

Hoy por hoy, estas son las mejores obras que conocemos acerca de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Y, aunque no coinciden totalmente en sus respectivos puntos de vista (no en vano nacieron en distintos ambientes), y aún se contradicen abiertamente (véanse todos los juicios desfavorables que Karl Rahner le merece a Tassarolo, pp. 105-106, nota 22; pp. 241-242, nota 36, etc.), para un lector inteligente, se complementan mutuamente, y son indispensables en cualquier biblioteca al día.

\* \* \*

Los Ejercicios Espirituales son uno de los caminos que puede tomar un hombre, mientras el Corazón de Jesús es el objetivo de todos los caminos del hombre. Razón de más para conocerlo mejor, si se quiere marchar seguro por cualquiera de esos caminos, pues todos deben llevar a El; y razón que vale también de ese camino particular que son, como dije, los Ejercicios Espirituales.

No es casual que los jesuitas, formados en la escuela de los Ejercicios, hayan sentido siempre predilección por la devoción al Corazón de Jesús; predilección que comparten con otros en la Iglesia, pero que no por eso es menos notable. Ni es casual que casi el mismo núcleo de jesuitas que, en colaboración, han intervenido en *Cor Salvatoris*, hayan también intervenido en otra obra colectiva, *Ignatius von Loyola*<sup>103</sup>, que preferentemente se ocupa de los Ejercicios Espirituales.

Estas coincidencias nos deben animar a estudios paralelos, semejantes a los de estos y otros autores

<sup>103</sup> Echter, Würzburg, 1956. Véase poco más arriba, el comentario que hacemos de este libro.

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

MISCELLANEA DEL CENTR. DI STUDI MEDIEVALI (serie seconda). 367 págs.). Vita e Pensiero, Milano, 1958.

La introducción de Gemelli sitúa esta obra dentro del ambiente intelectual de la Universidad Católica de Milán; y señala brevemente sus mejores aportes: introducción en la *cultura greco-medioeval*, que es uno de los aspectos menos estudiados todavía del medioevo; estudio de *manuscritos de la literatura antigua* de Francia e Italia; y dos estudios sobre *finés del medioevo*, uno sobre Roberto de Bardi —en forma monográfica—, y otro —en forma de bibliografía exhaustiva— sobre Santa Catalina Sena.

Todo el medioevo interesa a nuestra filosofía y teología; y si hay aspectos, como el de la *cultura literaria*, que parecen estar más alejados del tema filosófico-teológico, es indudable que ni aún la literatura deja de influir en los teólogos y filósofos de esa época. A tal tipo de estudios pertenecen dos de los publicados en esta *Miscellanea*: el de A. Bertuzzi, titulado *I Frammenti della III Acroasi dell'Eraclide di Gioirgio Pisida* (reconstrucción del texto, traducción y comentario), y el de E. Travi, *Dal Libro di Novelle e di bel parlar gentile, a le Cento novelle antiche* (introducción bibliográfica, historia de los códices, y una tabla comparativa de los mismos).

Más cerca del tema ético-moral, está uno de los estudios siguientes: el de R. de Cesare, *Volgarizzamenti antico-francesi dei Praecepta Aristotelis ad Alexandrum* (Alexandreidos, I, 72-183), que es una edición, acompañada de un comentario filológico, de algunos textos vétero-franceses (descripción de manuscritos, y característica de las traducciones, además del texto latino); y el de G. Brunelli, *Le miroir des pecheurs*.

El capítulo de L. Zanini, titulado *Bibliografía Analítica de Santa Caterina de Siena* (pp. 265-367), continuación de la bibliografía publicada en la anterior *Miscellanea* (serie prima, Milano, Vita e pensiero, 1950) es un indispensable instrumento de trabajo, muy bien clasificado, cuya continuación anuncia el autor para la *serie terza* de la misma *Miscellanea*, en la que también publicará los respectivos índices. A pesar de la modestia con que su autor recalca que no es completo su trabajo (p. 265) nadie negará su utilidad para los estudiosos (casi todas las obras catalogadas tienen alguna referencia crítica).

La *Miscellanea del Centro di Studi Medievali*, con sede en la Universidad católica de Milán, merece la aprobación de los interesados en los estudios medioevales.

M. A. Fiorito.

ROBERTO ZAVALLONI, *La psicologia clinica nello studio del ragazzo*. (475 págs.). Vita e Pensiero, Milano, 1957.

