialéctica por tanto, no sucesiva sino simultánea, que no es en definitiva más que una "coincidentia oppositorum"⁷³, y que él usará sobre todo aplicándola a la encarnación y a la relación "entre carne y espíritu". En realidad el método de la dialéctica usado por Altizer, no tiene nada de original y él mismo lo confiesa⁷⁴. Ya Agustín lo usó en su tratado "De Gratia" para las relaciones entre la naturaleza y la gracia, y posteriormente Lutero para la relación entre ley y Evangelio. Sin embargo la teología ha seguido otro camino diferente, estático, usando las leyes abstractas de la lógica occidental, de identidad y contradicción. En consecuencia, Altizer, se cree fiel a la revelación cristiana transmitida por Agustín y Lutero.

Dejamos aparte ahora la reinterpretación de la Biblia, que Altizer presenta, y por la que aboga, en base siempre a un "pneumatismo", in-

⁶⁹ *Radical Theol...* p. 157.

⁷⁰ *Ibid.* p. 126.

⁷¹ *The Gospel...* p. 31.

⁷² *Radical Theol...* p. 172-173.

⁷³ *Ibid.* 168 ss.

⁷⁴ *The Gospel...* p. 78 ss.

terpretación pneumática o espiritual de la Escritura, teniendo en cuenta por otra parte, que estamos ya viviendo en la tercera y última etapa, la del espíritu, como afirma poco más adelante⁷⁵. En esta misma página nos habla de la incompleteza de la revelación, y de cómo el canon de la Sagrada Escritura está aún abierto.

Dejando, como decíamos, esto ahora, veremos brevemente los dos o tres puntos principales del sistema teológico de Altizer.

LA MUERTE DE DIOS.—A juicio del mismo Altizer, este principio de la muerte de Dios, está a la base de su teología. Explícitamente lo afirma en el párrafo segundo del capítulo tercero del “Evangelio del ateísmo cristiano”: El principio teológico absolutamente decisivo y fundamental, del punto de vista de la teología cristiana radical y dialéctica, es que el Dios de la fe, lejos de ser inmóvil e inmutable, está en un proceso continuo y progresivo de autonegación, pura negatividad o metamorfosis kenótica⁷⁶.

En el capítulo IV, titulado precisamente “La muerte de Dios”, Altizer comienza preguntándose: ¿Qué significa hablar de la muerte de Dios? Y responde inmediatamente que “la proclamación de la muerte de Dios es una confesión cristiana de fe”. Y más adelante afirma expresamente que “un lenguaje auténtico que habla de la muerte de Dios, debe hablar inevitablemente de la muerte de Dios mismo. El cristiano radical proclama que Dios ha muerto actualmente en Cristo, que su muerte es a la vez un suceso histórico y cósmico, y que en cuanto tal es un suceso, final e irrevocable que ningún movimiento religioso o cósmico posterior podrá ya invertir”⁷⁷.

A la base de toda esta concepción de la muerte de Dios, está el concepto hegeliano de la divinidad, como sujeta a continuo cambio y expansión. De los tres momentos de la dialéctica de Hegel: tesis-antítesis-síntesis, estamos en el segundo. Hemos superado la tesis —el dominio del sacro con exclusión del profano— llegando a la negación del sacro con la afirmación del profano. De ahí que Altizer nos hable siempre de una existencia kenótica o encarnada de Dios⁷⁸.

⁷⁵ *Ibid.* p. 27.

⁷⁶ *Ibid.* p. 84.

⁷⁷ *Ibid.* p. 102-103.

⁷⁸ *Ibid.* p. 68-69.

VACIAMIENTO DE DIOS Y ENCARNACIÓN.—Este vaciarse de Dios en Cristo es en definitiva para Altizer la esencia de la encarnación. Para él la encarnación es un acto necesario de la naturaleza mutable de Dios, la cual se encarna, no para redimir al hombre, sino para realizarse más plenamente a sí misma, para realizar así mejor sus posibilidades. Por otra parte, si Dios se ha vaciado enteramente en su Verbo, no tiene otra existencia fuera de la realidad concreta y carnal del Verbo. Por eso Altizer ataca al cristianismo el intento de retirar el Verbo de la carne con la que ha constituido una única cosa, para ponerlo en una trascendencia fuera del progreso.

Altizer delinea más exactamente su concepto de la muerte de Dios, ya que en sus primeros escritos, parecía abogar por una descripción de un hecho cultural al estilo de Vahanian, aunque insiste en considerar este hecho definitivo para nuestra cultura y como base imprescindible para un trabajo teológico serio⁷⁹.

Altizer se apela a San Pablo en Fil. 2, 5-7, para fundamentar su sentido kenótico de la encarnación, aunque en definitiva es siempre la dialéctica, la "coincidentia oppositorum", la que está a la base de su construcción. En este principio el que exige la total inmersión del Espíritu en la carne, la sujeción del Espíritu, con la participación incluso en la muerte, como consecuencia de esta sujeción. "Sólo en la crucifixión, en la muerte del Verbo en la cruz, el Verbo se ha hecho actualmente y totalmente carne. Finalmente, la Encarnación es verdadera y actualmente real, si causa la muerte del sacro original, la muerte de Dios mismo"⁸⁰.

SÍNTESIS DEL PROCESO. EL ESPÍRITU.—Sin embargo, el devenir divino no cesa con la encarnación. Esta representa sólo el segundo momento, la antítesis, el triunfo del profano sobre el sacro, al que sucederá, por necesidad del proceso, un tercer momento, en el que se llegará a una síntesis, a una manifestación del Espíritu con la sublimación de la carne.

Esta segunda forma que estamos viviendo, la antítesis, la encarnación, según Altizer, no es definitiva, sino que está en continuo proceso encarnacionístico, buscando siempre nuevas formas, hasta llegar a una perfección final, que no será otra cosa que el tercer estadio del proceso.

⁷⁹ *Radical Theol...* p. 25 ss.

⁸⁰ *The Gospel...* p. 54.

La noción cristiana de la encarnación es para Altizer sólo el principio de esta manifestación.

Altizer critica luego el cristianismo por su continua tendencia a evadir el profano para refugiarse en el sacro. Por una parte el cristianismo afirma la encarnación del Verbo, pero insiste por otra en precisar que la carne no puede de manera alguna condicionarlo. La actitud del cristiano, su fe, está orientada completamente al pasado, a un hecho histórico, participando incluso con el culto sacramental, que representa una relación a ese pasado. Para Altizer, al contrario, debe nacer una forma de fe que responda a las exigencias del mundo profano y secular en que vivimos⁸¹.

Hay por tanto en Altizer, más que una negación del pasado y la historia, una preocupación constante por orientar la fe al futuro, en vez de relacionarla a estos hechos ya consumados. En parte se apoya en el principio de Nietzsche del "eterno retorno", que comenta ampliamente⁸².

CRÍTICA.—En toda la construcción de Altizer —y estamos en verdad ante una construcción original e impresionante—, hay muchos puntos oscuros que sin duda el autor intentará ir aclarando aún. Hay sin embargo también una gran cantidad de precisiones altamente positivas, que es necesario tener en cuenta.

Entre los puntos difíciles, está sobre todo el concepto de Dios, que Altizer atribuye al cristianismo⁸³. Un concepto en realidad que ningún cristiano puede aceptar, ya que presenta un Dios estático, inmóvil, solitario, remoto, fuera de todo proceso vital. Un concepto de Dios que prescinde intencionadamente de la visión bíblica.

Toda la concepción de Altizer sobre la encarnación es ambigua, como lo es la aplicación que hace de la teoría kenótica. ¿Todo proceso encarnacionístico pasado hemos de abandonarlo, sólo porque pasado? ¿O más bien se trata de saber valorar exactamente ese pasado, que nos ayudará a comprender mejor el continuo progreso histórico, y a ser más libres y responsables? Olvida incluso que la encarnación del Verbo no queda encerrada en la existencia histórica de Jesús, sino que precisamen-

⁸¹ *Radical Theol...* p. 45-46.

⁸² *The Gospel...* p. 148.

⁸³ *Ibid.* p. 45 y 62.

te por medio de la resurrección y de la ascensión, es libre de participar en todo momento presente.

Otro punto oscuro, que lo aparta sobre todo de Hamilton, es el olvido voluntario en sus sistemas, de toda implicación ética. Para Altizer la ética, como obligaciones impuestas desde fuera, no tiene sentido, por lo que hemos de abandonarla igual que hemos abandonado a Dios. Cuando habla de un "empeñarse" en el momento presente, debe precisar mejor lo que esto implica.

Es necesario, sin embargo, reconocer que es ya una aportación positiva el empeño de adecuar la fe al momento presente, de buscar una forma de fe actual. Hemos de admitir igualmente que toda nuestra concepción del mensaje evangélico depende en gran parte del momento cultural en que vivimos.

La negación del concepto de Dios como un ser extraño al mundo, separado de él, y como consecuencia, el considerar la encarnación como la guía por la que hemos de percibir precisamente la presencia del sacro en nuestro mundo.

Estos son, a grandes rasgos, algunos de los teólogos más representativos del llamado "ateísmo cristiano", representantes de una "teología de la secularización", que trabajan honestamente por adecuar el mensaje evangélico cristiano al mundo actual.

Es aún muy prematuro e imprudente el intentar un juicio de conjunto, y ni siquiera podemos prever las consecuencias a largo plazo, que de este movimiento se derivarán para nuestra teología católica. Sólo el tiempo y nuestro esfuerzo se encargarán de valorarlas.

BIBLIOGRAFIA

BONHOEFFER

OBRAS DE BONHOEFFER:

- *Akt und Sein*. München 1966.
- *Begegnung mit Bonhoeffer Ein Almanach*. München 1964.
- *Ethik*. München 1958.
- * *Ethique*. Genève 1965.
- * *Etica*. Barcelona 1968.
- *Gemeinsames Leben*. München 1958.
- *Gesammelte Schriften*. 4 vols. München 1958-1961.
- *Nachfolge*. München 1958⁶.
- *Sanctorum Communio*. München 1954².
- *Versuchung*. München 1953.
- *Wer ist und wer war Jesus-Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis*. Hamburg 1962.
- *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München 1951.

ESCRITOS SOBRE BONHOEFFER:

- BETRIGE E., *Die mündige Welt. Dem Andenken D. Bonhoeffers*. München 1955-1956.
- CARREZ M., *Dietrich Bonhoeffer: "Cath. interna."* 329 (1965) 29-30.
- DUMAS A., *D. Bonhoeffer et l'interprétation du Christianisme comme non-religion*. "Arch. de Soc. des Relig." 19 (1965) 5-30.
- *D. Bonhoeffer: une Eglise pour non religieux*. "Foi et Vie" 65 (1966) 92-107.
- *Une théologie de la réalité, Dietrich Bonhoeffer*. Genève 1968.
- FEIL, E., *Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation. Versuch einer kritischen Zusammenfassung*. "Theol. Rev." 64 (1968) 1-14.
- GODSEY J., *The Theology of Bonhoeffer*. London 1960.
- MARLE R., *Une biographie de Dietrich Bonhoeffer*. "Rech. des Sc. Rel." 56 (1958) 289-316.
- *Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*. Casterman-Paris 1967.
- *Un témoin de l'Eglise évangélique: Dietrich Bonhoeffer*. "Recherches de Science religieuse" 53 (1965) 44-76.
- *Le message exigeant de Dietrich Bonhoeffer*. "Etudes" 330 (1969) 68-82.
- MACHOVEC M., *Marxismus und dialektische Theologie*. Zürich 1965.
- MARTY M., *The Place of Bonhoeffer*. London 1963.
- MÜLLER D., *D. Bonhoeffer Prinzip der Weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangelium*. "Theol. lit. Zeitung" (1961) 738 ss.
- OTT H., *Le problème d'une éthique non-casuistique dans la pensée de D. Bonhoeffer*. "Démystification et morale". Paris 1965.
- *Wirklichkeit und Glauben*. Goettingue 1966.

- PHILLIPS J., *The Form of Christ in the World: a Study of Bonhoeffer's Christology*. London 1967.
- ROSTAGNO S., *D. Bonhoeffer l'interpretazione non religiosa dei concetti biblici*. "Protestantesimo". 21 (1966) 65-82.
- SCHULZE R., *Hauptlinien der Bonhoeffer-Interpretation*. "Evangelische Theologie" 25 (1965) 681-700.
- SMITH R. G., *World Come of Age. A Symposium on D. Bonhoeffer*. London 1967.
- WEISSBACH J., *Christologie und Ethik bei D. Bonhoeffer*. "Theologische Existenz Heute" (München 1966) 131 ss.

TILLICH

OBRAS DE P. TILLICH:

- *Auf der Grenze*. Stuttgart 1961.
- *Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt und der Supernaturalistischen Theologie vor Schleiermacher*. (Habilitationsschrift, Universität Halle-Wittengerg) 1.^a parte. Königsberg-Neumark; H. Madrasch 1915. la 2.^a parte no se publicó.
- *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago 1955.
- * *Religion biblique et recherche de la réalité dernière*. "Loevandel theologie et philosophie". (Losanna 1955) 83-109 (traducción incompleta).
- * *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*. Stuttgart 1956.
- *Christianity and the encounter of the world religions*. New York 1963.
- *Christianity and the problem of existence*. Washington 1951.
- *The courage to be*. New-Haven 1952.
- * *Le courage d'être*. Paris-Tournai-Casterman 1967.
- * *El coraje de existir*. Barcelona 1968.
- * *Il coraggio di esistere*. Roma 1968.
- *Dynamics of Faith*. New York 1957-1958².
- *The Eternal Now*. New York 1963.
- *The Future of Religions*. New York 1966.
- *The interpretation of History*. New York-London 1936.
- *Love, Power, and Justice*. New York-London 1954.
- *Morality and Beyond*. New York 1963.
- *The New Being*. New York 1955.
- *On the Boundary*. New York 1966.
- *Perspectives on 19 th and 20 th century protestant theology*. New York 1967.
- *The protestant era*. Chicago 1948.
- *Protestantische Vision*. Düsseldorf 1951.
- *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Darmstadt 1929.
- *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, Ihre Voraussetzungen und Prinzipien*. Breslau 1910.
- *Die Religiöse Lage der Gegenwart*. Berlin 1925.
- * *The religious situation*. New York 1956.
- *The Shaking of the Foundations*. New York 1948.
- * *Se commueven los cimientos de la Tierra*. Barcelona 1968.
- *Systematic Theology*. Chicago vol. I 1951 vol. II 1957 vol. III 1963.
- *Theology and Culture*. New York 1957.

- *Ultimate concern: Tillich in Dialogue*. New York 1965.
- Está saliendo la edición alemana de las obras completas de P. Tillich preparada por R. ALBRECHT. Han salido ya los siguientes volúmenes:
 - I. *Frühe Hauptwerke*. Stuttgart 1959.
 - II. *Christentum und Soziale Gestaltung*. Stuttgart 1962.
 - IV. *Philosophie und Schicksal*. Stuttgart 1961.
 - V. *Die Frage nach dem Unbedingten*. Stuttgart 1964.
 - VI. *Der Widerstreit von Raum und Zeit*. Stuttgart 1963.
 - VII. *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Stuttgart 1962.
- *An afterword: Appreciation and Reply*. "Paul Tillich in Catholic Thought" Dubuque. Iowa (1964) 301-311.
- *Art and Ultimate Reality*. "Cross Currents" 10 (1960) 1-14.
- *The conception of man in existential philosophy*. "Journal of religion" (1939) 201-215.
- *Denker der Zeit: Der Religionsphilosoph Rudolf Otto*. "Vösische Zeitung" 308 (1925) 2 julio.
- *Estrangement and reconciliation in modern thought*. "Review of religion" 9 (1944) 5-19.
- *Existential analysis and religious symbols*. "Contemporary problems in religion" (1956) 35-55.
- *Existential philosophy*. "Journal of history of ideas" 4 (1944) 44-70.
- *Existentialist Aspects of modern art Christianity and the Existentialist* (1956) 128-146.
- *God as Reality and Symbol*. "Essays and Analies" 11 (1961) 101-109.
- *Die Idee der Offenbarung*. "Zeitschrift für Theologie und Kirche" (1927) 403-412.
- *Jewis Disfluences on Contemporary Christian Theology*. "Cross Currents" II n. 3 (1952) 35-42.
- *Die Kategorie des "Heiligen" bei Rudolf Otto*. "Theologische Blätter" II (1923) 11-12.
- *The Kingdom of God and Mistory*. "The Kingdom of God and History" III (1923) 103-142.
- *Kirche und Kultur*. "Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte" III (1924) 219-241.
- *Logos und Mythos der Technik*. "Logos" XVI (1927) 356-365.
- *Mythus begrifflich und religionspsychologisch*. "Die Religion in Geschichte und Gegenwart". Tübinga 1927² vol. 4, 363-370.
- *The nature and significance of existentialist thought*. "Journal of Philosophy" 53 (1956) 739-748.
- *Offenbarung: Religionsphilosophisch*. "Die Religion in Geschichte und Gegenwart". Tübinga 1927-1932² vol. IV, 664-669.
- *Pacen in Terris*. "Criterion" IV n. 2 (1965) 15-18.
- *Participation and knowledge. Problems of an ontology of cognition*. "Sociologica" (1955) 201-209.
- *The permanent significance of the catholic Church for protestantism*. "Protestant Digest" 3 (1941) 23-31.
- *Philosophie und Religion, grundsätzlich*. "Die Religion in Geschichte und Gegenwart". Tübinga 1927-1932² vol. IV, 1227-1233.

- *The Problem of Theological method*. "Journal of Religion" XXVII n. 1 (1947) 16-26. Reimpreso en "Four Existentialist Theologians" 238-255.
- *Psychoanalysis, existentialism and theology*. "Faith and freedom" 9 (1955) 1-11.
- *Rechtfertigung und Zweifel*. "Vorträge der theologischen zu Giessen" n. 39. Giessen: Alped Töpelmann 1924, 19-32.
- *A reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation*. "Church Quarterly Review" 147 (1949) 133-148.
- *Rejoinder*. "The Journal of Religion" 46 (1966) 184-196 part. II.
- *Relation of metaphysics and Theology*. "The Review of Metaphysics" 10 (1956) 57-63.
- *Religionsphilosophie*. "Lehrbuch der Philosophie, vol II: Die Philosophie in ihren Einzelgebieten" Berlin 1927 665-835.
- *Das Religiöse Symbol*. "Blätter für deutsche Philosophie" (1928) 277-291.
- *The religious symbol*. "Daedalus" (1958) 3-21.
- *Religious symbols and our knowledge of God*. "The Christian Scholar" 38 (1955) 189-197.
- *Rephy*. "Gustave Weigel, S. I., The Theological significance of Paul Tillich" "Gregorianum" 37 (1956) 34-54. Reply is pp. 53-54. Todo el artículo reimpreso en O'Meara an Weisser, Paul Tillich in Catholic Thought, 3-24.
- *The Right to Hope*. "Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie" VII n. 3 (1965) 371-377.
- *Theology and Architecture*. "Architectural Forum" 103 (1955) 131-136.
- *Theology and symbolism*. "Religious symbolism" (1955) 107-116.
- *Theonomie*. "Die Religion in Geschichte und Gegenwart" 2.^a ed. Hermann Gunkel and Leopold Zscharnack (eds) Tübingen: J. C. B. Mohr 1931 1128-1129.
- *Über die Idee einer Theologie der Kultur*. "Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft" 24 (1919) 28-52.
- *What is Wrong with the "Dialectic" Theology?* "The Journal of Religion" 15 (1935) 127-145.

ESCRITOS SOBRE TILLICH:

- ALBRECHT R., *Paul Tillich: Gesammelte Werke*. Stuttgart 1959. 389-427.
- FORD L. S., *The Ontological Foundation of Paul Tillich's Theory of the Religious Symbol*. "Disertacion: Yale Univers" (1962) 251-64.
- KEGLEY Ch.,
- BRETTALL R., *The Theology of Paul Tillich*. New York 1961³.
- LEIBRECHT W., *Religion and Culture: Essays in honor of Paul Tillich*. New York 1959.
- ADAMS J. L., *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*. New York 1965.
- *Tillich's Interpretation of history*. "The theology of Paul Tillich" New York (1956) 294-309.
- ARMBRUSTER C., *The vision of Paul Tillich*. New York 1966.
- * *El pensamiento de Paul Tillich*. Santander 1968.
- BARTH K., "Introductory report", *The Systematic Theology of Paul Tillich*. Richmond, Va 1964.

- BARTHEL P., *Interprétation du langage mythique et Théologie Biblique*. Leiden 1963.
- BENNET J., *A Protestant view of authority in de Church*. "Theology Digest" XI n. 4 (1963) 209-219.
- BOBO J., *Paul Tillich*. "Inf. Cath. Intern." 253 (1965) 31-32.
- BRAVER J., *Preface*. "The Journal of Religion" 46 (1966) 89-91.
- CLARQUE B., *God and the Symbolic in Tillich*. "Anglican theological Review" 43 (1961) 302-311.
- COCHRANE A. C., *The existentialists and God*. Philadelphia 1956.
- DOWEY, J.,
- EDWARD A., *Tillich, Barth and the Criteria of Theology*. "Theology Today" 15 (1958) 43-58.
- DULLES A. R., *Paul Tillich and the Bible*. "Theological Studies" 17 (1956) 345-367.
- EMMET D. M., *Epistemology and the idea of revelation*. "The Theology of Paul Tillich" New York (1966) 198-214.
- FERRE N. F. S., *Tillich's view of the Church*. "The Theology of Paul Tillich" New York (1966) 248-265.
- FORD L. S., *The Ontological Foundation of Paul Tillich's theory of the Religious Symbol*. "Yale University: dissertation" New Haven 1962.
- FORD L. S., *The Three Stands of Tillich's theory of religious Symbols*. "The Journal of Religion" 46 (1966) 104-130.
- FOSTER K., *Paul Tillich and St. Thomas*. "Blackfriars" 41 (1960) 306-13.
- FOX M., *Tillich's Ontology and God*. "Anglican Theological Review" 43 (1961) 260-267.
- FREEMAN D. H., *The philosophical tehology of P. Tillich*. "Philosophia reformata" 22 (1957).
- GABUS J. P., *La théologie systématique de P. Tillich*. "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 35 (1955) 454-477.
- *Un grand théologien: Paul Tillich*. "Foi et vie" 59 (1960) 432-444.
- GREENE T. M., *Paul Tillich and our secular culture*. "The theology of Paul Tillich" New York (1956) 50-56.
- HAMILTON K., *The System and the Gospel*. New York 1963.
- HAMMOND G. B., *Tillich on the Personal God*. "The Journal of Religion" 44 (1964) 289-293.
- HARTSHORNE C., *The idea of God - literal or analogical?* "The christian Scholar" (1956) 131-136.
- *Tillich and the Other Great Tratition*. "Anglical Theological Review" 42 (1961) 245-259.
- *Tillich's doctrine of God*. "Theology of Paul Tillich" New York (1956) 164-195.
- HENDRY G., *Review of Tillich's 'Systematic Theology' vol. II*. "Theology Today" 15 (1958) 78-83.
- HENNIG K., *Der Spannungsbogen: Festgabe für Paul Tillich*. Stuttgart 1961.
- HERBERG W., *Four Existentialist Theologians. A reader from the Works of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaer, Martin Buber, and Paul Tillich*. New York 1958.
- HERRIGEL H., *Die philogophische Theologie Tillichs*. "Die Sammlung" 13 (1958) 234-241.

- HEYMOOD Th., *Paul Tillich: an Appraisal*. Philadelphia 1963.
- HOMANS P., *Transference and Transcendence: Freud and Tillich on the Nature of personal Relatedness*. "The Journal of Religion" 46 (1966) 148-164.
- HOPPER D., *Towards Understanding the Thought of Paul Tillich*. "The Princeton Seminary Bulletin" 55 (1962) 36-43.
- HORTON W., *Tillich's role in contemporary theology*. "The theology of P. Tillich" New York (1956) 26-47.
- JOHNSON R. C., *A theologian of Synthesis*. "Theology Today" 15 (1958) 36-42.
- JOHNSON W. H., *Tillich's Science of Being*. "The Princeton Seminary Bulletin" 56 (1962) 52-62.
- KAUFMAN G., *Can a Man Serve Two Masters?* "Theology Today" 15 (1958) 59-77. KEGLEY Ch.,
- BRETTALL R., *The theology of Paul Tillich*. New York 1952¹, 1961.
- KIESLING Chr., *A Translation of Tillich's Idea of God*. "Journal of Ecumenical Studies" 4 (1967) 700-715.
- KILLEN R. A., *The Ontological theology of Paul Tillich*. Kampen 1956.
- KUCHEMAN Cl., *Professor Tillich: Justice and the Economic Order*. "The Journal of Religion" 46 (1966) 165-183.
- KUHLMANN G., *Brunstäd und Tillich: um Problem einer Theonomie der Kultur*. Tübingen 1928.
- LEIBBRECHT W., *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*. New York 1959.
- *The life and mind of Paul Tillich*. "Religion and culture: Essays in Honor of Paul Tillich" New York (1959) 3-27.
- MARTIN B., *The existentialist theology of Paul Tillich*. New York 1963.
- *St. Thomas and Tillich on the names of God*. "The Journal of religion" (1957) 253-259.
- MECHESNEY D., *God as ground of Being*. "Search" 5 (1966) 79-96.
- Mc KELWAY A., *The systematic theology of Paul Tillich. A review and analysis*. Richmond 1964⁵.
- Mc LEAN G., *Man's Knowledge of God According to Paul Tillich*. Extracto de tesis: "The Catholic University of America" Washington D. C. 1958.
- *Paul Tillich's existential philosophy of protestantism*. "The Thomist" (1964) 1-50.
- *The Problem of man's Knowledge of God in Paul Tillich*. "De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna (Acta VI Congressus thomistici internationalis)" II (Roma 1966) 232-241.
- *Symbol and analogy: Tillich and Thomas*. "Revue de l'Université d'Ottawa" 28 (1958) 193-233.
- MARLE R., *Paul Tillich*. "Cahiers Universitaires Catholiques" (1965-1966) 136-137.
- MOLLEGEN At., *Christology and biblical criticism*. "The theology of P. Tillich" 230-245.
- MONDIN P., *Paolo Tillich: vita, fonti del suo pensiero e intuizione fondamentale del suo sistema*. "Divus Thomas" 66 (1963) 219-234.
- *Paul Tillich e la trasmissionizzazione del cristianesimo*. Torino 1967.
- *The principle of analogy in protestant and catholic theology*. La Haya 1967².
- NOERENBERG K., *Analogia imaginis*. Gütersloh 1966.

- NIEBUHR E., *Biblical thought and ontological speculation in Tillich's theology*. "The theology of P. Tillich" 216-227.
- *The contribution of P. Tillich*. "Religion in life" 6 (1937) 574-581.
- O'CONNOR E., *Paul Tillich: An impression*. "Thought" 30 (1955-56) 507-24.
- O'HANLON D., *The influence of Schelling on the Thought of P. Tillich*. "Universidad Gregoriana: disertación" Roma 1957.
- O'MEARA Th.,
- WEISSER C., *Paul Tillich in Catholic Thought*. Dubuque Iowa 1964.
- PETERS E. H., *Tillich's Doctrine of Essence, Existence, and the Christ*. "The Journal of Religion" 43 (1963) 295-302.
- PITENGER W., *Paul Tillich as a Theologian: An appreciation*. "Anglical Theological Review" 43 (1961) 288-286.
- RANDALL J. H., *The ontology of P. Tillich*. "The theology of P. Tillich" 132-161.
- REARDON B., *Tillich and Anglicanism*. "Anglican Theol. Review" 43 (1961) 287-302.
- RHEIN Ct., *Paul Tillich: Philosoph und Theologe*. Stuttgart 1957.
- ROBERTS D. E., *Tillich's doctrine of man*. "The theology of P. Tillich" 108-130.
- ROWE W. L., *An Examination of the Philosophical Theology of P. Tillich*. "Universidad de Michigan: disertación" Ann Arbor 1961.
- *The meaning of 'God' in Tillich's theology*. "The Journal of Religion" (1962) 274-286.
- SCABINI E., *Il metodo teologico di Paul Tillich e i suoi rapporti con la filosofia*. "Rivista di filosofia neo-scolastica" 56 (1964) 186-196.
- SCHARLEMAN R., *Tillich's method of Correlation: Two proposed revisions*. "The Journal of Religion" 46 (1966) 92-103.
- SCHMITZ J., *Die Apologetische Theologie P. Tillichs*. Mainz 1966.
- SIEGFRIED T., *The Significance of P. Tillich's theology for the German situation*. "The theology of P. Tillich" 68-93.
- SIEGWALT G., *La théologie systématique de P. Tillich*. "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 41 (1961) 173-192.
- SKINNER J.-E., *A Critique of Tillich's ontology*. "Anglican theology Review" (1957) 53-61.
- SMITH D. M., *The historical Jesus in P. Tillich's christology*. "The journal of religion" 46 (1966) 131-147.
- SOMMER G. F., *The Significance of the Late Philosophy of Schelling for the Formation and interpretation of the Thought of P. Tillich*. "Universidad Duke: disertación" North Carolina 1960.
- TAMARU N., *Motive und Struktur der Theologie Paul Tillichs*. "Neue Zeitschrift für Systematische Theologie" 3 (1961) 1-38.
- TAUBES J., *On the nature of theological method: some reflections on the methodological principles of Tillich's theology*. "The Journal of Religion" (1954) 12-25.
- TAVARD G. H., *Christ as the Answer to Existential Anguish*. "Continuum" Chicago (1966) 3-12.
- *Paul Tillich and the Christian Message*. New York 1962.
- THOMAS G. F., *The method and structure of Tillich's theology*. "The theology of P. Tillich" New York (1956) 86-105.
- THOMAS J. H., *Paul Tillich: an appraisal*. London 1963.
- UNHJEN A., *Dynamics of Doubt: a preface to Tillich*. Philadelphia 1967.

- VARIOS, *Proyección de la teología de Tillich en el Catolicismo*. Barcelona 1969.
- WEIGEL G., *Contemporaneous protestantism and Paul Tillich*. "Theological Studies" 11 (1950) 177-202.
- *Symbol, myth and analogy*. "Religion and culture" New York (1959) 120-130.
- *The theological significance of Paul Tillich*. "Gregorianum" 37 (1956) 34-54. Reimpreso en "Cross currents" (1956) 141-155.
- WILLIAMS D., *Tillich's Doctrine of God*. "The philosophical Forum" 18 (1960-61) 40-50.
- WISE S., *Das religiöse Symbol*. Essen 1963.
- WOLFF O., *Paul Tillich's Christologie des 'Neuen Seins'* "Neue Zeitschrift für Systematische Theologie" 3 (1961) 129-140.
- ZABALA A. J., *Myth and Symbol: An analysis of Myth and Symbol in Paul Tillich*. "Inst. Cath. de Paris: disertación" 1959.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- AQUAVIVA S. S., *L'eclissi del sacro nella società industriale*. Milano 1961.
- ADOLF R., *La tombe de Dieu*. Paris-Tournai-Casterman 1967.
- * *The Grave of God*. London 1967.
- ALLCHIN A., *Sur la mort de Dieu*. "Contacts" (1968) 62-63.
- ALONSO J., *Antecedentes bíblicos de modalidades del ateísmo moderno*. "Sal Terrae" 56 (1968) 163-179.
- ALVAREZ BOLADO, *El culto y la oración en el mundo secularizado*. "Phase" 41 (1967) 412 ss.
- *La teología americana de la 'muerte de Dios'*. "Dios-Ateísmo III Semana de Teología Universidad de Deusto" Bilbao (1968) 297-374.
- *¿Una cristología sin Dios?* "Razón y fe" 852 (1968) 47-63.
- AUER A., *Säkularisierung*. "Lex. Th. Kirche" IX Freiburg (1964) 253 ss.
- BALDUCCI E., *Mondanità del cristiano*. "Testimonianze" 11 (1968) 14-20.
- BARNETTE H. H., *The new Theology and Morality*. Philadelphia 1967.
- BARRY F. R., *Christian Ethics and Secular Society*. London 1966.
- BARS H., *Désacralisation de la liturgie?* "Nova et Vetera" 42 (1967) 30-49.
- BEDOYERE, DE LA, *The Future of Catholic Christianity*. London 1966.
- * *De toekomst van het rooms-katholicisme*. Anvers 1967.
- *Objections to Roman Catholicism*. Hermondsworth 1966.
- BENZ FR., *Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg 1967.
- BERTON P., *The Comfortable Pew*. Toronto 1965.
- ** *The Comfortable Pew. A Critical look at the Church in the New Age*. London 1966.
- BISHOP, *Les théologiens de la mort de Dieu*. Paris 1967.
- BOGLIOWI G., *'The Death of God Theology'. Il movimento dell'ateísmo cristiano negli Stati Uniti*. "Sacra Doctrina" 11 (1966) 589-609.
- BORNE, GUITON, RICOEUR, SCHWART y otros, *Dios, hoy*. "XVII Semana de los intelectuales franceses sobre el tema del ateísmo" Barcelona 1968.
- CALLAHAN D.,
- MACMILLAN, *The Secular City Debate*. New York 1966.
- CAMPS V., *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona 1968.

- CASTER M. van, *La sécularisation interprétée dans une perspective chrétienne*. "Lumen vitae" 23 (1968) 445-463.
- COGLEY J., *Religion in a Secular Age*. New York 1967.
- COLOMER E., *Nietzsche y la muerte de Dios*. "Orbis Catholicus" 13 (1963) 193 ss.
- CUMINETTI M., *La Chiesa nell'epoca della secolarizzazione*. "Testimonianze" 11 (1968) 23-34.
- DANIELOU J., *L'oraison, problème politique*. Paris 1965.
- DELEKAT F., *Über den Begriff der Säkularisation*. Heidelberg 1958.
- EDITORIAL, "Liturgia" 22 (1967) 115-123.
- DEWART L., *Christianity and Revolution*. New York 1963.
- *The Future of Belief Theism in a World come of Age*. New York 1966.
- DONDEYNE A., *Sécularisation et foi*. "Lumen Vitae" 23 (1968) 415-430.
- DUNPHY W., *The New Morality. Continuity and Discontinuity*. New York 1967.
- DURAND A., *Sécularisation et sens de Dieu*. "Lumière et Vie" 89 (1968) 61-85.
- FABRO C., *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma 1964.
- FACKRE G. J., *The Death and Life of God*. "Theology and Life" 8 (1965) 185-191.
- FEIVEL E., *Catechesi in un mondo senza Dio*. Torino 1968.
- FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, *¿Cristianismo sin ritos?* "Liturgia" 23 (1968) 125-157.
- FUCHS J., *Secolarismo e morale cristiana*. Assisi 1968.
- GARREAU A., *Mort du Sacré*. "Le Pensée Catholique" 110 (1967) 42-51.
- GEFFRE C., *Desacralización y santificación*. "Concilium" 19 (1966) 291-308.
- *The tension between Desacralización and Spirituality*. "Concilium" (1966) 57-66.
- GENTILONI S., *Consacrazione o sconsecrazione del mondo?* "Rassegna di Teologia" 7 (1966) 144-154.
- GERHARTZ J. G., *Die Kirche in der Säkularisierten Welt in Rahner-Semmelroth*. "Theologische Akademie" 3 (1966) 88-110.
- GONZÁLEZ RUIZ, *Comunità ecclesiale profetica per il tempo della secolarizzazione*. "IDOC" (1968) 236-275.
- *Cristianesimo e desmitização*. Lisboa 1966.
- GRANDMAISON, *Le monde et le Sacré*. 2 v. Paris 1966.
- HAHN W., *Säkularisation und Religions zerfall*. "Kerygma und Dogma" 5 (1959) 84-98.
- HAMER J., *Karl Barth. L'occasionalisme theologique de Karl Barth. Etude sur sa methode dogmatique*. Paris 1949.
- HODGSON P., *The Death of God and the crisis in Cristology*. "Journal of Religion" 46 (1966) 446-462.
- HOEKENDIJK J., *De Kerk Diinnenste buiten*. Amsterdam 1964.
- * *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*. Stuttgart 1965^a.
- * *The Church Inside Out*. London 1967.
- VARIOS, *Dio è morto*. Verona 1967.
- IDOC, *Processo alla religione*. Verona 1968.
- INF. CATH., *Les theologiens de la Mort de Dieu* (Dossier). "Inf. Cath. Int." 301 (1967) 30-36.
- JOSSUA L. P., *Les chrétiens devant la 'mort de Dieu'*. "Inform. Cath. Int." 304 (1958) 21.
- KENNEDY L., *Morality without God*. "Culture" 24 (1963) 343-347.
- KORTSFLEISCH, *Religion im Säkularismus*. Stuttgart 1967.

- LEBOEUF, *Théologies de la mort de Dieu*. "Rev. de Sc. Rel." 2 (1967) 129-149.
- LEEUVEN H., *Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation*. Stuttgart 1966.
- *Secularisation et catéchèse*. "Lumen Vitae" 23 (1968) 464-476.
- LOEN A., *Säkularisation*. München 1965.
- LUEBBE H., *Säkularisierung*. Freiburg 1965.
- MACINTYRE A., *Secularization and Moral Change*. London 1967.
- MACKINNON, WILLIAMS, VIDLER, BEZZANT, *Objections to Christian Belief*. London 1965.
- * *Einwände gegen das Christentum*. Munich 1964.
- * *Bezwaren tegen het Christendom*. Antwerpen 1965.
- MACQUARRIE J., *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*. London 1967.
- *Studies in Christian Existentialism*. London 1966.
- *Twentieth Century religious Troughth*. London 1963.
- MALDONADO, *La nueva secularidad*. Barcelona 1968.
- MALEVEZ L., *Le message chrétien et le mythe, la théologie de Rudolf Bultman*. Bruxelles-Bruges. Paris 1954.
- MANDERS H., *Désacralisation de la liturgie. Reflexions sur l'orientation de l'expérimentation aux Pays-Bas*. "Paroisse et liturgie" (1966) 702-717.
- *Desacralisering van de liturgie*. "Theologie en Zielzorg" 62 (1966) 129-143.
- MANZANAL P., *Desacralización y Liturgia*. "Liturgia" 237 (1967) 11-31.
- *La desacralización del lugar del culto*. "Liturgia" 237 (1967).
- *¿Desacralizamos la liturgia?* "Liturgia" 238 (1967) 115-123.
- MARLE R., *Bultman e l'interpretazione del nuovo Testamento*.
- *La cosiddetta 'Teologia della morte di Dio'*. "Civiltà Cattolica" 119 (1968) 245-254.
- *Le Christianisme à l'épreuve de la secularisation*. "Etudes" (1968) 62-80.
- *Cristianesimo e secolarizzazione*. "Civiltà Cattolica" 119 (1968) 34-52.
- *La foi chrétienne est-elle une religion?: Mythe et Foi*. Paris 1966.
- *Sécularisation*. "Lumen Vitae" 23 (1968) 401-414.
- *La théologie dite de la 'Mort de Dieu'*. "Etudes" (1968) 491-502.
- MASCALL E. L., *The Secularization of Christianity*. London 1967.
- MERL R., *De la Sécularisation à l'athéisme*. "Foi et Vie" 65 (1965) 70-79.
- MEHTA Ved., *The New Theologian*. London 1966.
- *Over God gesproken*. Merksem 1967.
- MELAND B. E., *The Secularization of Modern Cultures*. New York 1966.
- MILLER D. L., "Homo religiosus" and the Death of God. "Journal of Bible and Rel." 34 (1966) 305-315.
- MONDIN B., *L'ecumenismo nella Chiesa Cattolica durante e dopo il Concilio*. Roma 1967.
- *I teologi della morte di Dio*. Torino 1968.
- MONTGOMERY, *The 'Is God Death?' Controversy*. Zondervan 1966.
- MOREL G., *Sur le sens du mot Dieu*. "Etudes" 327 (1967) 108-123.
- NELI-BREUNING, *Säkularisation und Utopie*. "Theologie und Philosophie" 43 (1968) 237-241.
- NEWBIGIN L., *Honest religion for secular man*. London 1966.
- * *Une religion pour un monde séculier*. Paris-Tournai-Casterman 1967.
- * *Una religione autentica per un mondo secolarizzato*. Assisi 1968.

- OCHAGAVIA J., *El proceso de la secularización: luces y sombras*. "Teología y vida" 84 (1967) 275-290.
- OGLETTREE T. W., *Is God Death? The 'Death of God' Controversy*. London 1966.
— * *La controversia sobre la muerte de Dios*. Barcelona 1968.
— * *La controversia sulla morte di Dio*. Brescia 1967.
- OUWERKERK C., *Ethique chrétienne et sécularité*. "Concilium" 25 (1967) 87-121.
— * *Secolarità et etica cristiana*. "Concilium" 5 (1967).
- PASTOR F., *La teología de la 'muerte de Dios'*. "Razón y fe" 175 (1967) 185-190.
- POL VAN DE, *Het einde van het conventionele christendom*. Maaseik 1966.
— * *Das Ende des Konventionellen Christentums*. Wien 1967.
- PRENTICE R., *The Death of God Debate*. "Antonionum" fasc. 4 (1968) 481-489.
— *The Theologians of the Death of God*. "Antonionum" fasc. 2-3 (1968) 311-318.
- PRINI P., *Ateismo et eclesialità*. "Studi Cattolici" 75-76 (1967) 29.
- PRITZ J., *Säkularisiertes Denken. Präambel des Glaubens? Theologisch-praktische*. "Quartalschrift" 116 (1968) 113-120.
- RICHARDSON A., *Le procès de la religion*. Paris-Tournai-Casterman 1967.
— *Theology for a New World*. London 1968.
- RIDEAU E., *Y-a-t-il un monde profane?* "N. R. T." 88 (1966) 1062-1082.
- SCHILLEBEECKX, *Theologische Peiligen, vol. II God en Mens*. Bilthoven 1964.
— * *Dio e l'uomo*. Roma 1967.
— * *Approches Théologiques, vol. II: Dieu et l'homme*. Bruxelles-Paris 1965.
— *Reflexions sur l'image conciliaire de l'homme et du monde*. "L'Eglise dans le monde de ce temps" Paris (1967) 139 ss.
— *Sécularisation et 'mort de Dieu'*. "Lumière et vie" 89 (1968).
- SMITH E. A., *Religious Liberty as a Secular Concept*. "Journal of Ecum. Studies" 2 (1965) 271-276.
- SMITH R. G., *Christlicher Glaube und Säkularismus*. "Zeitsch f Th. und Kirche" 63 (1966) 33-48.
— *A Theological Perspective of the Secular*. "The Christian Scholar" 48 (1960) 11.
- SMITH W., *The Meaning and End of Religion*. London 1964.
- SPENNA W., *Oriëntatie*. "Nieuwe wegen in de theologie" Anvers 1967².
- STALLAANN M., *Was ist Säkularisierung*. Tübingen 1960.
- STEEMAN, *Aspects psychologiques et sociologiques de l'athéisme moderne*. "Concilium" 23 (1967) 45-56.
- THILS G., *Christianisme sans religion?* Paris-Castermann 1968.
- TILLARD J. M., *Le document d'Upsala sur le culte: The Worship of God in a Secular Age*. "Nouv. Rev. Théol." 100 (1968) 812-833.
- VANBERGEN, *La crise de la liturgie. II Aspect d'une crise plus vaste*. "Paroisse et liturgie" 7 (1967) 642-659.
- VARIOS, *Ateísmo de nuestro tiempo*. Barcelona 1968.
- VIDLER A. R., *Soundings. Essays Concerning Christian Understanding*. Cambridge 1962.
- VOGEL A. A., *The next Christian Epoch*. New York 1966.
- WEAKLAND R., *Le culte dans un monde sécularisé*. "IDOC" n. 58-11 (1968).
- WESTON Th., *Attitude chrétienne nouvelle. Témoignage d'un laïc*. Le Puy 1965.
- WILDIERS N. M., *Trois réformes de l'Eglise*. Paris 1967.
- WILLIAMS C., *Faith in a Secular Age*. New York 1966.

ZAHRNT H., *Die Sache mit Gott. Die Protestantische Theologie in 20 Jahrhunderten*. Munich 1967.

FUENTES BIBLIOGRAFICAS

- ALVAREZ BOLADO, *El debate ecuménico en torno a 'Honest to God'*. "Selecciones de libros" 7 (1967) 11-124.
 BRUGNOLI P., *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo. Sussidio bibliografico essenziale*. Roma 1968-69.
 MARRANZINI A., *Orientamento ideologica e bibliografico sulla secolarizzazione*. "Presenza Pastorale" 10 (1968) 953-962.
 MURGOITIO J., Seminario: *Problemi morali della Teologia della secolarizzazione (P. Fuchs)*. Bibliografia. Roma 1968-69.
 TITTON P., *La Foi chrétienne et l'Église face un monde en voie de sécularisation*. Bulletin I "Nouv. Rev. Théol." 3 (1968) 307.
 WITTE J., *Bibliographia: de Theologia 'Deus mortuus est'. Cum annotationibus explicativis ad cursum*. Roma 1968.
 X. X. X., *Il mondo secolare e la morale*. "Diálogo" ann. III n. 1 dic. 1967.

BIBLIOGRAFIA PARTICULAR

ROBINSON

OBRAS DE ROBINSON:

- *But that Can't Believe*. London 1967.
 — *Christian Morals Today*. London 1964.
 — *Exploration into God*. London 1967.
 — *Honest to God*. London 1963.
 — * *Dieu sans Dieu*. Paris 1964.
 — * *Dio non è così*. Firenze 1965.
 — * *Sincero para con Dios*. Barcelona 1967?
 ROBINSON, EDWARDS D. L., *The Honest to God Debate*. London 1963.
 — *In the End God*. London 1968.
 — *The New Reformation?* London 1965.
 — *Verhuiving in de moral?* Amsterdam 1964.
 — * *Christliche Moral Heute*. Munich 1966.

ESCRITOS SOBRE ROBINSON:

- ALVAREZ BOLADO, *'Honest to God': un libro insuficiente*. "Razón y fe" 172 (1965) 477-486.
 — *Honest to Robinson!* "Razón y fe" 173 (1966) 293-304.
 BAUM G., *Honest to God and Traditional Theology*. "The Ecumenist" (1964) 65-68.
 COPLESTON F., *Honest to God-debatten*. "Credo (Upsala)" 46 (1965) 15-209.
 CROUZET E., *'La Nouvelle réforme'*. *Débat sur le livre de l'évêque de Woolwich*. "Concilium" 29 (1967) 85-95.

- FRANCO R., *La solución de J. A. Robinson al problema de Dios del hombre actual*. "Estudios Eclesiásticos" 40 (1965) 21-266.
- MARRANZINI A., *Robinson e le immagini di Dio e di Cristo*. "Rassegna di Teologia" 7 (1966) 310-314.
- MCBRIANT R., *La Iglesia en el pensamiento del obispo Robinson*. Barcelona 1968.
- SCHILLEBEECKX, *Neues Glaubens Verständnis. Hoesst to Robinson*. Mainz 1964.
- *Personale Begegnung mit Gott*. Mainz 1964.
- SÖLLE D., *Am Ende der Reformation*. Merkur 1966.
- TIHON P., *J. A. T. Robinson et la recherche d'un style théologique pour notre temps*. "Nouvelle revue théologique" 91 (1969) 149-168.
- VALVERDE C., *Sinceridad para con Dios*. "Sal Terrae" 56 (1968) 116-131.

COX

OBRAS DE H. COX:

- *The Epoch of the Secular City*. "Social Compass" 15 (1968) 5-12.
- *God's Revolution and man's Responsibility*. New York 1967.
- * *El cristiano como rebelde*. Madrid 1968.
- * *Il cristiano come ribelle*. Brescia 1968.
- *La mort de Dieu et l'avenir de la Théologie*. "Lumière et Vie" 89 (1968) 32-42.
- *On not Leaving It to the Snake*. New York 1967.
- * *Stirb nicht im Warten auf die Zukunft*. Stuttgart 1968.
- *Il progresso evolucionista e la promessa cristiana*. "Concilium" 6 (1967).
- *The secular city, secularization and urbanization in theological perspective*. New York 1966.
- * *Stadt ohne Gott?* Stuttgart 1967².
- * *La ciudad secular*. Barcelona 1968.
- * *La città secolare*. Firenze 1968.
- * *La cité séculière*. Tournai-Paris-Castermann 1968.
- *The secular Search for Religions experience*. "Theology Today" oct. (1968) 320-333.
- *Über Ort und Ziel der Theologie*. "Pastoraltheologie" 55 (1968) 193-199.

ESCRITOS SOBRE H. COX:

- CALLAGHAN D., *The secular City Debate*. New York 1966.
- LEONARD A., *H. Cox et la théologie radicale américaine*. "La Revue Nouvelle" (1967) 55-87.
- MARLE, L., *'La Cité Séculière' Un best-seller américain*. "Etudes" (1966) 120-130.
- THILS G., *La cité séculière*. "Eglise Vivante" 19 (1967) 442-445.
- VAHANIAN G., *The death of God. The culture of our Post-Christian Era*. New York 1961⁴.
- * *De dood van God. De cultuur van onze na-christelijke tijd*. Maaseik 1967.
- * *La morte di Dio. La cultura della nostra era post-cristiana*. Roma 1966.
- * *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*. Barcelona 1968.
- *An Schatological consideration of Calvin's conception of Responsibility*. (Tesis de magisterio) 1960.

- *The Faith of the Church*. New York 1958.
- *The future of Christianity in a Post-Christian Era*. "The Centennial Review" 1964.
- *No other God*. New York 1966.
- *Protestantism and the Arts*. (Tesis doctoral) 1958.
- *La question de 'la fin de l'ère religieuse' dans sa signification Théologique*. "Concilium" 16 (1966) 106-113.
- *Wait Without Idols*. New York 1964.

VAN BUREN

OBRAS DE VAN BUREN:

- *Christian Education, Post Mortem Dei*. "Religious Education" 60 (1965) 4-10.
- *The Dissolution of the Absolute*. "Religion in Life" 34 (1965) 342 ss.
- *Reden von Gott in der Sprache der Welt. Zur Säkularen Bedeutung des Evangeliums*. Zurich 1965.
- *The Secular Meaning of the Gospel*. New York 1963.
- * *El significado secular del Evangelio*. Barcelona 1968.
- *Theological Exploration*. London 1968.
- *Theology in the Contest of culture*. London 1967.

ESCRITOS SOBRE VAN BUREN:

- CAMPBELL J. I., *Van Buren: The Background of an Approach*. "Continuum" 4 (1966) 63-75.
- ALVAREZ BOLADO, *¿Una cristología sin Dios?* "Razón y fe" 852 (1969) 47-63.

HAMILTON

OBRAS DE W. HAMILTON:

- *Bemerkungen zur 'Radical Theology'*. "Concilium" 3 (1967) 730-735.
 - *The Christian Man*. Philadelphia 1961.
 - *The New Essence of Christianity*. New York 1961.
 - *De nieuwe Gestalte van het christendom. Coll. Christendom discussie*. Maa-seik 1967.
 - *Note sur la théologie radicale*. "Concilium" 29 (1967) 73-82.
- HAMILTON, ALTIZER Th., *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis-New York- Kansas City 1966.
- * *Teología radical y la muerte de Dios*. Barcelona 1967.

ALTIZER

OBRAS DE TH. ALTIZER:

- *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia 1966.
- *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*. Philadelphia 1963.

- *Toward a New Christianity. Readings in the Death of God Theology.* New York 1967.
- *Truth, Myth and Symbol, Englewood.* Cliffs 1959.
- *Word and History.* "Theology Today" 22 (1965) 380-394.

ESCRITOS SOBRE TH. ALTIZER:

- MC AFEE R., *Critical Review of J. J. Altizer. The Gospel of Christian Atheism.*
"Theology Today" julio 1966.
- PRENTICE R., *An Alternative to Altizer's 'The Gospel of Christian Atheism'.*
"Antonianum" fasc. 4 (1968) 461-480.

LAUREANO ANDRÉS.

La concepción de sacramento en San Agustín

Recogidas las conclusiones de los estudios sobre los autores precedentes a San Agustín y también las conclusiones del estudio filológico del "sacramentum" en la obra agustiniana¹, tenemos la pista libre para caminar expeditos por ella. En nuestro estudio trataremos de seguir a Agustín a través de sus textos, para comprender el sentido general de su temática. Y ante todo será necesario buscar la idea de fondo, la línea directiva de las diferentes significaciones de las palabras y de su contenido. Porque hemos convenido en que es necesario que en la compleja trama de las significaciones exista una verdad latente que dé unidad al edificio agustiniano. Sería ridículo que se pensase en desligar la sacramentaria agustiniana de las demás partes del espíritu de Agustín. Aunque aparentemente carezca de unidad ese espíritu, sin embargo no podemos creer que en su pensamiento esa unidad no subsista, a pesar de lo circunstancial de la mayor parte de su obra.

Se han estudiado, por separado, los *signos*² tanto en lo filosófico como en lo filológico y en lo teológico, y se ha llegado a los sacramentos, calmándose los estudiosos con una definición tan imprecisa, como declaratoria, cual es *sacramentum, id est signum sacrum*³, que luego analizaremos. Couturier nos ha abierto un camino que necesita una profundización y una situación en el cuadro de lo agustiniano: es Cristo, como

¹ Cfr. J. MORÁN, "Mysterium y "sacramentum" hasta San Agustín": *Estudio Agustiniano* 4 (1969) 79-107.

² Cfr. K. KUYPERS, *Der Zeichen-und Wortbegriff im Denken Augustins*, Amsterdam 1934; R. A. MARKUS, "St. Augustine on Signs": *Oranesis* 2 (1957) 60-83; A. BORST, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. Band II/1, Stuttgart 1958 (dedica a San Agustín, 391-404); A. HOLL, *Die Welt der Zeichen bei Augustin: Religionsphänomenologische Analyse des 13. Buches des Confessiones*, Wien 1963; F. SORIA, "La teoría del signo en san Agustín": *La Ciencia Tomista* 92 (1965) 357-396, etc.

³ *De civ. Dei* X, 6, PL, 41, 282.

centro de este edificio de símbolos, de signos, de sacramento⁴. Diríamos, Cristo como sacramento primordial, dado que es de El de donde brotan los sacramentos y me atrevería a decir, con Agustín, que la misma Iglesia nace a través de los sacramentos⁵.

Siendo esto así, podríamos preguntarnos: ¿Por qué Cristo se constituye en centro y más todavía por qué todo se convierte en signo, en sacramento de Cristo? ¿Por qué le ha dado a Agustín por hacer girar todo en torno a Cristo y construye toda una *simbólica cristocéntrica*? En otros términos, ¿es ésta una teoría especial, inventada o redescubierta para explicar los sacramentos, o más bien es aplicación de una teoría más amplia de Agustín? Sabemos del mismo Agustín que "las cosas sorprendentes y maravillosas que hizo nuestro Señor Jesucristo son obras y palabras (*opera et verba*); obras porque son hechos (*facta*), y palabras porque son signos (*signa*)"⁶. Y los milagros que hizo Cristo son obras divinas "*quae ad intelligendum Deum de visibilibus admonent humanam mentem*"⁷. A este respecto los textos agustinianos hablan muy claro y nos están insinuando que se trata de una teoría que ya desde el principio está presente en el pensamiento de Agustín. Tras mucho laboreo intelectual ha llegado sin duda, por una reflexión personal, a su aplicación cristiana.

TEORÍA DE LA "ADMONICIÓN".

Como presupuesto al estudio del sacramento, tenemos que exponer brevemente el sentido de la teoría de la "admonición". Desde las primeras obras de Agustín topamos con una serie de términos que nos indican algo, aunque nos resistamos a creer que tenía perfectamente lograda ya su teoría, que con los años fue madurando y aplicando progresivamente⁸. Esos términos muy significativos son los siguientes: *admonere*,

⁴ C. COUTURIER, "Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin": *Études Augustiniennes*, París 1953, 266; P. Th. CAMELOT, "Sacramentum". *Notes de théologie sacramentaire augustiniennne*: *Revue Thomiste* 57 (1957) 429-449.

⁵ Aunque ordinariamente parezca lo contrario, sin embargo algunos textos nos invitan a esta meditación que espera ahondamiento, cfr. *In Jo. Evang. tr.* 9, 10, PL. 35, 1463; *De symb. ad catech.* 6, 15, PL. 40, 645.

⁶ *In Jo. Evang. tr.* 44, 1, PL. 35, 1713.

⁷ *Id. tr.* 24, 1, PL. 35, 1502-1503.

⁸ Cfr. J. MORÁN, "La teoría de la admonición en los Diálogos de San Agustín": *Augustinus* (Homenaje al P. Victorino Capánaga, II), Madrid 1968, 257-271; "La teoría de la admonición en las Confesiones de San Agustín": *Augustinianum* 8 (1968) 147-154.

commonere, commonefacere, commemorare, in cogitationem faciunt venire, exercitare mentem, etc. Por otra parte, notamos una marcada tendencia a hablar de *signa*, de *verba*, de *visa*. Y en una de sus obras, en diálogo con su hijo Adeodato, trata ya expresamente el problema de los *signos*, estribando sobre todo en las *palabras*⁹. Esta tendencia se continúa a lo largo de toda su vida, aunque quizá cambiando la terminología por vocablos más bíblicos.

Esto que en el fondo parece inocuo, comporta una teoría muy profunda que le capacita para hablar de ese modo. Es indudable que de principio más que de ninguna otra doctrina le nace del neoplatonismo o del platonismo con un colorido ambrosiano, que le ha conducido a ver el mismo punto en lo escriturístico¹⁰. Agustín, a mi juicio, ha meditado mucho en el mundo como sombra. Aquellas anotaciones imprecisas de la reminiscencia en los *Soliloquios*¹¹ y en el *De quantitate animae*¹², que en las *Retractationes*¹³, cuando su doctrina está ya elaborada, las interpreta en sentido de *inconsciente que pasa a la consciencia*, desempeñan en este ambiente un papel decisivo. Agustín ha insistido en su primera etapa sobre todo en el espiritualismo y en el idealismo, en la división platónica de los dos mundos, el inteligible y el sensible, de los que aquél es el esencial y éste se reduce a una sombra o imagen de aquél, llamada, por otro flanco, a esencializarse con el mundo superior¹⁴.

Desde que acepta el *principio de creación*, medita la necesidad de un rechace de la reminiscencia, pero también de una sustitución porque el problema subsiste, a pesar de la creación. Dios crea y crea las cosas por voluntad y las crea buenas. Y desde el instante en que Dios, por pura bondad, pone, por hablar de algún modo, los seres fuera de sí, éstos se convierten en *signos de la bondad de Dios*, en *llamadas de su presencia*, en *voz muda de su actualidad y de su operación en el mundo*, en "*admonición*" al *agradecimiento, al reconocimiento y al desarrollo colaborando*

⁹ Se trata como es sabido del libro *De magistro*, sobre el que abunda también la bibliografía, a la que remitimos.

¹⁰ Cfr. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 130; también P. ROLLERO, *La "expositio evangelii secundum Lucam" di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*, Torino 1958; G. FERRETTI, *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino*, Faenza 1951.

¹¹ *Solil.* II, 20, 35, PL. 32, 902-903.

¹² *De quant. anim.* 20, 34, PL. 32, 1055.

¹³ *Retract.* I, 4, 4, PL. 32, 590; 8, 2, PL. 32, 594.

¹⁴ En el *De ordine* I, 11, 31-32, PL. 32, 992-994 habla de ello, aunque luego en *Retract.* I, 3, 2, PL. 32, 588-589 tenga que hacer una reinterpretación sobre todo en relación con los textos bíblicos que había aducido antes.

con *El*. La realidad creada se torna en *expresión de Dios, en sacramento de El*.

Dios crea también al hombre a quien sirven las cosas, que puede entender el grito callado de la realidad y alzarse al conocimiento del Creador¹⁵. Pero, a su vez, en el hombre se presencializa *El* y el hombre vive conscientemente unido a Dios y palpa su presencia en cada uno de sus actos¹⁶. Sin embargo, esto que era la esencia, lo ontológico del hombre agustiniano, ahora, en el realismo de la historia humana, resulta una anormalidad. El hombre vive desheredado de su consciencia de Dios, vive y se mueve en Dios, porque Dios está en él, pero él no está con Dios¹⁷. La creación sigue siendo expresión de Dios, responde a quien la interroga, pero solamente entiende su respuesta quien puede juzgar, y sólo está capacitado para juzgar quien en su intimidad vive con la Verdad, con Dios, sin apego a lo pasajero¹⁸.

Todo aquel mundo que el hombre portaba en la intimidad y se identificaba con Dios y del que antes era consciente, ahora es *pura presencia en el hombre, es decir inconsciencia*, ya que viene al tiempo *mente sopita*¹⁹. Para hacer tornar el hombre a la consciencia de Dios y de su mundo interior, imagen y expresión de Dios, la más auténtica, precisa de una *llamada*, de un *aviso*, de un *golpe de atención*, de una *"admonición"*, o de una *"conmonición"*. Todo lo creado se convierte de este modo también en *signo* de la realidad interior y como signo llama a lo significado. Las sombras proyectadas en el mundo son signos de la presencia de Dios en él y son llamadas para el hombre, para que él tome consciencia de su presencia en sí mismo y dé sentido de ese modo a las cosas. *La realidad se convierte en símbolo, en figura, en sacramento, en signo, en misterio*. Nos hallamos envueltos en misterio por todas partes.

El hombre, al nacer, trae consigo todo lo necesario para vivir racionalmente, pero necesita ser despertado a esa vida. Trae consigo los valores, que son expresión y presencia de Dios en el interior, y como inicia su vida por los sentidos, la realidad externa se le convierte en "admoni-

¹⁵ Las ascensiones del libro de las *Confesiones*, del *De Trinitate* y sobre todo de las *Enarrationes in psalmos*, pasando antes por el *De libero arbitrio* y el *De vera religione* son una prueba de este aserto.

¹⁶ La teoría de la *imagen de Dios* y de la *memoria Dei* adquiere en este sentido todo su valor, y nos vemos excusados de citar la bibliografía a este respecto, porque es ya conocida de nuestros lectores.

¹⁷ Cfr. nuestra obra *El hombre frente a Dios*. El proceso humano de la ascensión a Dios según san Agustín, Valladolid 1963.

¹⁸ Los textos a este respecto se multiplican y es inútil citarlos aquí.

¹⁹ En más de una ocasión Agustín usa esta expresión.

ción" continuada, en signo de aquella presencia, que le obliga a tomar consciencia. El punto de referencia será ya claro. Todo quedará interpretado a esta luz con la doble vertiente. Se tratará de *invención*, de *descubrimiento*, no de *creación*, o si se prefiere, habría aquí una *nueva creación*, que sería iluminación, es decir, paso de la *presencia a la consciencia*. El hombre es radicalmente completo desde la creación, pero tiene que ir desarrollando su potencialidad a base de la consciencia y reflexión que usa de los signos para perfeccionarse y llegar a la madurez total. A este sentido reducirá la teoría del conocimiento, la ética, la cosmología en un mundo que es invitación y presencia de Dios, la matemática, etc. Por la unidad de valores en aspiración se forma la *comunidad* y la *comunión* de los hombres, cuyos lazos se aprietan más y se solidifican cuanto más consciencia adquieren de esa unidad y de la comunidad y comunión por la que tienen que sacrificarse y a la que se deben para estrechar la fraternidad universal. El logro de una cierta consciencia de la comunión humana es a su vez signo y llamada a la consumación total de la unidad, que se sentido escatológico final de la fraternidad entre los hombres.

CRISTO EN EL CENTRO.

Y con esta teoría de orden filosófico que, una vez convertido, Agustín no puede considerar como algo aparte, se lanza a la reflexión en torno al cristianismo. La filosofía se convierte en pedagogía de la religión y concluye por identificarlas, reduciéndolo todo a un pensamiento incluyente, en el que existirá una interpretación racional del misterio y una inteligencia misteriosa de la razón. Agustín se ha debatido en la construcción de este espíritu y ha tardado en madurar plenamente en él. No entramos a dilucidar cuál ha sido el momento en que podemos asegurar que ha logrado ya la rienda teológica de su montaje espiritual. A grandes rasgos diríamos que es en torno al año 400 y que no es tanto el problema de la gracia y de la predestinación, cuanto el misterio de Cristo y de la Iglesia el que tiene planteado muy seriamente y resuelve hacia esa época. Cristo se constituye en ejemplo y modelo de gracia y de predestinación y lo que le preocupa a Agustín es la situación de Cristo, ese Cristo que ha de integrar por fuerza en la naturaleza humana y que le ayudará a la solución del gran misterio de las relaciones entre la libertad humana y la gracia. Donde hay que poner el acento es en el estudio de Cristo y de su significado extraordinario en el agustinismo.

Para no alargarnos en este punto, que esperamos desarrollar en otro lugar, nos atendremos brevemente a las *Confesiones*, en las que Agustín proyecta su mundo, el mundo de sus convicciones de ahora a aquella conversión y a aquella primera duda sobre Cristo²⁰. Agustín está empeñado en hacer brillar a Cristo y ya desde la lectura del *Hortensio*, que le disgusta por no hallar en él el nombre de Cristo²¹, pasando luego por el engaño maniqueo, donde se le hacía sonar continuamente el nombre de Cristo envuelto en misterio trinitario, pero que en realidad le ofrecía un Cristo filosófico²², hasta su encuentro con los neoplatónicos y con Ambrosio su problema es siempre el mismo. Había mamado el nombre de Cristo con la leche materna²³ y no le abandonará en toda su vida ni en medio de sus errores²⁴. Una búsqueda y una integración era su única posibilidad. Y esa será su tarea: la verdad, la sabiduría, el mal, el pecado, el orgullo, la soberbia.

Necesita un Cristo para la liberación del alma. Su crisis interior va en aumento. Ha visto en el neoplatonismo un Verbo, alejado del hombre, excesivamente divino, para que el hombre pueda ponerse en contacto con él²⁵. Necesita un auténtico mediador. Los filósofos se divirtieron con el señuelo de la patria, pero les faltaba el camino²⁶. No podían allanarse a la humillación. Agustín necesita de liberación y de purificación y ve fracasar ante sí todas las filosofías. Descubre el secreto en Ambrosio que ha llegado a una cierta integración²⁷. Y comienza a leer a San Pablo. Había perdido ya la confianza en lo humano, pues sus éxtasis frustrados le han conducido al borde de la desesperación²⁸. Y leyendo a San Pablo, éste le descubre el *misterio, el secreto, el sacramento que es Cristo, "sanans tumorem et nutriens amorem"*²⁹. San Pablo le enseña, piensa él, cuanto le enseñaban los filósofos, pero aquí *cum commendatione gratiae*³⁰. Nota la diferencia, y hacía antes un parangón con

²⁰ Cfr. C. VACA, "Cristo en la vida de san Agustín": *Augustinus* (= Homenaje al P. Victorino Capánaga, I). Madrid 1967, 423-432.

²¹ *Confess.* III, 4, 8, PL. 32, 686.

²² *Id.* III, 6, 10, PL. 32, 686-687.

²³ *Vid.* n. 21.

²⁴ *Id.* V, 9, 16, PL. 32, 713; 10, 20, col. 715-716; VII, 19, 25, col. 746.

²⁵ *Id.* VII, 20, 26, PL. 32, 747; 18, 24, col. 745; 19, 25, col. 746; 9, 13-14, col. 740-742.

²⁶ *Id.* VII, 21, 27, PL. 32, 748.

²⁷ *Id.* VI, 4, 5-6, PL. 32, 721-722.

²⁸ Cfr. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 157-167.

²⁹ *Confess.* VII, 18, 24, PL. 32, 745.

³⁰ *Id.* VII, 21, 27, col. 747.

San Juan: *ibi legi... ibi non legi...*³¹. En los filósofos le había faltado la *encarnación, el Cristo que se anonada y baja a la humanidad y la toma haciéndose hombre y elevando a éste*³². San Pablo le ha revelado el misterio y Agustín queda sorprendido. Trata de integrar. No quiere desprenderse de su filosofía, pero la ve ya incompleta y desde entonces la única verdadera filosofía es la religión, que le exige humildad, sometimiento a la encarnación de Cristo, sin que el hombre le mancille. Y su pecado como el de todos los filósofos consistía en el orgullo, en creer que podían ser redimidos, salvados, liberados y elevados por sí mismos.

Ya ante Cristo como única solución al viejo problema planteado por la filosofía y vivido en propia carne, colocará a Cristo en el centro y no se desprenderá más de Él. Desde ese instante la filosofía queda trocada en religión y no se separarán ya más esos dos elementos, concretándose su vida en una tarea de integración y búsqueda de salida honrosa a los múltiples problemas planteados. A esto mismo se reducirá su pensamiento ya maduro en *La Ciudad de Dios*. En sus diez primeros libros seguirá en lo social el mismo proceso que ha seguido en las *Confesiones* en lo personal. Y si en su autobiografía Cristo se manifestó como el único capaz de superar las filosofías y de dar satisfacción y cumplimiento a los deseos de verdad y de elevación que abriga el corazón del hombre, aquí Cristo culminará en el centro de la historia. Caídos a sus pies los ídolos de todas las filosofías, incluso del platonismo³³, y en precedencia del materialismo³⁴, edifica un espíritu, situando en su verdadero puesto a Cristo y su religión, como purificación del alma, para la que resultaban impotentes también a un examen crítico las teurgias y las artes a que apelaban Apuleyo y Porfirio³⁵. Y después de refutar a Porfirio y de ver las inconsecuencias de los platónicos, concluye con esa vía real para la liberación del alma que es la religión cristiana³⁶.

A partir de esta demostración que concluye los X primeros libros de *La Ciudad de Dios* se hace comprensible todo. Los libros siguientes

³¹ *Id.* VII, 9, 13-14, col. 740-741.

³² Así aparece en los textos citados en las notas precedentes.

³³ A partir del libro VIII de *La Ciudad de Dios* en el que se hace un recorrido de la historia de la filosofía, quedan en juego los platónicos y a ellos irá dirigida luego la discusión.

³⁴ Los V primeros libros del *De civitate Dei* y todavía se prosigue el argumento en el VI y VII desbaratan el materialismo en sus ramificaciones de culto a los dioses.

³⁵ *De civ. Dei* X, 9, 1-2, PL. 41, 286-287; caps. 10-11 y luego continuará el tema a partir del cap. 23 hasta el final del libro.

³⁶ *Id.* X, 32, 2, PL. 41, 313-315.

se limitan a la historia del sacramento que es Cristo, de ese misterio, preanunciado como por venir, y anunciado ya cumplido. Existirán, pues, signos en una y otra época, de una única realidad, Cristo y su religión, "fuera de la cual nadie se ha liberado, nadie se libera y nadie se liberará". Cristo quedaba constituido en centro de la historia personal y de la historia social. Y todo se convertía en signo de El.

Agustín nos habla con verdadero realismo de ese Cristo que se hace hombre, siendo Dios, para elevar al hombre de la temporalidad a la eternidad. Y es ése un pensamiento fundamental en el Santo, que repite en todos los tonos, profundizando en torno a él en la justificación por la encarnación y en la deificación del hombre, en su redención por la sangre y en la colaboración humana a la misma. En todo caso, Cristo debía ser hombre y Dios, "porque si no fuera hombre, no podría ser crucificado; si no fuera Dios, no se creería que no quiso lo que pudo, sino que no pudo lo que quiso; ni creeríamos que prefirió la justicia al poder, sino que le faltó poder"³⁷. A Agustín le agrada considerar este misterio hondo y esta voluntad de Dios, porque así, al encarnarse, vence por medio del hombre al diablo, para que éste deje libre al hombre, a quien había subyugado³⁸. Y así la sangre de Cristo es derramada como precio de esta redención, librando al hombre por ese precio de la prisión del diablo, "muriendo ahora los hombres como herederos de la gracia de Cristo, conocidos, predestinados y elegidos antes de la constitución del mundo, pues Cristo murió por ellos muerte de carne, no de espíritu"³⁹. En el misterio de la encarnación y de la redención del hombre, el Santo ve otros frutos: la conciencia que el hombre ha de tomar por ese medio de su grandeza en el plano de Dios, la gracia que aparece en el hombre-Cristo sin mérito alguno precedente, el sometimiento de la soberbia y del orgullo humano, el ejemplo de obediencia que brinda Cristo de este modo⁴⁰.

Tras un análisis de la encarnación, en busca de la felicidad y de la inmortalidad, en las que es imprescindible la fe, resume el pensamiento en la integración con la filosofía y termina como ha hecho antes en el *De civitate Dei* y en las *Confesiones*⁴¹. Este empeño por completar la

³⁷ *De Trin.* XIII, 14, 18, PL. 42, 1028.

³⁸ *Id.* XIII, 15, 19, PL. 42, 1028-1029.

³⁹ *Ib.*

⁴⁰ *Id.* XIII, 17, 22, PL. 42, 1031-1032.

⁴¹ *Id.* XIII, 19, 24, PL. 42, 1033-1034.

filosofía con Cristo es muy significativo. De ese modo la filosofía se convierte en religión y Cristo entra a formar parte, diría, de modo ontológico en la humanidad, pudiendo hablarse de una *cristo-ontología*. La fe aparece como el primer requisito y su teoría general no es concebible ya sin Cristo.

Ahora bien, dadas estas premisas, la conclusión es ya evidente. Cristo se une a la naturaleza humana, la asume y la diviniza en cierta medida, se torna en elemento imprescindible de las relaciones del hombre con los valores. Y allí donde el hombre amaba la verdad y nada tan ardientemente amaba como la verdad, ahora ama a Cristo, aunque sea inconscientemente, porque Cristo es la verdad, y si la verdad ilumina en el interior, quien ilumina es Cristo, maestro interior. Siendo la gracia suprema la unión del Verbo con la naturaleza humana, toda otra gracia será participación de ésta, y se manifiesta como cristológica. Como esa gracia se revela a los hombres y los integra desde la encarnación al ser elevados por El y en El, resulta que a partir de Cristo hay que entenderlo todo.

Las cosas nos hablaban de Dios, eran signos de su presencia y reclamaban al hombre a escuchar la voz de la verdad en la intimidad. Y ahora son signos de Cristo que es el Valor máximo e invitan al hombre a descubrir en sí mismos la iluminación del Verbo que es Cristo. Y Este se ha hecho imprescindible. En el plano providencial de Dios, el Antiguo Testamento aparece como símbolo, imagen y figura de Cristo, y los sacramentos de la Nueva Ley son signos de Cristo. En el realismo con que Agustín ha presentado toda la cristología, en esa divinización del hombre, en ese tender el hombre por el hombre-Cristo al Cristo-Dios, radica el pensamiento agustiniano. Cristo ha muerto por todos y ha justificado en su sangre al hombre, envolviéndose éste en su gracia desde el principio. Si Cristo es el ejemplo perfecto de la gracia, si es el modelo pleno de la predestinación, si es el maestro que enseña en la intimidad y hace despertar a la verdad, si desde el principio el hombre está injertado en Cristo, el "initium fidei" se comprende también como una gracia y pende de El. Todo hará referencia a Cristo, que se ha identificado con los valores que el hombre portaba en su interior, a cuya consistencia y realización era llamado. Diríamos que el hombre trae consigo una gracia, a partir de la encarnación de Cristo, y en previsión de El la traían quienes esperaban en Cristo, en la Vieja Ley. En uno y otro caso se necesitaba algo que la hiciese surgir, la despertase y eso

sería producir la gracia, es decir, hacer tomar consciencia y realización de una relación existente en la inconsciencia⁴².

Siendo Cristo centro de toda la vida humana y cristiana, aquello que antes fue una teoría filosófica, ahora, al trocarse en religión la filosofía, se convierte en teoría religiosa. Y aquello que fue signo y admonición de un valor, se torna ahora en signo sagrado de alguien que ha ocupado el puesto de los valores en la persona humana. Agustín había echado en cara a los filósofos que su pecado había consistido en filosofar sin Cristo y en esperar la purificación y liberación del alma sin Mediador. Ahora su filosofar se concreta en filosofar con Cristo. Haciendo pie en este hecho, de Cristo imprescindible y Cristo centro, construye toda su teología. Su sacramentaria será una aplicación de su teoría más general.

Cristo ha divinizado a los hombres con su encarnación, ha conquistado la gracia para los mismos, y toda gracia, desde su encarnación, se revela como cristológica. La producción de la gracia se realizó una vez por todas y desde entonces no existe más que un despertar de esa gracia, con la necesidad de unos signos sensibles capaces de traerla a la mente y de hacer obrar en consecuencia. Así se comprenderá inmediatamente que sea Cristo quien bautiza, Cristo quien santifica o su Espíritu y que el sacramento sea una *santificación visible*.

HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL SACRAMENTO.

Con estos precedentes quizá se nos haga más comprensible la concepción agustiniana de sacramento. Hemos apuntado en lo filológico los diversos sentidos y lo vamos a ver prácticamente en este texto:

"Sermonem ad altare Dei debemus hodie infantibus de Sacramento altaris, Tractavimus ad eos de sacramento Symboli, quod credere debeant: tractavimus de sacramento orationis Dominicae, quomodo petant; et de sacramento fontis et baptismi. Omnia haec et disputata audierunt, et tradita perceperunt: de Sacramento autem altaris sacri, quod hodie viderunt, nihil adhuc audierunt; hodie illis de hac re sermo debetur"⁴³.

Esta diversidad de empleos era reconocida también en la discusión

⁴² Las relaciones de esta gracia que es inconsciente con lo que se dio en llamar pecado original, que es también inconsciencia, aparecerían de este modo. Este quedaría radicalmente quitado por Cristo y el bautismo nos manifestaría que existe, pero que dejó de existir con Cristo y deja de existir visiblemente por ese signo sensible que manifiesta aquello.

⁴³ *Serm.* 228, 3, PL. 38, 1102.

del Concilio de Trento, por el Cardenal Seripando⁴⁴. Y se atuvieron a una definición para poder condenar a los herejes que no comulgaran con ella, aunque expresamente no la dieron. Se pedía de hecho también la condenación de quien dijera que "todos los signos que en las Escrituras contienen una promesa, son sacramentos, como estos siete, por ejemplo, la oración, la limosna, la remisión de los pecados, etc."⁴⁵. Agustín, mirado bajo este prisma, caminaría entre dos fuegos. Los católicos lo salvarían con una distinción entre sacramento en sentido propio y en sentido impropio. Pero tendríamos que decir, como hemos señalado, con algún autor, que su doctrina sacramentaria general no es clara ni está evolucionada, si bien contiene muchos elementos dignos de consideración.

San Agustín distingue en el sacramento dos cosas: *lo visible y lo invisible*, aunque haremos algún reparo a ese segundo aspecto. Aquello es *pasajero* y esto sería *permanente*: el signo pasa, lo significado permanece:

"De sacramento sane quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari..."⁴⁶.

Esto nos lleva de la mano al examen de toda la temática sacramentaria agustiniana. Porque está aplicando su teoría general a la teología, con un doble de visible e invisible, siendo lo *visible los signos*, y lo *invisible las cosas divinas* (res divinae).

Insistiendo en ese doble, llega a lo *carnal* y a lo *espiritual*, de tal suerte que entonces lo esencial en el sacramento radica en comprenderlo *spiritualiter* y no *carnaliter*, pues aquel que entiende el signo sacramental carnalmente queda sometido y esclavizado por él, mientras que quien lo entiende espiritualmente se ve abierto a la libertad de lo significado y a la plena comprensión. Desde esta perspectiva comprende los sacramentos del Viejo y del Nuevo Testamento y da solución a sus relaciones mutuas. ¿Por qué no murieron muchos judíos, comiendo aquel maná?, se pregunta Agustín. Y contesta:

⁴⁴ *Concilii Tridentini Actorum. Pars altera. Acta post Sessionem Tertiam usque ad Concilium Bononiam translatum. Collegit edidit illustravit Stephanus EHSES. Editio secunda stereotypa, Friburgi Brisgoviae 1964, V, 962.*

⁴⁵ *Ib.* V, 963.

⁴⁶ *De catech. rud.* 26, 50, PL. 40, 344; cfr. también *De civ. Dei* X, 5, PL. 41, 232; *C. Faustum manich.* XIX, 11-12, PL. 42, 355; *In Jo. Evang. tr.* 26, 11, PL. 35, 1611; *En. in ps.* 77, 2, PL. 36, 988-984, etc.

"Quia visibilem cibum spiritualiter intellexerunt, spiritualiter esurierunt, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter satiarentur. Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum; sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti 47.

Ha aparecido en el texto un nuevo concepto que será necesario considerar con detención. Se nos dice que *aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti*, y esta misma distinción es posible que entre en el conjunto de dobles que estamos descubriendo en la doctrina. Quizá al final comprendamos mejor su significado.

Subrayando otro hecho que nos conduce a la misma conclusión, Agustín compara los sacramentos a *quaedam quasi verba visibilia*. El *verbum visibile* tiene una grandísima importancia en él para los signos. Basta profundizar un poco en su significado para darnos cuenta de cuanto Agustín trata de insinuarnos. Toda palabra comporta dos cosas: el *sonus transiens* y la *virtus manens*, aquél desaparece, pero permanece esa virtud que es lo transmitido por la palabra. Y esto mismo pasa en los sacramentos. A través de la palabra pasajera se nos hace tomar conciencia del valor ya existente en la intimidad, y a través del sacramento de la gracia invisible. Antes se llegaba al *signum sacrum*, y ahora se llega a *verba sacrosancta*:

"Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta, nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia? Deus enim aeternus est, nec tamen aqua et omnis illa actio corporalis, quae agitur cum baptizamus, et fit, et transit, aeterna est: ubi rursus etiam illae syllabae celeriter sonantes et transeuntes, cum dicitur, Deus, nisi dicantur, non consecrantur" 48.

Y es que todos los signos son eso, como palabras visibles (*quasi quaedam verba visibilia*) 49. Y a ello aplicará toda su teoría del lenguaje expresada ya en el *De magistro* y ampliada en otras ocasiones 50.

Hay todavía otra constatación que hacer en este doble de que tan abundantemente nos habla el Santo. En alguna ocasión leemos en él una distinción que quizá pueda comprenderse también en esta dirección.

47 *In Jo. Evang. tr.* 26, 11, PL. 35, 1611.

48 *C. Faustum manich.* XIX, 16, PL. 42, 356-357; efr. también *In Jo. Evang. tr.* 80, 2-3, PL. 35, 1839-1840.

49 *De doct. christ.* II, 3, 4, PL. 34, 37.

50 La bibliografía sobre el *De magistro* es ampliamente conocida y su tema principal, ya estudiado también por nosotros en otra parte.

Se trata de una *santificación visible* y de una *santificación invisible*. Tras hablar de una diferencia práctica, he aquí los términos con que se expresa:

“Proinde colligitur invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse atque profuisse sine visibilibus Sacramentis, quae pro temporum diversitate mutata sunt, ut alia tunc fuerint, et alia modo sint: visibilem vero sanctificationem, quae fieret per visibilia sacramenta, sine ista invisibili posse adesse, non posse prodesse. Nec tamen ideo sacramentum visibile contemnendum est: nam contemptor ejus invisibiliter sanctificari nullo modo potest. Hinc est quod Cornelius et qui cum eo erant, cum iam invisibiliter infuso sancto Spiritu sanctificati apparerent, baptizati sunt tamen (Act. 8, 44-48) nec superflua iudicata est visibilis sanctificatio, quam invisibilis jam praecesserat”⁵¹.

Quizá en este texto hallemos toda la doctrina del Santo sobre el sacramento y la interpretación de esa *santificación visible*, a la que precede la *santificación invisible*. Aparece también aquí esa famosa distinción, sobre todo en la controversia donatista, entre el *adesse* y el *prodesse*. Y hay otro hecho que más tarde analizaremos también: el desprecio de la *santificación visible*, es decir, del sacramento visible, incapacita para ser santificado invisiblemente.

Destilemos unos primeros hechos fundamentales, que nos conducirán como de la mano a una inteligencia del sacramento:

a) En el sacramento, hallamos un doble, como una prolongación de la encarnación de Cristo: lo *visible* y lo *invisible*.

b) Aparecería en términos propios como *signo visible de algo invisible*, con las connotaciones que luego veremos.

c) En los textos hay otra distinción que es lo *carnal* y lo *espiritual*, que en principio se aplicaba a lo escriturístico, y que pasa a la interpretación de los signos y símbolos de la Escritura en referencia a los sacramentos. Jugará un papel primordial, con el fin de no entender carnalmente los signos ni materializarlos, quedando esclavizados por ellos.

d) Los signos vienen asimilados a la palabra visible, distinguiéndose en ella el *sonus transiens* y la *virtus manens*.

e) Siguiendo esta misma línea, se habla de una *santificación visible debida a los sacramentos visibles*, y de una *santificación invisible debida al Espíritu Santo y fruto del mismo*. Agustín habla de los sacramentos de la Antigua Alianza, pero ya sabemos cuál es su pensamiento

⁵¹ *Quaest. in Hept.* III, 84, PL. 34, 713.

a este respecto. El texto merece cita especial, aunque sea un poco largo, porque nos manifiesta un pensamiento y nos crea problemas, que esperen solución:

"Quomodo ergo et Moyses sanctificat et Dominus? Non enim Moyses pro Domino: sed Moyses visibilibus Sacramentis per ministerium suum; Dominus autem invisibili gratia per Spiritum sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiae, visibilia Sacramenta quid prosunt? Merito autem quaeritur utrum etiam ista invisibilis sanctificatio sine visibilibus sacramentis, quibus visibiliter homo sanctificatur, pariter nihil prosit: quod utique absurdum est. Tolerabilius enim quisque dixerit, sine illis istam non esse, quam si fuerit, non prodesse; cum in ista sit omnis utilitas illorum. Sed etiam hoc, quod sine illis ista esse non possit, quomodo recte dicatur, intuendum est. Nihil quippe profuit Simoni mago visibilis Baptismus, cui sanctificatio invisibilis defuit: sed quibus ista invisibilis, quoniam affuit, profuit, etiam visibilia Sacramenta perceperant similiter baptizati"⁶².

La renovación interior por la gracia del Espíritu Santo será la santificación invisible, pero ¿qué es la santificación visible? Tal como se manifiesta en los textos sería la mera recepción del sacramento, pero el efecto de éste quedaría reducido a ser pura presencialidad y revelación.

EN TORNO A UNA DEFINICIÓN.

Con esto por delante, será necesario acercarse a una definición de sacramento en Agustín. Los sacramentos deben conservar *alguna semejanza con la realidad de que son sacramentos*⁶³. La semejanza les impone tomar el nombre de la cosa de que son semejanza. El famoso texto de Agustín, ya examinado en los diferentes tratadistas, nos obliga en el conjunto del tema a unas reflexiones. Dice así:

"Nonne semel immolatus est Christus in seipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschae sollemnitates, sed omni die populus immolatur, nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari? Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac

⁶² *Ib.* PL. 34, 712.

⁶³ Cfr. M. F. BERROUARD, "Similitudo et la définition du réalisme sacramental d'après l'Épître 98, 9-10 de saint Augustin": *Studia Patristica VI/4* edited by F. L. CROSS, Berlin 1962, 277-298. En otro sentido puede verse V. GROSSI, "Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411/413. (De peccatorum meritis et remissione- Epist. 98 ad Bonifacium)": *Augustinianum* 9 (1969) 30-61, para la Epist. 98, 54-61.

autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quemdam sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est. Nihil est autem credere, quam fidem habere. Ac per hoc cum respondetur parvulum credere, qui fidei nondum habet affectum, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum, et convertere se ad Deum propter conversionis sacramentum, quia et ipsa responsio ad celebrationem pertinet sacramenti”⁵⁴.

Se habla, pues, de una cierta semejanza (*quædam similitudo*), pero no se nos expresa en qué consiste. A su vez se dice que *secundum quemdam modum* el sacramento del cuerpo de Cristo es el cuerpo de Cristo, y podríamos preguntar: ¿Cuál es ese *quidam modus*? ¿Es real, es místico, o es solamente inteligible a partir de esa semejanza que el sacramento mantiene de la realidad de que es sacramento? ¿Sería la aplicación de la teoría de la participación al sacramento o podría hablarse aquí de su realismo sacramental, al que han apelado otros? En el sacramento del bautismo del que se interroga Agustín más especialmente en esta Carta hay otra distinción. En el bautizado, cuando es infante, no existe la fe en la *voluntad del creyente*, pero se halla el *sacramento de esa fe*. Y distingue entonces entre *mente annuere rem* y *percipere ipsius rei sacramentum*:

“Nam sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsam mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo. Cum autem homo sapere coeperit, non illud sacramentum repetet, sed intelliget, ejusque veritati consona etiam voluntate coaptabitur. Hoc quamdiu non potest, valebit sacramentum ad eius tutelam adversus contrarias potestates; et tantum valebit ut si ante rationis usum ex hac vita emigraverit, per ipsum sacramentum commendante Ecclesie charitate, ab illa condemnatione, quae per unum hominem intravit in mundum, christiano adiutorio liberetur. Hoc qui non credit et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum; longeque melior est illo parvulus, qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum salubriter percipit”⁵⁵.

Vamos señalando pistas solamente para extraer luego las conclusiones. Podríamos limitarnos al bautismo y al orden, como sacramentos plenarios, pues imprimen carácter; lo haremos en otra ocasión. Para una mejor inteligencia, recordemos todavía otro hecho: Agustín res-

⁵⁴ *Epist.* 98, 9, PL. 33, 363-364.

⁵⁵ *Id.* 9-10, PL. 33, 364.

ponde a unas preguntas de Genaro, haciendo una nueva distinción que concurre a aclararnos los términos planteados: *in memoriam* e *in sacramentum*. Si alguien pudiera pensar que en el modo que escribía, se trataba de una mera *recordación* o de una *reminiscencia* o de una *conmemoración*, ahora declara:

“Hic primum oportet noveris diem Natalem Domini non in sacramentum celebrari, sed tantum in memoriam revocari quod natus sit, ac per hoc nihil opus erat, nisi revolutum anni diem, quo ipsa res acta est, festa devotione signari. Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est. Eo itaque modo agimus Pascha, ut non solum in memoriam quod gestum est revocemus, sed etiam caetera quae circa ea attestantur, ad sacramenti significationem non omitteremus... Transitus ergo de hac vita mortali in aliam vitam immortalem, hoc est enim de morte ad vitam, in passione et resurrectione Domini commendatur”⁵⁶.

Los términos del problema están ya claros, aunque aparentemente sean oscuros para la interpretación desde nuestras concepciones. El sacramento, como todo signo, ha de tener una semejanza de la cosa significada y por esa semejanza a veces llamamos la realidad por ese nombre. Busquemos el ejemplo más claro para intentar una salida a los textos agustinianos, discordantes en apariencia. Tenemos el caso del bautismo. El bautizado decimos que tiene la fe *propter fidei sacramentum*, es decir, tiene la cosa significada —la fe— por el signo que la significa —el sacramento—, o sea en virtud de él, por la semejanza que el signo tiene de la cosa significada. Sin embargo la pregunta planteada es muy grave: *¿El sacramento da esa fe, la comunica, o es simplemente un signo manifestativo?* Hablando de sacramento de algo, podemos interrogarnos: *¿De algo ya existente, o de algo que va a existir en virtud del mismo signo que lo significa?* El bautismo es sacramento de la fe —*sacramentum fidei*—, ¿de la fe ya existente, o que va a existir?

Hasta el presente, Agustín no nos ha presentado el tema de la causalidad sino sencillamente nos ha dicho que *respondetur fidem habere propter fidei sacramentum* y se dice además sacramento *ut aliquid etiam significari intelligatur*. Es, pues, sacramento de la fe y se dice sacramento porque significa la fe. *¿La causa el sacramento o simplemente la significa?*

⁵⁶ *Epist.* 55, 1, 2, PL. 33, 205.

Extrayendo las conclusiones de lo estudiado hasta ahora en San Agustín, tendríamos lo siguiente:

Santificación visible	Santificación invisible
por	por
sacramentos visibles	gracia invisible
recibidos	recibida
de	de
los ministros	Dios y Señor
por	por
su ministerio,	el Espíritu Santo.

Todo el fruto y utilidad de los sacramentos visibles radica en la gracia y santificación invisible. Hablar de "*fructus*" y de "*utilitas*" o de "*salubriter percipere* es confesar el *prodesse* y no el *adesse*"⁵⁷. No obstante, podemos seguir preguntándonos todavía: ¿Será siempre necesaria la santificación invisible del Espíritu antes de la percepción del sacramento visible, que es santificación visible, de suerte que el sacramento sea signo de la santificación invisible operada ya por el Espíritu? Más aún: ¿Se da la santificación invisible antes de la perfección del sacramento, de tal suerte que no poner óbice consiste en tener esa santificación invisible, de la que va a ser signo el sacramento, y cuando se da óbice —falta la santificación invisible— existe el sacramento visible —*adesse*—, pero no tiene su fruto y utilidad —*non prodest*—? Los textos que hemos analizado nos conducirían a esta conclusión.

Sin embargo, nos ha surgido un nuevo tema: ¿*Qué es poner óbice*, para Agustín? Nos lo va a aclarar con una comparación entre el adulto y el infante. Citamos el texto en lo tocante a nuestro argumento, aunque lo hemos citado ya ampliamente antes:

"Hoc qui non credit et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum; longeque melior est illo parvulus, qui

⁵⁷ En la controversia donatista estos son los términos más usados en sus obras y en ocasiones aparecen también en otros escritos del tiempo. Cfr. *C. litt. Petil.* I, 23, 25, PL. 43, 247; *C. Epist. Parmen.* II, 11, 24, PL. 43, 68; *De Bapt. c. Donat.* I, 12, 18, PL. 43, 119; I, 11, 15-16, col. 118; II, 10, 13, col. 144; V, 8, 9, col. 181; *C. Gaudent.* I, 12, 13, PL. 43, 711; I, 17, 18, col. 714; *In Jo. Evang.* tr. 13, 15, PL. 35, 1500, etc. Para un examen de estos aspectos y de las implicaciones también en sacramentaria del *corpore et corde*, vid. la tesis de mi discípulo J. M. BERNARDO PANIAGUA, "*Sunt in Ecclesia corpore sed non corde*" en la *controversia agustiniana con los donatistas*. (Studium theologicum "Augustinianum", 1969), dactil. Roma, 91 pp.

etiãmsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariæ cogitationis opponit, unde sacramentum salubriter percipit" 58.

El pensamiento no tiene posibilidad de equívoco: el adulto que no cree que el sacramento de la fe por la caridad de la Iglesia libra al infante de la condenación, es infiel, aunque tenga el *sacramentum fidei*. En cambio el párvulo es mejor que ese adulto, ya que no opone el óbice de un pensamiento contrario a esa fe. El óbice sería, pues, la infidelidad, es decir *no creer con fe adulta lo que la Iglesia enseña sobre el valor del sacramento visible*, o como nos había dicho en otro texto, *despreciar el sacramento visible*, pues quien lo desprecia no puede ser santificado invisiblemente. Y como el infante no opone ese pensamiento contrario, no desprecia el sacramento visible, por eso no tiene óbice y recibe el sacramento saludablemente. Esto nos explicaría la controversia donatista y también la pelagiana, en lo referente a los sacramentos.

Pero hagamos un breve paréntesis y reflexionemos sobre algunos datos de la teología posterior y hasta del dogma. En el Concilio de Trento se anatematizó a quien diga que los sacramentos no contienen la gracia que significan, o que no la confieren a quienes no ponen óbice⁵⁹. Y además se añadió que la confieren *ex opere operato*⁶⁰. Nos interesa el examen del problema del óbice —*aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre*—. ¿Cómo han definido el óbice los teólogos? He aquí una definición comúnmente admitida: "*Obex de quo agitur est dispositio animæ repugnans infusioni gratiæ, nempe voluntas habitualiter vel actualiter peccato mortali adhaerens*"⁶¹. Y lo mismo se dirá hablando de la reviviscencia de los sacramentos, distinguiéndolo en óbice positivo y negativo⁶². Ante estos hechos la reflexión siente su propio embarazo. No poner óbice es no adherirse la voluntad habitual o actualmente a un pecado grave. Y si la voluntad no está adherida a un pecado grave, está en gracia. Mas como confiere la gracia a quienes no tienen óbice, la confiere a los que ya la tienen y entonces el sacramento significaría que ya la tienen, aunque en el segundo miembro del anatema pa-

⁵⁸ *Epist.* 98, 10, PL. 33, 364. Sería preciso tratar más detenidamente el tema de la "causalidad" para no recaer en interpretaciones "protestantes". Lo haremos en otra ocasión, ya que este estudio es largo.

⁵⁹ DS 1606.

⁶⁰ DS 1608.

⁶¹ Hemos tomado la definición a un manual clásico en la teología de nuestro siglo, A. TANQUERÉY, *De Deo sanotificante et remuneratore, seu de Gratia, de sacramentis et de novissimis*. T. III, Desclée ed. 25, 1947, 258.

⁶² *Id.*, o. c., 272.

rezca condenarse esto. El sacramento no confiere la gracia a los que tienen óbice, pero tienen óbice porque no tienen la gracia —se oponen a la infusión de ella por la adhesión al pecado grave— y solamente carece de óbice aquel que tiene ya la gracia. Y al otro ¿quién se lo quita? ¿Qué hace, pues, el sacramento? Según el Concilio de Trento, conferir la gracia a los que ya la tienen y decir que si no la tienen, no se la confieren. Agustín, empero, había entendido el óbice de otra manera, que puede ayudarnos a interpretar sin estridencias un pensamiento muy posterior al suyo.

Volviendo no obstante al tema abandonado, no tenemos por qué extrañarnos de la doctrina agustiniana. Está continuando su método teológico del *crede ut intelligas*. La fe es un supuesto fundamental y fundamentante para la vida cristiana y en él se coloca para entender lo sacramental. No le interesa de momento explicar el misterio de la producción o confección de la gracia, sino la significación y la inteligencia de unos efectos, que se traslucen en los sacramentos visibles con una santificación visible, signo de la invisible. La realidad de que el sacramento es signo, no se pone en duda, se admite por la fe. Ahora se trata de comprender el signo *espiritualmente*, de entenderlo y de vivirlo.

Si hacemos un breve parangón con lo natural, todo nos parece claro en agustiniano:

<i>Creación-Dios</i>	<i>Recreación-Cristo</i>
Impresión de la verdad	Sacramentum fidei.
Tangi a veritate	Percipere sacramentum.
Conscius de veritate	Annuere mente rem ipsam, id est fidem.
Expressio et illuminatio	Intellectus fidei = spiritualiter.

Los pasos están bien definidos. El sacramento se entiende porque significa algo, la fe en el caso del bautismo. ¿La produce? Agustín no contesta a esta pregunta. Su respuesta sería: el niño tiene la fe —*habet fidem*—, pero no adulta —*non in voluntate credentis*—, es decir tiene el *sacramentum fidei* y por él se dice que tiene la fe y cree, pues *credere nihil est aliud quam fidem habere*.

Ahora bien, la santificación visible sería el efecto de los sacramentos visibles por mediación de los ministros, y esa santificación visible sería el *percipere sacramentum rei*, el hecho de la recepción del sacramento. Y a esto se llama tener la realidad que significa. La santificación visible no es, por tanto, nada especial. El *sacramentum rei* supone la realidad

de que es sacramento y llama a la toma de conciencia de la misma, a su inteligencia, a su participación personal, vital. Preguntar en agustiniano por la causalidad tendrá un sentido particular. Basta decir que *significan*. Los sacramentos, para san Agustín serían causa de la santificación visible —serían la misma santificación visible—, y *significan la santificación invisible*, a cuya inteligencia y actuación vital llaman.

En el adulto, antes de la percepción del sacramento, se requiere la disposición que es la santificación invisible por medio de la gracia del Espíritu Santo, y no despreciar el sacramento visible, pues se haría infiel y por tanto incapaz de aquella santificación. Vendría luego la percepción del sacramento que es la santificación visible y significa la invisible, por la que es provechoso —*prodest*— y en la que radica todo su fruto y utilidad. Y el sacramento como signo es expresión y llamada a la vivencia de lo significado —*admonición*—, efectuándose esto mediante la inteligencia espiritual de lo significado visiblemente en el signo.

Camelot, en un breve, pero interesante artículo, intentando “esquematizar a grandes rasgos lo que podría ser una teología agustiniana de los sacramentos” escribe, luego de ver el catecumenado y la profesión de fe que se exige: “El bautismo es, pues, sacramento de la fe, puesto que comporta necesariamente esta profesión de fe en la enseñanza recibida en la catequesis, pero más todavía porque, *signaculum fidei*, el bautismo lleva esta fe a su perfección, permitiendo al neófito abrirse al misterio, acogerlo y dejarse penetrar por él. Agustín emplea de buen grado aquí el verbo *imbuere* que acabamos de encontrar, y que no expresa solamente que el catecúmeno debe recibir un sacramento, sino que debe dejarse penetrar y como impregnar por el misterio mismo”⁶³. Entendido en este ambiente general del espíritu agustiniano no ofrece dificultades: el bautismo le permite abrirse al misterio, pero le obliga a irlo entendiendo, a la inteligencia y a la vivencia, signándolo de ese modo. Aparece también claro en el parangón con la eucaristía, tratando del *intellectus spiritualis* y del *spiritualiter intelligere*⁶⁴. “Los sacramentos son así llamados —concluye— porque se ve una cosa, pero se comprende otra. *Aliud videtur, aliud intelligitur* (Serm. 272 PL. 38, 1248; cf. In Joann. tr. 26, 11 PL. 35, 1611); este *intellectus*, por el que se puede,

⁶³ Th. CAMELOT, “Sacramentum fidei”: *Augustinus Magister* II, Paris 1954, 892.

⁶⁴ *Id.*, art. cit., 893.

más allá de la *species corporalis*, percibir y gustar el *fructus spiritualis*, es la inteligencia de la fe"⁶⁵.

El sacramento visible inicia en el misterio y por él se penetra en la realidad que significa para llegar a la inteligencia de la misma. Y el proceso es comprensible en la teoría general agustiniana que hemos expuesto desde el principio de estas páginas. Se trata de una perspectiva de fe e inteligencia, no de causalidad. Y por la fe en la realidad que significa el sacramento recibido se llega ahondando a la inteligencia. El misterio de la causalidad queda intacto y sale de las manos de Agustín sin explicación de momento. No se crea, empero, que la fe de quien lo recibe produce el efecto del sacramento y que quien no la tiene, permanece sin el efecto del sacramento. Una cosa parece cierta en cuanto hemos expuesto, a saber: que la santificación visible puede existir —existe de hecho— sin esa fe —*adesse*—, porque el sacramento lo ha recibido, pero no aprovecha —*non prodest*—, pues le falta, por ese mismo hecho, la santificación invisible. La gracia invisible de que el sacramento es signo, no pende de la fe del que recibe ni del que administra el sacramento, sino que es Cristo y su Espíritu los dadores de esa gracia invisible y esto solamente pide del sujeto: que no oponga un pensamiento contrario. En el parangón que hemos insinuado, las dos santificaciones parecen diferentes y los instrumentos en ellas usados son distintos. Los conceptos de causa final, eficiente, meritoria, instrumental, formal no había hecho su aparición en el horizonte de Agustín y no tenemos por qué obligarle a pasar por esas estrecheces. Ha entendido el sacramento en su autenticidad de signo que es invitación y llamada a la comprensión o inteligencia vivida de lo significado, es decir a la toma de conciencia de lo invisible, a hacerse adulto en su vida sacramental.

Al llegar aquí, podemos seguir preguntando: ¿Qué relación existe entre ese doble elemento que hemos analizado, lo visible y lo invisible? ¿Existe una relación de causalidad, o solamente de significación o manifestación? En otros términos, ¿lo visible es causa de lo invisible, o más bien lo invisible exige en el hombre lo visible? En agustiniano, dada su trayectoria mental y sus aplicaciones a los diversos temas, tendríamos que decir que se camina de arriba abajo, y no de abajo arriba, o sea se parte de la existencia de lo invisible del que lo visible no será más que manifestación y admonición, y luego por lo visible se asciende nueva-

⁶⁵ *Id.*, *art. cit.*, 894.

mente, con conciencia plena, refleja, adulta, a lo invisible. En sacramentaria no podía ser de otro modo, si quería ser lógico con su pensamiento. *Se parte de la existencia de la santificación invisible* —no se explica el cómo, se muestra solamente en los textos— *y de aquí se pasa al sacramento visible, cuyo desprecio haría imposible aquélla, tomando pie de éste para llegar a la indeligencia espiritual de la santificación invisible*, que en términos modernos diríamos para una toma de conciencia que conduce a la adultez y madurez en la vida cristiana. No obstante, Agustín es consecuente consigo mismo: para la admisión del misterio de lo invisible exige fe y un pensamiento no contrario a la enseñanza sobre el efecto del sacramento, que esto sería poner óbice. Sin embargo, la santificación invisible puede existir sin el sacramento visible, y aprovecha también; en cambio la santificación visible que es la recepción del sacramento puede también existir sin la santificación invisible, pero no aprovecha, no sirve. Esto significa que, en la actual economía, el sacramento visible es la prueba manifestativa de que ha aceptado la santificación invisible, que es gracia —y por tanto gratuita, sin méritos— y se compromete a actualizarla, al tomar conciencia por medio de él de la necesidad de vivirla⁶⁶.

INTENTOS DE DEFINICIÓN DE SACRAMENTO.

Añadiremos todavía cuanto Agustín nos ofrece más directamente, aunque sea de modo incidental, en torno al concepto de sacramento. Para comprenderlo mejor citemos el texto con el contexto:

“Nec illorum ergo sacrificiorum egebat Deus, nec cuiusquam eget unquam, sed rerum divinitus impartitarum, vel imbuendo virtutibus animo, vel aeternae salutis adipiscendae, quaedam signa sunt, quorum celebratione atque functione, non Deo, sed nobis utilia pietatis officia exercentur. Nimis longum est convenienter disputare de varietate signorum, quae cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur...”⁶⁷.

La definición, pues, que aquí nos da, sería ésta: *signa quae ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur*. La amplitud de la misma es evidente y no hay sentido estricto aquí. Antes de analizar las palabras

⁶⁶ Agustín admite la necesidad del sacramento, porque el sujeto, al recibirlo, prueba que se somete a la voluntad de Dios, manifestando así que la gracia está presente y actúa ya en él.

⁶⁷ *Epist.* 138, 1, 6-7, PL. 33, 627.

constitutivas, hagamos unas anotaciones, teniendo en cuenta el contexto, ya que esto nos desbrozará el camino para la inteligencia de la definición. Dios no necesita de los sacrificios —se trata de sacrificios visibles, internos o externos—, y nunca ha necesitado ni necesitará de ellos. Y siguiendo el pensamiento, agregaríamos que Dios no necesita de sacramentos ni los ha necesitado nunca. Los sacramentos como los sacrificios y su celebración son útiles para los hombres, no para Dios. Toda la utilidad radica en *su ser de signos y son signos de las cosas divinamente impartidas*, o para imbuir el ánimo de virtudes o para lograr la salvación eterna.

La explicación más clara de este hecho la tenemos sin duda en *La Ciudad de Dios*, donde trata el mismo tema, es decir la mutabilidad de los signos y habla a su vez del sacrificio. Dice así:

“Non solum igitur pecore, sed qualibet alia re corruptibili atque terrena, sed ne ipsa quidem iustitia hominis Deus egere credendus est, totumque quod recte colitur Deus, homini prodesse, non Deo. Neque enim fonti se quisquam dixerit profuisse, si biberit; aut luci, si viderit. Nec quod ab antiquis patribus talia sacrificia facta sunt in victimis pecorum, quae nunc Dei populus legit, non facit, aliud intelligendum est, nisi rebus illis eas res fuisse significatas, quae aguntur in nobis, ad hoc ut inhaeremus Deo, et ad eundem finem proximo consulamus. Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est... Ac per hoc ubi scriptum est, *Misericordiam volo quam sacrificium*; nihil aliud quam sacrificio sacrificium praelatum oportet intelligi; quoniam illud quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii. Porro autem misericordia verum sacrificium est: unde dictum est quod paulo ante commemoravi, *Talibus enim sacrificiis placetur Deo*. Quaecumque igitur in ministerio tabernaculi sive templi multis modis de sacrificiis leguntur divinitus esse praecepta, ad dilectionem Dei et proximi significandam referuntur”⁶⁸.

El contexto es el mismo que en el texto precedente y el contenido idéntico. Dios no necesita ni siquiera de la justicia del hombre, no necesita ni de su misericordia. El sacrificio visible es sacramento del invisible, y dice referencia a Dios, implica un *propter Deum*. Al definirnos el sacrificio nos percatamos de que el sacrificio es también una realidad divina. He aquí sus palabras:

“Proinde verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaeremus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo vera-

⁶⁸ *De civ. Dei* X, 5, PL. 41, 282.

citer beati esse possimus. Unde et ipsa misericordia qua homini subvenitur, si propter Deum non fit, non est sacrificium. Etsi enim ab homine fit vel offertur, tamen sacrificium res divina est: ita ut hoc quoque vocabulo id Latini veteres appellaverint..."⁶⁹.

La primera pregunta que viene a nuestra mente es ésta: ¿Por qué el sacrificio es *res divina*? En la respuesta hallaremos la clave para nuestro tema, dado que también aquí se da un ministro, que es el hombre. Mas, a pesar de que quien lo ofrece es el hombre, el sacrificio es *cosa divina*. Y lo es por la *referencia o relación a Dios*, ya que si no lleva esa relación a Dios, no es sacrificio. Lo constituye, pues, tal el *propter Deum*. Y eso mismo lo distingue de los falsos sacrificios. Lo que comúnmente se llama *sacrificio es signo del verdadero sacrificio*. Lo externo es lo visible, el signo de aquellas realidades, *quae aguntur in nobis*. De donde se sigue que al decir: el *sacrificio visible es sacramento, es decir signo sagrado, del sacrificio invisible*, quiere significar que el sacrificio visible, o sea el ofrecido en víctimas u otras cosas externas es sacramento o signo sagrado del sacrificio invisible, es decir de aquellas cosas *quae aguntur in nobis, ad hoc ut inhaeremus Deo, et ad hunc finem proximo consulamus*, significadas por las anteriores. Aquí las significan también, pero no se dice tampoco que las causen.

En textos paralelos tenemos las dos definiciones de sacramento que se equivalen: *signa quae ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur*, y además: *sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est signum sacrum*. Como el sacrificio es *res divina*, todo está ya claro: *sagrado* significa igual que *ad res divinas pertinent*. Ahora bien, si la realidad divina aparecía justamente en la referencia a Dios, resulta que *ad res divinas pertinent* significaría sencillamente "lo que dice relación a Dios, o se hace por Dios".

⁶⁹ Id. X, 6, PL. 41, 283-284. Y el texto continuaba: "Cum igitur vera sacrificia opera sint misericordiae, sive in nos ipsos, sive in proximos, quae referuntur ad Deum; opera vero misericordiae non ob aliud fiunt, nisi ut a miseria liberemur, ac per hoc ut beati simus; quod non fit, nisi bono illo, de quo dictum est, *Mihi autem adhaerere Deo bonum est*: profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatum est; quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium... Hoc est sacrificium christianorum: *Multi unum corpus in Christo*. Quod etiam Sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re quam offert, ipsa offeratur". Nos gustaría apurar más el término "sacrificium" para definir la teología agustiniana propiamente sacramentaria. Pero no podemos detenernos.

Examinemos, no obstante, el concepto que Agustín tiene de *signo* y de *res*. La distinción nos la ofrece casi en sistema con los términos siguientes, que citamos en amplio para seguir el argumento:

"Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed *res per signa discuntur*. Proprie autem *nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur*, sicuti est lignum, lapis, pecus, atque hujusmodi caetera. Sed non illud lignum quod in aquas amaras Moyses mississe legimus, ut amaritudine carerent; neque ille lapis quem Jacob sibi ad caput posuerat; neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis, nisi aliquid significandi gratia. *Ex quo intelligitur quod appellem signa: res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur*. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est"⁷⁰.

Agustín ya da por supuesto que la palabra es un signo propiamente dicho y que toda su esencia consiste en significar algo y para eso se usa. En cambio aquí al tratar de definir la *res* y el *signum*, va a manifestarnos que el *signum* es *una realidad usada para significar algo*. Serán, pues, cosas o personas o acontecimientos que se utilizan para a través de ellos significar algo. Y así nos dirá aquí todavía que considera en la *res quod sunt*, dejando aparte el *quod aliud praeter seipsam significat*. En esto último sería ya signo y no sólo sería *res*, habiendo definido también por eso el signo como *res*⁷¹. Y nos ofrece la ya clásica definición de signo, haciendo nuevamente referencia a la *res*, dada la división que antes había hecho:

"...vicissim de signis disserens hoc dico, ne quis in eis attendat quod sunt, sed potius quod signa sunt, id est, quod significant. *Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*: sicut vestigio viso, transisse animal cujus vestigium est, cogitamus; et fumo viso, ignem subesse cognoscimus; et tuba sonante, milites vel progredi se, vel regredi, et si quid aliud pugna postulat oportere noverunt"⁷².

Entre los signos considera la palabra y estudia la diversidad de los mismos, hablando de signos naturales y de signos dados, de signos propios y de signos traslaticios. Todo esto lo aplica en principio a la inter-

⁷⁰ *De doct. christ.* I, 2, 2, PL. 34, 19-20.

⁷¹ *Id.* II, 1, 1-2, PL. 34, 35-37.

⁷² *Id.* II, 1, 1, PL. 34, 35.

pretación de la Escritura, dando las reglas. El consentimiento de quien observa es esencial para muchos signos y de ello depende su interpretación, ya que los signos dados son "*quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, vel sensu, aut intellecta quaelibet*"⁷³. Y cuando hay signos *divinitus instituta*, el hombre no los constituye, sino que los descubre y aprecia su significación⁷⁴. Si para los signos dados el consentimiento es esencial, para los sacramentos lo sería la fe y entonces todo seguiría el mismo proceso.

Si penetramos en la esencia íntima del signo, tal como la entiende Agustín, topamos de inmediato con dos elementos: *uno visible y otro invisible*. —la especie que está ante los sentidos, y cuanto hace venir al pensamiento—. En esto radica su profundidad, en eso que podríamos llamar *causalidad significativa*, que requiere siempre una persona, un hombre, con un consentimiento en lo significado por el signo, y en lo sacramental, con la fe en lo mismo. Es lo que en otras partes había dicho y repetirá: *aliud videtur, aliud intelligitur*⁷⁵. El signo usa de la especie como medio e instrumento para hacer venir al pensamiento, a la conciencia, otra realidad, es decir la realidad que quería significar por medio del signo. En este aspecto, *todo signo es infalible para el adulto que lo conoce y produce por lo mismo su efecto*, ya que la realidad que sirve de signo tiene dos caras, apareciendo una directamente y llamando y suscitando la otra. Alguno dirá que nos detenemos en la filosofía del signo, en lugar de tratar la teología del signo sacramental. Queremos en efecto asentar los fundamentos filosóficos, ya que no siempre se hace así.

Tenemos ya, pues, por una parte, lo que es el signo y cuanto comporta. Y sabemos también lo que significa la *res*, es decir la realidad que no se aplica a significar algo más, sino que en ella se considera sólo su ser. El signo es, por tanto, relativo y la realidad en cierto modo absoluta. Todo signo es, en consecuencia, medio para traer a la mente, al pensamiento, algo, lo que se quería significar por él.

Podemos, tras estas explicaciones, entrar en la inteligencia del sacramento o mejor de la definición del mismo, siguiendo el pensamiento agustiniano. Se llaman sacramentos los signos, es decir aquella realidad que además de la especie que pone ante los sentidos, hace venir *ex se*

⁷³ *Id.* II, 2, 3, PL. 34, 37.

⁷⁴ *Id.* II, 27, 41, PL. 34, 55.

⁷⁵ *Serm.* 272, PL. 38, 1248; *In Jo. Evang. tr.* 26, 11, PL. 35, 1611.

a la consciencia otra cosa, y esos signos dicen relación a las cosas divinas. Los sacramentos son, pues, signos sagrados por decir relación a las cosas divinas, y su acción se concreta en unirnos a Dios. Definiéndolos, habida cuenta de todo esto, diríamos que *los sacramentos son signos sagrados, que, mostrando inmediatamente su apurtecia, hacen venir ex se a la consciencia otra realidad, que es la espiritual, referente a cosas divinas*. Como en todo signo, la otra realidad ya existe, pero no se había tomado conciencia de ella y esto se hace mediante el signo.

Morel ha examinado ampliamente algunas cuestiones y ha intentado un acercamiento a las nociones de *signum*, de *res* y de *pertinere*, haciendo una serie de aplicaciones casi en plan cabalístico. Las conclusiones tienen su interés y quedarían reducidas en aquellos tres apartados suyos: "a) El sacramento es un signo al que el pensamiento del creyente reconoce una relación con las "cosas divinas". Dicho de otro modo: *El sacramento es un signo relativo*". Y hace la relación a la realidad misma de Dios, al conocimiento objetivo que la revelación da de Dios, al misterio del que la fe tiene la inteligencia, a los sucesos de Dios, al Reino de Dios, a la felicidad de los elegidos; "b) El sacramento es un signo, cuya institución, significación y fin proceden de la soberana competencia de Dios. Tomando el verbo *emanar* en un sentido jurídico, diremos que: *El sacramento es un signo que emana*". Y hace las mismas combinaciones más o menos que en el párrafo anterior; "c) El sacramento es un signo que comunica lo que significa. *Confina* al misterio al que es relativo y del que emana. Es un medio de gracia. Brevemente: *El sacramento es un signo que logra*"⁷⁶. Y luego escribe, una vez terminado este análisis: "Las 'cosas divinas', hemos dicho, especifican el sacramento por relación al signo en general: inversamente, *la noción de signo debe permitir especificar el sacramento por relación a las "cosas divinas que enseña la teología*. Desde este punto de vista, el estudio de la noción de signo es de una importancia capital, no solamente para la inteligencia de los ritos sacramentales, sino también de la teología en su conjunto"⁷⁷. E insistiendo sobre la noción de signo, concluye con estas palabras: "San Agustín mismo ordenándolo todo a una significación trascendente, lo ha tomado según sus acepciones usuales: el *signum sacramental* es el *indicio*,

⁷⁶ B. MOREL, *Le signe sacré. Essai sur le sacrement comme signe et information de Dieu*, Paris 1959, 35.

⁷⁷ ID., o. c., 36. En otra ocasión estudiaremos más detenidamente el signo sacramental desde la teología de Agustín.

la manifestación de algo oculto; es un *estandarte*, un símbolo de la vida cristiana (esto es verdad sobre todo del bautismo y de la eucaristía); es una huella indeleble (bautismo, matrimonio y ordenación); es un *sello* de Dios sobre su palabra (todos los sacramentos) o sobre los fieles (bautismo). El *signum* latino era ya una noción equívoca, cuyas diversas nociones no entraban de la misma manera en la definición de los sacramentos en particular. Si el sacramento del bautismo no es lo mismo que el de la eucaristía, es porque el bautismo y la eucaristía no son signos por el mismo título”⁷⁸. La conclusión que el autor destila es que Agustín ha hecho progresar mucho el tratado de los sacramentos, pero sus conceptos eran todavía imprecisos, abarcando demasiado en sus concepciones.

San Agustín, sin embargo, no se ha desviado de la línea que venimos trazando en el análisis de textos y de pensamiento. Nos plantea muchas cuestiones pero no queremos hacerle preguntas todavía. Seguiremos examinando otros acercamientos al mismo tema. Quizá al final habría que hacer virar un poco también su concepción de la gracia, o mejor, la interpretación que se ha hecho de su concepción. Los sacramentos son, por tanto, signos que dicen relación a las cosas divinas, y como todo signo muestra una cara y hace aparecer otra a la mente, el sacramento muestra la cara visible y hace *ex se* aparecer en la consciencia —sería producir en cierto modo— la cosa divina a que dice relación.

EXAMEN DE OTROS TEXTOS.

Dada la trayectoria de este pensamiento agustiniano que parece constante en su doctrina, no debiera ofrecernos dificultades de interpretación el texto que ha pasado a todos los manuales de teología. Al probar la tesis de que “todos los sacramentos de la Nueva Ley, considerados en su elemento sensible, constan esencialmente de cosas y de palabras, que se llaman convenientemente materia y forma de los sacramentos”, se aduce el texto de Agustín, “qui clare distinguit elementum et verbum”⁷⁹. Sin embargo, la interpretación entre los autores, como comprobaremos, ha sido muy variada. Citemos primeramente el texto para que no haya lugar a confusiones:

⁷⁸ ID., *o. c.*, 37.

⁷⁹ A. TANQUERREY, *o. c.*, 249.

"*Jam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis.* Quare non ait, mundi estis propter baptismum quo loti estis, sed ait, *propter verbum quod locutus sum vobis*, nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum. Nam et hoc utique dixerat, quando pedes discipulis lavit: *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, sed est mundus totus* (Jo 13, 10). Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens. *Hoc est verbum fidei quod praedicamus*, ait Apostolus, *quia si confessus fueris in ore tuo quia Dominus est Jesus et credideris in corde tuo quia Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem* (Ro 10, 8-10). Unde in Actibus Apostolorum legitur, *Fide mundans corda eorum* (Act. 15, 9): et in Epistola sua Beatus Petrus, *Sic et vos*, inquit, *Baptisma salvos facit: non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio* (1 Ptr. 3, 21). *Hoc est verbum fidei quod praedicamus*: quo sine dubio ut mundare possit, consecratur et Baptismus. Christus quippe nobiscum vitis, cum Patre agricola, *dilexit Ecclesiam et tradidit seipsum pro ea*. Lege Apostolum, et vide quid adjungat, *Ut eam sanctificaret, inquit, mundans eam lavacro aquae in verba* (Eph. 5, 25-26). Mundatio igitur nequaquam fluxu et labili tribueretur elemento, nisi adderetur *in verbo*. Hoc verbum fidei tantum valet in Ecclesia Dei ut per ipsum credentem, offerentem, benedicientem, tingentem, etiam tantillum mundet infantem..."⁸⁰.