Un libro claro, como los otros que conocíamos del mismo autor (cfr. *Ciencia y Fe*, XII-47 (1956), pp. 119-124; 13 (1957), pp. 517-519), destinado, como lo

anuncia en su prólogo, "a quienes, por inclinación o por profesión, se dedican a la educación y reeducación de los jóvenes, a su adaptación y readaptación social, y a su orientación en la vida" (p. VII). El presupuesto práctico del autor es que "el educador —sea padre, maestro, médico, psicólogo, asistente social, penalista, o sacerdote— debe convencerse que, en todo muchacho, hay problemas que debe comprender y resolver". Y el autor llega hasta afirmar que "todo muchacho constituye un problema: en el fondo... aún en esa categoría de muchachos, la más numerosa, que la escuela define como normales, existen siempre tendencias combatibles, incertidumbres, tendencias que se deben corregir...". Lo cual no quiere decir, como se ve, que los educandos sólo sean normales (p. VIII).

Un objetivo tan amplio del presente libro, como lo es *todo* educador respecto de *cualquier* educando, ha obligado al autor a expresarse —sin renunciar a la exactitud científica— en los términos más asequibles; y a ofrecer solamente un cuadro sintético de la psicología clínica, con sus aplicaciones prácticas en el campo de la edad evolutiva.

El libro consta, fundamentalmente, de dos partes: la una, que llamaría de *introducción a la psicología clínica* (cuatro primeros capítulos: orientación clínica de la psicología, modalidad de la diagnosis, método de tratamientos, deficiencias y superdotes); y la otra, de *aplicación a la educación* (problemas de la escuela, de la personalidad, de la conducta, y del organismo del educando). Cada parte puede tener valor por separado; sobre todo la primera, me parece muy útil y orientadora, dada la abundancia actual —un poco desorientadora— de la bibliografía sobre el tema de la psicología clínica. Y la aplicación de la misma a la edad evolutiva, no impedirá que un lector avezado pueda hacer otras aplicaciones a otras edades.

\* \* \*

Además de la claridad, es de alabar el *criterio bibliográfico* del autor: ha escogido, de todo lo que él sin duda conoce y ha leído, lo que está más al alcance del lector común (sobre todo, el italiano, a quien —en primer término— se dirige); y ha tomado el arbitrio ingenioso —para no recargar el texto de notas bibliográficas que podrían desalentar al lector común— de poner todas las referencias bibliográficas al final de cada capítulo, en orden alfabético, y con una numeración marginal. En esta forma, la lectura del texto resulta más fácil y quien quiere consultar más a fondo, puede hacerlo en una lectura personal paralela, porque un número lo remite a la obra en la cual se trata más extensamente el punto expuesto en el texto.

Muy bien dice un crítico (Antoniano, 33 (1958), pp. 178-179), que esta obra no basta para hacer de cualquier lector, un psicólogo-clínico; pero tampoco nadie va a exigir tal cosa de un libro de introducción como el de Zavalloni. Así como está, es una introducción, sensata y segura, a la psicología clínica aplicada a la edad escolar; y veríamos con gusto su traducción al castellano. Tal vez, como dice el crítico antes citado, se podía haber esperado un capítulo expreso sobre el problema religioso; pero me parece que tal problema ha quedado fuera del esquema fundamental del libro, cuya problemática se sitúa expresamente en otro

plano; de modo que tampoco esta limitación es una verdadera deficiencia del libro.

\* \* \*

Una rápida indicación acerca de la orientación psicológica de Zavalloni: sigue la escuela de C. Rogers —Chicago— y no se puede negar que lo hace con constancia y entusiasmo (cfr. R. ZAVALLONI, *La libertà personale*, Vita e Pensiero, Milano, 1956, pp. 124-128, 130-131; y los artículos de revista, del mismo autor, en Antoniano, 29 (1954), pp. 157-208; 30 (1955), pp. 45-62). Tal vez algún especialista en el tema pueda descubrir, en tal orientación, algo de unilateralidad: por mi parte, creo que es inevitable que una personalidad fuerte, como parece ser la de Zavalloni, se haga fuerte en una concepción personal.

M. A. Fiorito S. I.

HEDWIG CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit*, (307 págs.). Krösel, München, 1958. *Das Sein*, (141 págs.). Kösel, München, 1958.