El texto presenta más de una dificultad y los autores la han visto realmente. Moriones⁸¹ expone las diversas opiniones sobre la interpretación de *verbum*, sea como invocación de la Santísima Trinidad o forma del bautismo, sea como la previa bendición del agua destinada al bautismo. Los antiguos, según él, están por la primera sentencia, por

⁸⁰ *In Jo. Evang. tr.* 80, 3, PL. 35, 1840. En el n. 2, col. 1839-1840 se decía: "Denique cum de Patre tanquam de agricola dixisset quod infructuosos palmites tollat, fructuosos autem purget ut plus afferant fructum; continuo etiam seipsum mundatorem ostendens, *Jam vos*, inquit, *mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis*. Ecce et ipse mundator est palmitem, quod est agricolae, non vitis officium: qui etiam palmitem operarios suos fecit. Nam etsi non dat incrementum, impendunt tamen aliquod adjumentum; sed non de suo: *Quia sine me*, inquit, *nilhil potestis facere*. Audi etiam ipsos confitentis: *Quid autem est Apollo? quid autem Paulus? Ministri per quos (dño) credidistis, et unicuique sicut Dominus dedit. Ego plantavi, Apollo rigavit*. Et hoc ergo *sicut unicuique Dominus dedit*: non itaque de suo. Jamvero quod sequitur, *sed Deus incrementum dedit* (1 Cor. 3, 5-7); non per illos, sed per seipsum fecit: excedit hoc humanam humilitatem, excedit angelicam sublimitatem, nec omnino pertinet nisi ad agricolam Trinitatem. *Jam vos mundi estis*, mundi scilicet atque mundandi. Neque enim nisi mundi essent, fructum ferre potuissent; et tamen omnem qui fert fructum, purgat agricola, ut fructum plus afferat. Fert fructum, quia mundus est; atque ut plus afferat, purgatur adhuc. Quis enim est in hac vita sic mundus, ut non sit magis magisque mundandus?..."

⁸¹ F. MORIONES, *Enchiridion theologicum sancti Augustini*, Madrid 1961, 551-552.

decir que es la forma del sacramento y con él están algunos modernos como Gendreau, aduciendo sus razones. Otros opinan que esas palabras se amplían a la bendición del agua, y él mismo confiesa que esta segunda opinión no carece de probabilidad. Crec más probable la primera sentencia, respondiendo a las posibles objeciones e interpretando el texto de este modo: "Verba 'non quia dicitur, sed quia creditur', videntur intelligenda de dispositionibus requisitis ut effectus gratiae baptismalis obtineatur, quamvis validitas baptismi absque illis salva maneat"⁸².

Por su parte, Camelot, tras el análisis del *sacramentum fidei*, escribe: "Si el bautismo es sacramento de la fe, porque comporta la profesión de fe del catecúmeno, se verá en qué sentido es preciso comprender el famoso texto de *In Joann. tr. LXXX, 3; PL. 35, 1840*: "Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" (...) non quia dicitur, sed quia creditur". El *verbum*, es sin duda la fórmula sacramental, tomada a las palabras del Señor mismo, "sanctitas sacramenti verbis evangelicis consecrata", pero es también —porque los dos sentidos no se excluyen— la fórmula por la que el neófito expresa su fe, y por la que se abre a la *res* espiritual que viene a él en el sacramento. "Aliud videtur, aliud intelligitur... sed quia creditur"⁸³. El *verbum* indicaría, pues, dos cosas la forma del sacramento y también la profesión de fe que hace el catecúmeno antes de bautizarse.

¿Qué es el *verbum*, y el *verbum fidei* que se añade, y *verbum quod locutus sum vobis*? El incremento lo da Dios, *non per illos, sed per seipsum facit*, no por los operarios, sino por sí mismo. Esto es interesante. Los operarios, aunque no dan el incremento, ofrecen cierta ayuda, pero el limpiador pleno es el agricultor, no los sarmientos, y él es también limpiador de éstos. Y ese agricultor es la Trinidad, y en consecuencia de ella depende la limpieza de los sarmientos, haciendo a éstos operarios suyos, quedándoles comisionada solamente una cierta ayuda —*aliquod adjumentum*—.

Con esto por delante, Agustín pasa a exponer el texto del Evangelio: *Nam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis*, y como que se extraña de que no se diga que están purificados o limpios por o en virtud del bautismo, con que fueron lavados, sino en virtud o

⁸² *Ib.*

⁸³ Th. CAMELOT, *art. cit.*, 894. No queremos decir con esto que San Agustín lo atribuya todo a la "palabra".

por la palabra que El les habló. En el contexto aquí comienza toda la profundidad y la dificultad con la grandeza que se ha visto siempre en este texto: *Están limpios en virtud o gracias a la palabra*. Tiene que dar una respuesta satisfactoria a su auditorio, que sin duda está también maravillado del texto evangélico, ya que también comprende que es el bautismo el que los ha purificado. Y si es el bautismo, según el sentir común del pueblo fiel, ¿cómo el Evangelio dice que están limpios por la palabra que El les ha hablado? La respuesta va en la misma pregunta: *En el agua limpia también la palabra*, ya que, suprimida la palabra, el agua queda reducida a agua. La purificación, pues, diríamos con el Santo, se debe a la palabra. Pero una vez más nos asaltan los interrogantes: *¿Se debe a la palabra sola, o a la palabra y al agua?* En el contexto agua sería paralelo de *baptismus quo loti estis* y los apóstoles estaban limpios no por el agua, sino por la palabra. La purificación es efecto de la palabra y esa palabra se acerca al elemento, en este caso el agua, y se hace sacramento, siendo éste como una palabra visible. La palabra produce el efecto espiritual y se visibiliza al pronunciarse sobre el elemento, tornándose por ese hecho sacramento, es decir signo sensible de lo ya producido, pues cree que ya se ha producido. Por eso puede preguntarse el Santo a renglón seguido: *¿De dónde le viene tal virtud al agua, de tocar el cuerpo y limpiar el corazón, sino gracias a la palabra y por obra de ella —faciente verbo—, no por pronunciarla —non quia dicitur—, sino por creerla —sed quia creditur—?* Y añade: Cuidado, que en la palabra una cosa es el *sonus transiens*, y otra, la *virtus manens*. No ha cambiado el pensamiento, si recordamos cuanto hemos venido exponiendo. *La palabra pronunciada hace o se hace sacramento, la palabra creída produce la purificación que significa el sacramento.*

Y ¿qué es esa palabra? El Santo ha juntado a ese texto de San Juan, otra serie de ellos, paralelos, a su juicio, al menos para probar lo que pretendía en su homilía. Cita *Rom. 10, 8-10, Act. 15, 9, 1 Petr. 3, 21, Eph. 5, 25-26* y en todos ellos nos manifiesta la *purificación por la fe* y casi diríamos, *la salvación por el bautismo*, que es consagrado por la fe para que pueda purificar. En el bautismo y sin él, la que purifica es la fe, es el *verbum fidei* y el bautismo solamente purifica en virtud de la fe que esa es la palabra, no en su sentido transitorio, sino permanente, no al ser pronunciada, sino al ser creída. Como en otros apartados hemos concluido, también aquí podríamos decir que la palabra de fe —*verbum fidei*— puede existir sin el bautismo y aprovechar; en cam-

bio el bautismo puede existir sin la fe, pero no aprovecha. El doble elemento, lo visible y lo invisible, está claro una vez más.

El pensamiento final nos lo expresa así: Cristo, vid entre sarmientos, agricultor con el Padre, amó a su Iglesia y se entregó por ella. Y es limpiador de los sarmientos por ser agricultor con el Padre, no por ser vid con nosotros, pues eso *est agricolae, non vitis officium*, haciendo a los sarmientos operarios suyos. Y el Apóstol, después de haber dicho que Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella, agrega: *Ut eam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo*. "La purificación en modo alguno la atribuiría al lábil y flúido elemento, sino añadiera *in verbo*, en la palabra". El valor no se da a la totalidad —*verbum et elementum*—, sino al *verbum*, en virtud de la cual se atribuye al agua la purificación. No es el conjunto, agua y palabra, lo que vale en la Iglesia de Dios, sino la palabra, porque dice todavía: "Este *verbum fidei* vale tanto en la Iglesia de Dios que en virtud de ella o por ella limpia al creyente, al oferente, al que bendice, al que toca, aunque sea un tierno infante, que aún no puede creer con el corazón para justificarse ni hacer la confesión de boca para salvarse". El *per* merece toda consideración, sin olvidar tampoco que antes había dicho que la purificación la hace *per seipsum, non per alios*. No se debe la purificación al agua, sino a la Trinidad —*ad agricolam Trinitatem*—, al *verbum fidei*, y a él *non quia dicitur, sed quia creditur*. A través de todo esto, la contraposición clarea de este modo: *mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis*, ait —non ait, *mundi estis propter baptismum quo loti estis*. Y esto lo ha dicho así, agrega Agustín, porque también en el agua la que purifica es la palabra.

Los interrogantes se acumulan todavía: ¿Qué es esa palabra: es la forma del sacramento, como se ha entendido en la teología posterior, o es más bien la bendición del agua por invocación de la Santísima Trinidad, o quizá la profesión de fe del bautizando, o es toda la doctrina de Cristo predicada a sus Apóstoles? ¿A qué se refiere Agustín? Los autores se dividen en la interpretación. Gendreau piensa que debe entenderse de la forma del sacramento, aduciendo una serie de razones, poco convincentes⁸⁴. Moriones concluye, luego de exponer las opiniones: "Si hic tantum textus consideretur, res quidem obscura est, et secunda sententia probabilitate non caret. Tamen, rationibus inspectis

⁸⁴ J. J. GENDREAU, *Sancti Augustini doctrina de baptismo*, Baltimore 1939.

quas attulimus, prima sententia probabilior videtur. Argumentis vero secundae interpretationis responderi potest, quod quamvis magni momenti sit benedictio aquae baptismalis et professio fidei in baptizato, tamen Augustinus pro valido habet baptismum aqua non benedicta collatum, et etiam baptismum ab haeretico ministratum. Verba, 'non quia dicitur, sed quia creditur' videntur intelligenda de dispositionibus requisitis ut effectus gratiae baptismalis obtineatur, quamvis validitas baptismi absque illis salva maneat. Ita etiam HOCEDEZ, H., *La conception augustiniennne du sacrement dans le tractatus 80 in Joannem*. Recherches de science religieuse 10 (1919), 1-29, p. 28; M. COMEAU, *Saint Augustin exégète du quatrième Evangile*. Paris 1930, p. 345"⁸⁵.

Tengo la impresión de que se trasladan categorías posteriores al pensamiento agustiniano. No obstante, para cerrar el recuento, citemos a otro autor que se inclina a la segunda sentencia, sin excluir la primera. Dice así Tixeront: "Se ha visto en este texto la prueba de que san Agustín admitía que el rito sacramental mismo —por oposición a su *res* o *virtus*— se componía de dos elementos, una materia o gesto visible y las palabras: dando las palabras al gesto o a la materia su virtud santificadora. Y sin duda el texto de san Agustín no excluye esta explicación; pero es de creer que el autor no restringía a las solas palabras que acompañan la colación del rito —y que nosotros llamamos *la forma*— la virtud santificadora del sacramento. Para él, como para san Ambrosio, lo que hace al agua capaz de purificar el corazón en el bautismo, es primeramente la bendición previa que ella recibe: "Quia baptismus, id est salutis aqua non est salutis, nisi Christi nomine consecrata, qui pro nobis sanguinem fudit, cruce ipsius aqua signatur" (Serm. 352, 3). La fórmula trinitaria tiene su parte en esta acción santificadora, pero no viene más que en segundo lugar. No es, pues, en modo alguno cierto que en el pasaje citado más arriba la palabra *verbum* designa y sobre todo designa únicamente la invocación de la Trinidad que acompaña la efusión baptismal; puede designar también la bendición previa del agua, y aún puede designar la recitación sobre el símbolo hecha por el bautizado"⁸⁶. A estas dos interpretaciones pueden reducirse los intentos de los autores.

¿No podría entenderse de otra manera ese *verbum fidei*? Si nos

⁸⁵ F. MORIONES, o. c., 552, en nota.

⁸⁶ J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. II. De saint Athanase à saint Augustin (318-430), Paris 1921, 398-399.

atenemos a estas dos palabras que son las que están en juego en todo el contexto, hallaríamos quizá una correspondencia bastante fácil. Agustín habla en el texto del valor del *verbum fidei* en la Iglesia y dice correspondencia con otro texto que hemos examinado ya anteriormente. Tenemos, pues:

“Hoc verbum fidei tantum valet in ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicientem, tingentem, etiam tantillum mundet infantem; quamvis nondum valentem corde credere ad justitiam, et ore confiteri ad salutem. Totum hoc fit per verbum...”⁸⁷.

“Hoc quamdiu non potest, valebit sacramentum ad ejus tutelam adversus contrarias potestates; et tantum valebit ut si ante rationis usum ex hac vita emigraverit per ipsum sacramentum commendante Ecclesiae charitate, ab illa condemnatione, quae per unum hominem intravit in mundum, christiano adjutorio liberetur”⁸⁸.

En el texto de la Carta, aunque en la cita no aparece el *sacramentum fidei*, sin embargo está presente continuamente, como hemos ya visto. Y entonces la correspondencia parece clara: *verbum fidei* = *sacramentum fidei*. En uno y otro caso habla del niño que no ha llegado al uso de la razón y para quien el bautismo serviría contra las asechanzas del enemigo y le libraría de la condenación eterna. La palabra purifica *quia creditur*, pero al pronunciarla sobre el elemento se trueca en signo sensible de lo acaecido, siendo como una palabra visible, y distinguiéndose en ella el *sonus transiens* y la *virtus manens*, aquel como signo sensible de ésta. La purificación que es lo invisible se debe a la palabra, no al agua, y entonces esa palabra que es invisible, al pronunciarse sobre el elemento que es el agua, se hace sacramento —*fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum*—. No se dice que el *sacramentum fit ex verbo et elemento, sino accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, ¿tiene un sujeto ese *fit*? ¿Quién o qué se hace sacramento? ¿Qué tendríamos que preguntarnos: qué se hace sacramento, o de qué se hace el sacramento, para Agustín en este texto? La traducción ordinaria es la siguiente: “Se junta la palabra al elemento y se hace el sacramento”. Y hasta se puede añadir con el P. Armas: “Aunque san Agustín no dio a la doctrina sobre la materia y forma de los sacramentos la perfección y precisión teológica de nuestros días, él fue quien propor-

⁸⁷ *In Jo. Evang. tr.* 80, 8, PL. 85, 1840.

⁸⁸ *Epist.* 98, 10, PL. 33, 364.

cionó a los escolásticos la primera fórmula didáctica donde se ponen de relieve los dos elementos constitutivos del signo sagrado y santificador: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Es un texto clásico, invocado por los teólogos a porfía, cuando tratan de legitimar el hilemorfismo sacramentario”⁸⁹. Sin embargo, éstos no son más que prejuicios históricos que se han adicionado a un texto que podría prestarse a confirmar una doctrina ya construída. Pero ¿es esa la auténtica interpretación? En Agustín subsisten los dos elementos, lo visible y lo invisible, de que hemos hablado ya ampliamente y en nuestro caso no puede dudarse. Si pudiéramos penetrar más allá en el texto, tal vez definiéramos el alcance de esta sacramentaria incipiente, pero profunda. A través de los análisis hemos comprobado que Agustín comisiona la purificación a la palabra —*propter verbum quod locutus sum vobis*— y se trata en ello de una purificación interior, invisible, que se manifiesta en el bautismo, trocándose entonces aquella palabra en sacramento.

En el texto, pues, no se trataría de los elementos del sacramento, sino de algo que se hace sacramento: *loti estis, non propter baptismum, sed propter verbum quod locutus sum vobis, quod verbum accedit ad elementum et fit sacramentum*. “Estáis limpios —sería la traducción—, no por el bautismo, sino en virtud de la palabra que os he hablado, que se junta al elemento y se hace sacramento”. El sujeto, por tanto, de *fit* sería *verbum* y lo sería también de *accedit*, yendo ambos unidos por la conjunción *et* en el texto. El *verbum fidei* se hace *sacramentum fidei*, siendo éste como una palabra visible, y por tanto, la otra es invisible.

Decir que las palabras *non quia dicitur, sed quia creditur* deben entenderse de las “disposiciones requeridas para lograr el efecto de la gracia bautismal, aunque quede a salvo sin ellas la validez del bautismo” es confirmarnos en nuestra interpretación. Porque si la fe es condición requerida para que el bautismo logre el efecto de la gracia bautismal, nos preguntaríamos si el bautismo produce algo o solamente significa la fe existente que se visibiliza al recibir el bautismo, se hace sacramento, es decir una especie de palabra visible. Todavía más: ¿Produce o logra su efecto por la fe, es decir gracias a ella y porque ya existe en el alma, o más bien gracias al bautismo y en virtud de él? En nuestra línea de interpretación la secuencia sería ésta: el bautismo produciría la santificación exterior, visible, sería el sacramento de la fe, aunque la fe no

⁸⁹ G. ARMAS, *La moral de San Agustín*, Madrid 1954, 866, nota 3.

existiera en el corazón. Mas si esa fe existía —o si existe en estado latente como en el párvulo—, ese *sacramentum fidei* llama a la fe en el sujeto y le lleva a la toma de consciencia y a la realización de la misma —*non repetet, sed intelliget*—. En todo caso la purificación sería obra de la Trinidad, de Cristo *us agricola, non ut vitis*, que obraría por sí mismo —*per seipsum*—, *propter verbum quod locutus sum vobis*, y no *propter baptismum quo loti estis*, ni *per illos palmites vel operarios* que prestan *aliquod adjumentum*. Así se nos aparece el pensamiento agustiniano sin contorsiones, dada la contextura de los textos que hemos ido señalando.

Philips concluía una fuerte discusión con estas palabras: “Es preciso ahondar los textos. En las citas que aportáis: “*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*” (Tr. in Joan. 80, 3) no se trata de lo que se llama en escolástica la forma del sacramento, sino de la bendición de Cristo sobre el agua, deviniendo ésta el lugar de una regeneración espiritual. Hay también los textos repetidos donde se dice: *Sacramentum nihil est...* no hay más que el Espíritu: *sola virtus assistens* que, con ocasión del sacramento, concurre a producir la gracia. Revelan la manera en que san Agustín comprende la instrumentalidad del signo. Es difícil encontrar las categorías aristotélicas, pero una cierta productividad es admisible. Una tendencia espiritualizante ha impedido a san Agustín admitir pura y simplemente lo que los griegos llamaban causalidad que pasa por la materia”⁹⁰. El teólogo lovaniense se proyectaba hacia una comprensión ocasionalista de esa cierta productividad del sacramento.

Por su parte, Villette ha dedicado unas páginas⁹¹ al estudio de este texto de san Agustín, que cree sumamente interesante para completar la doctrina del sacramento y de la palabra de la fe. Lo examina en su doble aspecto, de constitución del sacramento y de eficacia del mismo. A lo primero se referiría el *accedit verbum...* y lo demás diría relación con lo segundo. He aquí sus palabras para no desvirtuarlas: “A la segunda cuestión que es saber cómo el alma es purificada en el bautismo, Agustín aporta una respuesta bastante matizada. Menciona sin duda el papel eficaz en sí mismo de la palabra sacramental pero añade que este

⁹⁰ G. PHILIPS, “Le mystère du Christ”: *Augustinus Magister* III, Paris 1955, 225, en la discusión sobre el tema.

⁹¹ L. VILLETTE, *Foi et Sacrement*. I. Du Nouveau Testament à saint Augustin, Paris 1959, 233-239.

papel no puede normalmente ejercerse sin la fe de aquellos que reciben el sacramento. No basta que la palabra sea 'dicha' para que el agua purifique, es preciso además que sea 'creída'. El bautismo, consagrado por la palabra, recibe el 'poder de purificar' (*ut mundare possit*), pero no ejerce este poder más que cuando es recibido en la fe"⁹². Todo se comisiona a la fe y a la palabra de la fe, sea en la consagración del agua, sea en la eficacia del sacramento. Y resume así el pensamiento: "En resumen, el efecto del bautismo está explicado aquí por la intervención concomitante de dos factores: de una parte el contenido objetivo de la palabra sacramental (*verbum fidei quod praedicamus*), y de otra, la recepción subjetiva de este mensaje: la fe del creyente (*quia creditur*)"⁹³. Y concluye con estas palabras: "Es, pues, cierto, en virtud de estos precedentes dogmáticos que en el *Tractatus* 80 la 'palabra de fe' por la que es consagrado el bautismo representa una realidad objetiva y permanente, es decir la 'doctrina cristiana' en general, y más precisamente sin duda la fe en la Trinidad y en Cristo salvador. No se trata en manera alguna de la fe interior de los ministros o de los catecúmenos. Este acercamiento entre la palabra y la fe no introduce parte alguna de subjetivismo en la constitución válida del sacramento. La palabra no consagra el bautismo porque sea dicha o recibida por tal o cual, sino en razón de su virtud interna, de su contenido objetivo. El sacramento está constituido en sí mismo por el misterio de la fe que expresa; está consagrado por el objeto mismo que significa. Agustín no corrige, pues, en nada las conclusiones formales que ha sembrado todo a lo largo de los tratados antidonatistas; permanece en una concepción estrictamente realista del sacramento. El inmenso interés del *Tract.* 80 y de los textos que lo preparan en las obras anteriores, radica en mostrar cómo esta concepción estrictamente realista se funda en definitiva sobre la afirmación de un lazo metafísico entre la realidad sacramental y la fe"⁹⁴.

UNA VISIÓN DE CONJUNTO.

Analizados los diferentes elementos que se han integrado a la compleja noción de sacramento y el empleo múltiple que se hace del término, nos toca ahora extraer las conclusiones. Estas nos permitirán avistar

⁹² *Id.*, o. c., 234.

⁹³ *Id.*, o. c., 235.

⁹⁴ *Id.*, o. c., 239.

la idea directiva por la que nos preguntábamos al principio, idea que sin duda ha latido a través de todas las controversias, manifestándose con matices diversos.

Parecería lógico que en el clima platónico en que se ha movido el pensamiento de Agustín nos encontráramos con cuanto hemos apreciado. Y también en este sentido Ambrosio ha ejercido un influjo sobre san Agustín⁹⁵. En el platonismo el problema planteado era la relación entre el mundo de lo inteligible y el mundo de lo sensible, el posible influjo del espíritu sobre la materia y el cómo del mismo. A este propósito pueden recordarse con utilidad los sondeos de Agustín en el lib. VI *De musica* y un poco en el *De quantitate animae*, hablando de la sensación como *passio* y el cómo de ésta. Al trasladarse los problemas filosóficos a la religión, se trataba del influjo de Cristo o del Espíritu sobre lo material, o cómo puede algo material producir una gracia que es espiritual o invisible. He aquí sin duda el planteamiento del tema, que, en retrospectiva, puede aclararnos cuanto hemos dicho.

Con cuanto hemos estudiado hasta el presente, podríamos plantearnos así una especie de definición de sacramento en Agustín: *El sacramento es un signo sagrado, es decir que dice relación a las cosas divinas, o sea una realidad (res) que, además de la especie que ofrece a los sentidos (de lo visible y sensible), por sí mismo (ex se) hace venir a la consciencia otra realidad, que es la invisible.*

Y nos preguntamos nuevamente: ¿Qué relación existe entre lo visible y lo invisible en general? ¿Puede lo visible ser causa de lo invisible? ¿Puede Dios disponer positivamente que así sea? ¿Cómo actúa lo visible en lo invisible? ¿Es producido esto por su medio o no? En otros términos, ¿llega Agustín al concepto de causalidad, tal como se ha comprendido posteriormente en el tratado de sacramentos? Los autores se han dividido. Recogemos algunas opiniones. Kornyljak concluye su tesis de este modo: "Dignoscendum est Episcopum Hipponensem non sufficienter inter efficacitatem ritus et actionem Ecclesiae in dispensatione gratiae distinguisse. Non est ritus qui gratiam producit, sed est Deus qui subjecto eam communicat. Conceptus sacramenti tanquam causae verae et propriae in considerationem S. Doctoris non cadit. S. Augustinus opus ministri et subjecti in productione gratiae clare exposuit, tamen eadem cum claritate de efficacitate ritus non loquitur, nam ad abstrac-

⁹⁵ Vid. nota 10. El tema lo tenemos en estudio, pero de las investigaciones realizadas puede probarse la afirmación.

tam notionem causalitatis non pervenit"⁹⁶. En contraposición había dicho antes Portalié: "Conclusión: Agustín ha verdaderamente enseñado la eficacia de los sacramentos, tal como la escolástica y más tarde la Iglesia han querido expresarla por la fórmula *ex opere operato*. Cf. *Cont. Cresc.* I. IV, c. XVI, n. 19, PL., t. XLIII, col. 559: *Non eorum meritis a quibus ministratur, nec eorum quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate propter eum a quo institutus est, bene utentibus ad salutem*"⁹⁷. En torno a la eficacia del sacramento, Tixeront escribe también lo siguiente: "En estas concepciones, el papel del rito es simbolizar, significar exteriormente el efecto de la gracia directamente producida por el Espíritu Santo o por Jesucristo más bien que ser propiamente la causa"⁹⁸.

En el Congreso agustiniano de 1954 hubo una sostenida discusión sobre el tema y alguien con valentía y maestría, insistiendo en el espiritualismo agustiniano, llegaba a conclusiones con las que no todos estaban conformes. Su tema era "el Cristo-Jefe y su cuerpo místico" y por tanto tenía que hablar de su influjo en los miembros. Y con este tema venía en relación forzada el sacramento. Decía así: "La causalidad de los sacramentos, en san Agustín, está muy cerca del ocasionalismo, aun si los escolásticos han invocado su autoridad para hacer reconocer en los signos rituales verdaderas "causas" de la gracia. La misma mentalidad general ha impedido a este gran genio valorizar plenamente la presencia sustancial del cuerpo de Jesús bajo las especies consagrables. Su pensamiento camina de conjunto sobre el efecto ulterior: la unidad de todos los miembros en la comunión eclesial.

"Por todas partes constatamos la misma tendencia a espiritualizar y la misma preocupación pastoral por evitar el ritualismo y las deformaciones materializantes. El Espíritu que comienza su obra en la encarnación, se consagra luego a la divinización de los miembros, pero más bien que obrar *por* la carne de Cristo, *por* la Iglesia y *por* los sacramentos, opera nuestra salud directamente, *en razón* de los méritos de Cristo, *en* la Iglesia y *con ocasión* de los ritos. El bautismo, la Eucaristía, la pertenencia a la Iglesia son de necesidad de medio, pero únicamente a causa de la presencia del Espíritu del que sólo, la Católica,

⁹⁶ P. V. KORNYLJAK, *Sancti Augustini de efficacia sacramentorum doctrina contra Donatistas*, Romae-Philadelpiae 1953, 133.

⁹⁷ E. PORTALIÉ, "Agustín (saint)": *Dictionnaire de Théologie catholique* I/2, col. 2417.

⁹⁸ J. TIXERONT, o. c., 406.

puede gloriarse. Lo importante, entonces, no es encontrarse corporal-mente en el seno de la sociedad de los elegidos, es preciso pertenecer a ella por sus disposiciones de espíritu”⁹⁹. Lo que impediría a Agustín atribuir la virtud instrumental a la carne de Cristo, a los misterios y sacramentos del Señor, sería por una parte su deficiente información sobre los Padres orientales, pero sobre todo su formación platónica en la que la materia no es receptiva y es pantalla del espíritu. Su cristianismo había comenzado bajo ese signo. Philips proponía, en el resumen para la discusión, así sus conclusiones: “El Espíritu Santo santifica a los hombres a causa de los méritos de Cristo, en el seno de la Iglesia católica, bajo reserva de la recepción de los ritos sagrados, pero no *por* la humanidad de Jesús, ni *por* la Iglesia, ni en rigor de términos, *por* los sacramentos... Habría querido mostrar que el sacramento, en puro agustinismo, no es la “causa” sino la condición, o, si se prefiere, el principio en sentido amplio de la gracia significada: toda su eficacia depende de la “virtus assistens” del Espíritu Santo”¹⁰⁰. La discusión se entabló en torno a la causalidad y Philips continuó defendiendo su posición. Por una parte, Smulders habla de textos “minoritarios”, escalonados entre su comentario *In Romanos* y el *Enchiridion* y *Opus imp. contra Julianum*, que expresan que el bautismo realiza en el bautizado la muerte y la resurrección de Cristo, fórmula seguramente realista de la acción del sacramento. “Por referencia —termina— a la humanidad de Cristo que es *hic et nunc* agente de santificación, todo ocasionalismo desaparece”. Philips contestaba en estos términos: “Es innegable que algunos textos de Agustín ponen sobre la vía de una causalidad ‘productiva’, para evitar la palabra latina ‘eficiente’. Yo he creído por mucho tiempo que Agustín admitía una cierta producción por el signo sacramental. Lo dice al menos una vez en una frase célebre de la que han usado los escolásticos para atribuirle una causalidad de los sacramentos. Bien, es una *hapax* y además una expresión figurada, *locutio per brevius*. La articulación misma del pensamiento conduce a la categoría de signo. ¿La categoría de principio? Sería preciso considerarlo más de cerca. Es manifiesto que Aquel que se ha encarnado es principio por influencia moral en razón de sus méritos, de su muerte, de su resurrección. Pero yo no conozco un texto que exprese el tema alejandrino de una suerte de ema-

⁹⁹ G. PHILIPS, “Le Christ-Chef et son Corps Mystique”: *Augustinus Magister* II, Paris 1954, 813-814.

¹⁰⁰ Id., “Le mystère du Christ”: *Augustinus Magister* III, Paris 1956, 217.

nación formulable en imágenes biológicas. Yo diría pues que Cristo no es principio más que en sentido de una causalidad moral: mérito, imagen, ejemplo, aliento, evocación, apelo a la fe"¹⁰¹. Las objeciones se continúan, insistiendo en la humanidad de Cristo como fuente de gracia y Philips responde con su tesis, que haría del Cristo agustiniano casi un Cristo pelagiano. Por último, ante unas anotaciones de Dalmau, el autor llega a admitir "una cierta productividad, aunque sea difícil hallar las categorías aristotélicas". Dalmau hacía reparar en lo siguiente: "La causalidad es un patrimonio de origen lejano; se verifica en toda acción. Para san Agustín, el *sacramentum* no es solamente el elemento material, sino todo el compuesto, sobre todo, pues, el elemento divino, el Verbo. En este compuesto, me parece claro que san Agustín admite una verdadera causalidad santificadora, porque todas las condiciones de la causalidad están presentes. Quiere hacernos entender que haya una doble causalidad. Sin duda sería preciso saber cómo san Agustín ha elaborado su teoría"¹⁰². Al fin de la discusión habría concesiones, pero sin convencimiento. Quizá la respuesta a esas últimas palabras de Dalmau podría hallarse en las páginas presentes.

En un recuento de opiniones como siempre, Moriones en torno a la causalidad y eficacia de los sacramentos se hace estas reflexiones: "Ex his variis interpretationibus jam colligitur, S. Doctorem non satis definite locutum. Hoc unum in mente habet, scilicet, unionem inter signum sacramentalem et rem sacram. Cum minister ritum perficit, Christus aut Spiritus Sanctus gratiam in anima producant (cf. n. 1918-1919). Hinc saltem theoretice quaestioni de efficacia sacramentorum solutionem non dedit. Concrete et practice, juxta Kornyljak (c. 128), Augustinus asseruit efficacitatem sacramentorum ut v. g. in effato "Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat"? (In Jo. Ev. tr. 80, 3 ML 35, 1840)"¹⁰³. Dalmau nos hablaba de que Agustín "quiere hacernos entender una doble causalidad" y Moriones expresa que el Santo tiene en la mente "la unión entre el signo sacramental y la realidad sagrada". Todo nuestro empeño ha sido poner de relieve el doble que se patentiza también en sacramentaria.

La pregunta que nos habíamos hecho y que venimos repitiendo continúa en pie y sin respuesta: *¿Qué relación existe entre lo invisible y*

¹⁰¹ ID., *art. cit.*, 224-225.

¹⁰² ID., *art. cit.*, 225, en la discusión en que interviene Dalmau.

¹⁰³ F. MORIONES, *o. c.*, 553, nota 7.

lo visible? ¿Es relación de causalidad, de ocasión, de concomitancia, o de significación sólo? Vistas las propuestas a este interrogante, pienso que la solución habría que buscarla en la *concepción de la gracia*, a la que podría reducirse lo invisible de que hemos hablado. Y ¿qué es la gracia para Agustín? No podemos entrar ahora ampliamente en el tema¹⁰⁴, pero en síntesis podemos decir que Agustín expresa la gracia como una *iluminación*, como una *inteligencia*, un *intellectus fidei*, que se demuestra existente a través de unas *delectaciones de fondo*, de un *amor*, de una *caridad*. La demostración de la existencia de esa gracia en el fondo del alma es la *delectación de Cristo en el alma*, que es *delectación de la verdad*, que es amor a los valores superiores, y manifiesta que existe un conocimiento previo o una inteligencia precedente. Y cuando el amor es consciente, existe una consciencia de esa verdad que se amaba y que era Cristo iluminador y objeto de la iluminación. Agustín está convencido de que la fe puede verse, aunque no su objeto: "*Mens quippe humana cum fidem suam videt, qua credit quod non videt, non aliquid sempiternum videt*"¹⁰⁵. El *initium fidei* y el *pius credulitatis affectus* es también una gracia y por tanto gratuito, don, regalo de Dios en el fondo del alma, por donde va a comenzar la justificación. Y esto precede a todo sacramento.

Entonces notamos dos niveles también en la gracia: uno de fondo, de inconsciencia, precedente a toda realización externa y visible, debido a Dios por el Espíritu Santo, o por Cristo y que se opera como santificación invisible del alma, deificándola; y otro, de iluminación, de toma de consciencia, de realización, diríamos de secuencia exterior y visible, debida a los sacramentos por los ministros. El planteamiento cambia así de perspectiva y amplía grandemente la visión. Agustín ha estado empeñado toda su vida en el papel esencial de la fe que se presentará como principio y fundamento de la justificación. Y Agustín la exige también para los sacramentos en su contenido pleno, no como acto explícito sino como contenido que se admite y en el que entran también los sacramentos.

¹⁰⁴ Se ha gastado mucha tinta en el tema y no en vano se ha llamado a Agustín el Doctor de la gracia. Sin embargo pensamos que hay muchos aspectos interesantes sin estudiar, ya que en la interpretación y estudio se han volcado los autores en general a la controversia pelagiana sin tratar de buscar un fundamento más radical a la doctrina.

¹⁰⁵ *De Trin.* XIV, 2, 4, PL. 42, 1038. El lector avisado advertirá que buscamos la esencia de la gracia actual, mientras que en el bautismo, por ejemplo, se trata de la justificación, *gratia gratum faciens*.

El signo sacramental, signo sagrado, no sólo manifiesta, muestra o es la ocasión de que el Espíritu produzca en el alma la gracia, sino que él mismo por sí mismo hace venir a la consciencia otra realidad, distinta de la especie que impresiona en los sentidos. Se trata de una *significación factiva* que tiene siempre efecto, si no se opone un pensamiento contrario. Y se comprende fácilmente: el *signum est res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cogitationem venire*. He aquí la iluminación, la toma de consciencia a que llama y la realización que exige. La santificación invisible precedía como obra del Espíritu y el sacramento da la santificación visible, iluminación en quien es capaz de reflexión y llamada a la misma en el infante. El óbice a que aludía la *Epist.* 98, 10 era precisamente una *cogitatio contraria*, la existencia de otra fe que impedía la iluminación de ésta. El sacramento como signo haría la gracia en este segundo nivel, es decir la visibilizaría, la humanizaría, haciéndola refleja.

Si quisiéramos responder a la pregunta propuesta, diríamos que entre lo visible y lo invisible en principio hay marcha paralela y que si preguntamos por la relación entre ambos, respondemos que se trata de una *relación de significación factiva*, es decir que el signo sagrado no solamente impresiona una especie en los sentidos, sino que *hace la iluminación, la inteligencia del misterio en quien es capaz de ello, y en quien no lo es, llama a la misma, y por eso non repetet, sed intelliget sacramentum*. Hay una causalidad verdadera pero en distintos planos, y para que la causalidad del sacramento aproveche es preciso que exista la obra del Espíritu que es santificación invisible. Y ésta se visibiliza en el sacramento. Por eso se comprende aquello del Santo: No porque exista ya la santificación invisible por el Espíritu debe despreciarse el sacramento visible, ya que el mero hecho de despreciarlo significaría que la santificación invisible no existe, pues ésta se explicita en y por los sacramentos. A través de los sacramentos se pone de manifiesto que Dios ha obrado ya en las intimidades.

Dejamos para ocasión más propicia hacer las aplicaciones a la vida pastoral y moral de esta concepción sacramentaria del Santo, en la que Cristo ocupa el primer puesto y en la que el hombre divinizado por Cristo y santificado por el Espíritu, tiene que iluminarse, tomar consciencia de cuanto el Espíritu obra en su interior, sirviéndose de los sacramentos para ello, no sólo por una santificación exterior, sino que por medio de la santificación visible le hace tomar consciencia (*in cogi-*

tationem facit venire) de lo interior para que lo realice en la vida. El signo no es ya cósmico, sino personal y es una llamada continua a la conciencia, a la iluminación y en ese sentido es también aumento de gracia ¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Quedan todavía otros puntos sin analizar en la doctrina sacramentaria agustiniana, sobre todo el aspecto del sacramento como lazo de unión entre los miembros de una misma religión. Y es lazo de unión también por lo visible, contando con la cohesión interior por la caridad y la gracia. También en este sentido el sacramento conserva el aspecto que hemos tratado de evidenciar a lo largo de estas páginas. Este panorama unitivo nos lo abren textos como éste. "In nullum autem nomen religionis seu verum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilibus consortio colligentur: quorum sacramentorum vis inenarrabiliter valet plurimum, et ideo contempta sacrilegos facit. Impie quippe contemnitur, sine qua non potest perfici pietas" (*C. Faustum manich.* XIX, 11, PL. 42, 355). Y el desprecio de esos sacramentos ya sabemos lo que significa para Agustín en su doctrina sacramentaria. Nos hubiera gustado poner de relieve la fecha de los textos, ya que Agustín fue evolucionando desde sus posturas filosóficas iniciales hacia una concepción "bíblica" del Universo. También nos hubiera gustado poner de relieve esa "ontología teológica" que Agustín fue elaborando para explicar un "pecado original" y una "liberación de ese pecado". Pero son temas que, por sí solos, requieren estudios especiales.

JOSÉ MORÁN

¿Vocación temporal?

El P. A. Turrado, O. S. A., ha publicado un artículo en *Estudio Agustiniiano*¹ sobre "Teología de la vocación religiosa". Su segunda parte la dedica al espinoso problema de la posible vocación temporal. Por su importancia, no sólo teórica, sino sobre todo práctica, merece la pena dedicarnos a pensar un poco el problema. Todo lo que se aporte en un tema tan delicado es digno de encomio.

Tengo que reconocer y alabar el tono mesurado con que el P. Turrado trata una cuestión tan delicada, con resonancias indiscutiblemente profundas en las almas religiosas. El P. Turrado no defiende, sin más ni más, la temporalidad de la vocación. Habla de una posible vocación temporal. En esta misma línea quiero situarme yo. Quiero adoptar un tono de diálogo, mesurado, sin dogmatismos. Pero, al mismo tiempo, real y objetivo. Pienso que es la única forma de lograr un camino viable en la difícil búsqueda de la verdad. Que no por difícil es lícito abandonar o desconocer.

Esto supuesto, entro ya de lleno en el tema de la vocación religiosa. El artículo constará de dos partes. Una, de crítica. Trataré de demostrar la falta de solidez en la argumenación del P. Turrado. Otra, positiva, en la que expondré las razones que avalan una vocación para toda la vida.

I. FALTA DE SOLIDEZ EN LOS ARGUMENTOS A FAVOR DE UNA POSIBLE VOCACION TEMPORAL

El P. Turrado inicia su segunda parte del artículo, en la que propiamente plantea el tema de la vocación, con algunas observaciones previas. Recojo las que interesan a mi propósito. Estoy plenamente conforme con lo que el P. Turrado dice acerca del excesivo juridismo con que se ha enfocado frecuentemente el problema de la vocación. Lo mismo, sobre el personalismo, que deriva fundamentalmente de la doctrina de San Agustín. Y que contrapone al esencialismo, que atribuye a la desprestigiada filosofía Aristotélico-Tomista. Todo esto es cierto,

¹ *Estudio Agustiniiano* 3 (1968) 505-526.

evitando, como es lógico, exageraciones pueriles. Y, ya que se concede tanta autoridad a San Agustín, hubiera estado muy acertado recoger su doctrina acerca de la fidelidad al "sanctum propositum"². Y esto sin atribuir ni en esto ni en otras cosas carta de infabilidad al gran Doctor.

Acepto también las situaciones-límites, en que puede encontrarse el religioso y que, no sólo acogen, sino impongan un abandono de la vida religiosa. Y ciertamente no hay que asustarse ni hacer cruces diciendo: ¡Caen los cedros del Líbano! La conciencia es un santuario tan sagrado que a ningún hombre le es lícito violar. Nosotros debemos adorar en silencio, desde fuera, lo que sólo puede ser comprendido desde dentro.

Ya ve, P. Turrado, hay muchas cosas en las que estamos de acuerdo. Pero aquí comenzamos a distanciarnos. Y esta distancia comienza a realizarse en el momento en que se inicia la crítica de las razones en defensa de una posible vocación temporal.

Inicia el P. Turrado su argumentación recordando dos clásicos principios del Tratado de "Gratia". Son ellos: "La gracia presupone a la naturaleza". "La gracia no destruye, sino que perfecciona la naturaleza". Inmediatamente afirma, con toda verdad, que esa naturaleza, presupuesta por la gracia y por ella perfeccionada, es la naturaleza concreta, existencial. No se trata, como se pudiera deducir de la filosofía Aristotélico-Tomista, de una naturaleza esencializada o despersonalizada. Y concluye: "Todo esto nos lleva a la conclusión de que esa *naturaleza*, presupuesta por la gracia y, por lo tanto, presupuesta también por la vocación religiosa, es la naturaleza concreta de cada persona, tan misteriosa como la vida del hombre, sujeta a un sin fin de evoluciones psico-fisiológicas que muy fácilmente pueden llegar a ser incompatibles con las decisiones perentorias, en nuestro caso con los votos solemnes y perpetuos, tomadas en un momento dado de la existencia. De este modo se comprende mejor que la *temporalidad*, aunque con diversos matices, sea un elemento esencial del dinamismo de la naturaleza humana y, por lo mismo, esencial también al dinamismo de la gracia"³.

¿Qué decir a todo esto? El P. Turrado no parece apreciar la desproporción que existe entre la primera parte y la segunda de su conclusión. Acepto que la naturaleza, presupuesta por la gracia y, por tanto, por la vocación religiosa, es la

² "Mas, como ya te has prometido, ya te has atado y no te es lícito hacer otra cosa. Antes de ser reo de voto, eras libre para elegir un estado inferior; aunque no había de felicitarte por una libertad que permite no pagar lo que se devuelve con ganancia. Mas ahora que tu voto fue aceptado por Dios, no te invito a una gran justicia, sino que te quiero apartar de una gran iniquidad. Porque, si no cumples lo que prometiste, no quedarás en el mismo estado que tuvieras, si nada hubieses prometido. Entonces hubiese sido no peor, sino menor tu estado. En cambio, si ahora quebrantases la fe que debes a Dios (El te libre de ello), serás tanto más miserable, cuanto serás más feliz si se la mantienes". (*Epist.* 127, 8.)

³ *Art. cit.* 523.

naturaleza concreta de cada persona. ¿Qué puede concluir de aquí el P. Turrado? ¿La incompatibilidad con los compromisos perentorios? ¿Que la temporalidad es un elemento esencial del dinamismo de la naturaleza humana? Eso parece. Mas estas conclusiones desbordan el contenido que encierra la naturaleza concreta y, si se quiere, el personalismo agustiniano. Dicho en otros términos: la segunda parte no se puede deducir, en buena lógica, de la primera, so pena de interpretar equivocadamente el concepto de naturaleza. Y, si no ¿cómo se puede entender el compromiso perenne del vínculo matrimonial? Y ¿de la vocación cristiana? Y ¿de la vocación sacerdotal? A no ser que el P. Turrado también niegue esto. Y debiera hacerlo, si fuera lógico. En consecuencia: lo que prueba demasiado, no prueba nada.

Además ahondemos un tanto en la raíz filosófica del problema. Esta naturaleza concreta, a la que se refiere el P. Turrado, *misteriosa y sometida a un fin de evoluciones psico-fisiológicas*, no es tan vulnerable a dichas evoluciones que desaparezca totalmente. Hay algo que permanece como elemento de cohesión y que hace posible la existencia de esas variaciones. Elemento de cohesión que se constituye en base, no sólo de las variaciones, sino también de aquellas cosas que afectan de manera permanente al hombre⁴. "No es necesario explicar largamente que esta constitución ontológica (no solamente lógica) del hombre es el fundamento de su validez eterna, de su *responsabilidad*, de su relación dialógica con Dios, de su capacidad a ser llamado a un fin sobrenatural, de su dignidad e inmortalidad, del carácter absoluto de los valores morales"⁵.

A estas razones, de carácter eminentemente filosófico, podemos añadir otra que se mueva en un campo más bien psicológico. Recordemos, y creo que el P. Turrado esté de acuerdo en ello, que la iniciativa de la vocación religiosa parte de Dios. Esta llamada, por lo demás, se dirige al individuo, es decir, a la persona en concreto. Por tanto, con su fisonomía personal, como es la realidad concreta que circunda al individuo. Ahora bien, si Dios hace las cosas con un poco de

⁴ Y no se tache ésto de resabio aristotélico-tomista. Esto es de sentido común, pues sólo así se puede encontrar el punto de apoyo para poder llegar hasta la verdad. Y la verdad ni es platónica, ni aristotélica, ni agustiniana, ni tomista... Es humana. Por si esto fuera poco, recojo unas palabras del Papa dichas en ocasión solemne ante el episcopado latino-americano: "Y sabemos también cómo la fe es insidiada por las corrientes más subversivas del pensamiento moderno. La desconfianza, que, inclusive en los ambientes católicos se ha difundido acerca de la validez de los principios fundamentales de la razón, o sea, de nuestra *philosophia perennis*, nos ha desarmado frente a los asaltos, no raramente radicales y capciosos, de pensadores de moda... Estamos tentados de historicismo, de relativismo, de subjetivismo, de neopositivismo, que en el campo de la fe crean un espíritu de crítica subversiva y una falsa persuasión de que para atraer y evangelizar a los hombres de nuestro tiempo tenemos que renunciar al patrimonio doctrinal, acumulado durante siglos por el magisterio de la Iglesia". (Discurso al Episcopado latino-americano. "El Heraldó de la Reina", número 55. Bogotá, sept. 68.)

⁵ RÄHNER y VORGRIMLER, *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona 1966).

seriedad, y ello es un presupuesto justo, hay que concluir necesariamente que de *ley ordinaria* Dios llama para toda la vida. Lo demás sería crear una situación psicológica angustiosa e insostenible. Afirmar lo contrario es pensar que Dios está jugando con el hombre al escondite. Y esto creo que ni es justo afirmarlo ni es lícito suponerlo.

Y no se acuda a los cambios psicofisiológicos insertos en el dinamismo de la persona humana. De ellos se hablará más adelante para colocarles en su justo punto.

Por lo demás la seriedad de la vida parece pedir un tanto de estabilidad en la vocación que cada uno escoge. Esto hay que afirmarlo con muchísimo más énfasis al referirse a la vida religiosa. Su situación concreta dentro del marco de la vida humana está exigiendo perennidad. Usted mismo, P. Turrado, lo reconoce, cuando escribe: "Todos los carismas, tanto la gracia habitual y las gracias actuales como los carismas extraordinarios, ordenados a la perfección propia y del prójimo, tienden *de por sí a la perennidad*, como es perenne la voluntad salvífica de Dios que los otorga"⁶.

Reconozco, como ya lo dije al principio, que se puedan dar situaciones-límites en que no sólo se aconseje sino que se imponga el abandono de la vida religiosa. Mas es ilícito deducir de situaciones extremas y, por tanto excepcionales, la existencia de una ley universal.

Una vez criticado el principio, paso a estudiar una por una las causas que, como consecuencia de dicho principio, llevan al P. Turrado a pensar en la posible temporalidad de la vocación.

La primera, y no de escasa importancia, es la posible ignorancia de la materia de los votos. La acepto como posible y también como real. Pero de ello no se puede deducir la temporalidad de la vocación. Esta, como tal, es anterior al conocimiento de la materia de los votos y queda siempre al margen de la posible ignorancia de la misma. No quiero afirmar con ello que haya que mantener la vocación por encima y a pesar de la ignorancia de los compromisos adquiridos. Sencillamente digo que son dos cosas distintas y que la vocación subsiste, aunque no resulte viable a consecuencia de la ignorancia.

Por otra parte, la Iglesia ha dado normas muy claras y precisas para evitar tales despropósitos. Los formadores tienen conciencia de ello y deben esforzarse por llevarlo a la práctica. Y no se moteje a este conocimiento de especulativo. Creo que en las presentes circunstancias es muy difícil calificarlo de tal. Los formandos tienen las suficientes experiencias como para pensar, si quieren ser sinceros, en una formación, sino totalmente perfecta, sí lo suficiente para pronunciar los votos con garantía. El mal nace, no tanto de la posible ignorancia, cuanto del

⁶ Art. cit. 523.

abandono de aquellos medios indispensables para la práctica de los votos religiosos.

Alude el P. Turrado en defensa de esta primera causa la praxis de la Sagrada Congregación de Religiosos, ya que concede con relativa facilidad la dispensa de los compromisos adquiridos. Sin embargo, profundamente preocupada, la Sagrada Congregación ha dado normas que nos inducen a pensar más seriamente dicho problema. Lo cual sería inconcebible en una postura de posible vocación temporal⁷.

La segunda de las causas, aducidas por el P. Turrado, es la posible evolución psico-fisiológica. Y, para más datos, imprevista.

Ya que se sitúa en un campo psicológico, desde él quiero hacer la crítica. ¿Qué nos dice la Psicología acerca de esas evoluciones psico-fisiológicas? Ciertamente la psicología moderna nos habla de esos procesos evolutivos. Procesos que pueden y deben tener un desarrollo normal y, por tanto, de ellos nadie se puede

7 1. Las peticiones de dispensas de votos deberán ser dirigidas a Su Santidad. Una simple carta al Superior General pidiendo que obtenga la dispensa no es suficiente. Se espera que al darse cuenta de que la dispensa ha de obtenerse del Vicario de Cristo, sirva también para impresionar al peticionario de la gravedad del paso que intenta dar.

2. El Superior General, con la ayuda del Provincial y del Superior local, deberá recoger todos los papeles necesarios y mirar de enviarlos cuanto antes a la Sagrada Congregación. Las peticiones enviadas directamente a la Sagrada Congregación por el interesado sólo causarán pérdida innecesaria de tiempo, puesto que no se tomará ninguna medida hasta después de haberlas devuelto al Superior General para que añada sus comentarios y posible aprobación.

3. Cada petición deberá presentar con breve, pero concreto, detalle las razones actuales que motivan la petición. Si el peticionario lo desea, estas razones se pueden presentar en sobre sellado dirigido a la Sagrada Congregación de Religiosos, que el competente Superior enviará con fidelidad a Roma junto con los otros documentos necesarios.

4. No se aceptan razones vagas, v. gr.: "No quiero permanecer más en la vida religiosa". "No soy feliz en la vida de comunidad". "Me doy cuenta que no puedo vivir bajo ninguna limitación impuesta desde fuera". Estas expresiones son meras declaraciones de un hecho, y no la explicación de los motivos.

5. La petición deberá indicar del mismo modo qué medios —espirituales, psicológicos o médicos— se han usado para dar solución a los problemas existentes antes de haber recurrido a la solución extrema de dispensa de los votos.

6. Se deberá incluir un *curriculum vitae*, del peticionario, indicando las diferentes ocupaciones, etc., que se han dado al religioso y una evaluación de su modo de proceder en actividades apostólicas anterior, haciendo especial referencia al éxito o carencia de él en el campo de las relaciones comunitarias.

7. La petición deberá ser acompañada de una valoración objetiva de su ambiente general hecha por el Superior Provincial, lo mismo que de la aprobación razonada, no genérica, del Superior General. Ordinariamente, ninguna petición de dispensa será atendida por la Sagrada Congregación sin la aprobación explícita del Superior General.

Añade el articulista: La Sagrada Congregación espera que esta actitud de mayor rigor llevará a no pocos religiosos a pensar dos veces la gravedad de pedir una dispensa de votos perpetuos y puede ayudar a detener el desaliento en las primeras dificultades de la vida religiosa, poniendo en claro que los problemas se pueden solucionar con frecuencia sin acudir al extremo de una dispensa de votos. (Tomado de *Vida Religiosa* 26 (1969) 113.)

eludir pues forman parte substancial del dinamismo humano. Nadie tiene por qué extrañarse ante tales procesos evolutivos. Con ellos tiene que contar quien se decide a entrar en la vida religiosa.

La influencia en la conducta del hombre es indiscutible. El grado de la misma ya no lo es tanto. Más aún: Si se consideran normales, su influencia estará enmarcada dentro de un ámbito ordinario. Por eso afirma Cerdá: "Hasta época muy reciente era frecuente explicar gran parte del comportamiento humano recurriendo a los instintos... investigaciones realizadas durante las últimas décadas han restringido considerablemente el papel que se asignaba a los instintos como determinantes del comportamiento humano"⁸. En consecuencia la Psicología, que ha descubierto esos procesos evolutivos, valora y puntualiza su alcance. Ni se puede exagerar ni tampoco minimizar su influencia. No echemos culpas al que en realidad no las tiene. Si el hombre está sometido a procesos que, en definitiva, no dependen de su voluntad, también cuenta de ley ordinaria con elementos abundantes para superar su acción negativa. Recojo las palabras ponderadas del doctor Paul Chauchard: "Con respecto a una vocación, nunca se tiene certeza absoluta: se precisa una ayuda para ver claro antes de comprometerse. Pero una vez que uno se ha comprometido sólo puede *considerarse como adulto* a quien sabe permanecer fiel (y hacer auténtico, si fuera preciso, un compromiso adoptado —a lo mejor— por motivos parcialmente erróneos); quien no sabe afirmarse es solamente un adolescente inmaduro.

Se piensa, demasiado a menudo, que el equilibrio humano es tarea de los medicamentos cerebrales o de la exploración psico-analítica del inconsciente (cosas que son medios terapéuticos para enfermos). Y se olvida que el verdadero camino para el equilibrio, para el propio autocontrol; que la vía pedagógica para la humanización marcha al filo de una ascesis vivificante que —un tiempo en armonía con el mundo —nos enseña a equilibrarnos por la buena sugestión de tener presente la verdad, la belleza, el bien y la alegría⁹.

El P. Turrado se refiere sin duda a casos excepcionales, a posibles taras hereditarias o ambientales, que colocan tales procesos evolutivos en situación anormal. Pueden existir y de hecho existen. Para valorarlos en relación con la vocación hay que tener en cuenta que se trata de casos excepcionales, que no pueden, de suyo, afectar a la ley ordinaria. Más aún: en tales situaciones no se puede hablar ni siquiera de vocación, pues falta algo substancial a la misma. Lo único que se hace es descubrir no la *vocación temporal*, sino la ausencia de auténtica vocación.

Los formadores, ayudados de médicos expertos, han de encontrar tales anomalías, a fin de eliminar a su debido tiempo a quienes padecen dichos trastornos.

⁸ E. CERDÁ, *Una Psicología Hoy*, 239.

⁹ Tomado de la revista *Palabra* núm. 44 (abril 1969) 14.

La tarea no es fácil, al menos en algunas ocasiones. Por eso se puede cometer el error de que alguien se comprometa sin estar verdaderamente llamado. Al descubrir el error, habrá que enderezar las cosas.

En la tercera de las causas acude el P. Turrado a la llamada "psicología del grupo" con sus múltiples interacciones. Dentro de esta perspectiva, un tanto general, fija su mirada en la llamada "política de los capítulos, que tanto daño ha hecho y sigue haciendo a las corporaciones religiosas". Finalmente hace alusión "a la democratización establecida por el Vaticano II y a la que se oponen ciertos grupos, tratando de seguir refugiándose en un pretendido endiosamiento de las jerarquías de su agrado".

Convengo en que pueden presentarse todos esos inconvenientes e inclusive otros muchos más. Mas ello no enerva, en absoluto, la perennidad de la vocación. Cuando se presenten esas cosas, un tanto extremas, será hora, no de retirarse, sino de plantear el problema y de estudiar la verdadera fisonomía de la vida religiosa, que hay que mantener siempre al margen de las posibles y reales desviaciones humanas. Para lo cual contamos con cosas muy positivas como son las orientaciones de la Iglesia. En ellas se encontrarán los elementos necesarios desde donde y a través de los cuales habrá que hacer el verdadero retrato de la vida religiosa. Cuando este examen nos lleve a la conclusión de que tal comunidad o instituto ha desvirtuado su auténtico sentido, será lógico pensar que en ellos concretamente resulta imposible la realización del ideal religioso. Y no quedará otro camino que la salida. Todo esto nada nos dice en favor de una posible vocación temporal. Se refiere tan sólo a que en tales circunstancias la vocación es irrealizable.

Después de estas puntualizaciones genéricas, cabe referirse a cada uno de los aspectos recogidos. Respecto a la *psicología de grupo* pueden aplicarse los principios expuestos acerca de la evolución psicofisiológica. Su influencia es real, pero no quiere decir que sea definitiva e insoslayable. Si se diera en tales condiciones el religioso, según lo dicho anteriormente, puede y debe abandonar la vida religiosa. O mejor, debe buscar, fiel a la vocación que siente, otra comunidad en donde se realice como religioso. Lo grave de todo esto es encontrar una fórmula equilibrada. No siempre hay que hablar de situaciones extremas. En condiciones normales el individuo cuenta, debe contar al menos, como consecuencia de su formación, con elementos de juicio para lograr sobreponerse a la psicología de grupo.

La *política de los capítulos* es una mancha negra que afea á las comunidades religiosas. Como tal, reprobabilísima. Puede revestir caracteres verdaderamente dramáticos y conducir al individuo a una total desilusión. En cuyo caso deben buscarse soluciones semejantes a las que se apuntan en el párrafo anterior. Lo importante es saber distinguir situación y situación. Por eso la forma en que

el P. Turrado aborda este aspecto concreto no me parece acertada. A parte de que nada de esto desfigura la verdadera fisonomía de la vocación, y por tanto su perennidad, creo un tanto imprudente lanzar como doctrina de calle lo que debe permanecer en secreto y tratarse como tal. El conocimiento de la psicología humana nos lleva a esta conclusión. Lo contrario es abrir una puerta tan enormemente grande a la ilusión y a la fantasía que fácilmente puede servir de salida a la insinceridad y al egoísmo. El religioso verá por todos los rincones el fantasma de persecución capitulera y como, consecuencia, encontrará pretextos constantes de abandonar el camino comprendido. Por eso creo que la solución no es ésta. No se puede dar como fenómeno general lo que es limitado ni predisponer al individuo para ver presiones donde tal vez no las hay. Demos otros principios en virtud de los cuales el religioso, como secuela de su consagración a Dios, sea capaz de superar esas situaciones extrañas. Sólo así se pueden hacer hombres, capaces de sellar con su heroísmo la palabra dada.

El último aparte de esta tercera razón lo dedica el P. Turrado a la democratización, hecho que atribuye a la orientación y doctrina del Vaticano II. Sobre este punto habría que hablar largo y tendido. Por lo que hace a este respecto creo que basta lo siguiente: *democratización* es una palabra bonita, que puede servir para muchas cosas, inclusive para designar una auténtica tiranía. De ella se usa y se abusa. Para muchos, *democratización* es sinónimo de desorden, o si se quiere, de hacer lo que a cada cual le viene en gana. El superior no pinta nada en la comunidad. ¡Pobre de él si se le ocurre llamar la atención! Claro, así todo es maravilloso. Mientras a uno no se le ponga freno... Esta forma de ver la democratización es esencialmente opuesta a la vida religiosa y a la doctrina del Vaticano II. Y lo es, porque destruye fundamentalmente el concepto y la práctica de la obediencia, característica y razón de ser de la misma vida religiosa. "Repetidas veces han hablado en nuestros días los Sumos Pontífices de la abnegación de la voluntad y la obediencia religiosa, ilustrándonos sobre el carácter sobrenatural de las mismas, sobre la diligencia y perfección con que los religiosos deben ejercitarlas y sobre ciertas ideas peligrosas en esta materia, como son principalmente un falso concepto de la personalidad y un cierto *ambiente democrático* que se van infiltrando sagazmente en los espíritus y que anulan totalmente la obediencia tal como la enseñó y practicó Nuestro Señor Jesucristo"¹⁰.

En el punto extremo de esta falsa democratización está el endiosamiento de las jerarquías, al que se refiere el P. Turrado. Postura a todas luces reprobable desde cualquier punto de vista que se la considere. El superior no debe considerarse como un pequeño o grande señor feudal. Su oficio es oficio de servicio. El súbdito tampoco debe endiosar al superior creyendo que nunca se equivoca

¹⁰ Sagrada Congregación de Religiosos. *Instrucción*, Roma 1961, p. 37.

o que es impecable. Esto pudiera traducirse en un servilismo enemigo del espíritu evangélico. Para evitar posturas extremas está el diálogo auténtico, en virtud del cual los extremos, sin confundirse, se acercan lo más posible. Nace así el clima de la confianza, absolutamente necesario entre superiores y súbditos.

La verdadera visión de la convivencia religiosa nos coloca en el punto medio desde donde se puede ver la auténtica fisonomía del problema. Esta visión nace de la fe. Y a ella se refiere Pío XII con estas palabras: "En una época como la nuestra en que el principio de autoridad sufre grandes sacudidas, es absolutamente necesario que el sacerdote (religioso), firmemente apoyado *en los principios de la fe*, considere y acepte la autoridad, no sólo como baluarte del orden social y religioso, sino también como fundamento de su misma santificación personal"¹¹. Esta fe necesita cultivarse como soporte de nuestra vida religiosa. Con seguridad caerán ídolos que insensiblemente van levantándose en el fondo de nuestro corazón.

Finalmente alude el P. Turrado al *angelismo*. Ve en él grandísimos peligros y ciertamente existen, cuando no se enfocan las cosas como se debe hacerlo. El centro de la cuestión está aquí. El religioso, como fruto de una adecuada formación, debe estar capacitado para valorarse y también valorar las cosas. Y siempre volvemos a lo mismo. Y, en este sentido, creo que no hay por qué mirar las cosas desde el ángulo de vista peyorativo. Sabemos que el religioso nunca deberá renunciar a los derechos fundamentales de la persona humana. Pero, en aras de una inmolación aceptada y hecha por él libremente, habrá que exigirle aquello que, dentro de un orden normal, pide la fidelidad a su vocación. De la palabra *angelismo* hay que decir lo que de tantas palabras. Van y vienen y nadie se para a reflexionar qué encierran. Esto nos lleva a calificar de *angelismo* posturas decididas que se sobrepone a los caprichos de nuestra naturaleza humana. Se me ocurre pensar que con la palabra *angelismo* sucede lo mismo o parecido que con las palabras *conciencia escrupulosa* y *conciencia delicada*. A veces se califica de escrupulo lo que en realidad es fidelidad a un querer delicado de Dios. Del mismo modo tachamos de *angelismo* la postura de una persona que trata por todos los medios de ser fiel a su vocación. En este caso habrá que calificar de *benéfico angelismo* dicha conducta. Estamos, pues, ante un término delicado que se puede convertir, sino hay cautela, en un arma peligrosa. Lo que nunca será lícito es abandonar el campo de batalla a las primeras de cambio, bajo el pretexto de que un *angelismo* dulzón ha configurado nuestra vida.

Concluye el P. Turrado con que "los designios de Dios" sobre una persona pueden manifestarse de muy diversos modos, puesto que El es al mismo tiempo autor de la naturaleza y de la gracia"¹². Esto es absolutamente cierto. Pero esta-

¹¹ Pío XII, *Menti Nostrae*, p. 21, par. 16.

¹² *Art. cit.* 526.

mos siempre en una cuestión de principio. De una simple posibilidad no se puede deducir sin más ni más el hecho. Lo difícil es determinar cuándo es así. Lo que no me parece lógico es abrir una puerta por la que se pueda colar el pretexto y el engaño. Habrá que estudiar el caso con detención y obrar en consecuencia. Estaremos ante una excepción. Nunca, ante la regla.

Como conclusión a esta primera parte crítica, quiero recoger algunos pensamientos de una carta muy sensata, que dirige Guy Durand, casado y profesor de religión en Canadá, a los religiosos y sacerdotes. "Me espanta considerar la despreocupación con que ciertos sacerdotes y religiosos consideran su celibato y, de una manera más general, su género de vida. Me confiaba un amigo sacerdote, sonriendo maliciosamente: *cuando esto no marche, me voy*. Se niega cada vez más sintomáticamente el valor de los compromisos perpetuos. Doy como prueba de ello el resumen de la conferencia de un religioso (a quién, por otra parte, admiro) en un reciente congreso de religiosos. Después de haber indicado la necesidad de cambiar las estructuras sociológicas del pasado, añade:

Y lo mismo hay que decir de lo que se refiere a todo lo que es inamovible, los votos perpetuos, los vínculos canónicos definitivos, etc. Todo esto está ya concretamente sujeto a examen en la intimidad de la mayoría. (Devoir, 22 agosto de 1968).

Yo sé muy bien que se dan casos en que la opción, una vez tomada, ha de ser reconsiderada, que caben nuevas orientaciones de una vida ordenada, en nombre mismo de la fidelidad que uno se debe a sí propio; pero no podré admitir que esto se haga a la ligera: esto sería un error de la humanidad; diría que un pecado contra el hombre.

Cuando un sacerdote, arrastrado por una corriente nada favorable al celibato y a su modo de vivir, no concede ya un valor práctico a su opción de vida, sino ora (no se para a saborear delante de Dios el sentido de su vida); si se expone a cualquier peligro, sin importarle el cómo y el cuándo; si busca el igualarse lo más posible a los laicos, etc., por fuerza, tarde o temprano se irá, será reducido al estado laical...

Ya he dicho que, con frecuencia, los religiosos no creen en los compromisos de por vida. Si fueran lógicos habrían de rechazar también el compromiso definitivo del matrimonio (y aun del amor). Habrá que rechazar el significado mismo del bautismo, que compromete para siempre. Poner en tela de juicio, por principio, la legitimidad de un compromiso humano definitivo es suscitar una verdadera revolución cultural. Hay aquí un problema muy intrincado, digno de ser abordado. Pero conviene no ilusionarse con soluciones parciales e inadecuadas...

Volver a considerar no es dejar de hacer. Una cosa es la dolorosa constatación de un fracaso definitivo, no obstante una voluntad ardiente al servicio de un ideal fiel y estable, y otra, la despreocupación, si no la ausencia de ese ideal

de amor. Quien jamás cultiva su amor acabará por bucear en otra parte y mancharse. *¡Qué sueño pensar que la infidelidad al celibato es como la prenda de la fidelidad a su amor!* El amor, como el celibato, es un valor. Y un valor no se conserva, si no se le protege, se le ama, se le cultiva. Un valor no es nunca una seguridad sino un compromiso...

Me parece que un compromiso humano profundo y global, como el que exige el amor humano o el celibato consagrado, ha de ser irrevocable en su aspecto inicial: *absoluto, definitivo*. Y yo me pregunto si es que no se exige esta irrevocabilidad de toda determinación que haya de ser integralmente humana.

La *fidelidad a su vocación*, ¿no es el nombre antiguo de un valor bien reciente: la fidelidad a sí mismo y a su opción de vida? Lejos de tratarse de algo jurídico como a veces se cree, la fidelidad es algo vital y valorizante.

Me pregunto también si, sacerdotes y religiosos, no están siendo juguete de un nuevo conformismo, por dejarse impresionar demasiado por las corrientes de pensamiento a la moda. Con la apariencia de una actitud muy personal, lo que hacen es seguir la moda del día. ¿No será fruto de una secreta envidia el comportamiento de muchos sacerdotes y religiosos? Se envidia a los laicos casados o, tal vez, el poder conjugar su puesto en el cielo con los placeres conyugales y familiares, o, también, se envidia a las personas que parecen maduras permitiéndose todas las libertades sexuales. Quien sabe si no se dará en el caso de la infidelidad al sacerdocio un ir refinadamente tras de la gloria. Antes era mal visto abandonar la sotana; hoy esto atrae como un halo de admiración y gloria: precisamente lo que en otros tiempos procuraba la vida sacerdotal y religiosa. Hoy el heroísmo está en perseverar. Y acaso también el profetismo.

Resumiendo, pienso que existe el valor de la fidelidad a sí mismo y a su elección de vida. Creo que el progreso en la humanización (de cada hombre y de las estructuras del mundo) es cuestión de esfuerzo y estimo que ningún valor (revolución social, amor humano o celibato por Dios) puede conservarse sino se le saborea, se le protege, se le cultiva.

El mundo actual está lanzando un desafío a los servidores del espíritu. Este desafío es más temible para aquellos (sacerdotes, religiosos o laicos) que están al servicio del Espíritu. Aquí está el fondo de este problema: *¿Creemos bastante en la Buena Nueva del Espíritu para llenar de ella nuestras propias existencias?*"¹³.

II. RAZONES EN DEFENSA DE UNA VOCACION DEFINITIVA

Por si no ha quedado claro, y para que nadie atribuya a estos raciocinios un valor que no tienen, tengo que referirme a su alcance. No se trata de casos

¹³ Carta tomada de la revista *Vida Religiosa* 26 (1969).

particulares, en los que razones de peso impongan un cambio de escena. Esto puede existir y existe de hecho. La razón última del fenómeno se encuentra en la misma dinámica de la vida religiosa. Nadie puede tener una certeza *absoluta*, a no ser por revelación, de que Dios le llama al estado religioso y, además, si se quieren llevar las cosas a sus últimas consecuencias, en determinada orden o congregación. Se trata tan sólo de una certeza moral. Y esta certeza es la que más variantes presenta. Es decir, pueden ser frecuentes los casos en que un estudio más detenido conduzca a la falta de vocación.

De aquí no se deduce, sin más ni más, que quien abandona la vida religiosa carezca de vocación. Para llegar a esto, habrá que estudiar cada caso en particular. Muchos abandonan la vida religiosa, no por falta de vocación, sino porque la infidelidad ha hecho imposible su realización. "Estimo que ningún valor (revolución social, amor humano o celibato por Dios) puede conservarse sino se le aprecia, se le saborea, se le protege, se le cultiva"¹⁴. Por tanto nada definitivo se puede decir acerca de la temporalidad de la vocación en función de la Estadística. No siempre está la verdadera causa del abandono de la vida religiosa allí donde la sitúa el interesado. Y la Estadística usa los datos que el interesado aporta.

Con estos antecedentes se puede abordar ya el tema de este epígrafe. Se trata de una exposición incompleta, por lo que a materia se refiere. Es demasiada para poderla recoger en los párrafos de este estudio. No así, por lo que mira al tema concreto. Pienso que las razones, que se van a aducir, son lo suficientemente claras, como para crear en cada uno de nosotros la convicción de que la vocación religiosa, si de hecho existe, es de suyo para toda la vida.

Ensambo en una visión de conjunto la doble esfera, que pudiera distinguirse en el hombre, como consecuencia de su elevación al orden sobrenatural. Con lo cual no hago más que considerar al hombre en su situación histórica actual. Lo sobrenatural, en esta perspectiva, entra en el marco histórico del hombre, de forma que toda visión del hombre, que prescindiera de esta nueva situación, será una visión incompleta.

En consecuencia, la vocación no sólo se mirará como fenómeno sobrenatural, como iniciativa divina, sino también como fenómeno humano en la forma y amplitud que se ha explicado. Habrá, por tanto, interrelación entre uno y otro aspecto...

Al referirse a la vida religiosa, el Vaticano II se expresa en estos términos: "Por los votos, o por otros sagrados vínculos análogos a ellos a su manera, se obliga el fiel cristiano a la práctica de los tres Consejos Evangélicos antes citados, entregándose *totalmente* al servicio de Dios sumamente amado, en una entrega

¹⁴ Artículo antes citado y tomado de la revista *Vida Religiosa*.

que crea en él una especial relación con el servicio y la gloria de Dios. Ya por el bautismo había muerto al pecado y se había consagrado a Dios. Ahora, para conseguir un fruto más abundante de la gracia bautismal, trata de liberarse, por la profesión de los Consejos Evangélicos en la Iglesia, de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino, y se consagra más íntimamente al servicio divino. Esta consagración será tanto más perfecta cuanto por vínculos más firmes y más estables se represente mejor a Cristo, unido con vínculo indisoluble a su Esposa, la Iglesia" ¹⁵. En la misma línea se mueve el documento dedicado a la vida religiosa. "Piensen los miembros de cualquier Instituto que por la profesión de los Consejos Evangélicos respondieron a la vocación divina, de forma que vivan para Dios, no sólo muertos al pecado (Cfr. Rom. 6, 11), sino también renunciando al mundo. Entregaron toda su vida a su servicio, lo cual constituye una cierta consagración peculiar, que se funda íntimamente en la consagración del bautismo y la expresa en su totalidad.

Los religiosos, pues, fieles a su profesión, dejándolo todo por Cristo (cfr. Mc. 10, 28), síganle a El (cfr. Mt. 19, 21) como la única cosa necesaria (Lc. 10, 42), oyendo sus palabras (cfr. Lc. 10, 39), solícitos de los intereses de Cristo (cfr. I Cor. 7, 32).

Por lo cual los miembros de cualquier Instituto, buscando ante todo y únicamente a Dios, deben unir la contemplación para adherirse a El con la mente y el corazón, con el amor apostólico que les impulse a asociarse a la obra de la redención y a extender el reino de Dios" ¹⁶.

Late en lo más íntimo de estos párrafos un reconocimiento claro y una proclamación solemne de la perennidad de la vocación. Para comprenderlo, fijémonos en la virtualidad de las palabras. Se nos dice que la práctica de los Consejos Evangélicos crea una especial relación con el servicio y la gloria de Dios... Que lleva consigo una consagración más íntima al divino servicio...

Que cuantos más firmes y estables sean sus vínculos mejor representan a Cristo unido con vínculo indisoluble a su Esposa, la Iglesia. Es este un lenguaje de resonancias eminentemente vitales. Todo se mueve en un marco de entrega generosa. Y, por ello, se recuerda la entrega más desinteresada, rubricada con vínculo indisoluble, que ha existido, que es la de Cristo por su Iglesia. La profesión expresa esta entrega. Ya por este solo simbolismo habría que pensar en la perennidad de la vocación. Como Cristo sella su amor a la Iglesia con vínculo indisoluble, así el religioso debe hacerlo por la profesión. Mas con ser esto de una fuerza enorme, tal vez no esté aquí el fundamento último de lo perennidad de la vocación. Para mí se encuentra en el contenido de la palabra *entrega*. La

¹⁵ L. G. Par. 44.

¹⁶ P. C. Par. 5.

profesión, si es verdaderamente tal, por tanto me refiero a la definitiva al menos intencionalmente, debe nacer como consecuencia de una entrega de amor. La entrega, que merece el nombre de tal, lleva consigo una serie de cosas, que no es lícito olvidar. En primer lugar, ha de hacerse en conformidad con una jerarquía de valores. En segundo, consciente y libremente. En tercero, generosa y desinteresadamente. En síntesis: en amor auténtico. Ahora bien, ¿cómo puede revocarse una entrega, a la que uno es llamado en libertad, cuando se trata de Dios, supremo valor de la vida? Y la pregunta no se refiere al hecho. Consta que se da. Mira simplemente a lo que debe ser, según las exigencias de la entrega. La entrega auténtica excluye, psicológicamente hablando, todo abandono del camino emprendido. Decir lo contrario es desvirtuar en absoluto su valor transcendental. "Los religiosos, pues, fieles a su profesión dejándolo todo por Cristo (cfr. Mc. 10, 28), síganle a El (cfr. Mt. 19, 21) como la única cosa necesaria (cfr. Lc. 10, 42), oyendo sus palabras (cfr. Lc. 10, 39), solícitos de los intereses de Cristo (cfr. 1 Cor. 7, 32)"¹⁷. "Con las palabras *vínculos más firmes y más estables* el Concilio se refiere a los votos o vínculos perpetuos. Afirma que la perpetuidad del compromiso hace más perfecta la consagración. Esta afirmación no es superflua en una época en que algunos se inclinan a ver como ideal un régimen de vida consagrada en el que el compromiso siguiera siendo temporal y debiera renovarse cada año. Semejante régimen puede halagar la inclinación a la libertad. Por otra parte, puede también ser conveniente para los cristianos que limitan deliberadamente el tiempo de su entrega al servicio de la Iglesia. En ese sentido cabe hablar de vocación temporal, de un llamamiento a entregar algunos años de la vida al Señor, con entera disponibilidad, pero con la intención de pasar después al camino normal del matrimonio. Sin embargo, la consagración no puede ser perfecta, si no lleva consigo una pertenencia definitiva al Señor. La vocación a la vida religiosa es en sí *perpetua*, y, cuando Dios llama a la cumbre del amor en la castidad virginal, exige una *entrega sin limitación temporal*. Una entrega provisional no puede ser una entrega plena. Por ello el religioso, al hacer su profesión temporal, lo hace con la resolución de asumir más adelante un compromiso perpetuo.

Si reflexionamos en lo que significa la consagración, obra de Dios que toma al ser humano para vincularlo a sí y para transformarlo de esa manera en sagrado, tendremos que reconocer que toda verdadera consagración exige por sí misma una duración sin fin. No cabría darse a Dios y dejarse tomar por El, para volver luego a tomarse a sí mismo. La toma de posesión del ser humano por el Ser absoluto tiende a una posesión sin límites y asegura a esa pertenencia un po-

¹⁷ P. C. Par. 5.

der incommoible que el hombre, con los límites de su variabilidad, jamás podría dar por sí mismo.

El Concilio pone en claro todavía desde otro punto de vista el carácter perpetuo de la consagración: Por ella se representa a Cristo unido con vínculo indisoluble a su Esposa, la Iglesia (L. G., 44). La indisolubilidad del vínculo que une a Cristo con la Iglesia es el fundamento de la indisolubilidad del vínculo de la profesión perpetua"¹⁸. "Si se tiene una percepción algo clara de los elementos que constituyen una verdadera vocación, no es difícil descubrir por qué caminos tendrá que llegar su pérdida y destrucción.

Se habla de perder la vocación y esto, hablando con rigor, puede no ser exacto. La vocación es originariamente un acto de Dios, definitivo y sin arrepentimiento posible. La vocación es el modo personal y concreto de realizar sobrenaturalmente nuestra vida personal del modo más perfecto y provechoso posible, conforme a los designios divinos. Dios nos llama a todos a la mayor perfección posible y a la vida que sea más fructuosa en la Iglesia atendidos todos los condicionamientos personales y sociales de nuestra vida que El tiene perfectamente en cuenta. En este sentido la vocación es irrevocable y no se puede perder.

Lo que sí cabe es que uno corresponda o no a la vocación a la que se siente llamado. En este caso, es más exacto hablar de infidelidad a la vocación, al Dios que nos llama. Hay en el fondo una rebeldía, una sujeción a las cosas de este mundo, a la propia independencia más o menos grave cuanto más clara sea la vocación de Dios y más definitivamente nos alejamos de ella"¹⁹. "Por medio de la profesión religiosa nos entregamos como don *perpetuo e irrevocable* para ser quemados enteramente como holocausto en el fuego de caridad del Espíritu Santo"²⁰.

Las citas son lo suficientemente elocuentes y ellas bastarían para probar, a la luz de la doctrina conciliar, que la vocación es de suyo para siempre. Podría pues, poner aquí punto final. Con todo creo que se puede enriquecer aun más este contenido. Por lo que me permito seguir estudiando el concepto vocación.

Vocación, un término suficientemente conocido, significa *llamada*. Por ella la vida del hombre se circunscribe y encauza. Y, al mismo tiempo, se potencializa. "El yo, el yo profundo, radical, sólo se realiza, se logra en plenitud por uno, por un determinado y concreto camino, de esos caminos que se le presentan ante su mirada multiforme. Es su destino. Su proyecto vital. Su sitio. Es su vocación. Sólo por ahí llegará a ser auténtico, a ser él mismo, a conseguir esa personalidad, a que su persona con sus circunstancias individuales está llamada, no determinada.

¹⁸ J. GALOT, *Nueva perspectiva de la vida consagrada*, 103-105.

¹⁹ F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Vida Evangélica*, 74.

²⁰ Paul HINNEBUSCH, *La vida religiosa, Liturgia viva*, 143.

La vocación es, una invitación. Pero una invitación que se hace al hombre para que él rinda al máximo de sus posibilidades relativas y limitadas. Para que sea auténtico. Para que no fracase como un ser en parte o por completo inútil. Para que no se falsifique.

La vocación implica una misión. Es para algo. Ortega minimiza, psicologiza la noción de misión. Para él misión es la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar. La idea de misión, es, pues, un ingrediente constitutivo de la condición humana. Y sin hombre no hay misión, podemos añadir: sin misión no hay hombre.

Todo hombre es, pues, un llamado, un destinado para algo. La misión es la que hace la vocación. Lo funcional es aquí previo en la visión, aunque venga después en la ejecución, en la realidad existente. Quiere decir que la vocación humana es impensable sin el ser que la proyecta y la hace posible" ²¹.

La fuerza de estos pensamientos nos conduce a una conclusión seria, muy seria en la tarea del vivir, que, en el fondo, es la más radical y primera de las vocaciones: La llamada pide una respuesta. Respuesta que, por necesidad, no puede ser indiferenciada, sino concreta; respuesta que ha de moverse en la línea y en el contenido de la llamada; respuesta que el hombre ha de dar generosa y libremente. De esta respuesta, tal como se acaba de describir, depende, en mayor o menor escala, la autenticidad de nuestra vida. "La llamada exige una respuesta. Respuesta libre, decidida, generosa, de la cual depende mi futuro. La fecundidad o la inutilidad de mi vida está, por consiguiente, en mis manos. Responder a mi vocación, es decir, vivir auténticamente, es mi grande, mi vital compromiso" ²².

Es cierto, y se acaba de reconocer, que el hombre no está necesariamente empujado a dar la respuesta. Ha de hacerlo generosa y libremente. Mas la fidelidad o infidelidad a la vocación no queda reducida a la categoría de un hecho cualquiera en la vida del hombre. Ellas comportan la autenticidad o inautenticidad de la misma. Ya sé que todo esto admite grados. Que hay que distinguir y que no toda infidelidad a la vocación lleva consigo el mismo fracaso. La gravedad del fracaso está en razón directa de la forma en que la vocación afecta a la vida. "Así el matrimonio, la consagración en la vida religiosa, el sacerdocio, son realidades que comportan un estado de vida.

De vida... No se trata de aspectos particulares ni de momentos parciales de la misma, por importantes que ellos fueran: profesiones, negocios, obras arriesgadas..., sino de algo que afecta a toda ella y, por consiguiente, a todo ese ser que vive.

Esa llamada divina a algo tan penetrante en la vida del hombre marca el

²¹ Baldomero JIMÉNEZ DUQUE, *Vocación sacerdotal*, 20.

²² *Id.*, O. c., 30.

destino especial de esa vida, la cual tiene que enfocarse y vivirse en función del mismo.

Y, por ende, tiene que producir en ese hombre una resonancia vital, natural y sobrenaturalmente hablando, *que viene a ser parte constitutiva de su forma integral de ser*. Tiene allí que darse una huella, un eco de la llamada para que ese hombre pueda responder libremente a la misma. Esa respuesta será realizar su destino vital, o, si se quiere, es su destino vital en movimiento.

Descubrir esa vocación particular y responder a ella es por lo tanto importantísimo. Es descubrir aquello para lo que estamos destinados, y por eso psicológica, vitalmente hechos. Es encontrar nuestro especial camino, nuestro sitio concreto, aquello por donde la vida, mejor, nuestro existir, se logrará en la plenitud posible, y por eso será más rentable y más fecundo. Y de rechazo, inevitablemente y en un hondo sentido, más feliz. Una vocación no es otra cosa que un adquirir conciencia del centro de perspectiva que permitirá al yo crear en sí mismo y en su vida la mayor unidad posible. Es, por consiguiente, encontrarme con mi núcleo, con mi radicalidad personal, más íntima y más profunda. Es ser yo mismo. Ser fiel a mí mismo. Ser auténtico" ²³.

Realmente, la vocación religiosa, vista a la luz de estos principios, está exigiendo la perennidad. Para ser más exactos, habrá que añadir que no se concibe sin ella. Afirmar lo contrario es destruir su riqueza y su valor. Es, además, crear una situación psicológica insostenible, que, por fuerza, conduce a la angustia. Esto pudiera parecer una paradoja o, si se quiere, un contrasentido. No lo es, aunque, a primera vista, parezca más tranquilizante hablar de una vocación temporal, a la larga los resultados son más inquietantes.

Reconozco que la vida del hombre tiene que moverse en una cierta inseguridad, inclusive por lo que se refiere aún a la vocación religiosa. Ningún hombre sabe con *certeza absoluta*, si el camino elegido responde a una elección real. Para esto habría que contar con una revelación por parte de Dios. Ello ha existido, como nos lo recuerdan los Libros Santos. Mas no es la ley ordinaria. El hombre ha de trabajar con los elementos que tiene a su alcance. "Tenemos que bucear en nosotros mismos para encontrar la huella de su llamada, impresa vitalmente en nosotros. Tenemos que vivir.

Por eso, más que preguntarnos: ¿Qué querrá Dios de mí?, deberíamos preguntarnos: ¿Qué puedo y quiero dar yo al Señor para rendir al máximo? Pues en ese poder y querer está implicado nuestro estado de vida, es decir, el llamamiento a lo que le produce y determina. Allí se manifiesta, allí se descubre, hecho carne en nosotros. Es la inspiración, la llamada de Dios, que así, de manera ordinaria, se nos desvela" ²³.

²³ ID., *O. c.*, 42.

Ni esencial ni existencialmente se puede admitir la temporalidad de la vocación como fenómeno ordinario. Sólo se debe hablar de vocación temporal en casos particulares, pues Dios, principio y razón última de la misma, puede actuar al margen de la ley ordinaria.

P. BENITO DOMÍNGUEZ, O. S. A.

Carta abierta sobre la "Vocación temporal"

Esta carta abierta, en la que no faltarán algunas repeticiones, va dirigida a todos los que han leído nuestro artículo "Teología de la vocación religiosa", publicado en *Estudio Agustiniano* 3 (1968) 505-526, y en *Todos Uno*, nov.-dic. 1968, enero-febrero 1969. Quiere ser al mismo tiempo un diálogo-respuesta con todos los que nos han formulado, de palabra o por escrito, sus dudas u objeciones. Es claro que no podemos volver a repetir aquí todo el artículo, calificado por algunos profesores de universidad como "equilibrado y de centro" ante la oposición de ciertos "inquisidores" a que se publicara. Cfr. *Todos Uno*, n. 14, marzo-abril 1969, pp. 140-141. Esta calificación debería ser ya por sí sola una llamada de atención a los demasiado escrupulosos, que ven espejismos por doquier. Para mayor claridad, será conveniente hacer algunas divisiones.

1. ES UN PROBLEMA TEOLÓGICO.

El artículo en cuestión trata únicamente de dar una explicación teológica a un hecho o *praxis* de la Iglesia, que nadie puede negar ni dejar de tomar en serio. A un teólogo experimentado le bastaría esta constatación inicial del artículo para no ver peligros ni desviaciones doctrinales o prácticas en donde no las hay. Porque, siendo la vida religiosa un "lugar teológico" o fuente de doctrina teológica, la *praxis* de la Iglesia sirve de fundamento a la explicación teológica, y no viceversa. Es éste el principio más elemental de toda metodología teológica, cuando se analizan los elementos o los caracteres de las instituciones cristianas. Será preciso poner algún ejemplo que lo aclare.

Si la Iglesia admite algunos sustitutos del bautismo de agua, en teología esto quiere decir que el bautismo de agua no es ya *absolutamente* necesario para la salvación. Si ha habido bautismos administrados "en nombre de Jesús" y han sido reconocidos como válidos por la Iglesia, en teología esto quiere decir que la fórmula trinitaria no es *absolutamente* necesaria para la validez del bautismo. Si se prueba históricamente que algún simple presbítero (abad, o no) ha realizado alguna consagración episcopal, reconocida como válida por el Papa, en teología esto quiere decir que no es *absolutamente* necesario para la validez de la consa-

gración episcopal un ministro revestido del sacerdocio episcopal. Del mismo modo, si la Iglesia dispensa de los votos a algunos religiosos o religiosas por diversas razones y sin mirar a los pocos o muchos años de vida consagrada que hayan vivido, en teología esto quiere decir simplemente que esas personas cambian legítimamente de estado, y no que antes no han tenido vocación. Hay quienes se asustan de que a esto lo llamemos "vocación temporal", como si con ello peligrara el valor y la seriedad de las vocaciones perpetuas. Sin embargo, si atendemos a la praxis de la Iglesia, no veo por qué las almas piadosas han de echarse a temblar. Basta tener un concepto claro de lo "oscura" que suele ser en la práctica la vocación religiosa, para no ver en ella "un seguro de vida", sino simplemente un camino cristiano de perfección. A continuación trataremos de ir matizando todo esto, con la esperanza de que la realidad se imponga a una cierta especulativización bastante apersonal y rígida.

2. LA VOCACIÓN RELIGIOSA.

El Vaticano II nos dice que la vida religiosa es un *medio* para conseguir la perfección cristiana, cuya esencia consiste en la caridad. No repetiremos aquí las citas del artículo. Pero parece que es necesario insistir en que los *votos religiosos*, en su forma actual, proceden únicamente de la disciplina eclesial. Las Reglas más primitivas, como la de San Agustín, no hablan para nada de los votos, porque tenían de ellos un concepto muy distinto del nuestro. El *votum* significaba para ellos *promesa*, *propósito* u *ofrenda personal*, y por lo mismo apenas había procedimientos canónicos ni para la admisión ni para la expulsión o el abandono voluntario de los monjes. Todo se dejaba a la responsabilidad comunitaria, y sobre todo a la individual, de la que sólo Dios puede juzgar con justicia y verdad.

El concepto de *vocación religiosa* lo hemos expuesto brevemente en el artículo *Todas y cada una de las vocaciones al servicio de la única misión de la Iglesia*, en *Todos Uno*, n. 14, marzo-abril 1969, 81-115, ver pp. 107-108. El Vaticano II nos dice que es un *don* o una *llamada* de Dios, y habla de los *gérmenes* de la vocación, con tal que esto no se entienda en un sentido determinista a ultranza. Nos dice también que esa vocación no suele manifestarse de una forma extraordinaria. Por eso, de ordinario, para probar en la práctica esa vocación contamos únicamente con ciertos datos subjetivos probables y con la aprobación de la jerarquía. Como en todo lo que se refiere a la economía de la gracia, también aquí nos vemos sujetos en los casos concretos a la probabilidad y a las limitaciones humanas. Claro que la vocación religiosa, o mejor, la profesión, es un *compromiso personal*, y muy serio, ratificado por la Iglesia; y que de por sí tiende a la perennidad, como todos los carismas. Eso ya quedó bien

claro en el artículo en cuestión. Pero es un compromiso humano con todo lo que esto implica de condicionado e imprevisible. Por eso, cuando la Iglesia dispensa a alguien de los votos, temporales, perpetuos o solemnes, no dice que ese religioso no ha tenido nunca vocación, sino que se limita a aconsejarle, permitirle o exigirle la secularización por las razones que juzga oportunas. El número de los casos no importa para que esta praxis de la Iglesia esté pidiendo una explicación teológica. Negar el valor a esta praxis de la Iglesia, sería negarle, con Lutero, la potestad de institucionalización de la vida religiosa; y considerar esas dispensas como una quimera o un mal menor, sería no tomar en serio a la misma Iglesia. ¿Es que la dispensa indica que Dios y la Iglesia se equivocaron de plano al admitir a algunos a la profesión religiosa, o que los dispensados son necesariamente culpables de infidelidad a sus promesas? No creo que nadie se atreva a responder afirmativamente a estas preguntas, si no quiere constituirse en juez de Dios, de la Iglesia y de las conciencias ajenas. Por lo visto y aunque lo hagan inconscientemente, parece ser que no todos se ven libres de esta presunción tan peligrosa. Aunque volveremos a insistir en este punto, pasemos por ahora a la explicación propiamente teológica de la praxis de la Iglesia.

3. LA EXPLICACIÓN TEOLÓGICA.

Partiendo de que la vocación religiosa es un *medio* para alcanzar la perfección cristiana, según nos lo enseña el Vaticano II, es claro que se trata de una *gracia accidental* con respecto a la salvación eterna. Por eso hemos enfocado todo el problema a la luz de la doctrina católica sobre la gracia, *Gracia y naturaleza*: he ahí, a nuestro modo de ver, la clave para dar una explicación teológica al problema que nos ocupa. Y, sin embargo, los que ponen reparos a la posible vocación temporal no hacen ninguna referencia seria a esto, y dan la impresión de que no captan su importancia en la concepción cristiana de la antropología. Los que conozcan un poco las tesis fundamentales de la escuela agustiniana y las obras histórico-teológicas, por ejemplo, del P. H. De Lubac, saben muy bien lo que significan en el momento presente para la teología cristiana, sobre todo si, además, conocen los postulados de la psicología moderna. La gracia no es ningún talismán incrustado en el hierro frío de una naturaleza inmóvil, y Dios no es ningún orfebre que se deje prender desde fuera y a ojos vistas por las mallas de nuestra temporalidad irremediable, que quiere siempre "jugar a eternidad". Y no podemos seguir barajando la omnisciencia divina, que conoce todos los vaivenes de nuestra vida, como si eso fuera una solución al problema de la perennidad de la vocación; porque se da el caso de que nosotros no gozamos de esa omnisciencia y por lo tanto tenemos que atenernos a la realidad que nos rodea.

En nuestro artículo tratábamos también de desdramatizar la situación penosa en que suelen encontrarse los que abandonan la vida religiosa, aun cuando lo hacen como es debido: consultas al confesor, a los superiores, al psiquiatra, permiso de la Santa Sede. Por eso, todas las *consideraciones ascéticas*, nacidas con frecuencia de la incomprensión y del método nefasto de la desconfianza para toda situación ajena, pueden tener aplicación en algunos casos y se dan ya por supuestas, pero no explican en absoluto el problema teológico que nos ocupa. Parece como si la vocación religiosa fuera para estos jueces una especie de órgano suplementario, que sólo puede ser amputado por la infidelidad a Dios y a sí mismo.

Todos estamos de acuerdo en que sin la intención inicial de perennidad no puede haber votos religiosos solemnes o perpetuos; pero, de hecho, la realidad de la vida y la praxis de la Iglesia están ahí para enseñarnos que nuestra ansia de "un seguro de vida" y de eternidad de todo lo que hacemos se quiebra contra la temporalidad, por ahora incurable, de nuestra condición humana y de todo lo que nos concierne. De esto nos dan unas lecciones tremendas los mismos teólogos de la "teología radical" y los filósofos modernos, incluso los socializantes ateos como Marcuse, además de los psicólogos, al interpretar en este sentido ciertos mitos griegos. Esto lo sabe muy bien la Iglesia, y hoy más que nunca, al redescubrir su "escatologismo" esencial, porque vive en medio del mundo, y los nuevos hallazgos de la antropología y de la psicología modernas la ayudan a captar muchos misterios humanos que antes nadie conocía. Por eso, una de las cosas que más pesan en Roma para dispensar los votos religiosos o el celibato eclesiástico es precisamente el dictamen del psiquiatra. No creo que hoy día se atreva ya nadie a repetir en serio la frase que algunos atribuyen a un monseñor romano, al enviar hace años una dispensa de votos solemnes: "Ahí va un pasaporte para el infierno". ¿para que luego se extrañe uno de que los ateos nos acusen de haber juzgado durante mucho tiempo a la divinización del hombre! Y, ¿quién puede comprender hoy día dentro de un marco cristiano serio el que se haya defendido que es preferible ir a dar con sus huesos al manicomio (ahora lo llaman por finura "clínica psiquiátrica"), antes que abandonar la vida religiosa?

El Vaticano II nos está gritando que han cambiado muchas cosas en el mundo actual, y que es preciso respetar al hombre. Por eso, ha cesado esa legislación rígida en muchas cosas; sobre todo cuando lo que está en juego no es la salvación eterna, sino sólo un *medio*, excelente, pero un medio, para conseguir la propia perfección cristiana y ayudar a los demás a conseguirla. Si ese medio se convierte en un obstáculo, por causas "hic et nunc" razonables, díganme si es preferible seguir dando consejos inútiles "de ascética y mística". Es claro que debe haber causas justas para abandonar la vida religiosa o el celibato sacerdotal, y

así lo exige la praxis de la Iglesia. En el artículo no hicimos más que mencionar algunas de esas causas, que suelen figurar en los documentos privados de las dispensas. Pero, si hiciéramos un breve recorrido por la historia de la vida religiosa, veríamos que los casos de "vocación temporal" son mucho más frecuentes de lo que generalmente se piensa. Aparte de la supresión oficial de algunas órdenes religiosas, como la de los templarios, y de varios monasterios, bastaría recordar aquí lo que sucedió después de la exclaustración española del siglo pasado. La mayor parte de los religiosos sacerdotes pasaron al clero secular; pero ¿cuántos volvieron a los conventos cuando comenzaron a restaurarse las provincias religiosas? Por citar un ejemplo: de los varios centenares de religiosos de una orden bien conocida no volvió ninguno, ni siquiera el que desempeñaba entonces el cargo de Comisario General. Muchos ofrecieron su ayuda económica, y eso fue todo. Ahora pregunto a los que se escandalizan de la "vocación temporal" por otras causas personales o ambientales mucho más graves: ¿Es que todos esos religiosos, algunos de ellos ya bien veteranos, habían vivido en los conventos sin vocación?

Es necesario juzgar las cosas con serenidad y sin precipitarse. ¿Dónde está la teología y el Vaticano II? Nadie sabe, a no ser por una revelación especial, si tiene la *gracia habitual*, que es del todo necesaria para la salvación (Conc. de Trento), ¿y se pretende sin más saber con certeza que se posee la vocación perenne, que es sólo un medio para la perfección? Cuando la experiencia prudencial demuestra que la vida religiosa se ha convertido en un obstáculo para la perfección de alguno o algunos religiosos, y la jerarquía lo confirma con su aprobación, se realiza exactamente lo contrario de lo que sucedió en la admisión del candidato a la profesión, pero no se destruye ni el tiempo pasado ni los planes de Dios sobre cada persona. Y supongo que nadie osará entonces ir a buscar en la Sagrada Escritura ciertos textos bíblicos que corroboren la perennidad de la vocación religiosa, cuando allí se habla de la fidelidad al cristianismo o del cumplimiento de ciertas promesas pesajeras!

Algunos tienden a comparar la profesión religiosa con el matrimonio cristiano, como si se tratara de un compromiso semejante. Por este camino se llega precisamente a todo lo contrario de lo que ellos pretenden. Además de que el matrimonio cristiano es un sacramento y la profesión religiosa no lo es, la praxis misma del anulamiento del matrimonio rato y no consumado, que puede conceder el Papa, quiere decir para el teólogo que en ciertos casos la indisolubilidad del matrimonio cristiano está encomendada a la administración de la Iglesia. No quiero recordar aquí las consecuencias que comienzan ya a sacar de esa praxis algunos teólogos en sus escritos y algunos obispos de ciertas regiones en la práctica. ¡Más estudio, pues, de la teología y de la historia de la Iglesia, y menos devocionarios que fomentan el "escándalo de los pusilánimes"! ¿Es que la ver-

dad desnuda puede perjudicar la tarea de los formadores? Todo lo contrario. Eso debe enseñar a todos que en el cristianismo no hay ni puede haber "seguros de vida", que es preciso custodiar con esmero los dones que creemos haber recibido de Dios y vivir siempre alerta, y que en conformidad con el escatologismo bíblico y con nuestra condición humana tiene mucha razón San Agustín cuando, refiriéndose precisamente a los monjes, afirma con el Eclesiástico (11, 30): "Por el momento no alabes con seguridad vida alguna: antes de la muerte no alabes a hombre alguno" (In Ps. 99, 11, PL 37, 277).

El que, a pesar de todo, prefiera seguir considerando a toda vocación religiosa como una entelequia bajada del cielo, clara, segura y perenne, contra lo que nos enseñan la realidad y la praxis de la Iglesia, allá él!

A. TURRADO

...recuerde el alma dormida

Regreso a la esperanza

en el camino

Volvemos desde el tiempo en que pusimos
el corazón a prueba de esperanza
como un beso de luz sobre las piedras
donde se apoya todo lo que amamos.

Venimos desandando nuestra vida
desde su siembra verde de ternura,
desde su viento libre y su cosecha
paso a paso, venimos de la muerte.

Si no nos conocemos, si intentamos
hasta olvidar la huella que otros hacen
en nuestros ojos, con sus redes llenas
de fáciles promesas tan lejanas,

es porque duele el hombre y su destino,
duele su mar soñada y su morada,
duele su sangre que se entrega a gotas
en el vientre infecundo de su tierra.

Nos duele ya el amor, esto que somos:
pulso de vida que hace y que deshace,
y entre los dedos torpes amasija
el barro de su dios en su certeza.

tiempo de esperar

Ya hace tiempo que estamos en naufragio
como barcas sin rumbo y sin orilla,
a contraluz de todas las distancias
en las que se hunden vagos pensamientos.

Algo tuvimos dentro que ahora sufre
un hambre y una sed, toda la hondura
de esta pasión de ser con la que vamos
dándole forma humana a la existencia.

Nada tenemos. Sólo estas palabras
que como espigas crecen y se entregan,
que van de nuestros labios a los fondos
de soledad que cada cual habita.

Perdidos en la noche, vacilantes
andamos remordiendo nuestra suerte,
mezcla de la amargura e incertidumbre,
de ilusiones tronchadas y mentiras.

Y ahora en soledad nos pesa todo:
este camino inútil del regreso
con su horizonte donde nada ocurre
y en el alma vacía, los silencios.

la señal

Quisimos detenernos en camino
para salvar el pábilo que muere
por todas nuestras frentes y olvidarnos
de tanta malandanza sin fortuna,

taparnos con la niebla de la ausencia
y defender con uñas nuestras vidas
cara a cara con esa muchedumbre
que nos dispersa en corazones muertos.

Hay alguien que descubra lo que amamos,
que sin burla descifre nuestros sueños?
Alguna voz existe que permita
llegar a la verdad y estar seguros?

Un hombre siempre es traza aventurada
como hoja que en los vientos otoñales
de su quejumbre al aguijón que acosa
las preguntas que nadie la responde.

Una señal se espera, aunque despierte
la rebeldía inmensa que encubrimos.
Esa señal que puede devolvernos
una ilusión girando de continuo.

el regreso

Después sabrás que todo comenzaba
en la señal que anuda y desenreda
con la raíz que lentamente crece
la plenitud sombría de los frutos.

Por ella la memoria nos invade,
y al hilo del amor va reuniendo
la tristeza del hombre con sus cantos
y la hoguera de ayer con su ceniza.

Vuelve la luz del mundo por su cauce
de lucha y desarraigo. Aguas lejanas
bajan al mar rodando incertidumbres
con el tropel de signos y certezas.

Tiemblan los huesos que acarrear siglos
de dolores y llantos en las huídas
por puentes rotos, pueblos devastados
por todos los crepúsculos vencidos.

Al molino de siempre regresamos
donde tritura el girasol de piedra
esta oscura noticia en la que arde
la invencible esperanza que traemos.

ANDRÉS G. NIETO

LIBROS

Ciencias Escriturísticas

The Cambridge History of the Bible.—2. The West from the Fathers to the Reformation, Edit. by G. W. H. Lampe, University Press, Cambridge 1969, 23,5 × 16, 566 p.

La Biblia es el libro que más ha influido en la civilización occidental: en la doctrina, en la mentalidad, en la literatura, en el arte y, naturalmente, en la liturgia. La obra que presentamos, pretende investigar el influjo de la Biblia desde sus orígenes hasta nuestros días. El presente volumen, segundo de los tres proyectados (el tercero ha sido ya publicado), se extiende desde San Jerónimo hasta la Reforma. En tres capítulos introductorios se estudian, la canonización del Antiguo Testamento en el período precristiano, la historia del Texto y del Canon del Nuevo Testamento y los papiros y manuscritos del cristianismo primitivo. En seguida comienza la exposición de la obra de San Jerónimo, su influencia y la historia de la Vulgata. La parte más importante del volumen se ocupa de estudiar la exégesis y la exposición de las Sagradas Escrituras por períodos: hasta San Gregorio el Grande, desde éste hasta San Bernardo, el uso de las Sagradas Escrituras en las escuelas medievales. No se ha olvidado la consideración de los cuadros o relieves sobre temas bíblicos, así como las miniaturas de los manuscritos. El capítulo 9 está consagrado a las versiones vernáculas: góticas, inglesas, alemanas, francesas y españolas, para terminar con un estudio sobre Erasmo.

Como se ve, por la enumeración de los temas, la obra es completísima. Los temas han sido tratados por especialistas, en total unos veinte, entre los cuales predominan los ingleses, pero no faltan extranjeros. Esto da un tono de seriedad y competencia al volumen, fácilmente perceptible.

Al final, hay una bibliografía abundante sobre los temas tratados, 48 páginas, muy bien impresas, en las que se reproducen cuadros, relieves y miniaturas sobre temas bíblicos. Varios índices cierran el volumen. La impresión ha sido muy cuidada.

Se trata, pues, de una obra monumental, rica en documentación, llena de sugerencias, de la que el estudioso de la Biblia no puede prescindir.—C. MIELGO.

MCKENZIE, J. L., *Espíritu y mundo del Antiguo Testamento*, Col. Biblia y Kerygma. Temas de pastoral bíblica, Edit. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1968, 19 × 13, 448 p.

Por fin el público español puede disfrutar de la lectura de este libro que tanto éxito ha alcanzado en su versión original inglesa, bajo el título *The Two-Edged Sword*. Baste notar que la presente traducción está hecha sobre la sexta edición inglesa. Los elogios a este libro han sido unánimes. Y no sin motivo. Es la mejor presentación del mensaje global del Antiguo Testamento. No es una mera introducción general a las Sagradas Escrituras, ni tampoco una historia del Antiguo Testamento o una Teología, pero reúne lo mejor de cada una de estas disciplinas. La inspiración, el proceso psicológico de la profecía, el ambiente extrabíblico, las creencias, instituciones, culto y ritos del Antiguo Testamento están presentados estupendamente con observaciones profundas y visiones históricas concretas, de tal manera que, leyendo el libro, se revive el ambiente del Antiguo Testamento. Además el estilo es desenvuelto, vivo y palpitante. El tra-

ductor ha logrado felizmente conservar la finura del estilo original, lo que no era fácil. No obstante, quizá los gramáticos no estén contentos con la palabra *desconcordia* (p. 31, línea 10) o con *Canán*, en lugar de *Canaán*.

En definitiva se trata de un libro vulgarizador, vivamente recomendable, en el que lo mismo el contenido que la forma han sido extremadamente cuidados. La editorial merece el aplauso por haber escogido una obra que merece ser traducida. No estaría de más sugerir a la editorial que tradujera, la obra del mismo autor, similar a la que reseñamos, pero dedicada al Nuevo Testamento y que se conoce bajo el título de *The Power and the Wisdom*.—C. MIELGO.

JACOB, E., *Teología del Antiguo Testamento*, Edit. Marova, Madrid 1969, 23 × 16, 322 p.

Publicada recientemente —1968— la segunda edición de la Teología del Antiguo Testamento de E. Jacob, he aquí la versión española hecha sobre esta última edición francesa. Es de sobra conocida la obra, que el autor publicó en 1955 por vez primera, y que naturalmente ha quedado retrasada en algunos puntos, pero que no obstante sigue siendo una obra clásica. Por eso, felicitamos a la editorial, que pone así a disposición del público español una buena Teología del Antiguo Testamento. Reciente es asimismo la presentación española de la Teología del Antiguo Testamento de Van Imschoot. Por desgracia, ninguna editorial, según nuestras noticias, se ha propuesto traducir la de Von Rad, que, sin embargo es la mejor.

La traducción, que tenemos entre manos, adolece, a nuestro juicio de numerosos defectos. Se ha suprimido el índice de citas bíblicas, que, dado el carácter de la obra, hubiera sido muy útil para una consulta ulterior. El defecto más grave es la traducción que es mediocre. Por ejemplo, en la página 9 falta una línea del original francés. Equivocada es la traducción de *entourage* por *retorno* (p. 268, línea 30). Deficiente es la traducción de la frase de la página 266, línea 31. Igualmente en la página 42, línea 16 se debiera haber traducido *sea secundaria*, en lugar de *se segunda*. Los términos que en el original están en hebreo, han sido transcritos en caracteres latinos, pero sin uniformidad alguna (véase p. 47). Por otra parte las erratas son abundantes: página 270, línea 8, *tenía por atenua*; página 266, línea 25, *espera por es para*; página 36, líneas 13-14, *la modificada por la ha modificado*. La lista podía alargarse.

Realmente da la impresión que la edición ha sido preparada con prisas.—C. MIELGO.

LORETZ, O., *Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis*, Stuttgarter Bibelstudien, 32, Edit. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968, 21 × 13,5, 151 p.

En la última década los estudios sobre los tres capítulos del Génesis se han multiplicado extraordinariamente. He aquí uno muy interesante, y que llama la atención. En el capítulo I se presenta la dificultad principal de interpretación que ofrecen estos capítulos: la Biblia habla de la creación por medio de mitos. Esta representación de los orígenes contradice completamente los puntos de vista de las ciencias. En una época se tendió a entenderlos históricamente; la influencia de San Agustín fue preponderante. Tal postura no se puede sostener más. Es preciso acabar con toda representación mítica, o lo que es lo mismo, investigar si los autores han utilizado los mitos para enunciar ciertas doctrinas que van más allá de los horizontes del mito. Para demostrar que los autores bíblicos tienen una *interpretatio israelitica* del mito, O. Loretz examina el relato sobre la unión entre los hijos de Elohim y las hijas de los hombres (Gen 6, 1-4). El versículo 3 es la interpretación israelítica del mito: el hombre no puede sobrepasar los límites de su naturaleza. Luego el autor busca la interpretación israelítica del mito que usa P (Gen 1, 1-2, 4a). Este autor ha usado una *Vorlage* mítica compuesta de siete obras, que fue modificada para adaptarla al esquema semanal, no sin haber añadido antes la creación de los astros. La interpretación

israelítica del mito la encuentra en la teología del Sábado: Dios da un ejemplo al hombre: reposa el día séptimo y el hombre debe imitarlo. O. Loretz trata luego de otros temas secundarios para él (la creación de la nada, el hombre imagen de Dios, etc.). Se pregunta en fin en qué sentido el relato de P es verdadero. No tiene verdad histórica ni científica. Verdad en sentido bíblico es la fidelidad de Dios a su palabra: la creación ha formado un lazo indisoluble entre Dios y el hombre.

El capítulo IV está consagrado al relato J. Los elementos están tomados de la mitología; no hay que buscar verdades históricas ni científicas. El J lo ha escrito a partir de la historia de Israel y de la situación religiosa de Canaán, es decir, proyecta a los orígenes del mundo los elementos de la historia de Israel: la apostasía contra Dios y su castigo. Al final un apéndice trata del Proto-evangelio, en el que se rechaza la interpretación cristológica y mariológica: habla de una continua lucha entre el hombre y la serpiente sin victoria.

El libro contiene cosas nuevas, sobre todo el intento de buscar la interpretación israelítica de los mitos. Su crítica de una lectura "historizante" es valedera. Nada se puede sacar de Gen 2-3 a favor del pecado original, al menos tal como lo ha entendido la tradición.

La opinión que se le atribuye a J. Scharbert (p. 33, n. 8) debiera ser matizada. Este autor ha protestado justamente contra la sentencia que se le atribuye (*Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Freiburg, 1968, 103, número 13). Es chocante observar que los textos donde se habla de los hijos de Elohim están escritos en torno al destierro (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Deut 30, 43; 32, 8-9; Ps 29, 15; 89, 7). Bajo este punto de vista la tesis de J. Scharbert merece más crédito. En la página 130 el autor parece decir que la muerte en un principio significaba el simple deseo corporal; solamente después (cita el Apocalipsis) se creó el concepto de muerte segunda. Esto no es exacto; ya en el Antiguo Testamento, en los profetas y sapienciales se observa que la muerte es algo más que el simple cesar de existir físicamente. Y no cabe duda que el J debía tener la misma noción de muerte.—C. MIELGO.

SCHMID, H., *Mose. Ueberlieferung und Geschichte*. BZAW-110, Edit. Töpelmann, Berlin 1968, 23,5 × 16, VIII, 113 p.

Los estudios del malogrado M. Noth constituyen el punto de partida para esta obra en la que se establece el estado actual de la investigación en torno a la compleja figura de Moisés. El autor estaba preparado para esta labor; ya había publicado dos artículos sobre esta cuestión. Ahora nos ofrece una obra completa, donde se examinan las tradiciones referentes a Moisés: los itinerarios, la vocación, el grupo de Aarón, Miriam y Levitas, el milagro del Mar, el Siná, los madianitas los conflictos con Aarón y Miriam, con Datan y Abiram. Describe la tendencia que se observa a reconocer mayor fondo histórico a estas tradiciones. Los trabajos de Rowley, Oswald, Beyerlin, Seebass, Smend, Fohrer, etcétera, son expuestos y sometidos a una revisión crítica. El autor se adhiere también a esta tendencia. Admite algún papel de Moisés en la huida de Egipto, debido a su nombre egipcio. Igualmente admite ciertas relaciones de Moisés con los madianitas, habitantes al Este del golfo de Aqaba, a donde fue trasladado el milagro del mar, que quizá tuvo lugar en el lago Sirbónico o en algún otro punto del delta del Nilo. En Kades tuvo relaciones con el otro grupo expulsado de Egipto. Este grupo estaba capitaneado por Aarón, Miriam y los Levitas. Acerca del tiempo en que este grupo fue expulsado no se puede afirmar nada con seguridad. De Kades, Moisés se va a las mesetas de Moab, donde tuvo un papel en la sedentarización de las tribus en Transjordania. Moisés, pues, según el autor pertenece al mismo grupo que tuvo la experiencia del milagro del mar, la fe de Yahvé, y la experiencia del Siná. Sus características principales fueron el milagro del mar y la ausencia de imágenes en el culto de Yahvé. El otro grupo, el de Aarón se unió parcialmente al grupo de Moisés y le siguió en su camino hacia Moab. En Kades tuvo lugar la identificación de Yahvé con los dioses de los padres, propios del grupo de Aarón. Moisés, ¿es fundador de la Religión? Depende de lo que se entienda por esto. Se le puede designar así,

porque a él se le debe el origen del pueblo de *Yahvé*. Aun en esto, era, sin embargo, un instrumento de Dios.

La figura de Moisés recibe un contorno histórico más pronunciado que el obtenido por M. Noth. No por ello se debe tildar al autor de conservador. Como hemos dicho antes, es la tendencia de los estudios actuales. Por otra parte, continuamente acentúa el autor que muchos puntos son meras hipótesis; de ahí sus expresiones "probablemente", "puede ser", etc. No todos aceptarán sus opiniones. Por ejemplo, no todos aceptarán que sólo por casualidad no se cita la participación de Moisés en la salida de Egipto y peregrinación del desierto en textos predeuteronomícos (p. 99). La seriedad de los análisis literarios, la prudencia en valorar los resultados y la abundante información del autor son notas que merecen el aplauso general.—C. MIELGO.

Le Livre de l'Exode. Traduction Oecuménique de la Bible, Edit. du Cerf, Paris 1969, 19 x 13, 163 p.

Prosigue su trabajo la comisión encargada de hacer una traducción ecuménica de la Biblia en francés. A raíz del Concilio se habían fijado dos fines: traducir la Biblia en francés y formar una Biblioteca bíblica en París. El primer objetivo se va cumpliendo, y he aquí la traducción del libro del Exodo. Una breve, pero suficiente introducción al Pentateuco (¿no hubiera sido mejor reservarla para el Génesis?) presenta el problema de los documentos o fuentes de la Tora. Sigue luego otra introducción al libro del Exodo, en la que se insiste especialmente en su aspecto doctrinal (es el Evangelio del Antiguo Testamento). De la traducción no podemos ser jueces, pero parece ser correcta. En algunas partes, la traducción dada extraña un tanto. Por ejemplo, Ex 3, 14 se traduce así: "Je suis qui je serai". Es una elección entre las posibles. En la nota se justifica tal traducción, que dudo mucho convenza a todos. El nombre de *Yahvé* es traducido siempre por "Seigneur". Igualmente *El-Shadday* es traducido por "Dieu-Puissant". En nota se da como probable la versión "Dieu-le-Montagnard". La traducción va acompañada de numerosas notas, que aclaran el sentido de los pasajes difíciles. En general son sobrias y excelentes. En el margen se señalan los lugares paralelos que pueden aclarar tal o cual texto. Referente a la tradición J acerca del milagro del mar, se dice (p. 74), que según este autor, un viento fuerte, secó las aguas y permitió el paso de los israelitas. Esto no nos parece acertado, ya que según J, no hay paso del mar por parte de los israelitas.

Por lo demás, no cabe duda de que el libro es un precioso instrumento de trabajo. No en vano está hecho por especialistas.—C. MIELGO.

LAMPARTER, H., *Zum Wächter bestellt. Der Prophet Hesekiel* (Die Botschaft des A. T., 21), Edit. Calwer 1968, 22 x 14, 318 p.

La colección de Comentarios al Antiguo Testamento de esta editorial, de la que ya se han publicado varios tomos, persigue un fin divulgador. El Comentario a Ezequiel se atiene a la norma general de los otros ya publicados. No está dirigido a especialistas, ni pretende decir nada nuevo, sino poner al alcance de un vasto público la exégesis científica del libro de Ezequiel. Después de una breve introducción en la que se tratan los problemas ordinarios en tales apartados, comienza el comentario propiamente dicho. La disposición es la siguiente: traducción alemana de cada sección, acompañada de notas que justifican la traducción dada o presentan las dificultades del texto hebreo. Luego sigue el comentario a la sección traducida. Se pone especial empeño en buscar la situación concreta de tal o cual oráculo, y al mismo tiempo la doctrina, que es estudiada en relación con la de otros profetas. Sección tras sección el autor hace la exégesis de todo el libro, en cuyo trabajo el autor manifiesta estar al tanto de la literatura sobre el tema. Solamente no parece conocer el Comentario de W. Zimmerli, de la Editorial de Neukirchen, y sin embargo es bien anterior al Comentario que reseñamos. Esto no impide que el trabajo sea bueno e incluso un modelo, dentro del carácter divulgatorio que tiene.—C. MIELGO.

LYS, D., *Le plus beau Chant de la Création. Commentaire du Cantique des Cantiques*, "Lectio Divina", 51, Edit. du Cerf, Paris 1968, 21,5 × 13,5, 310 p.

Este libro, de título un tanto extraño (el autor lo explica en la introducción) es un bello comentario al "Cantar de los Cantares". En la introducción se tratan los temas habituales, fecha de composición, autor, lugar de origen, estructura, y naturalmente su interpretación. Es sabido que sobre este último tema se afrontan las más diversas teorías. Frente a las dos alternativas, que en general se presentan, sentido natural profano o sentido alegorista, el autor propone su propio punto de vista: el "Cantar de los Cantares" tiene un sentido sexual y sagrado. Es una verdadera revelación y desmitización del amor humano: el autor quiere dar el verdadero significado al amor humano que tiene una finalidad en sí. Sería un verdadero comentario a Gen 2. Canta la relación sexual para que sea comprendida y vivida como tal en el sentido auténtico que le dio el Creador. He aquí una interpretación nueva, que el autor se preocupa de probar a través de todo el comentario. Su crítica de la sentencia alegorista, como de la sentencia erótica y profana nos parece correcta y convincente. La disposición del comentario es la siguiente: traducción francesa de dos o tres versillos y luego comentario de cada frase. El comentario es erudito, lleno de sugerencias y atento al sentido literal. Conoce el autor la literatura anterior y cita la bibliografía, que sin ser exhaustiva, recoge la más representativa. La colección *Lectio divina* se ha enriquecido así con un volumen (el más científico quizá de los publicados en esta colección) debido al Pastor Lys, que en varias monografías acerca de temas del Antiguo Testamento ha manifestado una pericia y preparación excelente.

Debemos notar que no hay índice de los lugares citados de las Sagradas Escrituras. También sería de desear que en lo alto de la página se hubiera indicado el capítulo y versículo que se comenta en cada una de ellas. Sería útil para una ulterior consulta.—C. MIELGO.

ALBERT du Sacré Coeur, *Joseph "Fils de David" et dernier héritier de la Promesse*, Edit. P. Lethielleux, Paris 1969, 18 × 14, 128 p.

He aquí un folleto que intenta rastrear en las Escrituras el papel de José, esposo de la Virgen. En la primera parte se recorre el Antiguo Testamento, mientras que en la segunda se quiere determinar el papel de José en el Nuevo Testamento. Es natural que semejantes libros contengan numerosas generalizaciones y se presten fácilmente a acomodaciones de los textos que una exégesis prudente no permite. En realidad, dudamos de la utilidad de estos libros.—C. MIELGO.