Las obras de H. Conrad-Martius demuestran cierta progresión de su pensamiento, desde sus primeros trabajos —más cosmológicos— hasta los últimos, *cada vez más metafísicos*. Y por eso se prestarían para un estudio interesante, si se la abordara con el criterio crítico-histórico o genético—, pues sin duda confirmaría la opinión —propia de nuestra filosofía cristiana— de que la *tendencia metafísica* es humana e inevitable en todo verdadero filósofo. Los títulos de sus diversas obras señalan de ordinario, el *punto de partida* —más cosmológico, como dije— de sus investigaciones: *Selbsaufbau der Natur*, *Bios und Psyche*, *Abstammungslehre*, *Die Zeit*, etc.; mientras el último de todos, *Das Sein*, explicita el *objetivo* definitivo, metafísico, de su pensamiento actual.

A pesar de la semejanza de títulos entre la primera obra de Heidegger, *Sein und Zeit*, y las dos últimas de H. Conrad-Martius, existe una diferencia fundamental entre ambos puntos de vista: como dice expresamente H. Conrad-Martius (Arch. de Phil., 20 (1957), p. 485), para Heidegger sólo cuenta —en su estudio del tiempo y de la existencia— el hombre, mientras que para ella también cuenta el mundo. Ahora bien, aunque este último punto de vista sea indudablemente más total y comprensivo, no se si resultará —a la larga, lo suficientemente ontológico y profundo: no en vano, como dice por ejemplo Pzywara (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 300-302) el hombre es el ser que hace metafísica; y quien, por tanto, la caracteriza, distinguiéndola —por ejemplo, por su teoría ontológica de la analogía— de una cosmología o de una psicología.

Un detalle interesante de la personalidad de H. Conrad-Martius es el influjo que en ella tiene Aristóteles (recuérdese, por el contrario, la pretensión de Heidegger, de remontarse a lo presocrático). Y otro, su método metafísico: hasta el punto de decir que este método, aplicado a las ciencias, podría ser el camino para la obtención de un premio Nobel (cfr. *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, Der Mensch*, München, 1951, p. 61: citado por H. LAIS, *Apologetik*, Herder, Wien, 1956, p. 57, nota 35).

Otros detalles de la personalidad de H. Conrad-Martius: el cultivo incansable de la fenomenología; la extraordinaria capacidad de lectura; la tentativa de introducir el método metafísico-escolástico en el cultivo de las ciencias; su riqueza de expresión, que aprovecha todas las posibilidades de la lengua alemana, y que despista a los no habituados... Como se ve por todos estos detalles, que he tomado de otras tantas críticas a las obras de H. Conrad-Martius, se trata de una rica personalidad filosófica (cfr. R. Int. Ph., 7 (1953), pp. 400-401, R. Ph. L., 52 (1954), pp. 490-491).

\* \* \*

*Die Zeit* comienza directamente con el problema del tiempo. Pudiera servirle de introducción un artículo de revista publicado en francés por la misma autora: *Le problème du temps aujourd'hui et chez Aristote*, Arch. de Phil., 20 (1957), pp. 483-498, que no resume todo el libro, pero sí lo presenta en ciertos rasgos capitales.

En su primera parte, trata, en dos capítulos, del tiempo que pasa: la introducción fenomenológica al verdadero *tiempo*, que es el *empírico* y no el *subjetivo*; y su problemática. Y en la segunda parte, al principio propiamente histórica, trata del *evo*, según Platón (Timeo) y Aristóteles; y luego, en una tentativa más personal y especulativa, busca la fundamentación del tiempo empírico en el *evo* (tiempo *éonico*).

Otros críticos han tratado de resumir más detalladamente esta obra, a la vez que apuntaban algunas críticas: por ejemplo, además de las dos citadas más arriba, PLATZECK, Ant., 30 (1955), pp. 85-86; BÜCHEL, Schol., 31 (1956), pp. 138-139; POHL, ZKTh., 76 (1954), pp. 475-477. Por mi parte, quiero llamar la atención sobre la acogida que esta autora comienza a tener fuera de Alemania: lo que un comentarista francés deseaba (Etud. Phil., 30 (1958), pp. 203-204), lo han comenzado a realizar los españoles: una traducción de las obras de H. Conrad-Martius, que hiciera asequible su pensamiento, en otras lenguas que no fuera la original alemana. Y la primera traducción ha sido precisamente *El tiempo*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

La otra obra, que hemos recibido, *Das Sein*, la última que conocemos de la autora, tiene dos partes: *analogía* de los seres (categorial e ideal); y los *dos modos fundamentales* del ser real (el material y el espiritual). Esta obra marca —como dije al principio—, respecto de las anteriores, un progreso en la línea metafísica.