Evangelische Kommentare. Monatschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft, 4, 5, 6, 7 Hefte, Edit. Kreuz, Stuttgart 1968.

Se trata de una Revista mensual, redactada por un gran número de profesores de Teología, Filosofía, Sociología, etc., en su mayor parte protestantes. De ahí el título *Evangelische Kommentare*. La característica fundamental de la Revista es tratar los temas de la Iglesia y de la Sociedad contemporánea, enjuiciándolos desde un punto de vista cristiano. No faltan tampoco trabajos acerca del ecumenismo, o incluso de política. Los artículos son serios, escritos por especialistas de los temas que tocan. Se trata, por tanto, de una teología inmersa en la sociedad en que vivimos. En definitiva es una Revista abierta, que da una respuesta cristiana a los problemas del mundo actual.

Cada número consta de unas cincuenta páginas, pero el tamaño de la Revista es grande (30 × 19).—C. MIELGO.

Judentum. Urchristentum. Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias, Edit. A. Töppelmann, Berlin 1964, 24 × 16, 260 p.

Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem Geburtstag, Edit. A. Töppelmann, Berlin 1964, 23 × 16, 300 p.

Las presentes obras, de la colección alemana BZNW, son una compilación de diecinueve (la primera) y de veinte artículos (la segunda), salidos de la pluma de renombrados exegetas de diversas nacionalidades y creencias (citamos los nombres de Bultmann, Barret, M. Black, Bornkamm, Dupont, Benoit, Käsemann, Marxsen, J. M. Robinson, Lohse, O. Michel, Michaelis, K. Aland...), publicados conjuntamente como homenaje a J. Jeremias en sus 60 años y a E. Haenchen en su 70 onomástico. La íntima amistad que les une con los homenajeados —algunos son discípulos suyos— ha motivado que estos estudios estén magníficamente preparados, con profundo criterio científico y a la altura de la fama de sus autores. Aunque casi todos versan sobre temas neotestamentarios, su contenido es muy diverso: problemas históricos, de crítica textual sobre algunas pericopas o palabras, estudios exegeticos de diversas secciones con temática cristológica, teológica y apocalíptica... He aquí algunos de sus títulos: en el primero: E. LOHSE, *Jesu Worte über den Sabbat* (pp. 79-90); P. BENOIT, *Marie-Magdalena et les disciples au tombeau selon Joh 20, 1-18* (pp. 141-153); E. KÄSEMANN, *Gottesdienst im Alltag der Welt (zu Rom 12)*...; en el segundo: C. K. BARRET, *Stephen and the Son of Man* (pp. 32-39); R. BULTMANN, *Ist die Apokalyptik die Mutter der Christlichen Theologie?* (pp. 64-70); J. DUPONT, *La parabole du semeur dans la version du Luc* (pp. 97-109); W. MARXSEN, *Erwägungen zur neutestamentlichen Begründung der Taufe* (pp. 169-178); Ph. H. MENOUD, *Le sens du verbe "perthein": Gal 1, 13, 23 y Act 9, 21* (pp. 178-187)... Precediendo a cada obra, ordenadas y preparadas para la publicación por F. H. Kettler y W. Elmester, se ofrece al lector una relación de todas las publicaciones, grandes y pequeñas, de los homenajeados, J. Jeremias y E. Haenchen, hasta 1964.—C. MATEOS.

PESCH, R., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1968, 24,5 × 17,5, 275 p.

Numerosas han sido en la última década las tentativas para obtener una explicación satisfactoria al problema del "apocalipsis sinóptico", especialmente del capítulo 13 de Marcos. Siguiendo este impulso, R. Pesch nos ofrece su actual obra, presentada como tesis doctoral en la Universidad de Freiburg. En ella recuerda primeramente los trabajos y aportaciones en torno a la escatología marciana desde 1954 (exclusión hecha de la obra de J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, Roma, 1967, aún inédita cuando elaboraba Pesch la suya). A continuación analiza el lugar que ocupa el capítulo 13 en la estructuración actual del evangelio de Marcos, que él divide en seis partes; la relación estructural que guarda este capítulo, por su estilo y disposición, con el resto del evangelio le lleva a concluir que nos encontramos ante una perícopa que no pertenece a la composición original marciana. Ha sido compuesto e introducido posteriormente por Marcos, quien, para componer este discurso escatológico, se sirvió de un documento en forma de hoja volante, que él adaptó en función de su propia ideología. Siguiendo después el método histórico redaccional, examina al detalle el vocabulario y la temática del capítulo 13, mostrando así al lector los elementos de tradición premarciana en él contenidos y la aportación personal del evangelista al reelaborar e interpretar este material. Según Pesch, la reestructuración de Marcos intenta corregir una falsa expectativa de la comunidad primitiva, que veía en la destrucción del Templo de Jerusalén la realización del "tiempo final"; interpretando la destrucción del Templo como un acto de justicia de Dios sobre el Judaismo, afirma que la escatología marciana, eminentemente parenética para excitar en los creyentes la vigilancia y el seguimiento de Cristo, más que destacar la segunda venida del Hijo del Hombre, proclama a Cristo ya venido, confrontando a los oyentes con El, repre-

sentado en el mensaje de salvación. Esta interpretación personal de R. Pesch, aunque tal vez no convenga a todos los criterios, resulta interesante y presenta bajo un aspecto nuevo el contenido de la escatología de Marcos. Metodológicamente la obra es perfecta; al final recoge una selecta y exhaustiva bibliografía sobre el tema y ofrece un registro de citas bien elaborado.—C. MATEOS.

GNILKA, J., *Der Philipperbrief*. "Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament: X/3", Edit. Herder, Freiburg 1968, 24 × 16, 226 p.

Nos encontramos ante un Comentario científico, serio, profundo y minucioso, que viene a llenar el vacío existente en el campo de la exégesis católica en torno a la Epístola a los Filipenses. Así lo proclama su autor en la presentación de la obra. El método de exposición seguido por J. Gnilka es, en líneas generales, el "clásico" de todo comentario de gran envergadura: amplia y selecta bibliografía, introducción general y comentario, perícopa por perícopa, del texto bíblico con algunos "excursos". Sin embargo —y en esto está el principal valor de esta obra— no se contenta con un somero análisis exegético, sino que aborda los variados y difíciles problemas, tanto introductorios como teológicos, que suscita esta Carta, enmarcándola con precisión dentro del conjunto de la teología paulina. Ya en la Introducción, al tratar de la unidad de la Epístola (pp. 6-11), propone la opinión de la existencia de dos Epístolas, englobadas en esta única que ha llegado hasta nosotros: en cuanto al lugar de composición —opinión no compartida por la mayoría de los comentaristas— se inclina a situarlas en Efeso y Corinto y no en Roma (pp. 24-25). Dignos de especial mención son sus cuatro excursos: *Obispos y Diáconos* (pp. 32-39), con excelente explicación; *Estar en Cristo* (pp. 76-83), expresión que J. Gnilka presenta como uno de los fundamentos de la teología paulina sobre el Cuerpo Místico; *El himno cristológico (2, 6-11) prepaolino* (pp. 131-147), donde presenta numerosos argumentos —la mayoría bastante convincentes, v. gr., la falta de alusión a una soteriología propiciatoria y a una perspectiva eclesiológica...— para probar la preexistencia del poema, y al mismo tiempo estudia los diversos motivos que indujeron a Pablo a insertar en su Carta este poema cristológico, sus paralelos con la literatura griega (el mito "anthropos", según el tratado de Poimandres, y la "poesía de las Perlas"), etc.; *Las herejías filipenses* (pp. 211-218), donde desenmascara los errores de tipo judaizante, que comenzaban a minar la cristianidad de Filipos. En conjunto este Comentario a los Filipenses es perfecto. J. Gnilka ha sabido dar a su obra una orientación eminentemente cristológica, en conformidad con el contenido de esta Carta paulina. Como Comentario científico es el más completo que se conoce hasta ahora. La colección "Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament" puede justamente gloriarse de contar en su serie con la presente obra.—C. MATEOS.

BAULES, R., *L'Evangile missance de Dieu. Commentaire de l'épître aux romains*, Edit. du Cerf, Paris 1968, 21 × 334 p.

Es, ni más ni menos, un Comentario a la Epístola de San Pablo a los Romanos, pero con fisonomía propia, ya que a base de filología y mediante el adecuado empleo de todos los recursos exegéticos, se pretende y se consigue ofrecernos una auténtica meditación reposada y seria del rico contenido doctrinal de esta Epístola que, si no fue muy manejada por los escritores cristianos de los primeros siglos, fue muy comentada en la Edad Media, constituyó una referencia capital para los reformadores, en especial para Lutero y Calvino y sigue siendo para el Protestantismo la información más solvente de la teología neotestamentaria, mientras que para los católicos hay que considerarla como un jalón más, coherentes con el resto del canon del Nuevo Testamento. El método adoptado por su autor, es: conocimiento filológico del texto o del lenguaje, examen de los conceptos paulinos, dentro del contexto universal bíblico y en consonancia con las formas de vida características de las primitivas comunidades cristianas. Sigue paso a paso los capítulos y versillos de la Epístola, sin recar-

gar la exégesis de citas bibliográficas y con la mira puesta en descubrir los tesoros doctrinales que puedan resultar más aptos para la vida espiritual de los lectores. La obra está presentada con gusto y nitidez, va acompañada de buenos índices y resulta profunda, diáfana e instructiva.—P. DICTINIO R. BRAVO.

GEISELMANN, J. R., *Sagrada Escritura y Tradición*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 22 x 15, 389 p.

J. R. Geiselmann ha consagrado muchos años y muchos desvelos al estudio del apasionante tema de las relaciones entre Escritura y Tradición, tan traído y llevado por los teólogos católicos y protestantes durante los últimos años. En el Congreso de Teología celebrado en Königstein del Taunus en 1966 presentó dos ponencias que causaron sensación y provocaron casi por igual adhesiones y oposiciones. Se trataba, en definitiva, de romper con la clasificación centenaria basada en el célebre *partim et partim* del Concilio Tridentino que en opinión de los teólogos señalaba como fuentes de la revelación la Escritura y la Tradición. Geiselmann apoyado luego por Congar, Rahner y otros, estimaba que sólo existe una fuente de la revelación, el Evangelio, con dos dimensiones esenciales: la Escritura y la Tradición. El Evangelio se ha transmitido por escrito, la Escritura contiene toda la verdad revelada, pero la Tradición tiene una función interpretativa, incluso anterior a la palabra escrita y que se prolonga a través de toda la historia. Es bien sabido que la controversia sobre las relaciones Escritura-Tradición hallaron eco en el Concilio Vaticano II y que, tras calurosas y prolongadas discusiones, se modificó el primitivo esquema, llegando a admitir una sola fuente. Ello dio nuevos bríos a nuestro autor que en la presente obra nos ofrece un estudio fundamental sobre tan debatidos temas, con brillante aparato científico y agudo juicio crítico en el análisis e interpretación de las fuentes. Su tesis puede condensarse en estas palabras: la tradición oral precede siempre al testimonio escrito y le sirve de fundamento. Este fenómeno es universal y no privativo del cristianismo. Estudia luego la doctrina de los principales teólogos pretridentinos, las Actas del Concilio Tridentino y las interpretaciones de los teólogos posteriores, pero cercanos al propio Concilio que, según él, no entendieron rectamente el sentido del *partim et partim*, en que se apoya la teoría de las dos fuentes. Tras una exposición detallada y erudita en la que se tienen en cuenta las opiniones contrarias, llega a estas conclusiones: I) La Sagrada Escritura es materialmente suficiente en lo tocante a la fe. Lo que no quiere decir que sea partidario de la *sola Scriptura*. II) El canon bíblico depende de la tradición. III) Esta ejerce además una función interpretativa. IV) La interpretación de las cosas de la fe y costumbres depende de la Iglesia. Principio general sobre la fe: *totum in Scriptura et totum in Traditione*. Respecto de las *mores et consuetudines* de la Iglesia, es insuficiente la Escritura y necesita de la Tradición. Nos hallamos ante una obra honda y fundamental, muy pensada, de rico contenido doctrinal, básica e insustituible por ahora, para cuantos cultivan los estudios teológicos y que merece ser recomendada sin reservas.—P. DICTINIO R. BRAVO.

ALAND, K., *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*. "Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung": 2, Edit. Walter de Gruyter und Co., Berlin 1967, 23,5 x 18, 230 p.

La presente obra consta de un conjunto de doce artículos sobre el texto bíblico del Nuevo Testamento, aparecidos entre 1957 y 1966. A lo largo de sus páginas R. Aland pone de relieve el progreso y desarrollo de los trabajos e investigaciones crítico-textuales actuales, gracias a los nuevos descubrimientos. El orden en que los artículos están compilados parte del problema inicial del canon del Nuevo Testamento y del anonimato y pseudoanonimato en la literatura cristiana primitiva, problemas generales que dan pie para plantear nuevas cuestiones cuales son el estudio de la transmisión del texto de cada libro incluido en el canon, el frecuente uso de diferentes glosas, interpolaciones, de-

fectos de composición y de redacción, etc. Al estudiar los papiros del Nuevo Testamento, fija su atención principalmente en los papiros Bodmer, de capital importancia para la crítica textual. En este aspecto resulta interesantísimo el ensayo que ofrece sobre el capítulo 24 de Lucas o las reflexiones que hace sobre el "staurograma", como origen probable del "cristograma" ya usado por las huestes de Constantino. La obra se completa con dos estudios generales sobre las consecuencias del descubrimiento de nuevos manuscritos y la situación actual de las investigaciones en materia crítico-textual del Nuevo Testamento, principalmente en Alemania. Con gran satisfacción destaca la labor y los esfuerzos del Instituto de Münster sobre estudios textuales neotestamentarios, a cuyos colaboradores dedica particularmente la presente obra.—C. MATEOS.

WALTER, E., *Der erste Brief an die Korinther*. Colección "Geistliche Schriftlesung": 7, Edit. Patmos, Düsseldorf 1969, 19,5 × 12,5, 346.

La presente obra, de la colección alemana "Lectura espiritual de la Escritura", que está siendo traducida a varios idiomas, tiene por finalidad principal hacer que las ideas del apóstol en su misiva a los Corintios sea directamente fecunda para la vida del cristiano actual. Por eso mantiene la índole de la colección: exposición sencilla y fácilmente comprensible, sin pretensiones científicas, aunque a veces deje vislumbrar las soluciones de la moderna exégesis a los principales problemas o cuestiones discutidas de la primera Epístola a los Corintios, una de las más largas y ricas en contenido del epistolario paulino.—C. MATEOS.

BOUWMAN, G., *Das dritte Evangelium. Einübung in die formgeschichtliche Methode*. Traducción al alemán por Hugo Zulaut, Edit. Patmos, Düsseldorf 1968, 20,5 × 13,5, 184 p.

La presente obra de Bouwman, aparecida originariamente en holandés e incluida posteriormente en la colección alemana "Patmos Paperbacks", es un ensayo crítico-exegético, que analiza diversos temas del tercer evangelio, tales como "La Iglesia de los pobres", "Los nuevos fariseos", etc. Pero su intención principal, siguiendo el método de la Historia de las Formas y comparando entre sí los escritos lucanos, es insinuar y defender la primacía del libro de los Hechos sobre el tercer evangelio. Según él, el libro de los Actos habría sido compuesto en el año 63, durante la cautividad romana de Pablo; el evangelio, en cambio, algo más tarde, cuando la Iglesia estaba más desarrollada. Sus conclusiones tal vez no puedan ser aceptadas por la mayoría de los exégetas; por esto mismo el libro suscita el interés de los críticos neotestamentarios y abre nuevos interrogantes sobre la historia y cuestiones afines de los escritos lucanos.—C. MATEOS.

MOLITOR, J., *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1968, 22 × 14,5, 112 p.

La presente obra es un estudio comparativo, críticamente perfecto, de las diversas traducciones y significados de algunas palabras griegas, que en los idiomas orientales (aramaico, siríaco, armenio...) han tenido un doble o variado significado. J. Molitor, colaborador asiduo en el Instituto "Vetus-Latina" de Beuron, estudia simplemente cuatro términos: "sotería" o redención, como término técnico que en aramaico tiene también el sentido de "vida"; "metanoia" o conversión, que suele tomarse a veces como "penitencia"; "aparición" del resucitado, como "manifestación" del mismo; "fin" del mundo, que puede expresar "perfección" del mundo. Este ensayo comparativo de las palabras de Jesús contenidas en los evangelios, a la luz de su transmisión en las principales lenguas orientales, tan similares al idioma aramaico hablado por Cristo, per-

mite apreciar con mayor realismo y claridad el contenido del mensaje de Cristo.—C. MATEOS.

ESEVERRI, Cr., *El griego de San Lucas*, Edit. Pampelonensia, Pamplona 1963, 18 × 12,5, 550 p.

La presente obra es un comentario lingüístico o filológico al texto griego del tercer evangelio. Estudios de esta clase existen muy pocos en español. Con sencillez, precisión y maestría. Cr. Eseverri pone de relieve las particularidades y el estilo de Lucas en relación con la Koiné y el griego clásico. Sobre todo ha sabido hacer un estudio eminentemente práctico: junto al texto griego según la edición crítica de J. M. Bover (Madrid, 1950) se corresponden mutuamente el texto de la Vulgata y la versión en español. Y todo ello precedido de una especie de Gramática del Nuevo Testamento —en especial del griego de Lucas— que facilita a los lectores la comprensión del estilo lucano. Al final los registros de materias, palabras estudiadas y citas bíblicas, junto con un breve Diccionario greco-español, ponen broche de oro a la obra. No dudamos en recomendarla a los amantes de la lingüística neotestamentaria, especialmente a los principiantes, ya que su uso les hará más fácil el adentrarse en el campo de la filología del Nuevo Testamento.—C. MATEOS.

BREUNING, W., *Jesus Christus der Erlöser*. Colección "Unser Glaube": 4, Edit. Matthias-Grünwald, Mainz 1968, 20,5 × 13,5, 148 p.

La presente obra, de la colección alemana "Unser Glaube", está redactada en un estilo sencillo, de contenido plenamente teológico. Dirigida principalmente al gran público, su finalidad es ayudar a los fieles a penetrar y "comprender" mejor los temas teológicos. En ella W. Breuning centra especialmente su atención en la figura de Jesús, considerándole como el Cristo, el Hijo de Dios, el Salvador y la fuente de toda gracia. Como punto de partida para entrar en la cristología presenta él los acontecimientos de Pascua y la venida del Espíritu Santo. En general la obra está bien escrita y presentada.—C. MATEOS.

COLECCION "ARBEITEN ZUR THEOLOGIE"

Edit. Calwer, Stuttgart 1968, 23,5 × 13,5.

NEUGEBAUER, F., *Die Entstehung des Johannesevangeliums*, 39 p.

STROBEL, A., *Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit*, 78 p.

Se trata de dos pequeños folletos con los que la Editorial Calwer, de Stuttgart engrosa su colección "Arbeiten zur Theologie". El primero versa sobre el origen del evangelio de Juan y los problemas históricos en torno al mismo. El segundo, del conocimiento y confesión de los pecados en los tiempos neotestamentarios. En ambos, después de recoger y exponer los datos evangélicos sobre el particular, se formulan conclusiones un tanto de acuerdo con el espíritu y doctrina de la iglesia evangélica.—C. MATEOS.

* * *

VIARIOS, *Que dites-vous du Christ?*, Edit. du Cerf, Paris 1969, 20 × 14, 237 p.

Este volumen, redactado y presentado por un equipo de docentes laicos franceses, harto conocidos, tanto por sus frecuentes publicaciones, como por sostener y difundir tres revistas de alto contenido educacional, doctrinal y cristiano, ofrece grandes atractivos por su modernidad y la soltura con que pre-

senta sus temas. Trátase, en definitiva, de descubrir el verdadero rostro espiritual de Jesús, a base desde luego, de los Evangelios, pero también con los recursos históricos y críticos de toda una pléyade de investigadores y estudiosos de diversa mentalidad. El intento es por demás ambicioso y amplio, por lo que han de limitar su contenido de forma que se ciñan a unos puntos bien concretos y definidos. Ante todo, se nos ofrece una brillante síntesis de los datos suministrados por los Evangelios y los Apóstoles. Sigue un estudio cristológico acerca de la reflexión cristiana sobre Jesucristo en la Iglesia, es decir, en la Tradición. La tercera parte sobre el pensamiento moderno ante Cristo, nos parece la más interesante, la mejor lograda y la más actual. En pocas, pero densas páginas se recoge lo que significa Cristo para Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Bultmann y Teilhard de Chardin. Siguen otros estudios sobre "¿Cristianismo sin Dios?", "Cristo y la aventura colectiva de los hombres" y un apéndice sobre los Evangelios de la Infancia, y Jesús y la política. Resumen actualizado de lo que enseña la fe, de los estudios de la Tradición y de la búsqueda científica de los investigadores de todas las tendencias de nuestros días.—P. DICTINIO R. BRAVO.

AUDET, J. P., *Le projet évangélique de Jésus*, Edit. Aubier, 1969, 18 × 11, 164 p.

"El ideal evangélico de Jesús", tal como lo entiende y desarrolla Audet presupone un hecho importante: que el ideal evangélico de Cristo, a pesar de los esfuerzos de tantos siglos de estudio, se nos antoja aún más lejano, no suficientemente enraizado en nuestra vida y en nuestra sociedad moderna. Esto que constituye un hecho importante e inquietante, sugiere una falta de identificación entre el pensamiento de Jesús y la comunidad cristiana. De donde resulta que es preciso hallar un lazo de unión, vivo y estimulante que conecte nuestras inquietudes y actividades cristianas y pastorales con el auténtico ideal evangélico que caracterice nuestra fe, nuestra obediencia, nuestra libertad, nuestro gobierno, etc. Lógicamente dispone la materia en dos apartados: Jesús en medio de su pueblo y Jesús en las primitivas comunidades cristianas. Desenvuelve su argumento en forma sencilla y fluida, pero con gran acopio de datos y cabal conocimiento de la literatura evangélica, con derroche de pinceladas impresionantes por su realismo y un estilo didáctico que conquista e instruye con aire de maestro.—P. DICTINIO R. BRAVO.

ROCHE, J., *Saint Jean. Scènes et personnages*, Edit. Lethielleux, Paris 1969, 28 × 13, 108 p.

El subtítulo "Escenas y Personajes" define bien el contenido de este precioso opúsculo, encaminado a promover la vida espiritual de toda clase de lectores piadosos, anhelantes de ampliar su cultura religiosa y bíblica. Lo consigue su autor con buen aire literario, sin pretensiones ni afectación, sino con una laudable y ejemplar modalidad que debiera ser la tónica de todos los libros piadosos de nuestro tiempo: ser eminentemente bíblico, o sea, que sin dejar de ser popular y llano, contiene reflexiones, enseñanzas y deducciones aplicables a la vida cristiana, gracias a su gran cultura escrituraria, patristica y teológica, bien compenetrado con el medio ambiente y las costumbres de la época neotestamentaria. Así nos garantiza la inteligencia de 19 episodios bíblicos del Evangelio de San Juan que se leen y paladean con singular deleite y provecho.—P. DICTINIO R. BRAVO.

VARIOS, *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*, Edit. du Cerf, Paris 1969, 21 × 14, 235 p.

Al cumplir el P. Rahner sus sesenta años de edad, en 1964, un grupo de colegas, amigos y discípulos le ofreció una Miscelánea en señal de admiración y reconocimiento por su personal esfuerzo y sus logros en el campo de la investigación teológica. Abarcaba más de setenta colaboraciones que se imprimieron

en dos gruesos volúmenes. Ahora F. Refoulé, como prolongación de dicho homenaje por parte de Francia, ha seleccionado algunos de aquellos estudios que guardan entre sí cierta homogeneidad y aportan elementos nuevos sobre algunas controversias teológicas de palpitante actualidad. Su punto de mira es: contribuir a un amistoso acercamiento entre los exégetas y los teólogos, cuyo diálogo estima posible y provechoso. Cifra además el interés de los trabajos seleccionados en el planteamiento y estudio de dos temas centrales: la escatología del Nuevo Testamento y la conciencia de Jesús. Cree que la *repression* del Modernismo acobardó a los teólogos y exégetas que renunciaron a abordar estos temas no exentos de riesgos y de dificultades. El nuevo clima creado por el Concilio Vaticano II y los nuevos métodos exegéticos favorecen el replanteamiento y la investigación teológica que es precisamente el afán de los colaboradores de este volumen que, con plena libertad y con los recursos de su preparación exegética y dogmática, buscan ansiosamente la verdad del Evangelio.—P. DICTINIO R. BRAVO.

SCHNACKENBURG, R., *Présent et futur. Aspects actuels de la théologie du Nouveau Testament*, Edit. du Cerf, Paris 1969, 19 × 12, 190 p.

El presente volumen recoge una serie de conferencias pronunciadas por su autor en la Universidad de Notre Dame a fines de 1965. Constituyen el fruto de unas reuniones en las que católicos y protestantes, sobre todo norteamericanos, discutieron y contrastaron sus puntos de vista en torno a la teología bíblica del Nuevo Testamento, como punto básico del pensamiento cristiano de nuestros días. Toca puntos interesantes sobre temas tan candentes como los valores permanentes del Sermón de la Montaña dentro de la civilización de nuestros días, los milagros evangélicos frente a la ciencia actual, el concepto de libertad en San Pablo y otros atrayentes aspectos doctrinales sobre los Evangelios y la teología de San Juan y de San Pablo. Para concluir demostrando la urgencia del mensaje evangélico a través y por encima de todas las mentalidades y de todos los tiempos. Procede con rigor científico, abundante bibliografía y dominio teológico y bíblico de los diversos temas. Carece de unidad argumental, pero desarrolla puntos doctrinales aislados y cumple a la perfección su intento orientador y es un buen modelo de teología bíblica neotestamentaria, en el que se aunan la claridad expositiva y la solidez doctrinal.—P. DICTINIO R. BRAVO.

Ciencias Teológico Dogmáticas

CANTINAT, L., *Saint Paul et l'Eglise*. Coll. "La Bible dans l'histoire", Edit. Mame, Paris 1968, 19 × 14, 229 p.

J. Cantinat es un autor ya conocido por sus trabajos en la investigación paulina. Ha publicado una "Vida de San Pablo Apóstol" y un "Comentario a las cartas del Apóstol de las gentes". La presente obra entra dentro de la colección "La Biblia en la historia" que tiene por finalidad presentar el cuadro histórico de los personajes más característicos del mundo de la revelación para poder comprender mejor su lenguaje y hacer ver cómo los acontecimientos de la historia de la salvación están insertados dentro de la gran historia de los hombres. No dudamos que este ha de ser el camino a seguir si queremos permanecer fieles a la realidad de la Iglesia primitiva y no perdernos en divagaciones estériles fruto de las abstracciones de escuela, elaboradas por influencia de las estructuras propias de cada época en que ha tocado vivir a la Iglesia. A través de la lectura del libro se capta perfectamente cómo el ambiente familiar, social, cultural y religioso de Pablo le permite penetrar rápidamente en

las riquezas del mensaje cristiano, riquezas que deben ser el venero de la renovación eclesial en esta etapa postconciliar. Su gran libertad de espíritu ante las circunstancias propias del tiempo, su afán de penetrar en los ambientes paganos, su especial manera de dirigir y gobernar las cristiandades por él fundadas, su dejar aflorar la actuación del espíritu en todo momento, pueden marcarnos en nuestros días un módulo a seguir en medio de los continuos cambios a que vemos sometidas nuestras estructuras eclesiales. El libro viene adornado con un conjunto de fotografías y planos geográficos de la época que ayudan eficazmente a la comprensión de la obra.—ALFONSO GARRIDO.

COTTIER, G., *Chrétiens et marxistes*. Dialogue avec Roger Garaudy, Edit. Mame, Paris 1967, 18 × 12, 197 p.

En una sociedad como la nuestra, marcada de manera profunda por el pluralismo, el diálogo viene a ser una condición esencial para todo hombre preocupado por la suerte de nuestro mundo. Por eso no son de extrañar las voces que se dejaron oír en el Concilio analizando las condiciones y los presupuestos del diálogo según las diversas etapas de su desarrollo. La encíclica de Pablo VI "Ecclesiam suam" justificaba teológicamente su necesidad a la vez que marcaba nuevos rumbos y llamaba la atención sobre los falsos irenismos y sincretismo que pudieran surgir en mentalidades ilusas. Y dado que el ateísmo es el fenómeno más grave de nuestro tiempo, el diálogo con el mundo ateo, especialmente cuando este ateísmo se da en sistemas de pensamiento que reniegan de Dios y persiguen a la Iglesia, encierra unos serios obstáculos de carácter moral que acrecientan las dificultades. De ahí el interrogante que se están planteando muchos pensadores cristianos sobre la posibilidad de un tal diálogo con el marxismo. No cabe duda que el comunismo, a causa del ateísmo de su doctrina y de las pretensiones totalitarias de su organización que niega de raíz los derechos fundamentales del hombre, presenta al dialogante cristiano ante unas dificultades de fondo que hacen demasiado frágiles las bases para un diálogo sincero y abierto.

Y si los cristianos están corriendo este riesgo ha sido precisamente porque del lado marxista se han dejado oír ciertas voces reclamando este diálogo con los creyentes. Roger Garaudy es en Francia el defensor de esta causa. Por eso Cottier examina atentamente las posiciones adoptadas, las posibilidades que abren, los límites que encierran y las esperanzas a que da lugar. El autor del presente ensayo tiene la convicción de que su aportación será positiva en este campo, a la vez que mantiene en todo momento una singular honradez intelectual y un sano rigor crítico.—ALFONSO GARRIDO.

CHENU, GONZÁLEZ RUIZ, MOELLER, HAMILTON, *La muerte de Dios*. Ateísmo y religión frente a la realidad actual, Edit. Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1968, 19 × 13, 223 p.

¿Puede estar justificada la publicación de tanto libro sobre la nueva teología de la "muerte de Dios" en un ambiente como el español? ¿No se está sembrando un alto grado de confusionismo intelectual ocasionado por falta de preparación y por la ausencia en nuestra patria de situaciones concretas que han dado lugar a este movimiento allende nuestras fronteras? Sin embargo, el libro —a pesar de su título— le juzgamos oportuno en la España de hoy, ya que "los ensayos que recoge son esfuerzos hechos por cristianos para pensar la situación actual, los diversos aspectos del fenómeno del creciente ateísmo", como dice G. Caffarena en el prólogo. W. Hamilton, colaborador con Altizer de un libro que ha alcanzado gran difusión en diversos países, nos explica con toda sencillez lo que ha querido decir con su fórmula "muerte de Dios", expresión retórica que "impresiona y escandaliza", pero que lleva en sí el afán de suscitar problemas e "influir sobre el hombre moderno". Los autores católicos de los demás ensayos giran también en torno a esta idea, confrontando una fe, con dos mil años de tradición, y las ideologías modernas: fenómeno del ateísmo

en sus diversas expresiones (*Miano*), humanismo ateo y Dios bíblico (*González Ruiz*), ateísmo en la literatura moderna (*Charles Moeller*), problema de la secularización (*Grupo de Maastricht*), realidades terrenas y mundo del trabajo (*Chenu*). En resumen: es una obra de exposición de problemas. Quizás muchos se pregunten si merece la pena dedicarse a exponer los problemas cuando las soluciones están por buscar. A estos tales habrá que decirles que este grito continuo un tanto impertinente "puede ser la indicación más preciosa de la realidad y de la verdad hacia la que tendemos" (p. 20), porque el escandalizarse por la agresividad de ciertas voces sinceras es prueba de un dogmatismo que tiene muy poco que ver con la seriedad de una fe. El diálogo a que nos vemos llevados en una sociedad pluralista como la actual exige reflexiones que pueden servir de ayuda eficaz al cristianismo culto y responsable.—ALFONSO GARRIDO.

COLECCION "DIALOGO". SERIE "B"

Edit. Sígueme, Salamanca 1969.

Qué esfuerzos más de aplaudir está haciendo Ediciones Sígueme, de Salamanca, en el campo de la cultura religiosa moderna. A primera vista, alguien puede pensar en un afán de snobismo propio de los tiempos; pero si se reflexiona maduramente se llega a la conclusión de que el mundo que nos va a tocar vivir es el mundo que se está fraguando en la época actual. Por eso felicitamos de todo corazón esta nueva colección que pone en nuestras manos, en bellos y claros libros, las diversas corrientes del pensamiento religioso del hombre actual, los hermosos conatos de abrir nuevas fronteras sin cerrar las anteriores, el sincero deseo de entender la marcha de la historia y de ver el sentido profundo del evangelio —como mensaje de esperanza y salvación— para los problemas de esta recién estrenada historia de la humanidad. Presentamos, en breve reseña, los siguientes títulos:

Núm. 3: RICHARD, R. L., *Teología de la secularización*, 19 × 12, 259 p.

Un jesuita norteamericano afronta el problema por su base. El mismo hace notar cómo para algunos el movimiento de la secularización no es más que un subgrupo del movimiento de la "muerte de Dios". Pero su realidad es muy otra. El movimiento de la secularización, aunque tiene sus puntos convergentes con "la muerte de Dios" es algo mucho más serio, ya que se mantiene y se define "como identidad intelectual genuina" (p. 18) con sus notas características: inspiración en Bonhoeffer y en su famosa postulación de un cristianismo secularizado, línea eminentemente cristocéntrica, pretensión del remover del cristianismo, en su limitada medida, el énfasis tradicional sobre "lo-de-otro-mundo", búsqueda de lo fundamental en el lenguaje de la "fe en Dios". La obra abre horizontes al futuro católico a la vez que precisa el enfoque de ciertos problemas, acentuando la transcendencia de Dios y de Jesús de Nazaret, ya que la teología no sólo es protesta contra falsos ídolos, sino celebración de la verdadera. La visión de una Iglesia —aun siendo institución— como servidora, a imitación del Jesús paciente, "hombre para los demás", una Iglesia cuerpo de Cristo y siervo sufriente de Dios, sirviendo al mundo por causa del reino, es francamente importante para todos. Y es que un cristianismo secularizado no es un cristianismo sin Dios, o sin Cristo, o sin Iglesia, o sin sacramentos. Cristianismo secularizado quiere decir —en frase del cardenal Cushing— abandonar el estrecho concepto que con frecuencia se entiende por religión. Ver que la religión no es algo puramente de-otro-mundo, considerarla como una fuerza que tiene que actuar en la "ciudad secular", en las zonas de lo esencial, de lo político y de lo cultural de la vida. Y es que el evangelio se aproxima —aunque resulte un tanto incómodo para nosotros— a la vida de cada día. Esta es también la nueva orientación debidamente exaltada en el Vaticano II. De ahí que el diálogo con estas nuevas ideas radicales —al menos con buena parte de sus autores— sea siempre aconsejable para contribuir mutuamente a la cristian-

zación del mundo moderno. Con todo no es posible ni saludable minimizar entre las cosas de Dios y las cosas "del mundo", y la técnica moderna, por muy útil que sea, nunca podrá calmar la ansiedad del inquieto corazón del hombre. La Iglesia deberá prestar este humilde servicio al mundo, en esa nueva "forma y estilo" marcada por los documentos conciliares.

Núm. 5: BONHOEFFER, D., *El precio de la gracia*, 19 × 12, 360 p.

La figura de Bonhoeffer está siendo descubierta en nuestros días, después de un largo período de silencio. A él acuden los teólogos llamados radicales y en verdad puede ser considerado como "el auténtico padre del movimiento secular". Su personalidad y su obra teológica ha quedado reflejada ya en diversas partes de nuestra revista. Ahora nos toca presentar este librito de la Colección Diálogo: *El precio de la gracia*. El tema principal de esta obra es el seguimiento de Cristo. Un enfoque eminentemente cristocéntrico, como toda la teología del mártir de la resistencia alemana. Y seguir a Cristo es escuchar su voz, sin tapujos ni medias tintas, es acudir directamente al encuentro con el Jesús del Evangelio, sin saber a dónde nos quiere llevar, aunque con la certeza de un camino misericordioso y alegre. Y es la Iglesia de Jesucristo la que tiene que practicar de manera fiel este seguimiento, buscando lo esencial y apartando de su vida ciertas resonancias impuras, ciertas leyes demasiado humanas y duras que dificultan la auténtica decisión por el Jesús del Evangelio, no pegarse demasiado a ciertas fórmulas o tipos de predicación condicionados por la época y por las circunstancias concretas en que surgieron. La institución en tanto servirá en cuanto sea un servicio a la Palabra del Señor.

Por eso las páginas del *Precio de la gracia* tienen esa sencillez y confianza propias de los evangelios. Por eso Bonhoeffer nos habla del sermón del monte, de las Bienaventuranzas, de la vida oculta entregada al servicio del hermano, de la sencillez de la vida sin inquietud, de los santos, de la imagen de Cristo a restaurar en el hombre. Todo ello con un sabor humano, vivo, fervoroso, que hace recordar el lenguaje de Agustín de Hipona.

Núm. 9: BOSC, CARREZ, DUMAS, *Teólogos protestantes contemporáneos*, 19 × 12, 187 p.

En un mundo como el nuestro, en el que las fronteras están siendo borradas en todos los campos del saber humano, en el que las comunicaciones y el diálogo ponen ante nuestra consideración las diversas tendencias ideológicas, la publicación en español de estas conferencias dadas a finales de 1965 en una parroquia de París, necesariamente ha de ser bien recibida. Es un estudio sin pasión y sin afanes polémicos, con sana objetividad y llevado del mejor deseo: "abrir el espíritu, colocar a cada oyente ante las preocupaciones religiosas de su tiempo, a las que el evangelio puede ofrecer siempre una respuesta válida". Cualquier persona medianamente culta y un poco preocupada por la marcha religiosa de nuestra época puede comprender y admirar a estos personajes —teólogos protestantes— contemporáneos nuestros. Desfilan las figuras de R. Bultmann, K. Barth, O. Cullmann, P. Tillich, Ch. H. Dodd y D. Bonhoeffer, dándonos una breve biografía sobre cada uno de ellos y exponiendo el matiz principal de sus estudios y preocupaciones teológicas. Los autores de estos trabajos son católicos y por tanto el enfoque de las cuestiones es objetivo. Pero es emocionante ver la fuerza del evangelio y el despliegue de vivencias que hace nacer en estos hombres, a la vez que el católico se alegra al contemplar cómo la verdad cristiana se mantiene firme por encima de cualquier huracán.

Núm. 10: RHYMES, D., *La oración en la ciudad secular*, 19 × 12, 240 p.

Uno de los mayores problemas que afectan en la actualidad tanto a clérigos como a laicos es el significado de la oración. Diversas encuestas realizadas

entre grupos de sacerdotes y laicos militantes hacen ver con claridad que la oración y el culto encierran en nuestros días serias dificultades. Esta es la tesis que plantea el autor, y que la da por válida al menos en el ambiente anglosajón en que él se desenvuelve.

De ahí que la primera parte del libro esté dedicada a la exposición de las razones que contribuyen a estas dificultades: mentalidad de la época presente (profana y pragmática), perspectiva existencialista del hombre moderno, el debate en torno a la idea de Dios planteado principalmente por las nuevas corrientes de la teología radical, las limitaciones en que hemos encerrado la palabra "oración" como si fuera simplemente una especial clase de actividad para tiempos y lugares especiales. La segunda parte del estudio analiza los cuatro elementos que él juzga apropiados para una auténtica espiritualidad contemporánea: 1) tiempo para reflexionar sobre la vida para encontrar, a la luz de la dimensión de la eternidad, el significado y la verdad de nuestras vidas; 2) conciencia de un compromiso en Cristo con la Vida, un actuar por Dios en el mundo y en el hombre; 3) una ascesis apropiada que testimonie la capacidad cristiana de sufrir por los demás como compromiso evangélico y 4) acercamiento a lo comunitario, ya que todo grupo lleva consigo una terapia para la integridad mental del individuo. A través de las páginas desfilan diversos autores modernos tanto católicos como protestantes que tratan de encontrar sentido a la actividad secular del hombre cristiano.—ALFONSO GARRIDO.

* * *

CAZELLES, H., *Naissance de l'Eglise. Secte juive rejetée?*, Edit. du Cerf, Paris 1968, 18,5 × 13,5, 128 p.

La aparición del cristianismo como fenómeno sociológico es un tema que está despertando atención en los medios estudiosos actuales. Si se quiere ser honesto en este campo, no queda otro remedio que acometer el análisis de las condiciones históricas, sociales y religiosas en las que se predica y se escribe la Palabra de Jesús de Nazaret. El drama humano y religioso que viven los contemporáneos de Cristo es una de las situaciones más llamativas de la historia del mundo religioso; han surgido diversas sectas que quieren dar respuesta a los interrogantes cada día más angustiosos que presenta el pueblo. Fariseos, saduceos, esenios, celotas, herodianos, sectas baptistas, etc., son movimientos religiosos en medio de los cuales ha de nacer la nueva comunidad eclesial que reclama para sí desde el primer momento la continuidad con el Dios de la Ley y proclamar la actuación de este Dios en el mensaje y obra de Jesús de Nazaret. El estudio de Cazelles termina en el momento de la ruina de Jerusalén que pone fin a la lucha de las sectas. Subsisten solamente dos comunidades: el judaísmo con su centro en Jerusalén y la Iglesia cristiana que dirige ya definitivamente sus pasos por el mundo romano. Un libro, pues, que ayudará mucho a los estudiosos de la Eclesiología y que hará comprender más claramente la actuación especial del Espíritu en el nacimiento de la nueva comunidad salvífica.

Cierran el volumen unas tablas cronológicas sobre el mundo antiguo y especialmente el mundo judío, que ayudan de manera eficaz en la comprensión del tema expuesto.—ALFONSO GARRIDO.

GANOCZY, A., *Calvin et Vatican II*, Edit. du Cerf, Paris 1968, 13,5 × 16, 168 p.

El Vaticano II ha puesto de relieve la importancia del diálogo entre las iglesias cristianas. Dentro de este diálogo tiene un papel importantísimo el mundo de la teología, de la investigación serena y constructiva que partiendo de los orígenes de las otras concepciones cristianas trata de examinar, libre de prejuicios apriorísticos, la génesis y el desarrollo de las iglesias reformadas. Este libro, pequeño en páginas aunque denso en contenido, es el mejor ejemplo de lo que debe ser una teología ecuménica, es decir: un diálogo crítico y a la vez constructivo entre dos teologías. El autor de esta obra tiene ya publicado otro libro sobre un tema muy relacionado con este. Ahora acomete la crítica

de Calvino, no precisamente para rechazarlo como se había hecho hasta el presente, sino para relacionar las indicaciones calvinistas sobre el ministerio con los postulados de la eclesiología católica del Vaticano II. Estudiando a Calvino en sus obras, se aleja de los tópicos ordinarios plasmados en nuestros manuales y hace ver cómo la Iglesia, aún dentro de la teología calvinista, desempeña un "ministerio saludable" y es a la vez instrumento de elección, de gracia y de regeneración. Hace hincapié en los temas eclesiales de actualidad: Iglesia como sierva de la Palabra y del mensaje del reino, la teología de los ministerios: pastores, doctores, presbíteros, diáconos. Al final afronta las estructuras controvertidas entre ambas eclesiologías: sacramento del orden, sacerdocio ministerial, episcopado y primado, la primacía en el colegio de los apóstoles, abriendo cauce al optimismo, ya que ni la doctrina de Calvino ni la eclesiología católica presentan actualmente síntomas de petrificación.—ALFONSO GARRIDO.

REFOULE, GEFRE, POHIER, DUQUOC, *Avenir de la théologie*, Edit. de Cerf, Paris 1968, 13,5 × 16, 144 p.

El profundo cambio que está sufriendo nuestra civilización invade necesariamente todos los estamentos de la cultura y del progreso humano. La reflexión teológica no puede evadirse de esta crisis, si es que quiere —en este momento apasionante de la historia— contribuir a solucionar la vida del hombre actual. De ahí que se imponga una reflexión sobre el sentido que el mensaje del evangelio tiene para la humanidad de hoy. Cuatro teólogos dominicos de la nueva generación estudian esta crisis en el presente libro, poniendo sobre el tapete los puntos claves del quehacer teológico en nuestros tiempos: *Palabra de Dios y lenguaje de los hombres*, haciendo ver la distancia existente entre el lenguaje del evangelio y la situación actual, clamando por una reinterpretación y reformulación del mensaje; *corrientes actuales de la teología* y los temas de la filosofía moderna como fermento de los nuevos problemas teológicos; *psicología e inteligencia de la fe* con nuevos cauces a la Teología moral; *teología y misión de la Iglesia*, relacionando la teología con la situación histórica de la Iglesia y confrontándola con el mundo de hoy. El libro, aunque es síntesis, abre horizontes para el porvenir.—ALFONSO GARRIDO.

PUJOL, HAMER, NEUMER, GRECO, *El único pueblo de Dios*. Biblioteca "Razón y Fe" de Teología, Edit. Razón y Fe, Madrid 1968, 22 × 14, XXIV-512 p.

Bajo el acertado título de *El único pueblo de Dios*, el presente volumen de la Editorial Razón y Fe analiza cuatro documentos conciliares íntimamente ligados entre sí, a la vez que los contempla en su ensamblaje recíproco, logrando insertarlos en ese armonioso y arquitectónico conjunto que es la obra global del Concilio Vaticano II.

Los temas tratados y los nombres de sus autores son los testimonios más precisos del acierto del libro. He aquí el esquema: Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias orientales católicas, comentado por Clemente Pujol, s. j., profesor en el Instituto Oriental de Roma; Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el Ecumenismo, comentado por Jerónimo Hamer, o. p., Secretario Adjunto del Secretariado para la Unión de los cristianos. Declaración *Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, comentado por José Neumer, s. j. Decreto *Ad gentes divinitus* sobre la actividad misionera de la Iglesia, comentado por José Greco, experto del Concilio.

Los comentaristas saben decantar la sustancia de cada documento a la vez que se preocupan por la idea central de cada uno de ellos bajo el punto de vista del Pueblo de Dios, tal como aparece en el capítulo segundo de la Constitución dogmática *Lumen gentium*. Aparece este Pueblo de Dios con su unidad dentro de la variedad. Unidad y variedad que tienen su sentido dentro de la misma Iglesia católica, pero que a la vez extiende su visión universalista hacia una catolicidad en sus diversas acepciones más o menos amplias. Unidad y catolicidad entendidas dentro de un marco dinámico y que clama por una plena madurez y manifestación. En resumen: una teología eclesial del Vaticano II

en su vertiente ecuménica: católicos, otros cristianos, los no-cristianos.—ALFONSO GARRIDO.

BOUYER, L., *Diccionario de Teología*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 12,4 × 20,2, 672 p.

Componer un diccionario de teología es una labor un tanto difícil y complicada. Pero cuando este diccionario tiene una finalidad concreta y definida en la mente de su autor, y se centra sistemáticamente en esta finalidad, entonces el fruto es seguro y merece el aplauso del público a quien va directamente dirigido.

Y esta es la aportación de L. Bouyer. El mismo lo hace notar en el prólogo de su obra: "Nos hemos esforzado en exponer en términos inteligibles a los no especialistas una síntesis sucinta de la doctrina católica, partiendo de cada uno de sus términos clave". Con ello pretende prestar un servicio seguro a los predicadores y catequistas, mediante una exposición muy breve que contiene lo esencial para explicar correctamente las doctrinas católicas. Los mismos seminaristas encontrarán aquí una visión de conjunto de cada cuestión, abriéndoles un horizonte para los estudios detallados de los cursos o de los manuales. Por eso no contiene aparato bibliográfico, fácil de encontrar en los grandes diccionarios y en las colecciones modernas de disciplinas teológicas. El gran público; periodistas y gentes de diversas profesiones que se ven en la necesidad de manejar ciertos conceptos teológicos, agradecerán este esfuerzo de L. Bouyer y sus colaboradores.

Dentro de su concisión, el diccionario es lo más completo posible. Aparecen los textos bíblicos más esenciales y las declaraciones principales del magisterio eclesiástico. Y junto a los conceptos teológicos aparecen de vez en cuando las orientaciones filosóficas que tienen una relación más directa con los problemas de las ciencias sagradas. La obra resulta actual, de fácil manejo y responde a las exigencias que se planteó el autor: responder positiva y claramente a las necesidades y capacidad de comprensión del cristiano culto de nuestra época.—ALFONSO GARRIDO.

GENUIT, F. M., *El misterio de Dios*. Colección "El misterio cristiano", Edit. Herder, Barcelona 1960, 14 × 21, 228 p.

La Editorial Herder ha emprendido valientemente la traducción de la ya célebre colección francesa titulada *El misterio cristiano*. Los autores responsables de esta colección son la mejor garantía y la explicación más clara del éxito que ha tenido la colección en la vecina nación gala. Son autores familiarizados con la tradición de la Iglesia y las corrientes teológicas de cada época. El presente volumen sobre el Misterio de Dios trata de "exponer en forma sistemática, asequible y didáctica, las enseñanzas fundamentales del cristianismo acerca de Dios". Se trata de una exposición teológica, muy apta para textos en centros teológicos, y parte de unos presupuestos contenidos en la revelación divina, en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia y en el magisterio eclesiástico.

Aunque a primera vista parece dar la impresión de un manual más sobre el tratado dogmático "*De Deo uno*", sus diferencias con los manuales ordinarios son notables. El Dios que estudia Genuit no es el Dios filosófico, natural, sino el Dios bíblico que se revela y se entronca en la historia de los hombres. Con esto cambia totalmente el panorama. La creación y el mundo sobrenatural aparecen dentro de una visión unitaria en que cobra pleno sentido la revelación y la manifestación del Padre en la figura humano-divina de Cristo. Los problemas del conocimiento natural de Dios, de la creación, de la providencia y predestinación en su relación con la libertad del hombre son enfocados con una orientación moderna. Nos hubiera gustado ver tratados aquí algún otro tema de resonancia actual, pero el autor se limita a lo seguro. Como todos los otros volúmenes de la colección, este libro "une a su rigor expositivo la necesaria claridad para hacerlo fácilmente asequible a los que se interesan por la

doctrina católica". No obstante, el profesor de Teología tiene amplio campo de trabajo en la explicación de cada una de las tesis propuestas por Genuit. La presentación es agradable, como nos tiene acostumbrados la Editorial Herder.—ALFONSO GARRIDO.

SCHILLEBEECKX, E., *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, Edit. Fax, Madrid 1968, 20 × 14, 198 p.

La fe del hombre del siglo XX exige del teólogo una reflexión serena sobre una serie de puntos doctrinales. Uno de estos puntos es el de la presencia de Cristo en la Eucaristía. Por eso el autor se va a preguntar, como creyente del siglo XX, acerca del sentido objetivo del dogma tridentino. Pasa después a examinar la realidad de la fe sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía, tratando de verla como realidad que tenga sentido para el hombre actual. El problema de fondo, y al que Schillebeeckx dedica gran parte de su obra, es la relación entre el dogma de la presencia real y la transustanciación.

La fe aparece revestida con el lenguaje y las categorías mentales de la época en que se expresa. El dogma tiene que tener una determinada expresión. Pero ahora que la humanidad vive un clima espiritual distinto, se plantea de lleno el problema del "revestimiento de la fe", el problema de la re-interpretación del dogma. Igual sucede con la Sagrada Escritura en la que encontramos cada día y paulatinamente su verdadera significación.

El autor analiza el texto dogmático del Tridentino en su origen, desarrollo y redacción final. Hace una hermenéutica de los textos, llegando a la conclusión de que lo que los Padres se ven en el deber de afirmar es la presencia real. Pero ellos no veían modo alguno de afirmar esto sino mediante la llamada "transustanciación". Por eso surge ahora la pregunta para el teólogo: ¿esta conexión necesaria entre la presencia real y la transustanciación es una necesidad intrínseca del dogma mismo acerca de esa presencia? ¿O tal conexión es sólo una necesidad lógica para el marco intelectual de aquel entonces? No parece equivocado afirmar que la transustanciación está solamente al servicio de la presencia real, y su misma razón de ser la de afirmar esa presencia. Y como el concilio no puede concebir esa "singular presencia" sino en virtud de la transustanciación, de ahí viene el que ésta se afirme categóricamente. Se pasa del dato bíblico de la sacramentalidad del cuerpo y de la sangre de Cristo a la conversión llamada "transustanciación". Dentro de todo este contexto parece sensato afirmar que lo importante es el "por qué" y no tanto el "cómo". Por eso Schillebeeckx afronta con honradez de creyente y con responsabilidad de teólogo los nuevos enfoques que han brotado con relación a este misterio. Y todo ello impregnado de un profundo espíritu de fe y de un ansia de servir al pueblo fiel en las presentes circunstancias. La presentación de la Editorial Fax es impecable y la traducción de C. Ruiz Garrido es fiel y clara, habiendo sido revisada por el autor antes de aparecer en lengua castellana.—ALFONSO GARRIDO.

HANS KÜNG, *La Iglesia*. Versión castellana de Daniel Ruiz Bueno, Edit. Herder, Barcelona 1968, 14,4 × 22,2, 620 p.

Es indudable que Hans Küng despierta interés con sus publicaciones. La gran aportación del célebre profesor de Tubinga a la teología católica en estos dos últimos años es sin duda alguna esta obra sobre la Iglesia. Y esto merece ser destacado, ya que la bibliografía eclesiológica en estos tiempos es enormemente fértil y abundante. Sin embargo, la obra de H. Küng merece todo nuestro aplauso en su enfoque general, ya que tiene esa rara virtud de una síntesis preciosa —y precisa— de los mejores trabajos sobre cada tema. Todas sus páginas respiran seriedad, honradez intelectual, profundidad teológica, visión histórica de los problemas, exposición clara de los grandes temas bíblicos, apertura a un ecumenismo auténtico, humildad ante la Palabra de Dios, ausencia de triunfalismos infantiles, conocimiento a fondo de los estudios bíblicos y de las corrientes teológicas católicas y protestantes. Es verdad que todo esto es

posible merced a la ingente labor realizada en estos últimos tiempos por escrituristas, patrólogos, teólogos investigadores de los que se sirve Hans Küng. Pero ello no resta méritos a su trabajo de elaboración, de síntesis, de ordenamiento de los temas y de esa viveza peculiar suya que hace despertar interés por los puntos que expone.

Hemos leído despacio la obra. Y aunque en algunas partes nos haya parecido demasiado radical, dando impresión de acentuar los puntos oscuros, quizás eso fuera necesario dado el estado en que se encontraba la eclesiología hasta hace unas décadas. Los grandes temas por él afrontados, como el *reino de Dios* siguiendo las últimas aportaciones de Schnackenburg y de algunos teólogos protestantes, su visión clara de la Iglesia como "*comunidad escatológica de salud*", las perspectivas sobre el *Nuevo pueblo de Dios* y su relación con el antiguo Israel, la Iglesia local y la Iglesia universal como *cuerpo de Cristo* en un resumen estupendo de la exégesis paulina, las dimensiones de la Iglesia: una-santa-católica y apostólica dentro de un marco dogmático y a la vez histórico, la Iglesia como servicio al reino y como esclava del Señor, etc..., son visiones tan bien logradas en su conjunto que difícilmente podrán superarse en una síntesis parecida. Hans Küng está pensando en la Iglesia de un futuro próximo y en una abertura sincera y comprensiva para el diálogo con las otras iglesias cristianas.

Felicitemos de verdad a la Editorial Herder por esta traducción, en la seguridad de que el creyente culto español sabrá apreciar y valorar.—ALFONSO GARRIDO.

LECUYER, J., *El sacrificio de la Nueva Alianza*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 371 p.

Normalmente, en nuestros textos de teología, para una comprensión de la naturaleza sacrificial de la Eucaristía se hacía una fenomenología del sacrificio en sus elementos constitutivos y la eucaristía se encajaba en ese análisis del sacrificio, resultando que la eucaristía era sacrificio porque cumplía todos sus elementos. El trabajo del P. Lecuyer representa una valiente orientación en el estudio de la eucaristía desde un justo planteamiento bíblico que es algo nuevo, sobre todo, si se piensa la fecha de la edición original en francés que hacía ya muchos años que circulaba por los ambientes de estudio.

Por esto se comprende fácilmente el método de la obra: buscar el sentido de la eucaristía como sacrificio, primero en el Antiguo Testamento tomando como punto de partida para su reflexión los hechos del Exodo, ec. 19 y 34 junto con las tradiciones judías. Esto es lo que el autor hace en los dos primeros capítulos. En el capítulo III se pasa ya a la realidad eucarística del Nuevo Testamento analizando los elementos sacrificiales de la Carta a los Hebreos sobre la persona y la obra de Cristo explicada en categorías y en términos sacerdotales.

Es importante también la relación que tiene la eucaristía no sólo con la cena y la pasión de Cristo sino también con su resurrección y con su ascensión así como con la venida misma del Espíritu Santo. Eran estos unos aspectos tradicionalmente olvidados en un estudio fenomenológico de la eucaristía como sacrificio a lo que nos referíamos antes.

Ya en la tercera parte se centra el estudio de la eucaristía en sí misma: como el sacrificio de la Nueva Alianza. Un importante apartado sobre la Misa como asamblea y su relación con el espíritu porque no podemos olvidar que la eucaristía es el sacrificio del nuevo pueblo de Dios, de la nueva asamblea y que por tanto tiene una estructura comunitaria. En esta parte el autor usa también fuentes litúrgicas, patristicas e históricas. Todo ello da como resultado y al mismo tiempo hace de esta obra del P. Lecuyer un estudio irreversible y estimulante para la comprensión correcta de la eucaristía como sacrificio, con todo lo que eso encierra de teología y de pastoral.—JESÚS FERNÁNDEZ.

HAAS, I., *Heute ist es anders. Neue Erkenntnisse über die Probleme mit Jugendlichen*, Edit. Rex, München 1968, 216 p.

La juventud representa una resonancia de los problemas de evolución existentes en la humanidad. Una pastoral de la juventud tiene que tener en cuenta que cada tiempo construye su juventud y que los jóvenes pertenecen a su tiempo. Todo esto influye en la actitud recíproca de la autoridad paterna sobre los hijos y también en la evolución religiosa de los jóvenes comprendidos entre los 12 a los 20 años.

El libro de la profesora Haas que ha sido incluido en la colección "Eheminar in dieser Zeit" pone al servicio de la pastoral juvenil estos hechos y fenómenos evolutivos ayudando así al acercamiento benéfico del mundo interior del joven lleno de contrastes también en el aspecto religioso.—JESÚS FERNÁNDEZ.

SCHIFFERS, N., *Fragen der Physik an die Theologie*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1968, 20 × 13, 271 p.

Claramente se advierte la distribución del libro en dos partes: la primera dedicada a las teorías científicas que históricamente se han venido defendiendo, desde Aristóteles hasta la mecánica cuántica pasando por Kepler, Copérnico, Galileo, Bacon, Descartes, Newton, etc.

La segunda parte versa ya propiamente sobre las cuestiones de la física y la teología. En ella analiza las tendencias de la teología cristiana y sus respuestas a las preguntas de la física.

Todo ello va estudiado desde la perspectiva y trasfondo de la secularización de la ciencia, con las diversas opiniones que los diferentes sistemas aducen, tanto en la visión bíblica y agustiniana como a partir de la aporía de Sócrates, y la necesidad del positivismo metódico. Finalmente cierra la sección un estudio sobre información, interpretación y realidad en la teología de una experiencia análoga, además de los consabidos índices.—I. R. R.

GERKEN, A., *Offenbarung und Transzendenz Erfahrung*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1969, 22 × 14, 116 p.

Como el mismo subtítulo indica, se trata de unas tesis críticas para una futura teología dialéctica. Está dividido en dos partes, la primera de las cuales está dedicada a la discusión de la teología trascendental-anropológica de K. Rahner. Gerken aboga por la transcendentalidad del hombre, inmerso en el misterio y en el contenido de la revelación. La segunda parte trata de la teología histórico-dialógica, en forma de tesis. El problema hermenéutico se solventa por el diálogo entre el hombre y Dios actuante y que habla en la historia. A Dios hay que comprenderle como el que habla, que en este diálogo exige obediencia absoluta y tiene poder para revelarse en su autorrevelación. Este es el tema desarrollado en el libro, distribuido en capítulos sobre la revelación, fe anónima y personalidad, contenido de la fe, Encarnación y salvación del mundo, ateísmo, etc. En un breve apéndice pone algunas anotaciones sobre la teología bíblica, dogmática y kerigmática.—I. R. R.

VARIOS, *Kontexte*, Band 5, Edit. Kreuz, Stuttgart 1969, 25 × 15, 123 p.

Ocupa este volumen el número 5 de la colección Kontexte y está dedicado completa y exclusivamente al tema del diálogo en sus más diversas y variadas aplicaciones. Así, el diálogo sobre el diálogo (Hokheimer-Schulz), diálogo entre médico y paciente (A. Jores), diálogo como método político (Weiszäcker), diálogo y codeterminación (Scherf), diálogo en la ciencia (Hüfele), diálogo y teorías de información (Steinbuch), diálogo en la familia (Dreikurs), dialógica de M. Buber (Simón), diálogo con la Biblia (Pastian), diálogo de las religiones (Schlette), diálogo entre cristianos y marxistas (Marsch), diálogo como estilís-

tica literaria (Heissenbüttel), diálogo con el amigo (Kerenyi), diálogo con el adversario (Prucha)... Por la reseña que hemos ofrecido de temas y autores ya pueden deducir los lectores el interés del libro.—I. R. R.

AGUIRRE, ARMENDÁRIZ, CAFFARENA, GONZÁLEZ RUIZ, PINTOS, OBRÉGÓN, *Mesa Redonda sobre el Ateísmo*, Edit. Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1968, 27 × 21, 39 p.

En mesa redonda, nuestros autores dialogan sobre las realidades actuales de la fe y el ateísmo.

En íntima conexión con la semana internacional de teología organizada en octubre de 1967 por la Universidad de Deusto, cuyo coloquio era el mismo que presenta nuestro cuaderno: Dios y el Ateísmo. Por otra parte, nuestros autores tuvieron una actuación importante en dicha semana teológica como ponentes de la misma.

Después de una breve introducción, este fascículo expone en diálogo de dichos teólogos sobre temas importantes como: Motivos de una reflexión sobre la fe; Causas del Ateísmo; Fines del Cristianismo; y Fines del Hombre.

El último tema, lo dedican al diálogo sobre: Quién es nuestro Dios, abarcando las tres principales actitudes sobre el mismo, a saber: Ateísmo, Teísmo y Cristianismo.—W. P.

HAMILTON WILLIAM, *La nueva esencia del Cristianismo*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 18 × 12, 257 p.

Introduce la obra de Hamilton, un estudio preliminar a cargo de Eusebio Colomer, en el que se hace un recorrido por la Teología de la muerte de Dios, desde sus comienzos, hasta nuestros días, dando una visión particular del autor de la obra.

W. Hamilton comienza su estudio con una visión del lenguaje teológico actual.

En un segundo tema trata de la fe en el tiempo de la muerte de Dios.

La cristología ocupa el tercer apartado en el que se hace estas preguntas: ¿Cómo podemos atrevernos a tener la pretensión de conocer algo de forma tan contundente, más allá de la observación de los hombres, tal como Dios parece estar? ¿Qué hemos de hacer para vernos libres? ¿Cómo podemos hacer la voluntad de Dios sin destruirnos a nosotros mismos, tanto profesional como personalmente?

En el apartado final desarrolla lo que más directamente toca al título del libro: Estilo de la vida cristiana.

Hamilton se balancea entre actividad y pasividad, entre rebeldía y resignación. Encuentra una pista en el matrimonio considerando lo que éste tiene de activo y de pasivo.—W. P.

BRANDT, W., *Der heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher*, Edit. Zwingli, Zürich 1968, 23 × 15, 364 p.

En la discusión con Schleiermacher, promovida por la Teología Dialéctica, se ha constituido también como tema la doctrina del Espíritu Santo. Pero esto ocurrió con la intención de exponer la propia doctrina acerca del Espíritu Santo frente a la Pneumatología de Schleiermacher. Por eso, naturalmente, no se puso mucho interés en interpretar el conjunto de la concepción eclesial dentro del contexto de la teología de Schleiermacher, ofreciéndole una oportunidad de defenderse.

La lectura de la actual discusión con Schleiermacher muestra que sería muy útil ofrecerle una oportunidad de interpretarse a sí mismo, al exponer la acción del Espíritu Santo, no sólo dentro de una hermenéutica sistemática, sino también dentro de una exposición objetiva de su Pneumatología.

En el estudio que aquí presentamos se trata de exponer cómo entendió Schleiermacher la acción del Espíritu Santo, como objetivación de la fe dentro de la Iglesia. Este Espíritu Santo es, según Schleiermacher, el espíritu común de la Iglesia cristiana, nada más y nada menos.

También para Schleiermacher es el Espíritu Santo ese modo de ser de Dios que obra en nosotros aquí y ahora, con una relativa diferencia frente a Cristo. Pero, si se trata de lo que ha de acontecer en nosotros, para que logremos una correspondiente relación con Dios en general o con Dios en Cristo, en contraposición a la relación anterior, hasta recurrir a Dios y a Cristo: para establecerla no es necesario el Espíritu Santo.—L. CILLERUELO.

FISCHER, H., *Die Geburt der westlichen Zivilisation. Aus dem Geist des romanischen Mönchtums*, Edit. Kösel, München 1969, 22 × 14, 278 p.

Presentamos aquí a nuestros lectores un libro profundo e interesante. El título y el subtítulo se confugan para dar una idea de lo que pretende el autor. No quiere escribir una historia del monacato románico, sino que pretende entrar en su espíritu. Pero pretende entrar en su espíritu para explicar el nacimiento de la civilización occidental. Busca pues los principios que han dado origen y carácter a esta civilización. Basta que anotemos las cuatro partes en que se divide el libro: a) Puesto del románico en la cultura universal, religiosa y artística de la humanidad; b) La élite monástica creadora de cultura; c) Rasgos fundamentales del arte románico; d) El proyecto románico de una cultura universal. Estos títulos nos dan ya una idea del libro, que se presenta, ya como una filosofía del románico, ya como una teología del románico, ya como una meditación sobre los acontecimientos históricos y sobre las circunstancias temporales. Tres ideas me parecen campear en la mente del autor: a) el hombre románico del siglo X ha significado en la marcha de los siglos como una ruptura, como una nueva creación, dentro de una cultura ya milenaria; b) el nuevo espíritu encarnó en unos monjes, que vivían una vida común, organizada de tal modo, que iban a dar comienzo a una "civilización nueva"; c) el alma de la época se designa con el término "numinoso", bien caracterizado en la obra de R. Otto. El lector encontrará reparos incansables en la lectura, pero leerá el libro con creciente interés y notorio provecho. En un terreno donde todo es discutible y ambiguo, carecen de importancia los reparos. El autor logra rodear el Románico de un halo numinoso, que le permite explicar muchas de las ironías del Románico.—L. CILLERUELO.

SCHULTZ, H.-J., *Wer ist das eigentlich - Gott?*, Edit. Kösel, München 1969, 22 × 14, 290 p.

El título ha sido tomado de Kurt Tucholsky, pero sin ironías ni polémicas; ese título suscita hoy interés y curiosidad, pues cada vez se repite más la pregunta y se halla más difícil respuesta. En el libro se han reunido 24 ensayos de diferentes autores, que van contestando a los diferentes aspectos de la pregunta y de la respuesta. En otros tiempos no se hubiera concebido un libro como este. Pero hoy, cuando todas las dudas se amontonan en la conciencia del hombre de la calle, es necesario contestar y hablar para dar, si es posible, una respuesta satisfactoria a los que preguntan, más allá de las especulaciones abstractas, más allá de una apologética ingenua e inútil. Hans Jürgen Schultz que presenta el volumen, ha ido recogiendo una serie de conferencias radiadas de la Süddeutschen Rundfunk, y ese carácter da al libro una animación y un estilo directo muy agradable. Las conferencias fueron encargadas a especialistas y como tales cada uno de ellos enfoca el problema desde el punto de vista de su especialidad, lo cual da también al tema una novedad sorprendente. El problema de Dios tiene matices especiales para un teólogo, para un filósofo, para un psicólogo, para un sociólogo, etc. Y el conjunto de los puntos de vista ofrece al lector un panorama que hasta ahora era difícil de dominar. Los tiempos modernos, con su riqueza desbordada, obligan a proceder así, a base de

pequeñas enciclopedias sobre un tema concreto. Es preciso felicitar al editor por su interesante contribución a poner al alcance de todos un problema tan fundamental. La presentación del libro es óptima.—L. CILLERUELO.

MYSTERIUM SALUTIS, *Manual de Teología como historia de la salvación*. Volumen I, tomos I y II, Edit. Cristiandad, Madrid 1969, 24 × 15, 1.124 p.

Hace dos años (Archivo Teológico Agustiniiano, hoy Estudio Agustiniiano, enero-abril de 1967, p. 157) saludábamos la aparición de este Manual en el original alemán. A fines del mismo año (Archivo Teológico Agustiniiano, septiembre-diciembre de 1967, p. 609) saludábamos la aparición del segundo volumen. Allí hacíamos el elogio de la iniciativa que representaba esta nueva "suma teológica", del esfuerzo inmenso que representaba el acomodarse a las nuevas direcciones del Vaticano II, y del éxito conseguido por los especialistas mancomunados en esta enciclopedia dogmática. Ahora tenemos aquí la edición española, que no desdice en nada del original alemán, y que es más manejable por la separación de los dos tomos del primer volumen. Quizá gane también en presentación, lo que dice mucho en favor de los españoles. En los volúmenes citados de nuestra Revista expuse la magnífica impresión que causaba esta suma teológica de nuestros días, que anuncia una serie futura, cada vez más perfecta. Dijimos que se trata de un Manual, es decir de una Suma. Dijimos que eso no significa un "texto", sino una "guía". Dijimos que no es posible exponer en una cátedra todo su contenido, pero que es posible condensarlo para que los alumnos entiendan los problemas "reales". Dijimos que, independientemente de las cátedras, es un magnífico libro de lectura para todo género de personas cultas, más o menos interesadas en problemas religiosos y dogmáticos. Sólo nos queda ahora advertir que el traductor ha luchado "legítimamente" con un original alemán. La traducción da buena impresión: es correcta y corre con cierta libertad. A veces, los largos párrafos, intrincados a la alemana, deberían ser cortados en pedazos, para lograr una buena traducción española. Pero no todos están de acuerdo en esto, es cuestión de gustos. Por otra parte, eso no es general, ya que casi siempre el traductor ha cortado los párrafos intrincados en pedazos con sus puntos correspondientes, como lo reclama el idioma español. Es una buena traducción. En cuanto a la Editorial, tenemos que felicitarnos de que la edición española, no sólo no desmerezca ante la alemana, sino que haya sido mejorada, tanto por el desdoblamiento en tomos, como por la limpieza y elegancia de la presentación tipográfica.—L. CILLERUELO.

EDICIONES PAULINAS. COLECCION: TEMAS CANDENTES

LAURENTIN, R., *¿Ha muerto Dios?*, 18 × 11,5, 119 p.

DE FINANCE, LOTZ, *Psicología del ateísmo*, 18 × 11,5, 155 p.

La colección *Temas candentes* de las Ediciones Paulinas lleva como timbre el siguiente slogan: *Temas comprometidos abordados con claridad y concisión por plumas audaces.*

¿Ha muerto Dios? Bajo este título un tanto llamativo y con reclamos de publicidad, se recogen una serie de colaboraciones escritas para el semanario *Famiglia cristiana* (Alba-Italia). El nacimiento y difusión de las llamadas "teologías de la muerte de Dios" es un hecho que no podemos negar *a priori*. Pero ello requiere un análisis profundo, estudiando el auténtico sentido de la expresión en cada uno de los autores que se proclaman teólogos de esta nueva orientación, ya que existe una diferencia abismal entre la concepción de unos y de otros. René Laurentin hace un repaso un tanto superficial de estos pensadores, repaso que dice muy poco al entendido en estos temas y casi nada al profano en ellos. De mayor interés y utilidad son los restantes temas abordados en el libro: el sentido de la fe, la crisis del crecimiento y la felicidad del creyente en la entrega confiada —y a veces arriesgada— a la Palabra del Señor.

Psicología del ateísmo. Se trata del problema del ateísmo, pero enfocado desde un ángulo especial. La constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo actual llama la atención sobre "uno de los problemas más graves de nuestro tiempo": el ateísmo, a la vez que entiende que "los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y profundo examen". Esto último es lo que intenta el presente libro: poner sobre el tapete las razones histórico-culturales y las raíces psicológicas del ateísmo. Pedro Prini estudia las *motivaciones últimas de la irreligiosidad contemporánea*, haciendo hincapié en el marchamo de la filosofía occidental a partir de Descartes y en la irresponsabilidad y falta de compromiso de las muchedumbres cristianas. *El ateísmo como desafío a los cristianos* es el trabajo de Lotz que, como todo lo suyo, brilla por la profundidad de su pensamiento y por la claridad de la exposición. *Psicología de la negación de Dios y dos raíces del ateísmo actual* son trabajos de Korinek y De Finance respectivamente con los que se cierra el libro. Son los más amplios y documentados. En resumen: una nueva exposición de las causas del ateísmo contemporáneo al alcance de toda persona medianamente culta, que puede preguntar al creyente a ese "prudente y sincero diálogo con el "no creyente" para colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común.—ALFONSO GARRIDO.

* * *

GENUYT, F. M., *El misterio de Dios*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 18 × 11, 225 p.

El presente volumen forma parte de la colección titulada "El misterio cristiano" y trata de exponer en forma sistemática, asequible y didáctica, las enseñanzas del cristianismo acerca de Dios.

Genuyt en su intento de hacer una exposición teológica, ha dividido en dos partes el cuerpo de la obra. Dedica la primera de ellas al problema de la existencia de Dios y de su cognoscibilidad para nosotros. En la segunda parte estudia la acción de Dios en el mundo —creación, providencia—, una acción guiada y presidida por el amor. Estudia también el problema de la libertad a la luz de las exigencias del orden natural y sobrenatural porque sólo dentro de ellos tiene sentido el problema de la cooperación del hombre en el libre ejercicio de su voluntad.

Sin dejar de ser profundo, este libro une a su rigor expositivo la claridad necesaria para hacerlo fácilmente asequible a todos los que se interesan de alguna manera por la doctrina católica.—A. FERNÁNDEZ.

CHOPIN, C., *El Verbo encarnado y redentor*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 18 × 11, 279 p.

La colección "el misterio cristiano" en su afán de exponer con la precisión y las justificaciones necesarias, todo lo esencial de la teología cristiana, nos presenta este nuevo volumen que va dirigido a cuantos sienten la necesidad de ser guiados en la comprensión de la fe por maestros que estén familiarizados con la tradición de la Iglesia y las corrientes ideológicas de cada época.

El autor pretende orientar al estudioso y ofrecerle ideas claras sobre los principios en que se asienta la teología de la encarnación y redención, estudiando por separado el aspecto sistemático y el histórico.

Primeramente expone el misterio de Cristo en sí mismo: su verdadera naturaleza humana, con las perfecciones que le corresponden, su naturaleza divina y la unión hipostática. También nos hace ver y seguir de cerca las vicisitudes que hubo de superar la Iglesia para llegar a fijar de forma clara y definitiva la doctrina cristológica.

En la segunda parte estudia Chopin la mediación del Verbo encarnado, el ministerio sacerdotal de Cristo y su realeza. Cierran la obra tres cortos apéndices dedicados a la imitación de Cristo, la liturgia y el sagrado corazón respectivamente.—A. FERNÁNDEZ.

VAEIOS, *Die Antwort der Theologen*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1968, 21 × 14, 148 p.

Vivimos en situación de crisis y son muy pocos los que viven hoy realmente, los que perciben lo que está aconteciendo. Uno de ellos es Karl Rahner, presentador y organizador de este volumen. Seis teólogos vivos y conscientes contestan a los problemas candentes y actuales de la existencia cristiana. La nueva teología está demostrando que es "teología" auténtica, en oposición a otras "posturas" que no son realmente teología. No se preocupan sólo de la ortodoxia, sino más bien de la ortopráctica, ya que el Cristianismo, como dijo San Pablo, no consiste en tesis, sino en posturas. Frente a la irresponsabilidad de ciertos teóricos, los nuevos teólogos se sienten responsables y son auténticos dirigentes. Esta es quizá la mejor alabanza de la nueva teología, que ya no es una postura cómoda, sino una postura incómoda, pero práctica. Este es un signo de los tiempos y una garantía de esperanza: los teólogos, que antes eran "selechos", comienzan al fin a ser "dirigentes". Los teólogos han comenzado a aterrizar, y este volumen es un acta de defensa de los teólogos, cuando los teólogos saben ser teólogos y no obras cosas inverosímiles. Los temas expuestos y comentados, bajo la dirección de Karl Rahner, son los esenciales en la crisis actual existencia de Dios o problema de Dios, Cristo salvador, o problema de Cristo, función salvadora de la Iglesia o problema de la Iglesia, problema de la Biblia, de la Hermenéutica, etc. Los teólogos interpelados son Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou y Schillebeeckx, cinco grandes teólogos cristianos vivos, interpelados por otro teólogo cristiano vivo que es Karl Rahner, frente a los teólogos muertos o agonizantes, que apenas son capaces ya de darnos una respuesta mediadamente aceptable a nuestras congojas actuales. El volumen que presentamos no es ya una elucubración, sino una dirección espiritual para los tiempos que se aproximan. Mientras nuestros moralistas se van dando cuenta al fin de que el problema moral es más bien cuestión de actitudes que de actos, nuestros teólogos se van dando cuenta también de que el problema teológico es más bien cuestión de postura que de lógica y de pensamiento mecánico. Esta es una gran esperanza, ya que puede preverse que la Iglesia logrará al fin desprenderse de la más vieja de sus enfermedades que es un compromiso con el helenismo.—L. CILLERUELO.

TANNEHILL, R. C., *Dying and rising with Christus*. A study in pauline Theology, Edit. A. Töppelmann, Berlin 1967, 23,5 × 16, 136 p.

La editorial alemana Töppelmann nos ofrece en esta obra parte de la disertación de R. C. Tannehill, defendida en 1963 en la Universidad de Yale, New Haven, Connecticut, U. S. A., con motivo de la láurea en Filosofía. Sin gran aparato científica, está dividida en tres capítulos que versan sobre la muerte y la resurrección con Cristo, como base de la nueva vida del creyente (cap. I), como estructura de esa nueva vida (cap. II), y la resurrección con Cristo como su venida (cap. III). Si el creyente muere y resucita con Cristo, como interrumpidamente recomienda Pablo, la muerte y la resurrección de Jesús no son para él meros sucesos que han producido ya inmensos beneficios; son, además, eventos en los que el creyente mismo toma parte, ya que la nueva vida del creyente tiene como base su personal participación en tales acontecimientos, cosa a veces olvidada hoy día. El interés del tema y la nitida impresión de la obra facilitan y hacen agradable su lectura.

LEUBA, J. L., *A la découverte de l'espace oecuménique*, Edit. Delachaux et Niestlé, Paris 1967.

El presente libro es una compilación de diversos artículos publicados en la revista "Verbum caro", a partir de 1947, y de una serie de conferencias expuestas en diversas universidades de teología de Europa.

La exposición del problema ecuménico es sencilla y clara, si tenemos en cuenta que las anotaciones están hechas en un ambiente antecconciliar. Expone

ampliamente la visión de los protestantes tanto liberales como dialécticos, ante las perspectivas del Concilio Vaticano II, sus esperanzas y la abierta unión en Cristo de todas las confesiones cristianas.

El libro termina con interrogante ya clásico, tanto a los católicos como a los protestantes: ¿es posible el diálogo ecuménico? ¿De las confesiones al espacio ecuménico?—CRISTÓBAL VARGAS.

Ciencias Morales y Derecho Canónico

CASSOLA, O., *La recezione del Diritto Civile nel Diritto Canonico*, Edit. Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 163 p.

Estamos ante un estudio amplio y sistemático sobre el valor de las leyes civiles en el ordenamiento canónico. Estudio que era necesario ya en la literatura canónica, que contaba con algunos artículos no demasiado recientes, y en la que se echaba de menos una teoría general sobre la recepción de las leyes civiles. Pocas cosas se habían dicho sobre la naturaleza y alcance del fenómeno jurídico llamado "canonización de las leyes civiles", laguna que ha venido a llenar con su acostumbrada competencia el ilustre Profesor del Laterano, Monseñor Cassola.

Su trabajo se puede dividir en dos partes netamente diferentes. Adelanta un panorama histórico muy documentado sobre las relaciones del Derecho Canónico con el Derecho Civil, que encuadra, prepara e ilustra el tema (págs. 19-58).

Después de unas nociones que aclaran y precisan la terminología no siempre acorde de los autores, expone los requisitos de la recepción canónica. Trata de solucionar la eficacia de las normas civiles en el Ordenamiento Canónico. Siguiendo a Wernz exige la aprobación de la Iglesia mediante un acto positivo del legislador. La dificultad se nos antoja en la costumbre. La solución del autor merece unas palabras. Se lee en la página 68: "Il principio (necesidad para tales normas de un acto legislativo de la autoridad eclesiástica) non vien meno quando le leggi civili sono adottate attraverso la consuetudine, perchè nella Chiesa alla consuetudine dà forza solo l'autorità Ecclesiastica (sia pure mediante il consenso tacito o anche legale)". Debe quedar claro que el consentimiento del superior, que parece requerir el can. 25 del C. I. C. ha de entenderse simplemente de un encauzamiento de la jerarquía. De otro modo no podríamos hablar de costumbre sino de ley. Basta la regulación normativa de las condiciones que debe reunir la costumbre para que ésta nazca con todos los efectos.

Otro problema es el concordatario (págs. 68 y ss.). Problema este que se nos antoja ficticio, una vez superadas doctrinalmente las teorías de su naturaleza privilegial o contractual. Se trata de una ley con dos legisladores, y sea lo que quiera en los derechos civiles por causa de los controles normativos, en la Iglesia parece claro tratarse de una norma canónica dada por el supremo Legislador. Por tanto, nos parece que no cabe el hablar aquí de recepción.

Se estudian los cánones afectados por la "canonización" así como el valor, los efectos, límites de eficacia y ámbito y por fin la técnica que lleva a individualizar el ordenamiento jurídico de procedencia.

Dos puntos, creemos, deben resaltarse: 1.º La referencia a la canonización de normas en países de misión, donde suelen proliferar los ordenamientos dentro del mismo estado o se trata de ordenamientos consuetudinarios (pág. 143). 2.º Importante es determinar según qué criterios han de ser interpretadas las normas recibidas. Es claro, como dice el autor, que ha de buscarse con la interpretación originaria la idea expresa en la fórmula normativa. Pero quizá sea necesario añadir que, al entrar a formar parte del Derecho Canónico, la interpretación debe ser conforme al espíritu de este último, aunque otro sea el que tiene en el cuerpo legal de procedencia (pág. 95).

El estudio nos parece interesante sobre todo por lo que tiene de contribución para el futuro derecho, que en estos momentos se está gestando en la Iglesia.—A. Díez.

ERMECKE, G., *Christliche Politik*, Edit. J. B. Bachem, Köln.

¿Se puede hablar de una política cristiana? ¿Es lo mismo una política cristiana que un cristianismo político? Ya sabemos cómo esta pregunta se la hacen muchos católicos sobre los que pesa la responsabilidad de una tarea política en algunas naciones de nuestra vieja Europa. En qué medida se puede incorporar la tarea política a la vivencia del testimonio cristiano. En qué medida se puede hacer cristianismo haciendo política.

El libro, en su brevedad y en su sencillez de penetración, tiene dos partes: en la primera se plantea la cuestión de la existencia o no de una política cristiana y los problemas derivados de ella. La segunda parte ya se discute en un plano de colectividad: Estado-Iglesia. Porque tampoco se puede achacar a la Iglesia, a la colectividad como tal, la actuación política de sus miembros con responsabilidad individual. La política de los cristianos no es necesariamente política cristiana.

Todos estos problemas de evidente y urgente necesidad en el rumbo del mundo de hoy para una eficacia social del cristianismo, se reflejan y se suscitan en estas pequeñas, pero importantes páginas.—JESÚS FERNÁNDEZ.

BLANQUART, BEIRNAERT y otros, *A la recherche d'une théologie de la violence*, Edit. du Cerf, Paris 1968, 13,5 × 16, 155 p.

¿Violencia o no violencia? Los sucesos de mayo de 1968 en Francia han actualizado este tema tan debatido en nuestros tiempos. Y es que ya no se trata de divagaciones teóricas, sino de realidades de cada día, a las que el estudioso y el cristiano tiene que dar una orientación desde el campo de su trabajo.

El presente libro no constituye una teología moral de la violencia, sino simplemente presenta materiales y sugiere orientaciones que permitan elaborar esta teología. Es esta una primera etapa necesaria, es la aplicación de un método gracias al cual la teología moral pueda encontrar su futuro.

La obra recoge información de diversas partes: un sociólogo (Casamavor), un militar (Dabiez), un marxista (Lecocq), un psicoanalista (Beirnaert). Estas exposiciones parciales vienen completadas por un trabajo sobre la Biblia y la violencia de A. Dumas y la reflexión de un teólogo, Blanquart, sobre la forma actual de la violencia, que es la revolución. El libro no presenta conclusiones, sino reflexiones. La Editorial promete otra obra sobre este mismo tema que tratará de definir la actitud del cristiano frente a las exigencias de esta hora de la humanidad.—ALFONSO GARRIDO.

ROLIN, C., *La femme devant le divorce*, Edit. Casterman, 1968, 20 × 13, 164 p.

Es un libro que recibirá diversas apreciaciones según que uno sea dúctil para situarse en el punto de vista de la reflexión de la escritora o no. Para comprenderlo bien no podemos olvidar que la escritora es una señora casada con dos hijos, licenciada en derecho, con cierta formación teológica y divorciada. Da la impresión de ser una persona que ha luchado por evitar lo que unos ven como un fracaso, otros como una cosa normal, y que todos lo llaman divorcio. La presentación nos da ya el enfoque general de la obra: es una llamada a tomar conciencia global de los diversos aspectos que componen ese fenómeno bastante frecuente hoy en día pero cuya sociología aún está por hacer y mucho más por lo que se refiere a la mujer. Se nos presenta la obra como el primer estudio psicosociológico del divorcio femenino. Hace un balance sobre los resultados obtenidos y subraya los puntos aún en discusión. Para ella toma como base no la reflexión abstracta sino una encuesta realista realizada a lo largo

de algunos años sobre el destino y los problemas de las mujeres separadas. Se ha dado cuenta de que el divorcio es uno de tantos fenómenos que vive una persona y por tanto no ha podido limitar su reflexión a un punto concreto o a un ángulo de vista determinado: jurídico, sociológico o religioso, sino que con acierto ha considerado necesario dar una visión de conjunto.—Z. HERRERO.

SCHÜLLER, B., *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1966, 20 × 14, 196 p.

Este libro en realidad es un estudio monográfico sobre el capítulo que en la moral tradicional se titula "De lege divina". Bruno Schüller, profesor de teología entre los jesuitas de Frankfurt-Main, muestra su descontento sobre la orientación que este tratado recibe en los manuales habitualmente usados para nuestra formación. Y no es que quiera demostrar que es falso cuanto, o al menos, algo de lo que allí se dice. Lo considera recto e importante. Sencillamente quiere responder a la pregunta que frecuentemente se ha planteado: ¿Esto es todo lo que puede decir la teología moral sobre la ley divina? Tal como ordinariamente se presenta en los manuales está dicho tratado, dominado de una forma casi exclusiva por una reflexión ética y por una reflexión estrictamente jurídica. Piensa que la moral tiene mucho más que decir tomando como base las reflexiones expuestas por el apóstol San Pablo en las Cartas a los Gálatas y a los Romanos. Por eso el pensamiento paulino se constituirá en centro de su reflexión como moralista para poder indicar lo que él cree que debería ser este tratado. Agradarán bastante las reflexiones que hace sobre la interminable distinción entre ley y consejo y, sobre todo, sus estupendas reflexiones constructivas sobre la ley como una invitación a la práctica del amor y a la confianza en Dios.—Z. HERRERO.

NOONAN, J. T., *Contraception et mariage*, Edit. du Cerf, Paris 1969, 22 × 13, 722 p.

Ya el mismo título nos indica el tema central y único de este magnífico y voluminoso tomo. Se trata de un estudio histórico sobre la evolución de la doctrina de la Iglesia Católica sobre la anticoncepción. Ha realizado un estudio que se distingue por su seriedad científica con un orden cronológico impecable en la evolución de la doctrina según se ha manifestado en los más variados documentos magistrales y en la discusión teológica del tema. De una erudición y conocimiento casi exhaustivos de las fuentes. Bien podemos decir que se trata de una obra clásica en el tema y al que todos acudirán para estudiar las diversas actuaciones de los esposos que quedan tener alguna relación con la anticoncepción. Y ha aparecido en los diversos idiomas en el momento propicio, en lo más álgido de la discusión. A su seriedad en el estudio completo de las fuentes, una otra característica que termina de convertir la obra en un estudio muy cercano a lo perfecto. Se trata de la enorme sinceridad con que ha ido exponiendo y enjuiciando las diversas opiniones aparecidas a lo largo de la historia. Un enorme equilibrio que ha sabido desprenderse de las opiniones personales para exponer clara y sencillamente lo que dicen aquellos cuya doctrina presenta. Pero tampoco ha renunciado a puntualizar el alcance de los argumentos manejados para probar la veracidad de la postura adoptada por el magisterio y la teología católicos. Por todo ello cualquiera puede suscribir la conclusión sacada por el comentarista que presentaba la obra al público americano en el "New York Tribune": La píldora: Noonan muestra que la anticoncepción jamás ha podido conciliarse con la doctrina católica, pero que a su vez la teología católica jamás ha podido demostrar claramente esta oposición... Se trata de un libro que no solamente supone una revolución en los estudios históricos sobre este punto, sino que también representa una fuerza en la evolución del pensamiento católico... Tal es la obra que nosotros apeláramos "el Noonan" sobre la anticoncepción.—Z. HERRERO.

HORTELANO, A., *Moral responsable. Conciencia moral cristiana*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 19 × 12, 365 p.

Hortelano una vez más ha sabido sacar fruto a su gran capacidad de síntesis. Como en otros escritos se aparta de las clásicas definiciones que parecen ser adecuadas, y prefiere el método descriptivo, aunque no simplemente descriptivo puesto que siempre se esfuerza por integrar los elementos que las demás ciencias le ofrecen en relación con los conceptos morales. Esta vez ha unido también el estudio histórico del concepto y función de la conciencia. Todo ello nos ayuda a comprender el dinamismo de la conciencia moral, como opuesto a todo estatismo. Aunque la conciencia sea una, las modalidades son bastantes diferentes según que se trata de un sexo o del otro y según las diversas etapas de la evolución de cada persona. Merece especial atención el capítulo dedicado al estudio de la problemática actual de la conciencia. Con una honradez admirable lo ha descrito en toda su crudeza, recalcando siempre que lo fundamental es la veracidad de la persona que vive en relación con los demás, o en el esfuerzo por dominar las aspiraciones de dominio incontrolado de los otros.—
Z. HERRERO.

SCHILLEBEECKX, E., *El matrimonio, realidad terrena y misteria de salvación*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 22 × 14, 359 p.

La Editorial Sígueme está haciéndose acreedora al mejor de los elogios por el criterio que seguía la selección de sus traducciones. Está ofreciéndonos una serie de traducciones que realmente permite al público, y también a los estudiosos, un mejor conocimiento del pensamiento europeo sobre los temas actualmente en discusión. Además indirectamente se está convirtiendo en el apoyo de los pocos teólogos españoles que se atreven a escribir en determinadas direcciones que tanta oposición encuentran en el ambiente cómodo en que nos movemos.

En el presente volumen podemos empaparnos mejor en la reflexión personal de un gran teólogo sobre los datos que aporta la revelación y la historia de la teología en torno a la realidad sacramental matrimonial. Es estudiando su "Bosquejo de la situación actual: el matrimonio moderno, una ocasión de gracia". Con delicada sensibilidad sabe hacernos reflexionar sobre los elementos nuevos que integran la realidad vivencial del matrimonio, para terminar con una valoración positiva de los mismos: ocasión de gracia. Y es precisamente esta inclinación a subrayar todo lo que la forma humana actual de vivir la alianza matrimonial, uno de los elementos más positivos del presente volumen. Por eso el matrimonio es "una realidad terrena que entra en la historia de la salvación". Este capítulo se convierte en un sucederse del pensamiento bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, dentro del orden serio impuesto por una reflexión tranquila y sincera del teólogo. Así asienta los fundamentos básicos de los nuevos acentos y valoración que se ha concedido a algunos puntos matrimoniales, al mismo tiempo que deja abiertos importantes interrogantes.—
Z. HERRERO.

RENDU, Dr. et Madame Ch., *E'Église nous a-t-elle trompés?*, Edit. X. Mappus, Lyon, 21 × 14, 293 p.

El subtítulo delimita claramente el contenido de la presente obra: "Témoignage de foyers sur la limitation des naissances". Así, pues, este volumen cumple con el deseo expresado en la recensión que en estas mismas páginas dedicábamos a la obra del Dr. Georg: "¿Píldora... o no?". Nos aduce una serie de testimonios reunidos inteligentemente por los autores. De su lectura se desprende e impresiona la insistente negativa a considerar el problema de la fecundidad aisladamente del contexto íntegro del matrimonio y de la familia, en el olvido de que los esposos son personas dotadas de un amor, de una conciencia y de un sincero esfuerzo de fe en Dios y en la Iglesia. Todos hablan del proble-

ma de la regulación de la natalidad, enmarcándolo en la totalidad de su vida de personas preocupadas por desarrollar todos los valores de un matrimonio cristiano. Es de notar que en las motivaciones, al menos conscientes, no predomina el egoísmo, sino la preocupación del salvar, muchas veces, al hogar. Por ello precisamente sufrirán: porque los medios cuya eficacia ellos constatan, los descubren no-admitidos por la Iglesia. De aquí surge un interrogante terrible en algunos de estos testimonios: "L'Eglise nous-a-t-elle trompés?". Tiene su interés el libro puesto que en vez de hablar desde un punto de vista puramente teórico nos permite saber cómo piensan sobre los diversos medios quienes tienen experiencia de los mismos. El libro, concluye, con una defensa de los aspectos positivos de la continencia periódica, después de haber expuesto sus inconvenientes, y con la aceptación plena de la "Humanæ Vitæ".—Z. HERRERO.

ECK, M., *Sodomía*, Edit. Herder, Barcelona 1969, 22 × 14, 355 p.

Leyendo estas páginas siente uno la necesidad de darle las gracias por la valentía que ha tenido al hablar con tanta claridad y seriedad sobre un tema que, rodeado casi siempre de un absoluto silencio, constituye sin embargo uno de los graves problemas de la humanidad. No domina el afán de airear temas escabrosos sino el de prestar un servicio a los hombres. ¿Tan grave es el problema? ¿Tanto afecta este problema a la humanidad? Todos vivimos las campañas contra el cáncer y contra la tuberculosis. Pues comparemos las estadísticas: mientras que el número de los afectados de la tuberculosis, antes de comenzar su tratamiento específico, era el de un 7 por 100, y el de los afectados por el cáncer un 3 por 100, los afectados por la sodomía llegan a la cifra del 10 por 100. Esto ya es un gran valor: hacer consciente a la humanidad de que la sodomía constituye para ella un grave problema. Pero es que además el moralista poseía un estudio exclusivamente objetivante del tema: descripción de la actuación sodomítica, comparación con las normas llamadas naturales según un concepto de siglos y catalogación de dicha conducta entre los que ofenden gravemente a Dios. Eck nos hace comprender que el problema hemos de estudiarlo en la persona concreta que ve profundamente frenada la fuerza de sus mecanismos y convicciones morales por su misma constitución biológica, su evolución, su posible neurosis. Termina con la exposición de las ideas fundamentales de su posible tratamiento. Naturalmente todo esto deja sentir un gran influjo en la valoración de la responsabilidad de las personas y en la dirección que unos u otros puedan imprimir a la ayuda que dispensan a estos enfermos.—Z. HERRERO.

GEORG, J. E., *¿Píldora... o no?*, Edit. Marfil, Alcoy 1969, 18 × 13, 116 p.

El Dr. Georg es sobradamente conocido entre los que se interesan por los temas matrimoniales, gracias a un libro que, en su tiempo, alcanzó una amplia acogida entre los matrimonios católicos: *Agnesia y fecundidad en el matrimonio*. Efectivamente fue muy estimado porque desde un punto de vista científico defendía las tesis que la doctrina moral común deducía entonces de su reflexión religiosa. El actual librito se mantiene en las posiciones defendidas entonces. Hace un estudio científico-vulgar ciertamente, pero dominado por una mentalidad de temor a las consecuencias ¡desastrosas! a qué conducirían ciertas doctrinas que hoy tienen muchos seguidores. Ya antes de escribirse la "Humanæ Vitæ" trataba de sacar todo el provecho posible al argumento de las consecuencias. Se pronuncia, pues, sin titubeo de ningún género por el no a la píldora defendiendo la necesidad de una educación para obtener de la continencia periódica los ¡abundantes frutos! que en sí encierran. Tiene, pues, el mérito de la valentía de encuadrarse claramente en una de las corrientes, y por cierto no la más cómoda ante la opinión. Lo chocante del librito es que defiende su tesis aduciendo, como científico, datos científicos directamente contrarios a los barajados por otros científicos. Estas son afirmaciones muy graves que no pueden lanzarse, ni por una parte ni por otra, sin probarlos con la expe-

riencia en la mano. Y son afirmaciones graves porque, de probarse, la veracidad de la que afirma Georg, harían desconfiar a los moralistas de la rectitud de intención de los científicos en cuanto a sus afirmaciones claves, que, a su vez, se han convertido en premisas fundamentales en la reflexión de un buen número de moralistas actuales. Esto nos hace terminar con un deseo: que el autor nos lanzara otro volumen aduciendo hechos experimentales que confirmen sus opiniones.—Z. Herrero.

Varios, *L'amour hereux*, Edit. Casitermann, 1968, 20 x 12, 213 p.

Es un libro que merece conquistar un puesto distinguido entre la inmensa literatura que trata del tema. Y lo merece, ante todo, por su visión integral de la realidad matrimonial. Tiene muy presente la realidad religiosa del matrimonio como sacramento y por tanto como fuente de gracia y como irradiación de salvación y cooperación de una forana especial en la eficacia de la realidad santificante de la Encarnación. Tero sabe mantener el equilibrio no olvidando ni un solo momento que esa realidad sobrenatural religiosa se encarna y opera desde una realidad humana de unas personas concretas. De aquí el estudio concreto, sin rehuir circunstancias comprometedoras, de las aspiraciones de las personas que se embarcan o piensan embarcarse en un nuevo estado. La introducción, lo mismo que la primera parte, está dedicada al influjo que la psicología, tal como se haya desarrollado en las diversas etapas de las personas que contraen el matrimonio, tiene luego en la evolución y vivencias/ matrimoniales: Los jóvenes ante el matrimonio; estructuras psicológicas del amor conyugal; aspectos sociológicos de la institución matrimonial; desarrollo humano y espiritual de los novios; sexualidad y noviazgo; reflexiones morales; comunicación y diálogo al servicio del amor. Son libros de los que hemos de alegrarnos precisamente porque capacitan al confesor o a los sacerdotes para tener una mejor visión. Es un libro de divulgación pero de clara y alta divulgación.—Z. Herrero,

Israel, L., *Le médecin faoe au malade*, Edit. Dessart, Bruselas 1968, 19 X 13, 334 p.

También en el terreno médico, los progresos científicos han terminado por cavar un foso entre la medicina universitaria y la medicina práctica. Desde hace tiempo se viene denunciando insistentemente que las relaciones humanas médico-enfermo se están empobreciendo en exceso.

Este libro, fruto de una larga experiencia docente y práctica, se propone contribuir a echar los puentes entre ambas medicinas. ¿Cómo? Primordialmente, mediante una formación psicológica apropiada. El llamado "factor humano" no está hecho de imponderables, más o menos discernibles por el "buen sentido". Además, L. Israel puntualiza que no basta devolverle al enfermo su salud: hay que devolverle el sentido de la vida.—J. Rubio.

Varios, *Angmtia y Pecado*. Aspecto teológicos y psicoterapéuticos, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 22 x 14, 238 p.

Este libro es fruto de la colaboración de numerosos especialistas que concurrieron al congreso anual de la sociedad "Arzt und Seelsorger", 1962. en Stuttgart. W. Bitter se encarga de la dirección. Las diversas aportaciones fueron puestas al día para la segunda edición alemana, sobre la que se ha realizado la versión española.

Temas como la dimensión teológica de la angustia (Thielicke), el sentimiento de culpabilidad (B. Sommer), perdón de la culpa (K. Rahner), neurosis de angustia (W. Bitter), reflexión bíblica sobre la angustia (R. Daur), las organoneurosis (J. Läßle), angustia infantil y atmósfera familiar (K. Seelmann), proceso de curación en la psicoterapia (U. Laessig), etc., muestran el interés de

la obra. Un trabajo de recopilación y complemento, de W. Bitter, nos ofrece las conclusiones del congreso.—J. RUBIO.

BISSONNIER, H., *Psychopédagogie de la conscience morale*. (En ses conditionnements normaux et pathologiques), Edit. Fleurus, Paris 1969, 20 × 14, 256 p.

Un especialista de la talla de Henri Bissonnier, internacionalmente conocido por sus trabajos sobre los condicionamientos normales y patológicos de la experiencia religiosa, ha tenido la valentía de afrontar un tema tan candente como el de remozar el concepto de conciencia moral a partir de los descubrimientos de la psicopatología.

El autor sugiere, como solución, la ventiente educativa, marcando una especie de escala de desarrollo de esta conciencia, a través de unas etapas "premorales", hasta alcanzar la conciencia moral adulta y madura. Para ello se precisa paralelamente una pedagogía progresiva. Es un intento de alta divulgación, al que debe prestarse la atención que merece, dada la deficiente formación religiosa que detectamos por doquier. La formación de la conciencia es, precisamente, el nudo de la cuestión.—J. RUBIO.

Ciencias Pastorales y Espiritualidad

NEVERMANN, H.; WORMS, E. A. y PETRI, H., *Die Religionen der Süsee und Australiens*, Edit. Kohlhammer, Stuttgart 1968, 24 × 16, 329 p.

Mucho incremento han ido tomando los estudios e investigaciones sobre la historia y características de las diversas religiones que cada grupo étnico y pueblo ofrece. El presente es un magnífico estudio de las religiones de Australia y regiones limítrofes.

Nevermann nos ofrece un estudio magistral sobre la religión polinesia, y Worms-Petri, en no menos genial aportación, subrayan las notas peculiares e historia y evolución que las religiones de Australia y Tasmania han experimentado.

Están tratados los temas más fundamentales de cada religión, y ofrece una síntesis preciosa de las religiones de esa zona polinesia y australiana.

Gran aportación al estudio de las religiones y corroborado por oportunos complementos étnicos, geográficos, humanos, etc.—I. R. R.

ZÖLLER, J. O., *Abschied von Hochwürden*, Edit. Knecht, Frankfurt 1969, 20 × 12, 119 p.

Zöller presenta un estudio dedicado preferentemente al sacerdocio y sus varios aspectos en su actividad ministerial. Pero no lo restringe sólo a eso, sino que encuadra en su tratado a los demás miembros que integran la Iglesia, sobre todo los que teóricamente son más destacados: frailes, ascetas, hombres probos. Al lado de esto analiza las distintas estructuraciones en la parroquia, en la diócesis, etc., y no olvida la crisis de autoridad. Detenidamente analiza la necesidad que el sacerdote tiene de engarzarse en la sociedad industrial y en la realidad de las ciencias naturales. También se fija en el celibato sacerdotal y en la falta de vocaciones, y aventurando una situación futura se pregunta por la realidad de la Iglesia en el año 2000: habrá un futuro sin Iglesia en el intermedio entre la situación actual y la escatología? Finalmente aporta algunas notas a lo que será la pastoral del año 2000. El libro refleja discusiones parro-

quiales y su autor lo ha escrito con ánimo abierto a la discusión y a la contradicción.—I. R. R.

FUCHS, J., *Nach dem Regen*, Edit. Ars Sacra, München 1968, 18 × 10, 30 p.

Un breve folletito que recoge unos bellos versos de mucha utilidad para diversos momentos, épocas y los más diversos estados de ánimo que pueda experimentar cada uno en su existencia diaria. Lo más destacable es su espiritualidad a partir de la creación y un ascenso a Dios desde y con la naturaleza. Estos grandes pensamientos vienen compendiados en cortos versos, dados como pildoras. Se lee con mucho gusto e invita a la reflexión.—I. R. R.

SANDTNER, H., *Trost der Ewigkeit*, Edit. Ars Sacra, München 1968, 18 × 10, 30 p.

Otro librito más de la colección "Sigma" de Verlag Ars Sacra, con las características conocidas. En este se recogen varios versos, recogidos de almas de gran elevación y experiencia religiosa, y la admiración y estupor ante lo supratemporal nos la plasman en sus maravillosas intuiciones. Así vemos desfilan por sus páginas palabras de Francisco de Asís, Catalina de Siena, Newman, Kierkegaard, Teresa de Avila, Juan de la Cruz, Santos Padres, y textos señalados de la Escritura.—I. R. R.

BOYENS, E., *Glauben alle an denselben Gott?*, Edit. Kreuz, Stuttgart 1969, 19 × 11, 74 p.

Conocida es la gran variedad de religiones que existen en el mundo. Pero ¿cuáles son sus diferencias? ¿Es distinto el objeto de sus respectivas creencias? Una serie de autores dan respuesta a los distintos interrogantes. Previamente se hacen unas anotaciones más generales sobre las religiones y su perspectiva futura, el universalismo de la Iglesia, posiciones ecuménicas, etc. A la pregunta que intitula el libro responden con algunos temas: todas las imágenes de Dios son verdades parciales, basta la proximidad de Dios, la ayuda de Dios al hombre, mutua necesidad entre cristianos y ateos, etc. En su tercera y última sección, la pregunta que requiere respuesta es: ¿A qué imagen del hombre pertenece el futuro? Y los temas en respuesta son: coexistencia de multiplicidad de imágenes, libertad del hombre, ayuda de fuertes a débiles, budismo, islamismo, marxismo...—I. R. R.

BOURS, J., *Wo bist du, Gott?*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1968, 19 × 12, 142 p.

El título es la pregunta que se hace el hombre. Dios contesta que está con el hombre, con nosotros. La aparente sencillez de esta doble pregunta-respuesta implica una profunda reflexión sobre las relaciones de Dios con el hombre, plasmadas en la alianza y fidelidad que Yahvé prometió a su pueblo, en mutua correspondencia. Bours no elige sólo los textos del Antiguo Testamento que pudieron ser más significativos al caso, sino que es un diálogo inmerso en toda la historia de la salvación. Por eso, la estructura del libro está delineada conforme a este plan: primero, selección de textos de Isaias; después, las ampliaciones y cumplimientos proféticos del N. Testamento con relación al Antiguo Testamento, y por fin, palabras de salmodia por su carácter de oración íntimamente personal.—I. R. R.

VIARIOS, *Die neue Gemeinde*, Edit. Matthias Grünewald, Mainz 1967, 268 p.

A la base de muchas renovaciones en la vida de la Iglesia de hoy está el

concepto de comunidad sobre el que se reflexiona apasionadamente con esperanza de encontrar soluciones a muchas estructuras históricas. El concepto de comunidad, su naturaleza, sus relaciones han servido para una pastoral más dinámica, más viva y orgánica.

Este es el motivo que encarnan estas reflexiones en forma de estudios agrupados en torno al título "Neue Gemeinde". El libro quiere ser un servicio al concepto y a la realidad de la comunidad en la Iglesia.

Es una obra en colaboración entre sacerdotes y laicos bajo la dirección de A. Exeler. No deja de ser un valor esta convergencia y colaboración entre sacerdotes y seglares a la hora de exponer sus puntos de vista sobre las exigencias de la nueva comunidad.

La primera parte se detiene en el sentido de los fundamentos teológicos de la comunidad: K. Ranher reflexiona sobre la presencia del Señor en la comunidad cultural a la luz del Vaticano II. Para Ranher el problema de la presencia de Cristo en ese tipo de comunidad consiste en saber cuál es el "medio" que hace presente a Cristo; para él es el espíritu de Cristo mismo (p. 13). Allí se explican también los momentos que constituyen esta presencia: la palabra, los sacramentos, la eucaristía, la esperanza, el amor.

Otro lugar común de recurso para los fundamentos del valor de la comunidad en la Iglesia es Mat 18, 20, que recoge la promesa de Cristo de estar presente donde se reúnen dos o tres en su nombre.

La comunidad de la Iglesia se desarrolla a partir de núcleos de comunidades naturales que sirven a la gran comunidad. Entre ellas está la familia como un reflejo sacramental del amor en la comunidad. También la comunidad eucarística es fuente de relaciones comunitarias.

Es la tercera parte la dedicada a cómo deberá estructurarse una pastoral de toda la comunidad: es toda la comunidad la que está abierta al mundo, que también es una comunidad.

Teología y pastoral de la comunidad son las dos dimensiones de este trabajo colectivo de tanta urgencia para la vida de la Iglesia.—JESÚS FERNÁNDEZ.

DANIELOU, J., *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, München 1963, 398 p.

Liturgia y Biblia es la obra de Danielou que recoge sus estudios sobre los simbolismos sacramentales desarrollados por los Padres y que tanto han beneficiado a nuestra renovación litúrgica y su mejor comprensión.

Es ya inútil decir y repetir cómo los estudios del P. Danielou sobre el recurso a la Biblia por parte de los Padres ha contribuido a encauzar por líneas seguras la orientación de la Liturgia de hoy. Todo ello es posible gracias a estos trabajos de profundidad en la teología de los Padres.

La obra viene dividida en dos partes bien diferenciadas en relación con sus objetos, aunque el método sea único para ambas. En la primera se recogen las figuras y simbolismos bíblicos que se refieren a los ritos sacramentales propiamente dichos: para el Bautismo el paso del Mar Rojo; la confirmación y sobre todo la eucaristía en sus ritos particulares y sucesivos desarrollados en la cena del cordero pascual.

La segunda parte se refiere ya al simbolismo del tiempo y de los números de días que tanto desarrolló San Agustín, por ejemplo sobre lo que se ha construido la teología del año litúrgico con su correspondiente espiritualidad: celebración del sábado en la religiosidad del hombre bíblico; el octavo día; el misterio pascual, la ascensión de Cristo y pentecostés. El volumen se cierra con una Bibliografía suficientemente amplia como para comprender el marco en que se desarrollan estos trabajos de investigación. A pesar de todos los existentes, el del P. Danielou sigue válido a pesar también de la desconfianza con que a veces se mira la reflexión de los Padres sobre las realidades de la Biblia.—JESÚS FERNÁNDEZ.

MAERTENS, Th., *Iniciación de los Niños en la Liturgia del Domingo (I adviento-sexagésima)*. Vol. I: *Manual del educador*, 101 p. Vol. II: *Fichas del alumno*, 72 p. Vol. III: *Celebraciones y actividades*, 94 p., Edit. Marova, Madrid 1968, 21,5 × 15.

Creemos poder afirmar, en una mirada panorámica, que en nuestras celebraciones litúrgicas del pasado se han tenido poco en cuenta los niños al preparar y realizar la liturgia. Nuestras asambleas, tanto serán más perfectas, cuanto más participe en ellas todo el pueblo de Dios, y tan "pueblo de Dios" son los niños como los adultos. Añádase que la iniciación litúrgica será más fácil en el período que llamamos precisamente de iniciación.

Facilitar y promover tal iniciación es el objetivo de la serie "Iniciación de los niños en la liturgia del domingo", destinada a la edad de 11-13 años, y concebida como un complemento paralelo a la ya conocida "Guía de la asamblea cristiana" del mismo autor. Como en ella, aquí se nos ofrece una orientación amplia, bajo diversos aspectos y predispuesta para que sea el catequista quien asimile e imprima en cada tema su propio estilo y sus propias necesidades, según la situación concreta. La serie comprende tres partes, cada una de las cuales se están publicando en tres volúmenes, según el destino:

Manual del educador comprende el análisis de todos los domingos y fiestas del Año Litúrgico. Análisis amplio y completo que fundamentalmente responde a ¿cómo entender la liturgia del día? y a ¿cómo preparar la catequesis de hoy?, enlazando los elementos bíblicos; los de vida litúrgica y los de vida diaria en una valiosa síntesis.

Fichas del alumno. Como la serie está planificada en la línea de la moderna catequesis, no pueden tener en ella un papel secundario las actividades del niño; y por ello cada tema va acompañado de dos fichas para que el niño reflexione, recuerde, sintetice y se exprese en un dibujo.

Celebraciones y actividades. Además, conscientes de la necesidad de una pastoral de conjunto, los elaboradores de la serie ofrecen a los párrocos y pastores un librito con elementos básicos para una actividad típicamente parroquial, completando la catequesis ordinaria dada por el manual.

Los tres tomos presentados son la primera parte de toda la serie, que aplaudimos y recomendamos.—B. MATEOS.

DENTIN, P. y un equipo de párrocos, *Fichas de cultura religiosa* (mesa redonda), Edit. Apostolado de la Prensa, Madrid 1969, 22 × 16.

Hoy día urge hacer un alto en el camino para penetrar en lo posible los misterios que rodean al hombre. Cada vez domina más el unidimensionalismo, la masa amorfa sin juicio personal, y por otra parte, diversas teorías se presentan como pretendidas soluciones a los problemas del hombre. Los jóvenes son los más afectados por todos estos vaivenes.

Dentin quiere poner en manos de los educadores y adolescentes una serie de fichas con la finalidad de servir de orientación a la juventud ansiosa de verdad y deseosa de ir encontrando el auténtico criterio de juicio.

Por el bien de ellos, la editorial nos presenta una serie de esquemas sobre cultura religiosa. Esta colección comprende una serie de cuadernos con fichas sobre los aspectos posibles del tema a tratar. El criterio que se sigue en estos trabajos es conducir a los jóvenes a un conocimiento por autoreflexión, de las verdades del cristianismo. Como dicen los autores, "ayudar a reflexionar, a excitar la generosidad y rejuvenecer el espíritu de oración".

Aquí no presentamos la colección completa; la editorial tiene en preparación varios temas más.

Problemas de vida (22 fichas). Todas estas fichas se pueden agrupar en cuatro grupos: El conocimiento de sí mismo, la vida afectiva y las influencias exteriores que actúan sobre cada uno, el ajuste a la sociedad y la formación social, espiritual y apostólica.

Nos presenta un conocimiento objetivo de lo que nos rodea. Cada hombre se encuentra con una serie de medios y de realidades que han de servir para el

bien de la persona. En este cuaderno se trata de mostrarnos esos medios con sus posibilidades.

Religiones y Cristianismo (22 fichas). Con una visión objetiva nos conduce a la consideración de las grandes religiones que han aparecido en la historia humana y de las que se mantienen hoy día. Analiza el culto, la moral, en fin toda su doctrina de una manera esquemática. Incluso, aceptando la sugerencia del concilio, nos muestra algunos valores afines al cristianismo.

Al final de unas trece fichas expone el cristianismo desde su nacimiento hasta hoy día con su marcha hacia adelante y sus desgarrones que dan ocasión a las iglesias separadas. No falta una breve exposición de cada una de las tres grandes iglesias separadas, con las perspectivas que se pueden prever para el futuro.

Del ateísmo a la fe (21 fichas). A los problemas que se plantea el hombre se busca una solución. Son los mismos hombres los que las dan con los medios que les son posibles. Todas esas ideas influyen para bien o mal, pero es necesario conocerlas con el fin de profundizar cada vez más en la verdad que se va buscando y no dejarse sorprender.

En estas fichas, de una manera clara y esquemática, se nos van mostrando las principales "ideas-fuerza" de hoy día. Comienza por el marxismo, el existencialismo de Sartre, continúa con el personalismo de Mounier y por fin nos da la visión integral de todo "el fenómeno" de Teilhard envuelto por el "medio divino".

Todas estas series son muy logradas por su esquematización y a la vez de gran valor y utilidad por la cantidad de sugerencias que aporta, lo cual hace que se profundice más en la autenticidad de nuestra vida de hombres y más aún de cristianos. El enfoque que se da a la luz del Misterio de la salvación hace de estas series unas auténticas fichas de cultura religiosa, lejos de verdades empaquetadas y de subjetividades piadosas.

Que esta obra, traducida a muy diversos idiomas y con gran difusión en bastantes países, tenga una aceptación favorable en España.—A. CALLEJA.

TILLARD, J. M. R., *La salvación misterio de pobreza*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 19 x 12, 124 p.

"Las preocupaciones actuales de la eclesiología y de la pastoral, las audacias apostólicas de muchos testigos del evangelio nos recuerdan hoy con insistencia que la Iglesia es un misterio de pobreza y que debe examinarse sin cesar sobre este punto. Debe ser una Iglesia pobre y de los pobres". Todo esto nos lo dejó bien en claro el Concilio, a raíz del cual han surgido en la Iglesia movimientos de fervientes católicos de abogar por una Iglesia auténticamente pobre aunque no estemos de acuerdo con los "modos y formas" de "manifestar" ese sano deseo.

La presente obra —no tenemos reparos en decirlo— es la mejor que sobre el tema se ha publicado: su rigor científico y exegético; la claridad y hondura teológicas en la exposición; el orden y concatenación entre sus dos partes fundamentales (I. *La salvación, misterio de pobreza* y II. *El cristiano y el sufrimiento de los pobres*), su abundante y selecta bibliografía hacen de este pequeño pero apretado estudio, un libro básico sobre el sentido salvífico de la pobreza. La verdad es que a la obra de Tillard no se le puede ni poner un pero. Además, se lee con vivo interés y apasionamiento porque el problema es algo real y trágicamente experimentales: es un grave problema que, al menos desde el punto de vista social, toca de cerca a todos, y ante el cual sobran los sentimentalismos estúpidos; lo que hace falta es una auténtica teología sobre la pobreza: la obra cumple con creces este cometido. Es uno de los pocos libros que hoy día se puede llevar de continuo con uno para estudiarlo y meditarlo.

Por los demás, Tillard nos plantea un problema teológico muy serio: "No creemos exagerado decir que algunas pobreza equivalen a una unión sacramental a la muerte de Jesús: el agua de la inmersión deja el lugar aquí a la comunión en la realidad del sufrimiento redentor..."—NATALIO ROMÁN.

VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL. SEVILLA, *La Eucaristía y la comunidad cristiana*, Edit. Boletín Oficial del Arzobispado, Sevilla 1968, 15,5 × 21,5, 263 p.

Este libro, con el folleto "Directorio eucarístico", es el fruto en publicaciones del VII Congreso Eucarístico Nacional, celebrado en Sevilla en junio de 1968, y puede considerarse como el "libro de Actas". Ambas obras fueron proyectadas de antemano para que el Congreso perdurara en frutos de renovación de la vida cristiana. Ello hace que el libro a que nos referimos se nos presente con una perfección, documentación y estructura poco frecuente en este género de publicaciones. En el centro de la obra hallamos una serie de fotografías alusivas al Congreso. Merecen destacarse también las anotaciones marginales que recogen la idea de cada párrafo. Pero, en mi opinión, el mayor acierto de la misma es ofrecernos en unas poquitas páginas todo lo de carácter informativo o de "simple relación" del Congreso, ocupando casi todo el libro la doctrina sobre la Eucaristía. Y, por cierto, es una doctrina selecta, centrada (según las directrices del programa del Congreso) en torno a la pastoral y a la dimensión comunitaria de la Eucaristía, y elaborada por una verdadera "élite" de pensadores católicos y teólogos de renombre que han disertado sobre temas eucarísticos de máxima actualidad... haciendo de este libro un valioso compendio de autorizada documentación eucarística, dogmática y pastoral. Teniendo que añadir las lecciones y precisiones de la Jerarquía.

Por todo lo cual creemos poder recomendar su lectura no sólo a los sacerdotes, sino a todos los fieles que deseen vivir y amar la Eucaristía. Prestará especiales servicios en catequesis eucarísticas a nivel de adultos y de jóvenes.—B. MATEOS.

BRIEN, A., *El camino de la fe*, Edit. Marova, Madrid 1967, 14,5 × 19, 237 p.

Con cierto retraso nos llega esta obra aparecida en el "Año de la Fe". Pasó el Año de la fe, pero la fe sigue siendo lo que más preocupa a la Iglesia y a los católicos inquietos de nuestros días.

André Brien, profesor de Antropología Pastoral del Instituto Católico de París, nos ofrece en este libro una serie de estudios que, como él mismo nos dice, en su mayoría han sido publicados en una primera forma en diversas revistas. No obstante en esta obra tienen una unidad tal y aún mejor que en cualquier otro libro. A mi entender el título no responde bien a su contenido. Más que marcar un camino, es mostrar la fe católica, sus exigencias frente al hombre y al mundo de hoy; y lo que más aprecio es lo bien que trata todos los distintos aspectos, dentro de un marco de encuentro y de respuesta personal frente a Dios.

¿Cuál es la postura del hombre moderno ante la fe? ¿Qué hay de la entrada y del crecimiento en la fe? ¿Qué debe ser Jesucristo y la Iglesia para el creyente? ¿Qué significan para él las fórmulas dogmáticas? ¿Qué certeza puede encontrar? ¿Le hace libre o esclavo? ¿Cómo atraviesa las diferentes edades de la vida? ¿Puede dar la fe un sentido del corazón humano? ¿Cabe la fe en el mundo técnico? A todas estas preguntas se responde en este libro y a un nivel suficiente para el hombre actual que se interesa por su fe y su vida religiosa. Es útil, y asimilable por todos, escrito en un lenguaje vivo y dinámico. Recomendable de modo especial para todos los que de algún modo son responsables del cultivo de la fe entre sus hermanos.—B. MATEOS.

WEBER, G., *Manual del segundo libro de vida cristiana*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 14 × 24,5, 357 p.

Aunque el manual no ha sido, como los libros de vida cristiana, elaborado por un equipo, sí han colaborado en él varias personas. Es significativo que haya sido críticamente examinado y mejorado en su bosquejo por los miembros del equipo catequético-pastoral de Aquisgran (encargado de la redacción del segundo libro de vida cristiana) y por otros distinguidos pedagogos, como H. Hil-

ger y J. Quadflieg. Ello es garantía de que el manual que presentamos responde plenamente a los propósitos catequísticos del segundo libro de vida cristiana y también a los requisitos de la moderna metodología de la religión.

El libro segundo de vida cristiana y por tanto también el manual, está destinado al segundo curso, correspondiente a la edad de 7-8 años. Tiene en cuenta, y esto se refleja muy bien en el manual, el ir preparando el terreno para la primera comunión, pero sin apartarse de los rasgos básicos de la historia de salvación, casi totalmente en torno a Cristo.

En el manual hay que alabar la abundancia y variedad de materia que presta al catequista en cada tema. Especialmente hay que señalar la variedad de recursos que suscita.

Además dicho material se presta, como el mismo autor ha querido, para darle una forma personal, para modificar la estructura y plan según las conveniencias de la circunstancia; porque, ha decir del autor, "lo único que puede hacerse en un manual es brindar sugerencias. Según sea la situación... el catequista se apartará del camino que se le indica... y en su libre responsabilidad tendrá que buscar otro, el suyo propio".

Aunque este manual supone en cierto modo el texto del segundo libro y el plan completo de los libros de vida cristiana, podemos asegurar que por sí mismo es sobradamente suficiente.—B. MATEOS.

HOFINGER, J. y REEDY, J. W., *ABC de la Catequesis moderna*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 14 × 20, 177 p.

Ciertamente han aparecido y aparecen muchos libros que nos muestran los progresos alcanzados en los últimos años en el campo de la Catequética. Y es claro que ningún catequista puede contentarse con un solo libro, por bueno y completo que parezca.

A pesar de todo, es siempre necesario, y hoy más que nunca, poseer un libro de consulta que resuma en forma sencilla y práctica lo principal del contenido y métodos de la catequesis moderna. Con pretensiones de responder a esta necesidad ha sido publicado este libro, estructurado con vistas a que sea válido para todos y para las variadas necesidades de la catequesis en cualquier situación.

Lo bueno es que se haya conseguido un alcance tan vasto en una obra tan breve. En ello radica el valor principal: Tomando como base la convicción de que los principios fundamentales son los que permiten la aplicación a los casos concretos, la obra no desciende a muchos detalles; pero subraya e insiste en los principios rectores de valor universal. Nos basta mirar al índice y ver que todo lo que se puede hablar de catequesis está encerrado en cuatro capítulos: 1.º La corriente actual en la catequesis, 2.º Nuestro mensaje y su significación, 3.º Nuestro método, 4.º El profesor o el catequista. Pero de ello nos aseguramos al recorrer las páginas donde, con una densidad y precisión maravillosas, se van sucediendo las ideas con orden y sistema.

Singularmente completo a la vez que breve es el capítulo 2.º con un recorrido, difícilmente superable, por todo el mensaje o doctrina cristiana.

Que es un libro práctico nos lo confirman dos esquemas modelo que se transcriben al final, culminando con una selecta bibliografía para cada capítulo.

Quien desee poseer un compendio seguro y breve de la catequética actual, adquiera este libro que le ofrece la editorial Herder de Barcelona.—B. MATEOS.

VARIOS, *En el amor de Dios* (tercer libro de vida cristiana), Edit. Herder, Barcelona 1969, 17 × 24, 241 p.

Hace ya algunos años se sintió en Alemania la necesidad de completar, en referencia a los primeros años, la serie de libros (ya tan estimada) del Catecismo Católico. Por el año 1958 se emprende esta tarea por comisiones de numerosos y competentes miembros. Después de varios años de trabajo aparecen los

libros de vida cristiana, recientemente trasladados a nuestra lengua por la editorial Herder.

Un dato muy importante para la calidad del libro tercero de vida cristiana es el personal que ha colaborado en su elaboración: más de 30 especialistas de Munich, de Die-Hegge y de Aquisgran. Es importante también saber el proceso de elaboración: un bosquejo básico que, en un segundo paso, fue refundido; y finalmente la redacción definitiva a cargo de H. Fischer, J. Goldbrunner, H. Hilger, J. Quadflieg, K. Tilmann, F. Weber, A. Zenner..., por citar sólo algunos nombres ya conocidos en las versiones al castellano.

Detalle digno de mencionar es que para las ilustraciones se pidió la colaboración de artistas de toda Alemania, en plan de concurso. Por ello las ilustraciones del tercer libro son de una novedad sorprendente.

Cifándonos a considerar esta versión castellana y su eficacia para España, creo que en muchos aspectos aventaja a los Nuevos Catecismos Escolares. Algo que no sé si considerar como ventaja o desacierto en su amplitud: 148 temas, teniendo en cuenta que está concebido para dos años, tercer y cuarto cursos, dedicando 42 temas al Antiguo Testamento, 56 para el Nuevo Testamento y 60 temas al apartado de vida cristiana, donde se habla mucho de la misa y de la comunión. Aprecio algunos defectos: el principal tal vez sea la impresión en tipos demasiado pequeños y los temas adosados entre sí con exceso. Las ilustraciones son pocas en relación con los temas. Parece como si se destinara principalmente al catequista, a quien indudablemente es de gran utilidad. Su gran valor en conjunto merece ser recomendado con garantía.—B. MATEOS.

ESCUDERO, G., *Renovación acomodada de formación para la vida religiosa*, Editorial Ceuksa, Madrid 1969, 14 x 20, 154 p.

El libro consta de tres partes: un prólogo, el texto de la instrucción "Renovationis Causam" y un apéndice. En el prólogo describe la historia del presente documento y motivos que ha tenido la Sagrada Congregación para darlo. Conforme a esto impone unos criterios orientadores para interpretarlo.

El texto en lengua bilingüe, con notas, reproduce el original. Sabemos que esta instrucción es un intento de poner en marcha ese personalismo tan recalado por el Vaticano II. Sin embargo pienso que la instrucción en algunos puntos no nos deja en claro lo que significa la profesión, sobre todo la simple. Opino que debiera dejarse más libertad para que los religiosos profesen o no de solemnes según sus fuerzas y puedan recibir el sacerdocio siendo profesos de simples y tener los mismos derechos y deberes que los restantes miembros, ya que la persona, aun comprometida, puede no sentirse con fuerzas en determinados momentos para aceptar en plenitud el significado de la profesión, que un día hizo en plenitud. Creo que hay que dar más oportunidades y hacer que el religioso sea consciente del compromiso en cada momento. En una palabra: menos juridicismo y más teología. De todos modos es un nuevo paso dentro de la renovación de la vida religiosa que hay que agradecer. Esperamos que la Sagrada Congregación siga su trabajo en todos estos problemas y nos muestre ese ideal de santidad en el presente siglo con claridad.

La instrucción consta de una introducción y tres partes: La primera trata de algunos principios y orientaciones; incluye los nueve primeros números. La segunda de normas especiales (núms. 10 al 38). La tercera de la aplicación de las normas especiales.

Las notas que pone el autor son útiles para aclarar el sentido del texto, ya de por sí claro. Y al mismo tiempo nos da el número del C. I. C. que queda modificado.

El apéndice es un estudio de los cánones afectados por las nuevas normas.—S. LORENZO.

BRO, B., *Feliz el que cree*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 133 p.

Especialmente compleja se presenta a nuestro mundo la pregunta ¿necesitas creer? Para contestarla el hombre tiene que sentir la llamada de Dios, entrar en relación con Dios por medio de un encuentro y dar una respuesta. Por medio de la respuesta queda en manos de Dios. Y este quedar en manos de "Otro" es lo que le va a dar la victoria sobre el mundo, sin disminuir a Dios y respetando la parte del hombre para que la respuesta sea sincera. Esto no significa que se fulminen las angustias de la fe. Seguirán existiendo, pero el hombre se encuentra en manos de Dios y con él resolverá el problema.

Al final nos hablará el autor de dos puntos interesantes: Cristo y la Iglesia una misma cosa, y los invitados a la mesa del Señor, a la Eucaristía. Este es el panorama por donde corre la ideología del libro escrito en un lenguaje ameno y periodístico. Creo haya sido escrito para el hombre sencillo, para el hombre de la calle, por su estilo propagandístico y esa división, muy bien hecha, de los pensamientos en cada capítulo.—S. LORENZO.

ESCUADERO, G.-MESA, J. M., *La formación de los religiosos*, Edit. Cocusa, Madrid 1969, 20 × 14, 248 p.

Creemos de gran utilidad este volumen que nos presenta la editorial Cocusa, hecho en colaboración de dos autores ya conocidos. En él se recogen diversos documentos y discursos que el Magisterio de la Iglesia nos ha legado en estos últimos años sobre la formación religiosa.—S. LORENZO.

EXELER, A., *Esencia y misión de la Catequesis*, Col. de Lecciones de Pastoral, Barcelona 1968, 23 × 16, 236 p.

Adolf Exeler pone en nuestras manos una investigación histórico-pastoral de la Catequesis. Su atención se centra en torno a los cinco aspectos fundamentales de la Catequética (esencia, función, fin, ministros y destinatarios de la Catequesis).

Esta aportación de Exeler contribuye a superar la crisis que hasta hace muy poco padecía la catequética y es un peldaño de ascenso en la revalorización que este tema está adquiriendo en nuestros días.

Elabora su trabajo con estricto rigor científico, y aumenta aún más el valor de la exposición al insertar dentro de la misma la doctrina protestante que sirve para completar la determinación del concepto de catequesis.

El trabajo queda redondeado con abundancia de notas y una extensa reseña bibliográfica al final del mismo.—W. P.

GARCÍA RODRÍGUEZ, S., *Biblia para la Familia* (Los Evangelios), Edit. DDB/Epesa, Bilbao 1968, 21 × 19, 487 p.

En la Biblia, en los Evangelios, se halla la verdad auténtica del cristianismo. Conocer la Biblia y su mensaje es la primera obligación del cristiano convencido. En este libro encontramos la palabra de Dios que nos manifiesta su pensamiento, su voluntad. Por ello podemos conocer mejor a Dios y ponernos en comunicación con Él.

En los Evangelios hallamos la verdadera paz de Cristo y nos ofrecen la posibilidad de un encuentro con Él.

Este trabajo pretende ser una ayuda familiar, convertir a la familia en una verdadera casa de Dios.

Comprende los cuatro Evangelios. A cada capítulo precede una pequeña ambientación concluyéndolo con una serie de aplicaciones para la vida.—W. P.

LAWRENCE MCKENNA, Sister Mary, S. C. M. M., *Mujeres de la Iglesia*. Col. Espiritu y Vida, Edit. Sal Terrae, Santander 1968, 22 × 18, 162 p.

El Concilio Vaticano II proclama con claridad la elevada misión de la mujer en la vida de la Iglesia. Siglos atrás había sido considerada la mujer poco menos que un enser del hombre haciendo caso omiso de sus cualidades humanas. El presente trabajo ofrecido por Lawrence constituye una mirada retrospectiva a la historia eclesiástica, considerando la función de la mujer a través de la misma.

Las viudas y diaconisa de la primitiva Iglesia desarrollaban unas funciones de ayuda a la jerarquía que en los últimos la mujer no ha podido ni soñar.

Si bien este libro, como nos dice su autora en el comienzo, no ofrece soluciones concretas a los problemas de la vida religiosa no cabe duda que constituye un avance y un paso más a la hora de considerar el puesto de la mujer en la sociedad actual y sobre todo su misión dentro de la vida de la Iglesia.—W. P.

ZIELINSKI, J., *Gott spricht*, Edit. Ars Sacra, München 1968, 19 × 12, 175 p.

Este librito, muy bien presentado, nos ofrece una serie de meditaciones sencillas sobre los que dice Dios hoy a nuestro mundo, al hombre moderno. Nos habla de las cosas, de los hombres y, sobre todo, nos habla de su amor y de su Reino. Dios interpela al hombre y también responde a sus angustias, a la vez que el hombre presenta ante El sus inquietudes.

El libro se lee con fruición tanto por la gramática sencilla como por la delicadeza de sentimientos en lo doctrinal. Es un ejemplar más de los que lleva presentando la editorial Ars Sacra de Munich, de la oración como diálogo amoroso entre Dios y el hombre dentro del pensamiento agustiniano.—N. ROMÁN.

MÜLLER, A., *Kirchenreform heute*, Edit. Ars Sacra, München 1968, 19 × 12, 100 p.

Nos hallamos ante un hecho incontrovertible: la Iglesia está en vías de reforma. Sin embargo esta afirmación no está exenta de problemas. Por una parte surgen los teóricos: ¿necesita la Iglesia de reforma? Por otra parte, vemos que el hecho mismo de la reforma nos trae graves problemas y dificultades. Y surge la segunda cuestión: ante tales perspectivas, ¿merece la pena una reforma?, ¿sacaremos algo en limpio al final? La respuesta ya nos la han dado los pioneros de la reforma: Juan XXIII y Pablo VI: es necesaria la reforma para que aparezca cada vez con más claridad la faz auténtica de Cristo a través de su Iglesia.

A. Müller comienza por distinguir, con K. Rahner, dos facetas dentro de la Iglesia: La Iglesia como mediación de la "presencia de Dios" que como tal no necesita de reforma ya que quedó constituida como tal desde el principio; y otro aspecto de la Iglesia "no como Dios presente" sino como "misterio de la presencia de Dios" que como tal es reformable ya que cada época requiere nuevas formas de expresión y de adaptación del mensaje de Dios al hombre.

La reforma es, pues, necesaria a la Iglesia, pero no sólo en el sentido de que "cada cristiano, incluido el Papa, deba luchar contra las faltas y pecados, sino que se trata de algo más: de que la Iglesia en cuanto Iglesia necesita de reforma". La finalidad del libro de Müller es precisamente el ofrecer algunos principios claros, teóricos y prácticos, sobre este grave problema que tiene planteado la Iglesia.

Divide la obra en dos partes bien definidas: I. Problemas básicos que tiene planteados la reforma de la Iglesia, y II. Dónde y en qué debe reformarse la Iglesia. El juicio sobre la obra de Müller no lo vamos a dar nosotros sino el eminente teólogo-moralista B. Häring: "Alois Müller ha escrito el mejor libro sobre la autoridad y obediencia en la edad adulta. Es una palabra decidida y de insospechado equilibrio, conocedor del futuro. Porque arranca de un buen conocimiento de la Tradición y de las corrientes modernas más fuertes. El lector

puede aprender con seguridad a distinguir la crítica sana de la otra crítica destructiva".—N. ROMÁN.

HÄRRING, B., *Freunde verkünden*, Edit. Ars Sacra, München 1968, 18 × 12, 102 p.

El presente libro nos ofrece una serie de meditaciones, dadas con ocasión de unos Ejercicios espirituales, basadas en las Bienaventuranzas, en el espíritu del Sermón del Monte. Fueron expuestas para sacerdotes y religiosos y "remozadas con el aire fresco del Concilio" como el mismo Härring nos dice en el prólogo.

El sacerdote de la Nueva Alianza no es ni ritualista, ni funcionario, ni tan siquiera especialista en la casuística, sino que, ante todo, es apóstol con la misión de anunciar el mensaje de la alegría. Y esto lo realizará si aparece como el "testigo de la alegría en la fe" para que se convierta en mensajero de la alegría para todos aquellos a los que se dedica. Pero para que pueda realizar plenamente su misión debe arraigarse en el mundo de la fe, en la alegría del Señor, para que, en medio de la tentación y del dolor, perseverar en la alegría.

Para mayor inteligencia de esta misión sacerdotal el autor establece y reconoce la estrecha unión que existe entre el presbiterado y el estado religioso y la ordenación total del mismo al servicio de todo el Pueblo de Dios. Ambas vocaciones tienen como misión fundamental: conducir al Pueblo de Dios a través de la fe, de la esperanza y de la caridad para fortalecer y perseverar en el interior de la caridad.—N. ROMÁN.

WILDIERS, N. M., *La Iglesia en el mundo de mañana*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 171 p.

Hermoso libro. El autor, quien ha sido escogido para prorrogar las obras de Teilhard de Chardin en la edición francesa, es sincero y nos da una visión profunda. La Iglesia todavía no ha sabido calar en las corrientes soterráneas de la humanidad y es necesario que esté allí para dar un nuevo impulso a esas corrientes y también, quizás, para salvarlas. El afán y la visión científicas, el nuevo estilo y organización democrática, la nueva ideología y conciencia pluralísticas, exigen de la Iglesia un esfuerzo crítico de acomodación en todos los órdenes. Es una pena que todavía en muchas personas de Iglesia reine una mentalidad medieval totalmente relegada a la historia del pasado. Si a la Iglesia se la ve con malos ojos en el mundo de hoy, es muchas veces por eso. La Iglesia necesita sintonizar con la longitud de onda en que vibra el mundo de hoy. Esto es lo que proclamaba el cardenal Suenens en una sesión conciliar, cuando iba a comenzarse a discutir el famoso y salubérrimo esquema XIII. Y lo que nuestro autor ha intentado, y creemos que con bastante acierto, ha sido el analizar la situación y tratar de afrontar soluciones prácticas. Debieran leer este libro muchos sacerdotes. Y creo que en España se necesita con más urgencia.—L. FERRERO.

C. E. I., *Upsala 1968. Informes. Declaraciones. Alocuciones*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 301 p.

La reunión del CEI en Upsala fue el gran acontecimiento eclesial de 1968. Por eso tenemos que agradecer a ediciones Sígueme la presentación de este volumen que da un estupendo reportaje traducido sobre el texto oficial. Upsala fue todo un símbolo. La Iglesia tiene que dejarse de teologías vanas y ponerse al servicio de la humanidad. Todas las declaraciones y alocuciones se mueven sobre este paralelo: buscar y crear una humanidad nueva. Todo ello dentro de un movimiento ecuménico. Es verdad que este movimiento lleva sobre sí mucha ambigüedad, mejor diríamos paradoja; pero también es verdad que la eclesiológica de las Iglesias, incluso de la católica, está sufriendo un cambio que se abre a nuevas y amplias perspectivas.

Este volumen hay que leerlo con detenimiento, porque son muchísimas las cosas aprovechables. En el fondo lo que aparece es que está naciendo una nueva Iglesia. El mismo lema de Upsala era aquel versillo del Apocalipsis: "Ecece nova facio omnia".—L. FERRERO.

ROQUEPLO, Ph., *Experiencia del mundo, experiencia de Dios?*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 22 × 14, 423 p.

Si una necesidad teológica se ha sentido con más pujanza en nuestro siglo es ciertamente la de una comprensión de las realidades terrenas. No es el momento de criticar lo pasado durante la época posttridentina en lo que se refiere a estos temas. Es más justo una constatación histórica de las circunstancias en que se enmarcaban. Pero esto mismo hará descubrir que la renovación teológica a que antes aludíamos es también comprensible en cuanto necesidad.

Nos encontramos ante un libro auténticamente valioso teológicamente hablando. Su altura no lo hace asequible al pueblo cristiano en general: Es una tesis doctoral y por lo mismo su fin no es la divulgación. El autor suscita el planteamiento de la cuestión no tanto con su repaso del DTC como con la mostración del proceso de secularización en que nos encontramos inmersos.

Utilizando el método de concurrencia y el sentido de coherencia, nos hace caer en la cuenta de que la existencia es pascual y sacramental, por lo cual, tanto subjetiva como objetivamente hablando, el hombre se encuentra con Dios en lo que es y en lo que vive.

El problema del mal como acrisolamiento de la fe ocupa un puesto relevante, siendo esto así porque tal realidad terrena constituye una "quiebra del logos humano".

La conclusión a que llegará es realmente importante: Una Iglesia para el mundo para un mundo para Dios.

Sin que comulguemos de hecho con todas sus aseveraciones, merece nuestra sincera alabanza y recomendación pues comporta un mérito indiscutible.—EDUARDO ALVIZURI.

THIJS, G., *¿Sincretismo o catolicidad?*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 20 × 12, 207 p.

El autor no necesita presentación y quizá ni el libro ya que desde su publicación ha gozado de renombre singular por lo cual se puede decir que es de todos conocido. Tres temas generales son abordados: El sincretismo y unicidad, donde se tomará como pie de discusión *L'Eglise face au syncrétisme. La tentation du mélange religieux* del Dr. M. Visser't Hooft y su definición de sincretismo; viniendo, por así decirlo, el punto sobre las fes a la misma. En el segundo, catolicidad y sincretismo, se estudia con una claridad y profundidad sin par el concepto de catolicidad, descubriendo su esencial distinción con una comprensión sincretista o por el contrario, "demasiado ortodoxa" del mismo. Finalmente analiza la relación entre catolicidad e integridad, donde la desmitologización, el ecumenismo y los compromisos terrenos de la Iglesia son objeto de un equilibrado juicio, haciendo ver los excesos tanto de una actitud estática como la otra demasiado superficial o simplista. Libro, en resumidas cuentas, realmente no solo digno sino incluso necesario de leerse.—EDUARDO ALVIZURI.

COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA. SECRETARIADO NACIONAL DE ENSEÑANZA, *Programas de enseñanza religiosa para los ocho cursos de la escuela primaria.*

El Secretario Nacional de Catequesis en colaboración con los directores de los secretariados y demás responsables de la enseñanza religiosa en las diócesis españolas, han preparado una programación de la doctrina católica, con destino a los ocho cursos de escolaridad primaria. Este es el contenido de estos cinco folletos.

En el primero de los mismos, introductorio, se exponen unas orientaciones pedagógicas y directrices didácticas, para ayudar al empleo de estos programas.

Los cuatro fascículos siguientes, están ya dedicados plenamente a la exposición de la doctrina de la fe. Avanzando en profundidad en los distintos cursos, no sólo se limita a la exposición del mensaje cristiano, sino que puntualizando la aptitud de fe ante el mismo, pretende armonizar con este mensaje de la actividad cristiana.

Esta forma de presentar la religión lleva consigo, no sólo el mejor conocimiento de nuestra fe, sino que, y esto es lo principal, va logrando a la vez que profundidad, una aptitud de responsabilidad y toma de conciencia personal frente a estos artículos de la fe.—W. P.

BAGOT, J. P.; D. BRAY, P., *Los jóvenes y Dios*, Edit. Estela, Barcelona 1969, 19 x 12, 150 p.

Hoy día los jóvenes en todos los campos humanos, somos una "mercancía" demasiado apreciada. Todo el mundo tiene el derecho y se cree con el deber de hablar de los jóvenes y de sus problemas, ora para bien, ora para mal, ora para la propaganda. Ya cansa tanta literatura sobre la juventud con una superficialidad asombrosa. De vez en cuando sale al público algún libro serio y profundo. Bagot, gran especialista en temas socio-pedagógicos y Debray, un sencillo padre de familia que quiere cumplir con su deber, se han enfrentado en un diálogo que da, a veces la impresión de artificial a pesar de la sinceridad afirmada por sus autores y que nosotros nos vemos obligados a creer debido a la gran espontaneidad de gran parte de la obra.

Estos dos autores son representantes de las dos tendencias clásicas de nuestro mundo: Bagot, el sacerdote progresista, y Debray, el laico integrista. Sin embargo yo creo que no se puede hablar sin más de comprensión mutua. Si todos tuviésemos la capacidad dialogal de estos hombres la mayor parte de los problemas actuales no existirían. Cada uno presenta su visión sobre los jóvenes, su misión, su formación, su vida, su religión... En lo fundamental coinciden siempre. Sólo en algunos detalles difieren sus posturas. Pero más que posturas es búsqueda de abertura para enlazar dos visiones distintas sobre los jóvenes y su mundo.—DEOGRACIAS.

BORRAMEO, Sor M. Charles, *Las nuevas monjas*, Edit. Grijalbo, 1967, 12 x 19, 195 p.

¿Qué son las monjas? Se pregunta gran parte de nuestro mundo. Unos reciben con alegría el fenómeno de renovación actual mientras otros se escandalizan ante el nuevo fenómeno. Lo cierto es que las monjas no pueden seguir encerradas en sus conventos o en sus campos de trabajo actual sin entrar en la liza de la vida. Han de conocer el mundo en sus alegrías y amargores y darles el sentido divino que tiene nuestro cosmos y nuestra existencia. La monja cristiana y libre no puede seguir siendo la buena hermanita sino una mujer de acción que alivia el dolor hermano, que da sentido a ese dolor y que busca una solución a los problemas actuales. Para todo eso lo primero que se pide es preparación. Las buenas monjas indoctas no están preparadas para hacer todo el bien que el mundo espera de ellas. Las monjas además de buenas, son y seguirán siendo los testigos de Cristo, han de ser doctas. Esto significa la existencia de un cambio personal de vida y de organización de la comunidad. Estos dos son los problemas del mundo de religiosas y religiosos. Y como ante todo cambio, este cambio de las monjas ha de ir precedido de la pregunta clásica, de si el cambio es más humano, más adulto, más cristiano. Las nuevas monjas es un libro escrito para monjas decididas en la brecha. En la primera parte la transformación de un estilo de vida, nos hablan del significado de la virginidad, de la acción de las hermanas y si cumplen con su misión, del cambio del vestido, de la presencia de las hermanas en los movimientos de protesta y vida conventual; de Freud y las monjas y de la libertad de expresión en la Iglesia. La se-

gunda parte, cambios de la estructura o de la comunidad, es grandemente interesante. La crítica que hace de la organización actual es dura y las posibilidades que abre son muchas. Multitud de iniciativas van escritas en estas páginas con una sinceridad asombrosa de personas que se han puesto frente al sentido de su existencia y que quieren dar una respuesta pronta y eficaz. Las hermanas que el Concilio pide son una fuerte energía dentro del mundo actual. Y este libro viene a decir que exploten toda energía, que les den toda la fuerza cristiana que en ellas existe y hagan a Cristo presente en nuestro mundo.—DEOGRACIAS.

VARIOS, *Croire en Dieu Aujourd'hui?*, Edit. Duculot, Paris 1968.

Es indudable que el problema de la fe, se nos plantea hoy con más fuerza que nunca. Creer en Dios hoy, intenta ayudarnos a responder al problema de la fe personalmente. Recorre los comienzos de la historia de salvación, en la que Dios se revela al pueblo elegido, para culminar en Cristo, que es quien definitivamente nos ha mostrado a Dios Padre.

¿Es posible en un mundo como en el actual creer en Dios? Naturalmente que sí. A pesar de todos los adelantos de la ciencia, tanto en el campo técnico, como en el social y psicológico, hoy todavía se puede creer en Dios. No podemos limitarnos a ponerlo de "tapa-agujeros", como en un tiempo lo hicieron nuestros antepasados, pues hoy día se explican científicamente muchas cosas, que en la Edad Media eran inconcebibles. Hoy tenemos que profundizar en el misterio de Dios, que se nos presenta a la vez immanente y transcendente. Trata de conjugar las dos cosas en el cristianismo, respondiendo acertadamente, que Dios no es absolutamente ni immanente ni transcendente. Es más, ambas categorías van unidas, y dicen relación, la una a la otra.

Recorre la filosofía moderna —tanto en el campo propiamente filosófico, como en el campo psicológico— y también la teología radical actual sobre todo Robinson, Tillich y Bultmann, criticando su immanentismo para darnos el verdadero concepto de Dios, que siendo immanente a nosotros, a la vez está encima de nosotros. Expresa el pensamiento a través del Evangelio y en la tradición: "Padre nuestro que estás en los cielos".—CRISTÓBAL VERGARA.

LACAN, M. F.; MARÍA DE LA TRINIDAD; GOURBILLON, J. G.; OSTY, E., *Mensaje espiritual de los Sabios de Israel*, Edit. Marova, Madrid 1969, 19 × 12, 239 p.

Se trata de un libro agradable, escrito con gusto y conocimiento de la materia. Constituye una buena síntesis de la doctrina de los libros Sapienciales, a excepción del Eclesiástico y de la Sabiduría, aunque a veces éstos son también citados. Tiene tres partes: en la primera se recoge la doctrina sobre la Sabiduría, esa ciencia divina que enseña cómo conducirse prácticamente en la vida. En la segunda, se presenta la doctrina de los profetas sobre la retribución. Por fin, en la tercera se persigue el mismo tema en los libros sapienciales. Esta última es la mejor lograda. El folleto es vulgarizador y lo único que pretende es poner al alcance de un vasto público la doctrina de los sabios sobre los temas indicados. Por desgracia, el libro tiene numerosas erratas. No es el Eclesiástico, sino el Eclesiastés el que está escrito bajo el patronazgo de Salomón (p. 29). La nota 7 de la página 47 debería haberse colocado en la página 48. En la página 50, nota 10, la primera frase es incomprendible. La frase de la página 153, líneas 10-11, no es correcta en castellano. En la página 123, línea 13, léase *maroharé* por *marcaré*. En la página 200, nota, léase *léxico* por *léxito*.—C. MIELGO.

LECLERCQ, J., *La alegría de envejecer*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 15 × 5, 169 p.

Leclercq no necesita presentación por sus innumerables escritos, y creemos que en esta nueva obrita ha logrado su intento plenamente.

En el transecurso del libro se hace unas reflexiones en torno al tema que le ocupa, y en ellas analiza una serie de puntos que sirven para comprender y aceptar esta última etapa de la vida. Entre otros, se debiene en aquellos capítulos que titula: la oración del viejo, los peligros de la vejez, el trabajo del viejo, la última gracia.

El autor ha usado un lenguaje elegante que hace que el libro se lea con gusto. La buena presentación y lo manejable del mismo contribuirá sin duda también a su difusión no sólo entre los que viven esta etapa de la vida, sino que le será también muy útil a todo aquel que de alguna manera quiera infundir optimismo y alegría a aquellos que por su avanzada edad se encuentran con el ánimo decaído.—A. FERNÁNDEZ.

XARDEL, P., *La flamme qui dévore le berger*, Edit. du Cerf, Paris 1969, 13 × 19, 420 p.

No estamos ante una novela ni ante un libro de poesía como el título podrá sugerir. Se trata de algo más vivo si es posible: un sacerdote obrero que escribe cada día sus reflexiones, sus conversaciones, sus apuntes de libros, sus ideales. Un sacerdote que muere inesperadamente, atropellado cerca de su trabajo y que luego nos deja esto de testamento. De esta forma se logró este libro-documento, en que queda plasmada la aridez de cada día, y que por ello no tiene ese aspecto demasiado novelado que puede sugerir un simple diario. De esta forma ayuda a conocer mejor esa vivencia del sacerdocio que lleva en sí algo de profética y que va poco a poco imponiéndose a las mentes. En otro libro de recensión acabamos de leer que Juan XXIII decía haber quedado edificado por la lectura de un diario de sacerdote obrero y que además se declaraba incompetente sobre el problema de fondo. Pero poco a poco el Espíritu sigue y seguirá soplando en la Iglesia, por medio de ejemplos como el presente que iluminarán cada vez más la cuestión a los que vengan en el futuro.—M. ACEVEDO.

CHENU, M. D., *Los cristianos y la acción temporal*, Edit. Estela, Barcelona 1968, 13 × 20, 180 p.

El presente libro del P. Chenu es la síntesis de varias de sus aportaciones al Concilio Vaticano II. Son varios los artículos que en él se encuentran, todos ellos publicados en otras partes con ocasión del Concilio y por eso mismo ayudan a comprenderlo mejor, de la misma forma que a su luz se comprenden mejor estos trabajos. De diversas formas todos convergen en la constitución sobre la Iglesia en el Mundo actual, y alguno de ellos sobre el capítulo II de la "Lumen gentium", aclarando el concepto de pueblo mesiánico. El P. Chenu ha encontrado motivo sobrado en el concilio para estudiar a fondo las realidades concretas de la historia y del mundo, materia de la teología encarnada de la que desde hace tiempo hace gala. Por eso tenemos que decir que muchos de sus trabajos aquí presentados son de gran madurez de pensamiento y fundamentación teológica. A pesar de lo difícil que es hacer converger sobre un tema diversos artículos no publicados exactamente sobre ese tema, podemos asegurar que todos ellos, con sus diversos aspectos ayudan a dar claridad al Concilio y al mundo actual, cosa que en el fondo importa en todo trabajo de este tipo; la encarnación posterior de las ideas, la acción temporal, es lo que cada persona, cada cristiano, tendrá que matizar con su esfuerzo "personal", cuando las ideas están claras, o al menos intentadas aclarar.—M. ACEVEDO.

GAUTHIER, P., *El Evangelio de la Justicia y los Pobres*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 12 × 19, 342 p.

El autor ha sido uno de los grandes en los temas de renovación de la Iglesia antes, durante y después del Concilio. El estuvo plenamente inserto en la corriente de obispos que insistió tanto en el tema de la pobreza de la Iglesia y reu-

nió en un libro las cartas que los obreros dirigieron a tales obispos. Otros varios libros han mostrado su espíritu profético sobre el particular. Este último, que condensa todos, después del Concilio, es también realmente profético en todo el sentido de la palabra. La Biblia, el Concilio y la realidad del mundo actual son sus bases y desde ellas se lanza lleno de espíritu. Estudia el ateísmo —mejor, el Dios oculto— de las masas obreras, la respuesta de la Iglesia por los sacerdotes obreros, la justicia que el Evangelio exige y por último el rostro que esa Iglesia ha de presentar: La Iglesia de los pobres, ¿mito o misterio? La gran fuerza de su exposición fundada nos hace descubrir realmente lo que supone no una Iglesia "ante" el mundo actual, sino "en" el mundo actual como la ha querido el Concilio. Cierran el libro una serie muy importante de documentos sobre temas relacionados —16 en total— que todavía dan más consistencia a un libro en que anima el espíritu, como si estuviera "inspirado" para la Iglesia de hoy.—M. ACEVEDO.

FRAISSE, J. C., *Saint Augustin*, Edit. P. U. F., Paris 1968, 122 p.

Es un resumen o introducción inicial a San Agustín, en el que se tratan algunos temas fundamentales, encuadrados en la sección filosófica. Como tema más general comprobamos que el autor desarrolla la idea y consecuencias, no todas, de la interioridad, pero omite, diríamos, los fundamentos y base de esta interioridad, de lo que resulta una visión incompleta de esa doctrina tan rica en San Agustín. Este defecto lo encontramos confirmado en la bibliografía que ha utilizado, en la que no aparece ningún estudio estrictamente agustinológico sobre la doctrina del conocimiento, limitándose a citar a Boyer, Jolivet y Cayre, con las consecuencias no muy afortunadas que estos estudios llevan consigo.

Por lo demás trata temas de conjunto y vale para una iniciación al estudio de San Agustín. Además, la brevedad con que trata los temas no permite completar la amplia doctrina de San Agustín.—I. R. R.

VARIOS, *Un nouveau style de obéissance*, Edit. du Cerf, Paris 1968, 110 p.

Nuestro tiempo y por tanto la Iglesia de nuestro tiempo está experimentando una transformación en la conciencia y en la vivencia de la obediencia. A ello se refiere el título de este libro cuando nos habla de un nuevo estilo de la obediencia.

Todo esto, es decir, el contexto eclesial y profano en el que se desarrollan las líneas de una obediencia hoy fue objeto de discusión y coloquio por parte del Comité permanente de los Religiosos y Superiores de Francia. El fruto y las reflexiones de ese coloquio es lo que aquí se ofrece.

Un nuevo estilo de vivir la obediencia viene causado por un nuevo estilo de ejercer la autoridad. Ya tenemos una doble dialéctica de método.

En la determinación de la nueva configuración de la obediencia intervienen factores externos y evoluciones ambientales; transformación de las relaciones bipersonales; aparición de sistemas más abiertos de relación interpersonal. Influyen también las orientaciones contemporáneas en la teología y en la espiritualidad de la obediencia religiosa junto con las estructuras colegiales de la Iglesia.

En un segundo tiempo se presentan las cualidades que exige en el superior este planteamiento de la obediencia: capacidad de diálogo que inspire confianza y que tenga una autenticidad y verdad en toda su persona siendo él mismo testimonio de autoridad y de obediencia. Otro espacio viene dedicado a las condiciones de la obediencia en función del bien común; y sus posibles conflictos con el bien particular.

Finalmente se estudian los medios que tiene que tener el Superior para actuar esta psicología de la obediencia: información, consultación, delegación de responsabilidades y colaboración.

Coincidimos con el P. Plé en apreciar que estas reflexiones son muy útiles para la creación de un equilibrio entre obediencia y autoridad; entre súbditos y superiores. Es lo que más necesita la Iglesia de hoy.—JESÚS FERNÁNDEZ.

GODOY, J., *Creación y Catequesis cristiana*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968.

Integran esta pequeña obra una serie de once folletos, donde se expone en conjunto la doctrina bíblica y patristica de la creación, con miras a una catequesis auténtica sobre la misma. No se trata en este libro de los debates y polémicas surgidos a raíz del tema, entre teología y ciencia; y esto, el mismo autor lo hace notar en su introducción, no se hace para eludir de manera cómoda posibles fallos en el terreno científico-teológico, sino más bien por honradez para con la intención de Dios al revelar. Se mueve, casi exclusivamente, dentro del campo de lo dogmático, ya que para una catequesis del pueblo no interesa demasiado el carácter científico que debe exigirse cuando se trata de disquisiciones teológicas. Comienza exponiendo la catequesis de la creación en el Antiguo y Nuevo Testamento; luego trata los aspectos morales de una catequesis de la creación, creación y liturgia, orientaciones para el catequista..., y para completar el auténtico sentido que se tiende a dar hoy a la catequesis, incluye un repertorio musical sobre el tema de la creación.

Es una obra que capacita ampliamente para una más profunda relación Dios-hombre a través de las criaturas, aconsejable y útil para aquellos que se proponen acercar lo más posible Dios al hombre y a los hombres entre sí en la catequesis cristiana.—ADOLFO GUERRA.

EVVOY, J. y O'KEEFE, M., *El hombre y la mujer*, Col. "Más Arriba", Edit. Sal Terrae, Santander 1969.

El autor, bien preparado en la doctrina del matrimonio y la intimidad que debe existir entre el hombre y la mujer, va a lo largo de esta obra en busca de la madurez complementaria. Y logra darnos dentro de una nomenclatura moderna una doctrina un tanto idealista pero que a la vez está unida y encaminada a una encarnación en la vida práctica. Podríamos pues calificar a este idealismo como un "idealismo realista", no un idealismo etéreo que no pasa al plano de la realidad. Es un libro intencionalmente conciso y sin grandes pretensiones de abarcar muchos aspectos de la psicología del amor humano.

En nuestra tarea de "autoformación" este libro nos abrirá nuevos horizontes llevándonos con su lectura a un diálogo entre esposos, novios, educadores, etcétera, que será enriquecedor de nuestra personalidad.

El hombre y la mujer inauténticos, típicos, tal como se les describe en este libro, probablemente no existen, pero sí existen personas en las que predominan los rasgos de la inautenticidad tan clara y rigidamente expuestos en esta pequeña obra que no pretende sino llevar a los jóvenes esposos hacia una madurez mutua de su amor humano.—A. ACERO.

BRUNGS, R., *Pueblo sacerdotal*, Edit. Sal Terrae, Santander 1968.

En este momento difícil y desafiante de la historia he aquí un libro construido sobre bases sólidas y que pesa por su profundidad teológica. Una teología clara, al alcance de todos, que nos trata de demostrar a través de los textos de la Sagrada Escritura el sacerdocio del pueblo de Dios. Esta doctrina teológica del pueblo de Dios que ha tomado actualidad con el Concilio Vaticano II. El autor con aguda perspicacia de los problemas suscitados por el Concilio examina a fondo este tema que por la misma importancia que los Padres del Concilio trataron, el sacerdocio de los fieles ha demostrado que se trata de algo discutido.

Esta obra nos ofrece una nueva orientación de ambos sacerdocios, el sacerdocio bautismal y el sacerdocio ordenado.—A. ACERO.

ZULLIGER, H., *Horda, Banda, Comunidad*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 10 x 12, 270 p.

Los educadores de masas, poseen en esta obra, no pocas ni despreciables claves para resolver o al menos aminorar tantas fatigas y esfuerzos vanos como supone su ardua tarea pedagógica. Un ejemplo, una experiencia, la orientación de problemas análogos a los que a cualquier maestro se le presentan, seguro tienen alguna semejanza con los aquí expuestos. Pues el libro cuenta con una colección inmensa de anécdotas, experiencias, historia y resolución de casos, por lo demás de fácil lectura, atractivos y sugerentes.—F. SÁNCHEZ.

CARRASCO, J. G., *Ungidos para vivir en la fe* (Catequesis de la confirmación), Edit. Sígueme, Salamanca 1968.

Por experiencia conocíamos el valor que esta clase de cuadernillos tiene hoy dentro de los ambientes catequéticos. Esta colección de 10 cuadernillos con un total de 100 páginas no desmerece de los primeros. A la experiencia de aquéllos se unen las secciones de láminas y liturgia musical alusivas al texto. El catequista, con esta aportación riquísima en doctrina, cargada de ejemplos bien plásticos y llena de sencillez, no tendrá ya que romperse la cabeza, buscando cómo hacerse llegar a los catequizandos, o discurrendo qué se podía decir y qué no.

En estos cuadernillos nada está de más.—F. SÁNCHEZ.

ARNOLD, F. X., *Teología e historia de la acción pastoral*, Edit. Juan Flors, Barcelona 1969, 219 p.

La obra es un estudio histórico científico a la vez que práctico encaminado a mostrar la teología y la importancia de la acción pastoral. Teniendo en cuenta que una de las disciplinas que más ha evolucionado en los últimos años ha sido la pastoral, es natural que todos los temas que a ella se refieran despierten un interés extraordinario.

El autor analiza la acción pastoral de las épocas anteriores a la vez que las soluciones aportadas y pone de manifiesto la importancia e influjo que ejercen en la actualidad. Revisa particularmente la pastoral de la Ilustración y su influencia en la teoría y en la práctica en el apostolado durante los siglos XIX y XX. Finalmente expone los resultados positivos y negativos del antropocentrismo en la pedagogía pastoral.

Sin duda, es un libro de gran utilidad para los profesores de pastoral y que puede servir a todo sacerdote.

Esta colección tiene el mérito de ofrecer los estudios acerca de la pastoral de una manera orgánica.—C. MARTÍN.

JUNGMANN, J. A., *El servicio de la palabra*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 139 p.

El presente libro, como el mismo autor declara, es el fruto de unas conferencias pronunciadas en Innsbruck, en 1938. Ha sido publicado en varias lenguas.

Debido al carácter evolutivo inherente a la Liturgia, el autor de la obra, preveía que el esquema desarrollado podía ser sólo provisional. En la nueva edición no sólo cambia el título sino que ha incluido en el capítulo introductorio las principales discusiones surgidas últimamente acerca del concepto de Liturgia propuesto por el Concilio. En el capítulo final se ocupa de la situación concreta del momento presente en lo tocante a la celebración de la palabra.

Es un libro de fácil comprensión que expone con sencillez la función de la palabra y el canto en la liturgia y la capital importancia de ésta como servicio de Dios tributado por la comunidad.—C. MARTÍN.

AUMONT, M., *Le Prêtre homme du sacré*, Edit. Desclée, Paris 1969.

El problema del sacerdote, hoy día, es uno de los más tratados. Goza por tanto de mucha actualidad. La autora presenta el tema con sencillez y con humilde franqueza. Con una doble experiencia, de intelectual, como miembro de la Universidad y de militante en las filas obreras, nos quiere dar un testimonio de lo que debe ser la vida del sacerdote en nuestro tiempo.

En la primera parte del libro examina el fenómeno religioso en nuestro tiempo, buscando sobre todo el sentido del misterio, de lo sagrado y de Dios. Señala a continuación la cualidad específica del sacerdote, la dedicación a lo divino, tanto frente a los católicos como a los no católicos.

Señala también bastante precisamente la participación y el diálogo con todos los hombres, con el fin de ayudar a cumplir la misión de la Iglesia como auténtico testimonio frente al mundo. Para lo cual se necesita una cuidadosa preparación y un equilibrio en todas las modalidades de la experiencia dentro de la vida sacerdotal.

Finalmente expresa lo que es el sacerdote hoy y lo que será mañana. En realidad hoy, mañana y siempre la cuestión está en que el sacerdote haya encontrado su camino en la entrega total a Dios, aunque después en las distintas manifestaciones se tenga que ver realmente empeñado en las cosas materiales.—CRISTÓBAL VERGARA.

RABUT, O., *L'expérience religieuse fondamentale*. L'actualité religieuse, Edit. Castelman, 1969.

El problema de la fe se nos plantea hoy más que nunca de una manera inquietante. Hoy nadie se conforma con un conformismo, muchas veces irracional, con relación a un sistema de verdades dadas. La fe no puede ser la conclusión de un razonamiento. ¿Qué es pues, la fe? Olivier Rabut nos dice que se trata de una experiencia espiritual. Esta experiencia espiritual se manifiesta en el acto de fe, pero no se reduce a él. Se trata de una relación de todo el hombre con Dios, que se va manifestando progresivamente de distintas maneras, en orden a una vivencia interior y reflexiva del individuo. Para el autor no se puede partir sin más de la fe. Hay que fundamentar esa misma fe para después buscar progresivas relaciones, que nos darán un mejor conocimiento de nosotros mismos y de Dios.

Este libro da un precioso testimonio de una fe que no se reduce a un dogmatismo, para evitar la tentación del escepticismo, sino que intenta buscar la relación profunda que liga a todo ser con la divinidad, que partiendo del espíritu del hombre, considerado como la parte superior del mismo, se da en la experiencia religiosa.—CRISTÓBAL VERGARA.

GARANDERIE, A. de la, *La valeur de l'ennui*, Edit. du Cerf, Paris 1969.

La palabra aburrimiento o tedio entra a formar parte de nuestro vocabulario con un sentido más profundo del que vulgarmente se le da. Para Garanderie el aburrimiento sería un estado psicológico-afectivo del alma incapaz de fijarse y de cumplir las funciones a las cuales se debe entregar. En estado afectivo debemos buscar su origen. Sería el signo de la cualidad de aquello a lo que se aspira y que no podemos conseguir.

Esta pequeña obra examina sobre todo ese aspecto psicológico, mostrando su valor en la constante búsqueda de los valores auténticos.

Posee además otro valor. Buscar el origen histórico de *l'ennui* a través de la literatura griega, latina y bíblica hasta Pascal. Así se percata más de ese sentido psicológico de la palabra, fruto generalmente de una repetición de placer o de una vida pasada miserable. Realmente este estado psicológico se da en todo hombre, sea de la manera que fuere o en un estado concreto de la existencia humana. De ahí que tengamos que verlo con Pascal con unas raíces humanas y una autoridad específica.—CRISTÓBAL VERGARA.

BERNAGE, B., *Savoir vieillir et sourire*, Edit. Maisen Mame, Paris 1968.

Con una prosa sencilla y un tanto poética y elegante, "Savoir vieillir et sourire", se nos presenta como una ayuda para vivir y estar alegres en la última etapa de nuestra vida.

Se trata de unos consejos para los hombres y mujeres de avanzada edad, para que rejuvenezcan el espíritu y sepan dar con decisión el último paso de su vida.—CRISTÓBAL VERGARA.

CUSKELLY, E. J., *Un corazón para conocerte*, Edit. Sal Terrae, Santander 1969, 22 x 26, 299 p.

La bibliografía moderna sobre vida espiritual, es abundante; pero un fuerte contingente de esta rica producción, es de tendencias a lo abstracto y rebuscado, a los melindres piadosos, a las aberraciones psicológicas, a los quijotismos muy aptos para idealizaciones y por ende para descorazonamientos.

"Un corazón para conocerte", desde un principio se enfrenta con la situación y trata de conseguir un equilibrio que podemos decir que logra.

En efecto, en esta obra tienen cabida, al lado de los autores más modernos, la tradición secular de la espiritualidad cristiana, constituyendo un todo ordenado y macizo que trasluce la madurez del autor.

Cuskelly, toma conciencia de la posición del lector y trata de evitar la caída en excesivas profundidades teológicas. De ningún modo puede negársele la precisión científica de un teólogo especulativo, aunque tiene como principio "hacer una guía práctica de la vida espiritual".

La psicología tiene su parte desplazando tabús, "enfermedades místicas", que son resultas de una ignorancia que el tiempo ha ido superando, pero mantiene que no todos los fenómenos espirituales tienen raíces psicológicas.

En fin, logra evitar los obstáculos apuntados arriba y presentarnos un trabajo que condensa muy bien el esfuerzo realizado durante siglos mereciendo además el calificativo de actual.—MIGUEL ANGEL RUEDA.

HANSEMANN, J., *El mensaje de Cristo en la enseñanza*, Edit. Verbo Divino, Estella 1968, 18 x 12, 156 p.

Estas páginas salen al paso de una situación tan en boga como puede ser la catequesis. Esta labor que ha sido objetivo de la Iglesia de todos los tiempos emerge apremiante al tratar de volver a las más genuinas fuentes del cristianismo.

Siempre se ha dado catequesis pero no siempre se ha catequizado; el mensaje y la enseñanza a veces se han divorciado, degenerando la catequética en mera formación académica, distando mucho de una transformación de orden espiritual y alejándose por completo de una vivencia.

La obra consta de tres partes:

1.^a La ponencia del doctor Kahlefeld que da una amplia base bíblico-teológica.

2.^a Sobre esta base Clemente Tilmann construye con amplia visión de conjunto, las consecuencias para la catequesis.

Hansemann formula sobre todo ello consideraciones de tipo psicológico-religioso, que realizan un enfrentamiento directo con la situación de la persona en orden a una mayor asimilación.

3.^a Finalmente Hansemann, añade una ponencia sobre Kerigmática, expuesta en Grad el año 1961.

Diremos para terminar, que esta obra es un esfuerzo más a esta tarea común que tiende directamente a cumplir el mandato de Cristo.—MIGUEL ANGEL RUEDA.

GUICHARD, R., *Santidad de las madres*, Edit. Marfil, Alcoy 1969, 18 × 12, 120 p.

¿Por qué hay tan pocas madres canonizadas? Guichard, comienza por aquí su breve escrito que pretende ser más que nada una apología, un sopesar de las obras de la esposa y madre, para sublimarlas con el carisma de la santidad.

Su estilo libre de pesquisas y agudezas abstractas, camina por derroteros de plasticidad sencilla, siguiendo la línea agradable de un estilo directo que le hace ganar en agilidad y comprensión.

Otro valor que se adjudica esta obra, es el pedagógico, sin tratarse de un manual de pedagogía busca el modo de dar solución a una serie de problemas concretos que se plantean en la vida de cualquier casada: los hijos, el trabajo, la actividad externa, la santificación personal y familiar..., problemas agravados por las corrientes ideológicas modernas que intensifican su trama.

Manifiesta que Cristo no instituyó seis sacramentos y una trampa. La santidad que está al alcance de cualquiera, no es ajena a quienes todos por naturaleza reconocemos como santas.—MIGUEL ANGEL RUEDA.

CASTER, M. von, *Dios nos habla*, I-III, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 23 × 14, 435, 262 y 253 págs. respectivamente.

Esta obra desarrollada en tres volúmenes, constituye un todo armónico, metodológico y científico que expone un macizo procedimiento catequético. Se trata pues de un estudio concienzudo de los factores integrantes de una fructífera labor de catequesis.

Volumen I: *Estructuras de catequesis*. En esta primera parte, se apuntan los elementos básicos de la labor catequética:

a) La palabra de Dios: Modo de manifestarse Dios a los hombres. Su mensaje de salvación condensado en Cristo redentor y Cristo palabra. La Sagrada Escritura y la Tradición como fuentes de la verdad revelada.

b) El hombre a quien Dios habla: Ayuda al hombre a acoger la palabra de Dios. Distinción psicológica de las distintas edades: infancia, adolescencia, madurez.

c) La comunicación de la palabra de Dios al hombre: Métodos y técnicas catequísticas; Métodos de interpretar la Palabra.

Volumen II: *Temas religiosos de la catequesis*. Preparados los caminos, mediante los requisitos anteriores, esta segunda parte expone una serie de temas fundamentales de carácter religioso, no ya a guisa de técnica, sino en orden a una asimilación capaz de transformarse en vivencia.

Volumen III: *Temas humanos de la catequesis*. Hoy, más que nunca, con la aparición de lo que pudiéramos llamar segundo Renacimiento, la filosofía ha hecho hincapié de modo especial en los valores humanos. Se trata de sublimar estos valores, por otra parte muy dignos, a fin de evitar una paganización.

Además de toda formación de orden espiritual, se impone una formación humana sobre la cual fundamentarse. Son pues necesarios los valores humanos como predisposición a los divinos.—MIGUEL ANGEL RUEDA.

HOFFMANN, F., *La Biblia del joven*, Edit. Verbo Divino-Mensajero, Estella-Bilbao 1968, 24 × 17, 279 p.

Hoy más que nunca, siguiendo en esto el ejemplo de los hermanos separados, pues en esto son realmente ejemplares, la difusión de la Biblia va adquiriendo un auge extraordinario en el mundo católico.

A ellos en concreto, a la comunidad ecuménica de Taizé, debemos este ejemplar que, bajo la dirección de P. F. de Fuenterrabía, O. F. M., se ha vertido al castellano.

Es una exposición, mediante selección de textos, del nervio de la Sagrada Escritura, dejando a un lado narraciones históricas protijas. No obstante, se

ciñe estrictamente al texto bíblico, dándole, eso sí, una versión moderna y ase-
quible a los jóvenes, sin sacrificar por ello, el sentido exacto.

Hacemos resaltar también la plasticidad que ofrece mediante una colección
de ilustraciones de corte moderno, cuyo estilo está acorde con la letra.

Aunque con mejor adaptación, esta Biblia pudiera muy bien parangonarse con
la expuesta a través del primer y segundo cursos de Bachillerato, aunque tal
vez, carezca de su precisión científica, pero tiene la ventaja abrumante de tra-
tarse de algo que puede hablar más directamente al corazón, carece del apela-
tivo de "libro de texto" con toda su secuela de profesores, exámenes..., que le
hacen odioso.—MIGUEL ANGEL RUEDA.

D'ARCY, M., *Cara al pueblo*, Edit. Sal Terrae, Santander 1968, 17 × 12, 110 p.

El P. D'Arcy, no en extensión, sino en pensamientos lanzados como saetas,
nos quiere dar en este libro "Cara al pueblo", una solución a la crisis de fe que
nos acecha en nuestro tiempo. Quiere abrirnos los ojos haciéndonos ver el per-
fecto equilibrio que requiere toda entrega al cristianismo... Según adelantamos
en la lectura nos damos cuenta que se mueve en una perfecta trilogía: el hom-
bre, como base; Dios, como ser necesario, y la Iglesia como cuerpo místico.

"Cara al pueblo" no tiene prólogo. Es todo él un prólogo cara al pueblo,
a quien va dirigido. El resto: reflexiones, aplicaciones... queda a cargo de cada
lector. El cumple su cometido dándonos los puntos básicos para ayudarnos a
descubrir, desde el plano humano-religioso, al hombre como hombre y partiendo
de ese hombre real a Dios por medio del amor, que como dice él mismo: "El
amor verdadero más que una locura es la identificación de uno mismo con el
otro... un amor comprensivo, una sabiduría que corrige las imperfecciones del
amor".—MIGUEL ANGEL RUEDA.

BOULTWOOD, A., *En su luz admirable*, Edit. Sal Terrae, Santander 1968, 21 × 16,
226 p.

Boulwood nos presenta una obra que, sin ninguna estridencia puede engro-
sar los estantes de una producción bibliográfica postconciliar de corte espiri-
tualista.

Se trata de un libro común, sin técnicas nuevas: Una exposición del Evan-
gelio con un marcado matiz litúrgico. En efecto, su contenido bíblico es distri-
buido en los apartados de la Liturgia, estimulando al lector a vivir el Misterio
de nuestro catolicismo en comunión de sentimientos con la Iglesia, a la construc-
ción de ese Cristo total del que, hoy más que nunca, está tomando conciencia el
pueblo de Dios.

Sus páginas, sin ambicionar una gloria particular, tienden a solidarizarse
resueltamente con la producción espiritual surgida a raíz del Concilio, a fin de
llevar a cabo esta obra de renovación que persigue la Iglesia. Es, pues, una
aportación a la corriente de espiritualidad actual que indudablemente está
adoptando una postura definida que la hará inconfundible en la historia.

Nuestro autor se dirige mediante una dicción clara a la comunidad en gene-
ral de los cristianos. Su contenido carcece de magulladuras ideológicas que en
épocas pasadas han sido la causa de no pocos conceptos desfigurados de las ver-
dades de nuestra fe. Su visión es serenamente equilibrada, dando al vivir cris-
tiano un aire de sencilla naturalidad: "una de las gracias peculiares de esta
vida es el tiempo".

Este escrito que, a nuestro juicio, puede decepcionar al innovador un tanto
estrafalario o causar sensación de inconsistencia al teólogo profundo, no dudo
que sea bien acogido por una mayoría.—MIGUEL ANGEL RUEDA.

Ciencias Filosóficas

SACRISTÁN, M., *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Edit. Nova Terra, Barcelona 1968, 20 × 12, 37 p.

Ignorábamos la personalidad intelectual y la postura ideológica del autor, pero inmediatamente nos hemos dado cuenta, por la simple lectura del folleto, de una serie de cosas chocantes con lo que suele ser normal en un juicio serio y ponderado sobre algo también importante. Nos pareció en seguida encontrar poca delicadeza intelectual frente a ciertas filosofías a las que, sin más, se las tacha de "pseudoteorías, construcciones al servicio de motivaciones no teóricas, insusceptibles de contrastación científica (o sea, indemostrables e irrefutables)". Nos pareció también, al seguir leyendo, que se respiraba por alguna herida cuando se habla de "control ideológico no meramente ambiental, sino actuando volitivamente por la administración del Estado" "en una Universidad como la española". El autor se extraña de que "las grandes corrientes ideológicas de la época de postguerra, desde el existencialismo hasta el idealismo, estén representadas en las secciones de filosofía españolas más por estudiantes que por los profesores" como si fuese cosa tan rara que el afán de novedades y la conseguiente superficialidad de la erudición no fuera otra de las características entre los jóvenes estudiantes de nuestros días con evidente perjuicio para la profundidad del pensamiento. Cuando luego se nos dice que "hay que aprender a vivir intelectual y moralmente sin una imagen o "concepción redonda y completa del "mundo" o del "ser", o del "Ser". O del "Ser", la cosa está ya más clara: lo que se niega en redondo y sin más es lo que está más allá de lo sensible. Así ya se puede pasar impunemente a la "eliminación de la filosofía" de la enseñanza media. Y si por sí acaso exagerábamos en la interpretación, ahí está la razón que se da para permitir la supervivencia de la Lógica y de la Psicología, a saber: que "hace ya bastante tiempo que son ciencias positivas. Es cierto que a veces parece que se habla de la "institución" del tipo de licenciado en filosofía; pero al considerar luego al licenciado en filosofía como *especialista en Nada* porque el título le declararía conocedor del Ser y de la Nada en general, de nuevo se enjuicia el contenido mismo de cierta filosofía que, por inútil, hace inútil el estudio de la misma. Cuando la especialización en filosofía es considerada sin más como "tumor pseudofilosófico" ya no queda nada que objetar. A esto había que llegar, a decir que el quehacer propio de la mente humana no merece ser cultivado en aquellos años en los que el hombre precisamente comienza a reflexionar y en que está más expuesto a la aceptación de toda clase de errores.—F. CASADO.

VOLKMANN-SCHLUCH, K. H., *Introducción al pensamiento filosófico*, Edit. Gedros, Madrid 1967, 20 × 14, 198 p.

El modesto título de la obra que presentamos puede prestarse a equívoco. No es una "Introducción" cualquiera, sino una introducción que de verdad introduce al lector en el fondo de los problemas filosóficos que plantea. Su punto de partida podríamos resumirlo en esta frase: "La esencia de la filosofía sólo puede ser captada a partir del filosofar". Esta es la idea central que repite a lo largo de todo el libro (pp. 7-17, 29, 34, 42, 43, 48...). Es, por tanto, la misma filosofía quien ha de hablarnos de sí y decirnos lo que ella es en su esencial búsqueda y en su perenne problematidad.

Desde este ángulo va tratando una serie de problemas fundamentales que se ofrecen a la reflexión filosófica: las determinaciones de la filosofía, la metafísica como forma fundamental de la filosofía, el pensamiento técnico y el problema de la metafísica, Filosofía y "Weltanschauung", el Ser como posibilidad

y privación, el Ser en su relación con esencia del hombre, la pregunta por el Ser y la metafísica, etc.

Y como la meditación histórica nos capacita para comprender mejor nuestro presente, el libro se inicia por un recorrido histórico —breve pero denso— para llevarnos después a un planteamiento de actuales problemas filosóficos. El autor sigue de un modo especial las huellas de Heidegger. Quiere hacernos comprender el papel de la filosofía —de la metafísica— que, de saber del ente en cuanto ente, se convierte en la era técnica en una forma de "Weltanschauung". Y puesto que, según hemos dicho, intenta conducir al lector a un pensamiento propio, nos ofrece al final una selecta bibliografía crítica sobre los temas tratados anteriormente.

Estamos, pues, ante un libro que, a pesar de las dificultades del estilo, significa una valiosa ayuda para lograr una reflexión personal.—A. ESPADA.

FRANÇOISE SUR, *Kierkegaard. Le devenir chrétien*, Edit. Centurion, Paris 1967, 18 × 14, 172 p.

No se trata de una obra para especialistas, sino de un libro sencillo, para amplio público, al que nos podemos acercar todos sin necesidad de violentar en lo más mínimo nuestro pensamiento.

Se nos hace al mismo tiempo ameno e interesante. Ameno, ya que la autora, con una sensibilidad muy femenina, nos procura una estupenda síntesis de vida y doctrina, de tal modo que las asperezas y dificultades con que tropezamos al intentar comprender la segunda, vienen compensadas suficientemente por la viveza y, en ocasiones, el dramatismo de la primera. Interesante a la vez, porque si bien no dice nada nuevo a los ya iniciados, la claridad y exactitud con que expone los temas, sirve muchas veces para matizar conceptos posiblemente confusos.

Para comprender con más objetividad el alcance de esta obra es conveniente que dejemos a la misma autora exponer su punto de vista explicativo: "Ruego encarecidamente al lector que tenga presente en todo momento la perspectiva bajo la que hay que entender mi obra, a saber: el devenir cristiano". Aunque no literalmente, esto es lo que nos viene a decir Françoise Sur.

Se trata, pues, de un libro de síntesis sobre Kierkegaard, en el que a través de un análisis profundo de sus vivencias, bien que no podamos decir lo mismo de su doctrina, nos presenta al gran pensador danés eminentemente religioso, paradójico, cuya mayor ansiedad consistió en encontrar un sentido cristiano a su vida: el sentido de lo sobrenatural, de lo absoluto, de lo único capaz de calmar su corazón inquieto y angustiado.—JUAN BAUTISTA GONZÁLEZ.

SANZ CRIADO, GÓMEZ CAFFARENA, STAEBLIN, *El ateísmo moderno*, Edit. Apostolado de la Prensa, Madrid 1967, 18 × 12, 136 p.

En la misma Introducción nos expone el P. G. Caffarena el motivo y destinatario del presente opúsculo. Se trata de tres conferencias pronunciadas por los autores en Madrid, para un amplio público culto pero no especializado.

Sanz Criado estudia el *ateísmo científico*. Aunque la ciencia en sí misma ni es atea ni es teísta, es ya viejo el problema de negar a Dios en nombre de la misma ciencia. El autor estudia las causas y hace una breve crítica de esta postura.

En la segunda parte el P. G. Caffarena, con su estilo suelto y pulcro, nos habla del *ateísmo existencialista*. Con una actitud enteramente positiva intenta poner de relieve lo que hay de permanente en la postura existencial y las perennes lecciones que nos ofrece. Especialmente estudia el existencialismo francés, con su típico ateísmo encarnado en dos famosos representantes: Camus y Sartre.

Finalmente, el P. Staehlin analiza críticamente las afirmaciones esenciales del *ateísmo marxista*, que intentando en principio ser un "realismo" se convierte en un materialismo ateo.

El librito que presentamos nos presenta una visión sintética, breve y acertada, de uno de los problemas más graves de nuestra época.—A. ESPADA.

ONIMUS, J., *Pierre Teilhard de Chardin ou la foi au monde*, Edit. Desclée de Brouwer, 1968, 12 × 19, 215 p.

El autor es ya conocido por sus estudios sobre Camus y Peguy sobre todo así como sobre diversos aspectos de la problemática actual. Sus obras adquieren muy pronto el título de "agotado". Al dedicar ésta a Teilhard ha tenido un gran acierto, a pesar de las muchas introducciones que hay sobre su pensamiento: en primer lugar porque nos da una visión resumida de su vida con sus ideas, que le hacen más humano y comprensible, y luego porque ha escogido —para aclararlos— unos temas capitales de su pensamiento. Dos partes, pues componen la obra, y este es el motivo: "si se quiere explorar el universo teilhardiano es indispensable trabar conocimiento con el hombre y en toda la medida de lo posible vivir con él a fin de rehacer si se puede su experiencia. Este pequeño libro será ante todo una biografía espiritual, la historia de un espíritu. A ello unimos algunas aclaraciones sobre puntos particularmente difíciles o controvertidos".

Su propósito ha sido conseguido totalmente y nos ha brindado una obra realmente sencilla, profunda y amena, muy apta para el gran público sobre todo.—M. ACEVEDO.

VIARIOS, *Panteísmo, Acción, Omega según Teilhard de Chardin*, Edit. Marfil, Alcoy 1969, 15 × 20, 130 p.

Tres artículos independientes de tres autores distintos componen el presente estudio. G. Dussault estudia en el primero el problema fundamental del pensamiento teilhardiano que es la relación de Dios y el Mundo. Lo hace a base de recoger la mayoría de los textos que tratan el tema, dispuestos en dos períodos cronológicos de su vida, y viendo la problemática, la immanencia, la trascendencia y el modo de immanencia del trascendente. En el segundo, L. Gendron examina las modalidades de la acción reflexiva, en que la evolución se hace consciente de sí misma. También es un problema clave del pensamiento de Teilhard mirando al porvenir. Las condiciones de la acción le hacen desembocar en Omega, que estudia el tercero: A. Haguette, a nuestro juicio el mejor de los tres. Parte en la problemática del sufrimiento y ansiedades personales, de la inquietud humana en Teilhard. Hace una caracterización aceptable del punto Omega y estudia muy bien su relación con la Revelación y con la teología natural. Es además el que más labor personal del autor tiene, pues los otros adolecen de cierto conglomerado de textos que hacen poco fácil su lectura por ir todos ellos intercalados en ella y no en nota. También adolece el libro de no pocas erratas de imprenta.—M. ACEVEDO.

VIARIOS, *Homenaje a Bertrand Russell*, Edit. Oikos-Tau, Barcelona 1968, 466 p.

"Homenaje a Bertrand Russell" intenta ser una amplia reseña de la personalidad y la filosofía del homenajeado. Es un conjunto de ensayos avalados por firmas de la categoría de Max Born, Erich Fromm, Aldous Huxley, Hans Reichenbach... que nos dan la imagen de Russell desde diversos puntos de vista: humano, científico y filosófico. Como suele suceder en las obras de este tipo, los ensayos son de valor muy desigual.

Los primeros ensayos están dedicados a la vida personal de Russell. Escritos por amigos suyos nos dan una visión un tanto idealizada de su vida.

La segunda parte trata de la actividad pública de Russell. Esta es quizá la faceta más discutida de su personalidad. Hay que resaltar la interpretación psicoanalítica de E. Fromm que nos lo presenta como un profeta ("El que expresa ideas —no necesariamente nuevas— y las vive") en medio de la multitud de

sacerdotes ("El que utiliza la idea que el profeta ha anunciado") que pululan en nuestro siglo.

A. Huxley —destacada autoridad en la materia— exalta la calidad artística de B. Russell. La última parte contiene una exposición de lógica matemática, sólo apta para iniciados.

En conjunto creemos que la obra tiene un innegable valor, aunque en algunos casos sea discutible su objetividad.

Concluiremos con las palabras del editor en el prefacio: "No estoy convencido de que esta colección de ensayos cumpla lo que se requiere. Pero tampoco quiero desacreditar ninguna de las contribuciones. Los ensayos logran una aproximación y esperamos que falseando muy poco, si bien dejando lagunas y dependiendo del lector en última instancia el proveerse de un sentido de unidad en la diversidad de méritos de Russell".—A. ALVAREZ.

HEGENBERG, L., *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Edit. Herder, Barcelona 1969, 12,2 × 19,8.

La publicación de este libro llena una serie de lagunas existentes en nuestro campo científico y filosófico. Los problemas de metodología general son objeto de investigaciones profundas en todas las universidades de Europa. Introducción a la filosofía de la ciencia nos quiere dar una fundamentación profunda y clara tanto en el campo científico como filosófico. Destacan sobre todo, en la primera parte, los problemas básicos en sus tipos fundamentales: educativo, probabilístico, teleológico y genético.

En la segunda parte destacan los problemas de metodología de la física, biología, ciencias sociales e históricas. Destaca sobre todo el capítulo dedicado a la historia y a las explicaciones teleológicas de la biología.

La exposición es sencilla y clara y los frutos de la misma se pueden ver en la América latina y la sistematización de materias referentes al tema en la Universidad de California.—CRISTÓBAL VERGARA.

Ciencias Psicológicas

CUSSON, G., *Pedagogie de l'expérience spirituelle personnelle*, Edit. Desclée de Brouwer, Montreal 1968, 21 × 14, 421 p.

La educación espiritual de muchos cristianos ha sido hasta ahora demasiado pobre y poco profunda. La educación espiritual auténtica es la que nos despierta al misterio de Dios en nosotros, nos dispone a su acción interior y nos enseña a corresponder a esta presencia eficaz del Espíritu Santo que secunda y ayuda a nuestro espíritu en su subida hacia la Vida. Se hace cada vez más precisa una orientación profunda, consciente y libre de nuestra vida cristiana, vida que ha de ser por encima de todo y sobre todo una vida espiritual personal.

Se apoya el autor para intentar lograr esta autenticidad de presentación al menos de la vida cristiana en los Ejercicios de San Ignacio, que según él, representan una transmisión inteligente del mensaje divino y un esfuerzo consciente de disponibilidad en la recepción del misterio de Dios actuante en nosotros.

En una primera parte estudia las influencias bíblicas en los Ejercicios para luego, en su segunda parte, aplicar a las cuatro semanas de los mismos esa interpretación bíblica con el fin de orientar la práctica de los Ejercicios en el sentido de una experiencia de vida de fe y de correspondencia al "don de Dios". Esta segunda parte es un análisis de este modo de vida que es la "experiencia espiritual personal y auténtica". Todo ello orientado, como hemos dicho, con el

fin de que sea la persona individual la que se "encadene" a la realidad total del Cristo que conocemos por la fe.—F. MARTÍNEZ.

MORITZ, H., *La familia y sus valores formativos*, Edit. Herder, Barcelona 1969, 12 × 19,5, 208 p.

"Centenares de veces se ha escrito, a veces intempestivamente el ars amandi; durante más de medio siglo se ha tratado de compensar de mil maneras la comprobada falta de una educación sistemática; se ha penetrado en los secretos de alcoba, o mejor dicho se ha hablado sin tapujos, con sano instinto, de repente despertado, del elemento propagador que se encierra en las relaciones entre hombre y mujer. Pero ¿qué se ha hecho con la familia, que en su calidad de estructura cerrada significa un todo indivisible de padre, madre e hijo?" (H. Dumery).

La familia y sus valores formativos es la respuesta a ese interrogante, lanzado, un poco lastimeramente por Dumery.

Moritz nos demuestra en este libro científico y práctico a la vez, de fácil intelección, que "nunca había sido la familia tan necesaria como hoy, pues es el ámbito en que tiene lugar el múltiple encuentro interhumano tan necesario para reaccionar contra el anonimato y la despersonalización, que se están infiltrando. La terrible desfiguración y destrucción del ser humano, una espantosa deshumanización vienen como ineludible consecuencia siempre que el biologismo y el sociologismo —como ocurre ahora— se alientan mutuamente".

El autor desenmascara serenamente las lacras más comunes que agobian nuestra sociedad actual, analizando la relación existente entre ellas y la moderna estructuración a que tiende la familia, sin olvidarse —cosa frecuente, por otra parte— de darnos el remedio y convencernos de la necesidad urgente de luchar por la vuelta al hogar, de mantener a sus hijos al lado de sus padres, junto a ese amor que es "algo incambiable, insustituible e intransferible".

Esto es la obra de Hans Moritz, cuyo aprovechamiento garantizo a su lectura. Ella le pondrá ante los ojos el caudal inagotable de valores que usted, padre y madre de familia, puede y debe transferir al alma de su hijo, al hombre del mañana, si es que quiere lo sea de verdad, en sana y auténtica postura ante sí mismo y los demás.—E. BALLAROSA.

BRAIDO, P., *La teoria Dell'educazione e i suoi Problemi*, Edit. Pas, Zürich-Schweiz 1968, 16,5 × 24, 199 p.

Presentamos el número 15 de la colección Quaderni di Orientamenti Pedagogici, libro que se integra perfectamente en la colección.

El autor se muestra extraordinariamente documentado y sus obras anteriores "Introduzione alla pedagogia. Saggio di enistemologia pedagogica" (Torino 1956); "Filosofia dell'educazione" (Zürich 1967) son un fiel precedente de este libro que comentamos.

Es difícil precisar su denso contenido; pero creo bastante acertado situarlo en la línea de una filosofía de la pedagogía, entendiendo que con ello me refiero al saber pedagógico en su totalidad, pues aunque se dirige directamente a los problemas más básicos y en una vertiente teórica, entremezclada magistralmente en el desarrollo de las implicaciones prácticas. La estructura está pensada en torno a los "conceptos" pedagógicos, pero al tratarlos se despliega, con una documentación poco común, la historia, la cultura, la ciencia, el arte, la teoría, la práctica... pedagógicas. He aquí como formula sus capítulos: 1.º Líneas de pedagogía realista y dinámica; 2.º Formación humana "in prospettiva" cristiana; 3.º "Saggezza e scienza" al educar; 4.º Soluciones típicas del problema de la teoría pedagógica; 5.º El sistema de reflexiones científicas sobre educación; 6.º El problema de la didáctica y la ciencia en la enseñanza religiosa.

Es, por tanto, un libro de orientación, de estudio, de profundización en los conceptos pedagógicos que, como el autor hace notar en la introducción, a primera vista se presentan como simples y evidentes, pero que a una reflexión más atenta aparecen como complejos y problemáticos. Conceptos que, por otra

parte, son los determinantes de los métodos y principios pedagógicos. Todo esto y un lenguaje técnico-escolástico hacen que su lectura sea poco amena y reservada a los bastante iniciados en el campo pedagógico; no obstante su contenido importa a todos los responsables de la educación, incluso podemos decir a todos en general; pues estudia tanto la educación humana como la religiosa-cristiana.—B. MATEOS.

GALL, A. Le, *Caracterología de la infancia y de la adolescencia*, Edit. Luis Miracle, Barcelona 1968, 4.ª edic., 21 × 14, 506 p.

Todo cuanto signifique dirección y educación trae consigo sinsabores y constituye un arduo trabajo. Es intentar hacer acrobacias en la frágil cuerda de la persona humana jugando con un éxito o un fracaso vitales. La publicación de esta obra satisface la exigencia que padres, educadores y pedagogos llevan en sí mismos por el mero hecho de ser tales, con un conocimiento más exhaustivo del niño y adolescente. Si la ignorancia conduce a verdaderos fracasos por lo general, en nuestro caso y mirada desde un punto de vista objetivo provoca fatales errores tratándose de la educación de los niños. Quien no conozca la caracterología, a la hora de actuar, no tendrá más remedio que entregarse al desconcierto interior en su labor educativa.

La caracterología, dice Le Sanne, no dispensa educación ni moralidad, pero es indispensable para documentarlas y orientarlas; el niño es un trozo de papel o un poco de cera a la que se puede dar las formas que se plazca.

“Caracterología de la infancia y de la adolescencia” va marcando:

—Caracterología general que esboza los tipos fundamentales.

—Una tipología continua que define familias caracteriales restringidas, pero más rica en matices.

—Terminando con el análisis ideológico e individual de la personalidad.

Padres y maestros convergen en una responsabilidad común. No debe pasárselos desapercibida la Caracterología si quieren llevar a feliz término la educación de sus hijos y alumnos.

Como punto final pondremos el ideal que inspira esta obra de Le Gall: La comprensión aguda y sutil de los hombres se realiza en un amor inteligente.—E. SANTIAGO.

ARON, R., *La lucha de clases*, Edit. Seix Barral, Barcelona 1966, 20 × 13, 292 p.

He aquí un análisis sociológico muy amplio, aunque de 1956, de las clases de la sociedad y de la contienda entre ellas. No es ninguna obra revolucionaria; simplemente analiza hechos y diríase que se ríe de muchas generalidades abstractas que circulan por muchas bocas. Acerca de términos como clase, grupo, orden interés de una clase por su bien, lucha de una clase por la conquista del poder, etc., nos da un estudio en el que nos lo aclara y sienta por lo demás como base, la complejidad de la sociedad.

Se centra principalmente en las sociedades de U. S. A. y U. R. S. S., por ser las dos naciones que representarían mejor, sociológicamente hablando, los dos grupos que desde hace algún tiempo dominan el mundo.

Aunque el libro carece de citas, es interesante porque nos hace plantearnos la cuestión de si no será una pérdida de fuerzas y un engaño el encaminar a determinadas clases por la conquista del poder para luego gobernar otras que no son ellas. Además cada poco va contrastando las diversas concepciones que ha habido a lo largo de la historia sobre esta materia y comprueba en nuestros días la realización o no realización de dichas concepciones.—T. OLEA.

LACROIX, J., *El fracaso*, Edit. Nova Terra, Barcelona, 1967, 14,5 × 19,5, 151 p.

Hoy, quizás más que nunca, no podemos eludir el problema del fracaso como una experiencia, como un elemento emparejado con la compleja realidad

de la existencia humana. "El fracaso ocupa un lugar central en la existencia" dice Jean Lacroix.

El hombre no puede paralizarse, ni tomar una actitud desvalorativa frente a la amenaza constante del fracaso. Tiene que sobreponerse y afrontarlo dialéctica, dinámica, activa y constructivamente para lograr dar sentido, esperanza y plenitud a un problema que le acosa de continuo —el fracaso— pero que le hace crearse uno a sí mismo; siempre que sepamos darle esa solución de esperanza, de resurgimiento, de actividad.—JOSÉ LUIS ALVAREZ.

RICHELLE, M., *Pourquoi les psychologues?*, Edit. Charles Dessart, Bruselas 1968, 13 x 18, 200 p.

El problema que se plantea en este libro, y cuyas páginas intentan resolver, es el de "¿Cómo explicar el nacimiento, el rápido florecimiento e incluso la invasión que en nuestros días se observa por parte de esos hombres que llamamos psicólogos?". No trata de hacer un panegírico de la psicología, sino un análisis objetivo del desenvolvimiento de esta rama de la ciencia, y de las condiciones de nuestra sociedad que favorecen su expansión sorprendente en esta época de la historia.

La virtud más destacable que se observa en su lectura es su realismo y su sinceridad, no dudando el autor en exponer con toda claridad y sin tapujos los límites y riesgos de la psicología, indicándonos también donde podemos depositar en ella nuestras ilusiones, y donde pecamos de un idealismo soñador.

Hay que hacer notar que este libro no está escrito para los especialistas en la materia, sino que se dirige a los futuros psicólogos que se encuentran en el período formativo y con la intención de que les sirva como una buena orientación profesional. Así, estudia los siguientes puntos: Los psicólogos y su público. Los problemas internos de la psicología. Psicología y medicina. ¿Cómo se hace un psicólogo?

Desde luego, es un libro de gran interés y que cumple su cometido correspondiendo a la bien ganada fama de su autor, Marc Richelle.—JOSÉ L. BARRIO VALENCIA.

DIRKS, W., *Konkurrenz der Bildungsangebote*, Edit. Matthias-Grünwald, Mainz 1968, 20,5 x 13,5, 130 p.

Los problemas sobre la formación están hoy día en la conciencia de los intereses que atañen a todo ciudadano: iglesias, asociaciones, partidos. Son innumerables los grupos asociados que concurren en el ofrecimiento de la formación, especialmente en el campo de la formación adulta. Por tanto se plantea un grave problema sobre la competencia en el terreno práctico del dador de la formación. ¿Hay oposición entre la "confesionalidad" de la educación y la "libertad" en la misma, o por el contrario se da una relación mutua entre ambas? ¿Se oponen?

Los autores del siguiente trabajo nos ofrecen los argumentos a favor de la formación de tipo "confesional" (sobre todo de las Academias eclesiásticas), sin descuidar tampoco los valores de la "libre" o confesional-no-obligatoria. Por tanto, en el ofrecimiento de la formación se impone, cada día con más evidencia, no la oposición, ni la lucha, sino una asidua colaboración; no debe haber escisiones bruscas entre una y otra, sino una íntima relación. Ya nos lo advierte W. Dirks en el prólogo: "Konkurrenz" no significa ni competencia ni, mucho menos, lucha, sino colaboración (Zusammenarbeit). Los autores son partidarios de la libre colaboración de todas las Asociaciones en la formación integral del hombre y de su organización.—NATALIO ROMÁN.

MESSNER, J., *Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft*, Edit. Bachem, Köln 1969, 19 x 11, 178 p.

Ya hemos presentado en nuestro número anterior de reseñas la reseña correspondiente a los números entonces aparecidos, en comentario a la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. La colección constará de 11 libros, restando sólo por salir el 5, 7, 9, 10 y 11. El que presentamos hace el número 3. Su contenido es comentar los números 23-32 de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, es decir, el sentido de la sociedad humana. En una introducción de rigor, diagnostica las características de la sociedad moderna, del hombre, de las ciencias y de la Iglesia. Sigue la primera parte con un análisis de la doctrina social católica, examinando exhaustivamente la totalidad de los temas, como el pluralismo, la técnica, concepto de naturaleza y derecho natural, etc. Como es lógico, lo más acentuado, en esa perspectiva del Concilio, es el personalismo y la relación interpersonal que ha de caracterizar a una sociedad o comunidad en diálogo y comunicación de las personas.

La segunda parte versa sobre los imperativos sociales más importantes para nuestro tiempo, entre los que destaca el respeto a la dignidad de la persona humana, respeto y amor para con el adversario, la tolerancia, argumento de autoridad, principio de igualdad, etc.

Los elogios que a los demás comentarios ya reseñados dedicamos ahorramos repetirlos aquí.—I. R. R.

MOLLER, J., *Zum Thema menschein*, Edit. Matthias Grünewald, Mainz 1967, 94 p.

Bajo el título genérico de "zum Thema menschein" se ofrecen unas reflexiones de antropología existencial: reflexiones sobre el hombre como problema incorporadas a una comprensión pastoral y religiosa del mismo hombre concreto. Es ya sabido cómo el acercamiento pastoral al hombre en la actualidad recurre con frecuencia a esta antropología filosófica que podría resumirse así: la consideración del hombre como ser-en-el-mundo; el hombre como libertad, voluntad y poder y como ser-para-la-muerte. La estructura personal y binaria de la existencia como diálogo entre: cuerpo y espíritu en unidad dinámica; entre un "tú" y una colectividad; entre el individuo, masa y comunidad; equilibrio también entre un "yo", misinidad y alienación frente a la autenticidad. También la trascendencia está condicionando la estructura de la existencia humana: hombre y verdad; hombre y libertad; hombre y esperanza.

Si el hombre de hoy se queja a veces de que el mensaje evangélico no le llega en lenguaje y en presupuestos reales, tenemos el deber de sensibilizar la pastoral con estas líneas de la antropología filosófica tal como se ensaya en este estudio.—JESÚS FERNÁNDEZ.

COUSINET, *Formación del educador*, Edit. Miracle, Barcelona 1957, 18 x 12, 156 p.

La presente obra nos ofrece una aclaración a los problemas presentados a todo formador, pero particularmente al maestro de enseñanza primaria.

El autor resume en cinco capítulos el método que debe seguir todo formador: Parte, en el primero, de una concepción general; examina la función del maestro a través de la historia y en los últimos capítulos hace una exposición y crítica del plan de selección y preparación de maestros.

El primer problema a resolver es el de las cualidades naturales del educador. El segundo, el conocimiento de su oficio; uno implica al otro y estos dos no se realizarán si no poseen un tercero; que en parte viene condicionado por los anteriores: La carrera de formación no es una cualquiera, es ni más ni menos que prepararse para formar a personas determinadas. Nunca podrá trabajar con ellas si no se adapta a todas y cada una, y esto sólo es posible a condición de que renuncie al aprendizaje y a la práctica de lo que ha considerado

hasta hoy como su oficio, para poder vivir con los niños —problema al que trata de dar solución Cousinet en este libro.

Prepararse para educar supone: saber, valer y *savoir faire*. El saber es importante, pero a la hora de decidir no cuenta gran cosa, ya que de lo que se trata es de elegir educadores, no sabios, y esto nos lo da el valer de esa persona. La educación es un arte y el educador un artista, el método vale lo que vale el maestro, sin olvidar que el principal artífice de su educación es el educando.

La escuela nueva, con sus métodos activos —plan Dalton, Decroly, Montessori...—, destruye la enseñanza dogmática, tediendo a acercar el maestro a los alumnos, a hacerlos abandonar su espectacular superioridad y su constante didactismo. Esta participación activa por parte del maestro, requiere la cualidad principal: "el amor" a los niños. Amor por lo que son y por lo que pueden y deben ser.—BUENA.

LEEP, I., *Angustias y esperanzas del proletariado*, Edit. Zyx, Madrid 1968, 172 p.

Ignace Leep publicó "Angustias y esperanzas del proletariado" al término de la Segunda Guerra Mundial. Esto es algo que hay que tener en cuenta a la hora de valorar su contenido.

Otro factor importante es la vida del autor, un converso que recorrió el itinerario de Karl Marx a Jesucristo y que escribe con la mentalidad de converso.

El librito consta de dos partes bien delimitadas como indica su mismo título.

La primera y la más extensa estudia la evolución de la clase obrera a lo largo de la historia.

Esta exposición sencilla de la historia del proletariado nos da una buena base para un estudio posterior del tema.

La segunda parte intenta ser un breve resumen de la doctrina social católica. Hoy, después de la *Mater et Magistra* y de la *Populorum Progressio*, se encuentra desfasada.

El librito, de lectura fácil y amena, tiene un innegable valor y utilidad para los interesados en estos temas, sobre todo en su primera parte.—A. ALVAREZ.

ZULLIGER, H., *La angustia de nuestros niños*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 19 x 12, 249 p.

El autor nos expone a lo largo del libro las manifestaciones de angustia infantil, sus causas originadoras y su terapéutica. Estas angustias son infundadas e incomprensibles, y suelen ser en general miedo a la oscuridad, y máxime si está solo, miedo a animales inofensivos, y a veces inexistentes, miedo a todo aquello que les resulta extraño. ¿Cómo resolver esto? Con acierto y apoyándose en multitud de casos reales sacados de su experiencia, Hans Zulliger nos da una solución práctica y una ayuda para la comprensión de estos niños.

La angustia puede hacer enfermar a los pusilánimes, pero en los demás influye en la formación de su carácter. Los padres suelen amenazar a sus hijos; les repiten sentencias sin darse cuenta de que crean en ellos un temor morboso; para su curación el autor nos da este consejo: "Los niños que sufren de angustia no necesitan castigo, sino intensificación del cariño".

Es una ayuda para los padres y educadores, para los psicopedagogos, párrocos, maestras y maestros.—C. ARRANZ.

Varios

DVORNIK, F., *Bizancio y el Primado Romano*, Edit. Desclée, Bilbao 1968, 19 × 12, 176 p.

Francis Dvornik no precisa presentación. Es de sobra conocido en los círculos de eruditos consagrados a los estudios histórico-eclesiológicos referentes al criterio desarrollado de la Iglesia ortodoxa y católica que culminan en el ocaso de su comunión. En general podemos decir que no hace uso de nuevos materiales. Más o menos, la documentación que utiliza ya la ha presentado en muchos de los anteriores trabajos consagrados a este tema. En líneas generales son conclusiones sacadas de estudios pretéritos, ideas desarrolladas ya, pero que aquí las sitúa directamente en el influjo que tuvieron en el desarrollo del primado romano. Si queremos hacer constancia —y aquí colocamos la residencia de su valor y novedad— de que, aunque sean en general conclusiones de investigaciones precedentes, ahora cobran un valor peculiar al presentarlas en un marco nuevo, que servirán de ayuda imprescindible para que los problemas se aclaren más. Después de una pausada lectura del libro, me parece que es obligado concluir que no se pueda dar una solución satisfactoria a este embarazoso problema, ni se prescinda de las coordenadas histórico-sociológicas en las que se desenvuelve la vida de los que hoy llamamos Iglesia Católica y Ortodoxa. En esta parcela, historia y teología no pueden seguirse líneas paralelas e independientes. No solamente están íntimamente ligadas sino que se interfieren, conviven y se inmiscuyen una en otra necesariamente. Dvornik no se adentra en el plano específicamente teológico, pero, después de lo dicho anteriormente, sus conclusiones no son ajenas al mismo.

"Bizancio y el Primado Romano", aunque sea de vital importancia para los peritos en esta materia, no excluye a un público más amplio, al que le será de gran utilidad y perfectamente inteligible.—EMILIANO SÁNCHEZ.

CARAFFA, F., *Vallepietra dalle origini alla fine del secolo XIX. Con una appendice sul Santuario della Santissima Trinità sul Monte Autore*, Roma, Lateranum, 1969, XI, 298 p.

Además de exhaustiva, la presente publicación resulta ser el primer estudio de carácter histórico y crítico sobre las vicisitudes tanto internas como externas de Vallepietra, pequeña ciudad y región situadas en el centro de Italia —junto a la abadía benedictina de Subiaco—, célebres en la historia del antiguo Estado Pontificio por su persistencia en la conservación de su régimen baronal, y conocidos en nuestros días por ser sede del venerado Santuario della Santissima Trinità sul Monte Autore.

La obra, editada por la Universidad Lateranense de Roma, puede considerarse como una estimable aportación, tanto para la historia de las manifestaciones devocionales en los países latinos —en apéndice nos ofrece el autor, profesor en la misma Universidad, un amplio y bien documentado ensayo sobre los orígenes y las seculares incidencias del referido Santuario—, como principalmente para la de los territorios de la Iglesia incorporados a Italia en 1870.

Numerosas láminas y una impecable presentación acrecientan el valor de esta monografía.—P. F. ROJO.

BURRUS, E. J., *The writings of Alonso de la Vera Cruz*, Edit. Jesuit Historical Institute, Roma-St. Louis 1968, 24 × 17, I-III: 205-551-112 p.

Presentamos con sorpresa a la vez que con sincero agradecimiento, los

tres primeros volúmenes del injustamente preterido y olvidado P. Alonso de la Vera Cruz. Una vez más, los desinteresados agustinos, y en general, todos los interesados por estos temas, tenemos que agradecer estas aportaciones hechas por peritos de la Compañía de Jesús. Algunos de sus tratados en latín fueron impresos en Méjico, pero los castellanos, a pesar de su valor intrínseco, han sufrido hasta nuestros días un inmerecido olvido. El primer volumen contiene tres sermones, cartas, informes, pareceres y consejos del P. Alonso de Vera Cruz en edición bilingüe.

El segundo volumen contiene una defensa sobre los derechos, también en latín e inglés. Aquí subraya el P. Burrus la calidad y valor del agustino paragonándolo con el P. las Casas. Hace especial hincapié en la serenidad y profundidad científica de Vera Cruz al defender los derechos de los indios y las inevitables injusticias cometidas contra ellos. Ciertamente no invierte el alcance de los hechos, no niega los desvarios de los colonizadores, pero sí los sitúa y les da, sin extremismos como el P. las Casas, el alcance que tienen. En relación con Vitoria, fundador del derecho internacional, tiene la ventaja de que construye sobre los hechos, mientras que Vitoria funda sus conocimientos sobre las relaciones que le hacen los misioneros. Esto hace que, en relación con el P. las Casas, "su tratado sea más objetivo que las diatribas del P. las Casas, y más práctico que los silogismos y distinciones de Vitoria" (p. 3).

El tercer volumen no es más que la reproducción fotocopia del volumen segundo.

La presente edición, aunque no nos atrevemos a decir que sea impecable y conclusiva, sí queremos señalar su calidad y alto nivel crítico. El P. Burrus aparece con toda diáfania e identificado con los escritos que ofrece al público y con el ambiente en que éstos se desenvuelven. El texto lo presenta tal como se encuentra en el original, pero en orden a su mejor intelección, ha modernizado la puntuación, ha suplido los acentos y ha extendido las abreviaciones. En cuanto le ha sido posible, da las citas sobre los textos bíblicos, patristicos y litúrgicos que el P. Alonso de la Vera Cruz no da.

No obstante lo dicho, que avala el valor y calidad de la edición, en nuestro parecer encontramos algunas deficiencias que parecen atenuar un poco la pulcritud de la edición. Así, mientras en la introducción que hace en el primer volumen la pone en inglés y español, en el segundo sólo la presenta en inglés.

No queremos ocultar la importancia de esta empresa del erudito jesuita. Es verdad que sobre el agustino se han hecho varios estudios laudables, pero no igualables, sin duda alguna, a lo que ahora tenemos. Con esta edición se ha puesto fin a la enorme injusticia que pesaba sobre el mejor teólogo y celoso pastor de almas de la primera centuria de la colonización de América.—EMILIANO SÁNCHEZ.

KELLER, W., *Historia del pueblo judío. Desde la destrucción del Templo al nuevo Estado de Israel*, Edit. Omega, Barcelona 1969, 22 x 15, 614 p., 213 ilustraciones y 10 mapas.

He aquí una obra voluminosa, que más que la historia del pueblo judío es la historia de las matanzas de los judíos. Es en esto en lo que más insiste el autor. A raíz del cambio experimentado en los últimos años en la mentalidad acerca del pueblo judío, es posible la composición de una obra como esta, en la que (nos lo tememos) se ha ido al extremo contrario: el pueblo judío es completamente inocente, víctima de todas las naciones en todos los tiempos. Las medidas tomadas a través de la historia contra ellos fueron causadas por el odio; ellos no tuvieron la menor culpa ni dieron motivo para ello. Creemos que la verdad está en el medio. Exagerar por cualquier parte que sea, no puede más que engendrar odios, en tiempos en que efectivamente estamos más cerca del equilibrio.

Evidentemente el autor no usa una información de primera mano; lo que no tiene nada de extraño, dado el enorme campo que abarca. El autor ha seguido otras obras escritas por los de su raza. Hubiera sido de desear que el autor documentara su historia; de lo contrario el estilo se acerca al género

periodístico, que ciertamente no es el apropiado para escribir la historia. Se nota a veces una falta de espíritu crítico; por ejemplo el autor acepta sin más el testimonio de Flavio Josefo. Sin embargo es de sobra sabido que este autor judío tiene dos tendencias: criticar a los romanos (excepto a los Flavios), y alabar a los fariseos. Su valor histórico se halla limitado, por tanto, por estas dos tendencias.

Errorcs de menos importancia hemos notado: las cuevas de Muraba'at no están al sudoeste de Jerusalén, sino al sureste (p. 85). La lista podría alargarse.

La traducción es en general correcta, y la presentación esmerada, aunque ciertas páginas están sobrecargadas de tinta, que dificultan la lectura.

Felicitemos a la editorial, que con esta traducción puede contribuir a mejorar las relaciones con los judíos, para que no se vuelvan a repetir los horrores del pasado.—C. MIELGO.

Documentazione Ritiama Antica, I-III, A cura del monastero S. Rita, Cascia (Perugia) 1968, 21 x 28, 26, 96 y 167 p.

Santa Rita de Casia goza de veneración unánime y universal simpatía en todo el mundo cristiano. Es posible que a su dilatada y masiva popularidad hayan contribuido no sólo el nervio de su intensa vida espiritual y lo azaroso y trágico de su propia vida, sino también la preponderancia de sus intervenciones milagrosas durante su vida mortal y entre sus admiradores y devotos. Por lo que respecta, sobre todo, a su vida, no era fácil desechar la suspicacia de influencias populares en forma de leyendas y aditamentos que acaso hubieran desfigurado, al menos en parte, la verdadera fisonomía de la santa. Ahora, merced al feliz hallazgo de documentos básicos, hasta el presente en buena parte desconocidos, el P. Dámaso Trapp, OSA, ha promocionado y dirigido con la generosa cooperación del Monasterio de Casia, la publicación de una gran obra, seria, científica, histórica en la que se reproducen fundamentales rasgos biográficos de Santa Rita que configuran su santa vida y la suministran un contorno indiscutible de veracidad histórica. La obra, tan rica en contenido como prestigiada por una presentación elegante, moderna y técnica, está distribuida en cuatro volúmenes de gran formato:

I. *El proceso de 1626 y su literatura*. Reproducción fotográfica de dicho Proceso que recoge las fuentes auténticas del siglo XV y reproduce por el mismo procedimiento la primera biografía de Santa Rita (Cavallucci), con erudita introducción y buenos índices.

II. *La verdadera fisonomía de Santa Rita*. Estudio sistemático de documentos gráficos de primer orden y reproducción en colores de la iconografía ritiama que suministra datos auténticos a los futuros historiadores de la vida de la santa.

III. *Los estatutos de Casia, impresos en Casia el 1545*. Abundante colección de literatura contemporánea sobre la pujante vida cultural, comercial y espiritual de Casia que refleja con precisión el medio ambiente en que vivió y actuó Santa Rita. Se complementan los documentos antiguos con otros modernos intentos de configurar la vida real e histórica de Santa Rita.

En conjunto y a base de una información copiosa y fidedigna, se nos ofrece una Santa Rita cuya impresionante personalidad está respaldada por documentos rancios y auténticos que alejan toda sospecha de desfiguración y sitúan a la santa en un plan realista y privilegiado para la futura reconstrucción histórica de su vida.

Esperamos el volumen IV que completará este gran esfuerzo documental, con interesantes datos sobre el Archivo Notarial de Santa Rita (1463-1558) y el Monasterio de Santa Rita de Casia.—P. DICTINIO R. BRAVO.

GILL, J., *Konstanz und Basel-Florenz*, Edit. Matthias-Grünwald, Mainz 1967, 21 x 13, 480 p.

El P. Gill no necesita presentación ya que de todos es conocida su labor

en torno a la Historia de los Concilios. Jedin dice de su obra: "Historia de los Concilios Ecueménicos" que es una historia de los Concilios "moderna en el mejor sentido".

Ahora presentamos al público español la traducción alemana del original francés. Las características de la obra son conocidas por todos los expertos: claridad y precisión en las ideas, junto con la ligazón causal en la exposición. Todo ello avalado por una documentación abundante y seria, sobre todo cuando trata el Concilio de Florencia, que es su fuerte, y en el que marcó un hito en la historiografía posterior en torno a la unión con los Orientales.

Este tomo IX dentro de los XIV o XV que aparecerán, es un libro más para especialistas que para el alumno, dada su amplitud; en él encontrarán aquéllos un arsenal de fuentes y bibliografía que les facilitará la labor científica o la docente. Además del Índice de referencias a las fuentes y a la bibliografía, junto con el de autores y materias, tiene reunidos al final los textos más significativos de los documentos que se promulgaron en esta época de la Historia de la Iglesia una de las más agitadas de su historia.—N. ROMÁN.

KAISER, Chr., *Stimmen aus der Kirche der CSSR*, Edit. Chr. Kaiser, München 1968, 20,5 × 13, 208 p.

Es este volumen, en colaboración, se nos ofrecen las voces auténticas de la Iglesia Checoslovaca, nacidas en el radio de acción de la misma actividad misionera y de la nueva orientación del Protestantismo en aquel país. La idea surgió, no como un imperativo de dar a conocer el cuadro práctico y paritético del Protestantismo, sino más bien para que el lector se familiarice con algunos aspectos de la actividad del Protestantismo en las Repúblicas socialistas.

Los artículos que nos ofrece este volumen han sido escogidos de los más significativos aparecidos en las revistas evangélicas del año pasado, tanto de los pastores como de los laicos. Se reúnen en tres apartados:

I. *Existencia cristiana en una sociedad socialista*; comienza con un sermón del pastor Josef L. Hromádka sobre la esperanza y a continuación expone las dificultades que encuentra la comunidad en el contacto con las instituciones, el Derecho y el Estado, con una breve reseña de "La historia del protestantismo checo".

II. *La nueva orientación*: sin duda ninguna la parte más interesante del libro. Comienza por decirnos que el hecho capital que hizo cambiar de rumbo el protestantismo checo fue la ocupación comunista del 48 que les obligó a apartarse de la cultura europea tradicional y de la confianza demasiado optimista de la Europa del Oeste y de América. Entre los teólogos y filósofos auténticos a partir de la reforma de Hus y del Renacimiento en el año 19 hasta la más auténtica tradición de Masarik, vive el pensamiento "de que la verdad sólo se comprenderá en el compromiso personal".

También toca el resurgir de la nueva Teología secular y los contactos ecuménicos entre las distintas confesiones, y el diálogo con los marxistas.

III. *La nueva comunidad*: en la que nos va enumerando los campos en que desarrollan su actividad: celebración dominical, catequesis infantil, estudio de la Biblia, servicio social...

"Este libro —nos dice uno de los colaboradores— no quiere ser más que una pequeña ayuda para este camino de la Verdad, de la amistad y de la reconciliación".—N. ROMÁN.

TOULAT, J., *Espérance en Amérique du Sud*, Edit. S. O. S., Edit. Desclée de Brouwer, 1968.

Se queja de la explotación de las personas y de que el capital esté en manos de unos pocos propietarios sin dar ninguna opción a los obreros. La solución que propone al problema social no sigue las líneas de Che Guevara o de Camilo Torres —ambos optaron por una revolución bélica, pero fueron aplastados— sino más bien una revolución de la libertad, partiendo del humanismo propuesto por Maritain, en cuya exposición se trata sobre todo de la toma de conciencia de las masas. Se detiene sobre todo en el ejemplo de Dom Helder Camara, que como Martín Lutero King, ha escogido la acción de no-violencia. No se trata, pues, de un movimiento marxista, sino de satisfacer la sed de justicia que Cristo exhaló en la Cruz.

Posee además el libro otro valor. Trata de llegar al corazón de los que vivimos en Occidente para que nos solidaricemos todos en un movimiento ecuménico mundial, tratando de resolver sobre todo el problema de los pobres y de los pueblos subdesarrollados.—CRISTÓBAL VERGARA.

GRENZMANN, W., *Problemas y figuras de la literatura contemporánea*, Edit. Gredos, Madrid 1963, 20 × 14, 385 p.

"Si se revisan las manifestaciones literarias actuales del mundo occidental, en todo aquello en que alcancen rango representativo, se evidenciará indudablemente un amplísimo acuerdo en el problema; experiencia y conciencia son, tanto en el pensamiento filosófico como en el ámbito de la creación poética de una sorprendente semejanza. El hombre se plantea a sí mismo como pregunta; ignora cuál es su meta, se interroga por el sentido de su existencia, siéntese acosado por potencias indefinibles y se encuentra de pronto ante la tarea de precisar y definir nuevamente su puesto en el mundo o bien de incorporar de nuevo a su vida los viejos sistemas y ordenamientos".

Ese hombre como pregunta, insertado en nuestro mundo moderno con una marcada acentuación, por encima de cualquier otra época, no es un concepto abstracto, puramente literario. Claudel, Bernanos, Mauriac, Gide, Sartre, Camus, Anouilh, Eliot, Greene, Marschall, Hemingway, Wilder —todos ellos estudiados en este tomo por Grenzmann— han dejado plasmada en sus escritos, a veces de modo sangrante, esa agonía interna de un hombre que, en el mejor de los casos, se encuentra lanzado entre dos mundos que desconoce. Cada cual a su modo, cada uno desde su punto de vista y partiendo de las situaciones más extremas, condicionados por las más opuestas circunstancias han reflexionado, han luchado en torno a ese misterio: el hombre.

Esta distinta concepción del hombre, de lo que rodea al hombre, de la proyección o proyecciones que éste pueda dar a su humanidad es lo que Grenzmann ha querido entresacar, a nuestro modo de entender, un poco superficialmente, en la selección de estos escritores, cuyos nombres hablan por sí solos de la importancia y valor de la obra.—E. BALLESTEROS.

JAROSLAW, M., *La Poesía existencial de Dámaso Alonso*, Edit. Gredos, Madrid 1968, 20 × 14, 344 p.

"Misterio, misterio. Todo en poesía es misterio... Misterio, la Poesía; lo mismo en su humeante, en su caliginosa entraña, unida a las supremas aspiraciones del alma humana; lo mismo en su religioso centro, aspecto sólo del ímpetu ascensional hacia nuestra Primera Causa, que en sus cambiantes formas históricas y aun en sus mínimos juegos".

Así entiende Dámaso Alonso la poesía, y es en este "misterio" donde Jaroslaw se ha propuesto abrir brecha de comprensión. No vamos a decir si en su búsqueda el profesor de Bowling Green (Ohio) ha alcanzado el exacto sentido que el Director de nuestra Academia de la Lengua ha querido dar a su poesía. Tampoco favoreceremos si el título es correcto al calificar de *existencial* la obra poética de Dámaso Alonso, o si es éste quien juzga mejor sus creaciones al encuadrarlas en un marco *esencialista*. Seguramente nadie mejor que el mismo autor podrá siempre calificar el sentido en el que dirige su obra; no obstante,

tampoco puede descartarse la posibilidad de que él mismo se equivoque, bien a su pesar. Por supuesto, Jaroslaw conoce demasiado bien la autocrítica de su personaje, y así lo expresa, sin que por ello desista de contrariarlo. Al lector queda el camino abierto de la libertad para defender lo que prefiera... Quizá en el fondo conceptual no difieran demasiado ambos planos, estando repartida la verdad.

Todo el libro es un desarrollo detenido, de gran estudio, con base en una gran amplitud de conocimientos lingüísticos, triturando a través de un análisis reposado y sin prisas cada texto, cada sílaba... de los poemas más significativos de la producción damasiana.

Tanto Miguel Jaroslaw como la Editorial Gredos merecen una felicitación sincera por su acierto al elegir este estudio, como homenaje al 70 Aniversario de este gran hombre, que se llama Dámaso Alonso, pionero de nuestras Letras y de cuyo trabajo hablan sobradamente sus escritos.—E. BALLAROSA.

CASTILLO, H., *Estudios críticos sobre el modernismo*, Edit. Gredos, Madrid 1968, 14 x 20, 416 p.

"Los ensayos recopilados en este tomo, junto con dar cuenta de las facetas del modernismo que más han interesado a los estudiosos, ponen de relieve los temas que han motivado acuerdos o desacuerdos entre los investigadores. En su conjunto, estos trabajos constituyen un muestrario cronológico de los tópicos que han llegado a convertirse en objeto de frecuentes estudios y revelan la aproximación crítica con que han sido enfocados en el transcurso de varias décadas.

No se trata, por lo tanto de consignar en este libro una lista de conclusiones definitivas acerca de los más debatidos problemas que surgen a causa de la indiscutible presencia del modernismo. Se procura, más bien, presentar un panorama de estudios críticos de mayor relieve realizados en los últimos veinticinco años y destinados a lograr una mejor comprensión del modernismo y de algunos problemas particulares que de él emanan".

Después de estas palabras tomadas de la introducción que Homero Castillo, como director de estos estudios, puso a la obra, creemos que huelga todo comentario.

No faltan tampoco las huellas, casi sangrantes todavía, de los combates dialécticos. Un punto primordial para nosotros es el de las conexiones entre modernismo y generación del 98. Basta pensar en la pléyade de figuras que intervienen: Martí, Rubén, los Machado, Valle-Inclán, Unamuno...

Para terminar, hemos de decir que Homero Castillo no trata de fijar un concepto de modernismo. El problema es demasiado complejo en su misma naturaleza y el autor es consciente del desacuerdo existente entre los críticos a la hora de valorar y dar un significado preciso a esta gran corriente renovadora que fecundó las letras hispánicas a fines del siglo XIX y principios del XX.—E. BALLAROSA.

CAMPELO, M. M., *La inquietud, esa postura humana*, Edit. Studium, Madrid 1969,

La inquietud humana es una postura muy rica y llena de ambiciones en el plano sincero de una realización humana. El P. Campelo, basándose en Platón, Plotino, y sobre todo en San Agustín, enfrentan su postura, la de estos grandes hombres, sobre todo la de San Agustín, la de los existencialistas de hoy día, que cerrándose en un subjetivismo inmanerista van a desembocar en la angustia de la nada.

Se detiene en el pensamiento de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Lavelle, para expresar lo que a él le interesa: la postura de estos hombres, influenciados sin duda por el pensamiento de San Agustín, no es la manera agustiniana de pensar y amar.

El estilo es llano y sencillo, con una profundidad muy apropiada para la meditación sobre la inmensidad del ser humano, que en su angustia e inquietud, no para hasta encontrar la calma en el mar inmenso de Dios.—CRISTÓBAL VERGARA.

Indice de libros recensionados

CIENCIAS ESCRITURISTICAS

The Cambridge History of the Bible.—2. *The West from the Fathers to the Reformation*; MCKENZIE, J. L., *Espíritu y mundo del Antiguo Testamento*; JACOB, E., *Teología del Antiguo Testamento*; LORETZ, *Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis*; SCHMID, H., *Mose. Ueberlieferung und Geschichte*; *Le Livre de l'Exode. Traduction Oecuménique de la Bible*; LAMPARTER, H., *Zum Wächter bestellt. Der Prophet Hesekiel (Die Botschaft des A. T., 21)*; LYS, D., *Le plus beau Chant de la Création. Commentaire du Cantique des Cantiques*; ALBERT du Sacré Coeur, *Joseph "Fils de David" et dernier héritier de la Promesse*; *Evangelische Kommentare. Monatschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft*; *Judentum. Urchristentum. Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*; PESCH, R., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*; GNILKA, J., *Der Philipperbrief. "Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament: X/3"*; BAULES, R., *L'Evangile puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux romains*; GEISELMANN, J. R., *Sagrada Escritura y Tradición*; ALAND, K., *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes. Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung*: 2; WALTER, E., *Der erste Brief an die Korinther*; BOUWMAN, G., *Das dritte Evangelium. Einübung in die formgeschichtliche Methode*; MOLITOR, J., *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte*; ESEVERRI, Cr., *El griego de San Lucas*; BREUNING, W., *Jesus Christus der Erlöser*; NEUGEBAUER, F., *Die Entstehung des Johannesevangeliums*; STROBEL, A., *Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit*; VARIOS, *Que dites-vous du Christ?*; AUDET, J. P., *Le projet évangélique de Jésus*; ROCHE, J., *Saint Jean. Scènes et personnages*; VARIOS, *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*; SCHNACKENBURG, R., *Présent et futur. Aspects actuels de la théologie du Nouveau Testament.*

CIENCIAS TEOLOGICO DOGMATICAS

CANTINAT, L., *Saint Paul et l'Eglise*; COTTIER, G., *Chrétiens et marxistes. Dialogue avec Roger Garaudy*; CHENU, GONZÁLEZ RUIZ, MOELLER, HAMILTON, *La muerte de Dios. Ateísmo y religión frente a la realidad actual*; RICHARD, R. L., *Teología de la secularización*; BONHOEFFER, D., *El precio de la gracia*; BOSCH, CARREZ, DUMAS, *Teólogos protestantes contemporáneos*; RHYMES, D., *La oración en la ciudad secular*; CAZELLES, H., *Naissance de l'Eglise. Secte juive rejetée*; GANOCZY, A., *Calvin et Vatican II*; REFOULE, GEFRE, POHIER, DUQUOC, *Avenir de la théologie*; PUJOL, HAMER, NEUMER, GRECO, *El único pueblo de Dios*; BOUYER, L., *Diccionario de Teología*; GENUIT, F. M., *El misterio de Dios*; SCHILLEBEECKX, E., *La presencia de Cristo en la Eucaristía*; HANS KÜNG, *La Iglesia. Versión castellana de Daniel Ruiz Bueno*; LECUYER, J., *El sacrificio de la Nueva Alianza*; HAAS, I., *Heute ist es anders. Neue Erkenntnisse über die Probleme mit Jugendlichen*; SCHIEFFERS, N., *Fragen der Physik an die Theologie*; GERKEN, A., *Offenbarung Transzendenz-erfahrung*; VARIOS, *Kontexte*, Band 5; AGUIRRE, ARMENDÁRIZ, CAFFARENA, GONZÁLEZ RUIZ, PINTOS, ORRECÓN, *Mesa Redonda sobre el Ateísmo*; HAMILTON WILLIAM, *La nueva esencia del Cristianismo*; BRANDT,

W., *Der heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher*; FISCHER, H., *Die Geburt der westlichen Zivilisation. Aus dem Geist des romanischen Mönchtums*; SCHULTZ, H.-J., *Wer ist das eigentlich - Gott?*; MYSTERIUM SALUTIS, *Manual de Teología como historia de la salvación*; LAURENTIN, R., *¿Ha muerto Dios?*; DE FINANCE, LOVZ, *Psicología del ateísmo*; GENUYT, F. M., *El misterio de Dios*; CHOPIN, C., *El Verbo encarnada y redentor*; VARIOS, *Die Antwort der Theologen*; TANNEHILL, R. C., *Dying and rising with Christus. A study in pauline Theology*; LEUBA, J. L., *A la découverte de l'espace oecuménique*.

CIENCIAS MORALES Y DERECHO CANONICO

CASSOLA, O., *La recezione del Diritto Civile nel Diritto Canonico*; ERMECKE, G., *Christliche Politik*; BLANQUART, BEIRNAERT y otros, *A la recherche d'une théologie de la violence*; ROLIN, C., *La femme devant le divorce*; SCHÜLLER, B., *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*; NOONAN, J. T., *Contraception et mariage*; HORTELANG, A., *Moral responsible. Conciencia moral cristiana*; SCHILLERBROCKX, E., *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*; RENDU, Dr. et Madame Ch., *L'Eglise nous a-t-elle trompés?*; ECK, M., *Sodomia*; GEORG, J. E., *Pildora... o no?*; VARIOS, *L'amour heureux*; ISRAEL, L., *Le médecin face au malade*; VARIOS, *Angustia y Pecado. Aspectos teológicos y psicoterapéuticos*; BISSONNIER, H., *Psychopédagogie de la conscience morale. (En ses conditionnements normaux et pathologiques)*.

CIENCIAS PASTORALES Y ESPIRITUALIDAD

NEVERMANN, H., WORMS, E. A. y PETRI, H., *Die Religionen der Süsee und Australiens*; ZÖLLER, J. O., *Abschied von Hochwürden*; FUCHS, J., *Nach dem Regen*; SANDTNER, H., *Trost der Ewigkeit*; BOYENS, E., *Glauben alle an denselben Gott?*; BOURS, J., *Wo bist du, Gott?*; VARIOS, *Die neue Gemeinde*; DANIELOU, J., *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*; MAERTENS, Th., *Iniciación de los Niños en la Liturgia del Domingo (I adviento-sexagésima)*. Vol. I: *Manual del educador*; Vol. II: *Fichas del alumno*; Vol. III: *Celebraciones y actividades*; DENTIN, P. y un equipo de pártocos, *Fichas de cultura religiosa (mesa redonda)*; TILLARD, J. M. R., *La salvación misterio de pobreza*; VII CONGRESO EUCHARÍSTICO NACIONAL, SEVILLA, *La Eucaristía y la comunidad cristiana*; BRIEN, A., *El camino de la fe*; WEBER, G., *Manual del segundo libro de vida cristiana*; HOFINGER, J. y REEDY, J. W., *ABC de la Catequesis moderna*; VARIOS, *En el amor de Dios (tercer libro de vida cristiana)*; ESCUDERO, G., *Renovación acomodada de formación para la vida religiosa*; BRO, B., *Feliz el que crea*; ESCUDERO, G. y MESA, J. M., *La formación de los religiosos*; EXELER, A., *Esencia y misión de la Catequesis*; GARCÍA RODRÍGUEZ, S., *Biblia para la Familia (Los Evangelios)*; LAWRENCE MCKENNA, Sister Mary, S. C. M. M., *Mujeres de la Iglesia*; ZIELINSKI, J., *Gott spricht*; MÜLLER, A., *Kirchenreform heute*; HAERING, B., *Freunde verkünden*; WILDIERS, N. M., *La Iglesia en el mundo de mañana*; C. E. I., *Unsalta 1968. Informes. Declaraciones. Alocuciones*; ROQUEPLO, Ph., *¿Experiencias del mundo, experiencia de Dios?*; THILS, G., *¿Sincretismo o catolicidad?*; COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA, SECRETARIADO NACIONAL DE ENSEÑANZA, *Programas de enseñanza religiosa para los ocho cursos de la escuela primaria*; BAGOT, J. P. y D. BRAY, P., *Los jóvenes y Dios*; BORROMEO, Sor M. Charles, *Las nuevas monjas*; VARIOS, *Croire en Dieu Aujourd'hui?*; LACAN, M. F., MARÍA DE LA TRINIDAD, GOUBILLON, J. G., OSTY, E., *Mensaje espiritual de los Sabios de Israel*; LECLERCQ, J., *La alegría de envejecer*; KARDEL, P., *La flamme qui dévore le berger*; CHENU, M. D., *Los cristianos y la acción temporal*; GAUTHIER, P., *El Evangelio de la Justicia y los Pobres*; FRAISSE, J. C., *Saint Augustin*; VARIOS, *Un nouveau style*

d'obéissance; GODOY, J., *Creación y Catequesis cristiana*; EVOY, J. y O'KEEFE, M., *El hombre y la mujer*; BRUNGS, R., *Pueblo sacerdotal*; ZULLIGER, H., *Horda, Banda, Comunidad*; CARRASCO, J. G., *Ungidos para vivir en la fe* (Catequesis de la confirmación); ARNOLD, F. X., *Teología e historia de la acción pastoral*; JUNGSMANN, J. A., *El servicio de la palabra*; AUMONT, M., *Le Prêtre homme du sacré*; RABUT, O., *L'expérience religieuse fondamentale. L'actualité religieuse*; GARANDERIE, A. de la, *La valeur de l'ennui*; BERNAGE, B., *Savoir vieillir et souffrir*; CUSKELLY, E. J., *Un corazón para conocerlo*; HANSEMANN, J., *El mensaje de Cristo en la enseñanza*; GUICHARD, R., *Santidad de las madres*; CASTER, M. van, *Dios nos habla*; HOFFMANN, F., *La Biblia del joven*; D'ARCY, M., *Cara el pueblo*; BOULTWOOD, A., *En su luz admirable*.

CIENCIAS FILOSOFICAS

SACRISTÁN, M., *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*; VOLKSMANN-SCHLÜCH, K. H., *Introducción al pensamiento filosófico*; FRANÇOISE SUR, *Kierkegaard. Le devenir chrétien*; SANZ CRIADO, GÓMEZ CAFFARENA, STAEBLIN, *El ateísmo moderno*; ONIMUS, J., *Pierre Teilhard de Chardin ou la foi au monde*; VARIOS, *Panteísmo, Acción, Omega según Teilhard de Chardin*; VARIOS, *Homenaje a Bertrand Russell*; HEGENBERG, L., *Introducción a la filosofía de la ciencia*.

CIENCIAS PSICOLOGICAS

CUSSON, G., *Pedagogie de l'expérience spirituelle personnelle*; MORITZ, H., *La familia y sus valores formativos*; BRAIDO, P., *La teoria dell'Educazione e i suoi Problemi*; GALL, A. Le, *Caratterologia de la infancia y de la adolescencia*; ARON, R., *La lucha de clases*; LACROIX, J., *El fracaso*; RICHELLE, M., *Pourquoi les psychologues?*; DIRKS, W., *Konkurrenz der Bildungsaufbote*; MESSNER, J., *Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft*; MÖLLER, J., *Zum Thema menschein*; COUSINET, *Formación del educador*; LEEP, I., *Angustias y esperanzas del proletariado*; ZULLINGER, H., *La angustia de nuestros niños*.

VARIOS

DVORNIK, F., *Bizancio y el Primado Romano*; CARAFFA, F., *Vallepietra dalle origini alla fine del secolo XIX. Con una appendice sul Santuario della Santissima Trinità sul Monte Autore*; BURBUS, E. J., *The writings of Alonso de la Vera Cruz*; KELLER, W., *Historia del pueblo judío. Desde la destrucción del Templo al nuevo Estado de Israel; Documentazione Ritianna Antica*; GILL, J., *Konstanz und Basel-Florenz*; KAISER, Chr., *Stimmen aus der Kirche der CSSR*; TOULAT, J., *Espérance en Amérique du Sud*; GRENZMANN, W., *Problemas y figuras de la literatura contemporánea*; JAROSLAW, M., *La Poesía existencial de Dámaso Alonso*; CASTILLO, H., *Estudios críticos sobre el modernismo*; CAMPELO, M. M., *La inquietud, esa postura humana*.

HA APARECIDO

CAHIERS LAENNEC, juin 1969, n.º 2

SUMARIO: *Avant-propos*, 3-5.—Dr. G. Delhay-Pfouvier, *Naissance et développement d'une spécialité*, 5-14.—Dr. M. Bertreux, *L'anesthésie obstétricale*, 14-29.—Dr. J. Lassner, *Douleur et anesthésiologie*, 29-46.—J. Bui-dang-ha Doan, *Aperçu démographique de l'anesthésie-réanimation*, 46-52.—R. Sautier, *L'évolution de la responsabilité du médecin anesthésiste*, 52, 63.—*Chronique*, 63.