La lectura de tales obras, requiere un esfuerzo de grande atención, porque su autora nunca se limita a exponer sencillamente su pensamiento, sino que de continuo lo matiza, valiéndose para ello del dominio que tiene de su lengua materna. Por eso, hemos echado de menos un índice (alfabético) de materias, que hubiera posibilitado la rápida consulta de algunos de los puntos capitales de su teoría del ser o del tiempo. Hubiera bastado un índice de tecnicismos, que guiara al lector en una primera lectura rápida de la obra. Lo sugerimos para otra edición.

M. A. Fiorito, S. I.

STAATS-LEXIKON, *Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*. I Band, *Abbe bis Beyerle* (1246 col.), II Band, *Beziehungslehre bis Erbrecht* (1232 col.). Herder, Freiburg, 1957-1958.

Prosiguiendo una ya larga tradición, la Casa Herder nos proporciona una nueva muestra de su capacidad con la sexta edición del apreciado *Staatslexikon*, cuyos dos primeros volúmenes han aparecido con diferencia de seis meses.

El cuarto siglo transcurrido desde la edición anterior, hacían desear una actualización de esta Enciclopedia, no tanto porque fuese ya desechable la sólida doctrina de las ediciones anteriores, sino por la necesidad de tener a mano una síntesis del pensamiento social católico alemán, en relación con los problemas e instituciones de hoy. Los primeros volúmenes nos permiten pensar que las esperanzas serán satisfechas plenamente. Más aún, los cinco volúmenes de las viejas ediciones se verán substituídos por los 8 que promete la casa Herder. La ampliación del temario, con la inclusión de los nuevos problemas sociales, y las nuevas técnicas en el campo de las investigaciones políticas y económicas, han exigido este aumento, dado que muy poco de lo antiguo se podía sacrificar.

Los distintos temas están tratados con seriedad y amplitud, seguidos de una *bibliografía* selecta y exhaustiva. Algunos ejemplós nos darán una idea de lo que afirmamos.

El tema *Propiedad* (*Eigentum*) abarca 31 columnas en lugar de las 15 de la edición anterior; y es tratado por seis especialistas que se reparten las siguientes subdivisiones: 1. *Desarrollo moderno del concepto de Propiedad* y 2. *Concepto y Naturaleza*, por Hermann Conrad; 3. *Filosofía Social de la Propiedad*, por Joseph Höffner; 4. *La Propiedad en la sociedad y en la Economía*, por Bernard Pfister; 5. *Las garantías constitucionales de la Propiedad*, por Günther Dürig; 6. *La propiedad en el Derecho Internacional*, por Ignaz Seidl-Hohenveldern; 7. *La Política de la Propiedad*, por Hermann J. Wallraff. Creo que no solamente los diletantes sino también los especialistas encontrarán ideas y sugerencias nuevas y útiles.

El tema *Argentina* ocupa 14 columnas en lugar de las 8 de la edición de 1910 y trata los siguientes capítulos: 1. *Noticia General; Población y Estructura Social*; 2. *Estado y Constitución*; 3. *Situación religiosa*; 4. *Ordenamiento jurídico*; 5. *Economía*; 6. *Intercambio comercial*.

Acostumbrados como estamos a ver impresos los mayores disparates respecto a nuestro país y, en general, a América Latina, no deja de sorprendernos la exactitud y actualidad de los datos consignados en el *Staatslexikon*.

Pero tal vez la mayor ventaja que encontraremos en esta obra es el poder contar con descripciones, juicios, y bibliografía, referentes a los hombres, partidos e instituciones de la Alemania de post-guerra.

Basta decir que solamente con la voz *Deutschland* se llenan 207 columnas.

En cuanto a los numerosos colaboradores, sería imposible dar una lista cabal. A las figuras de relieve en el campo social católico, a los nombres ya

consagrados de un Gundlach, un Welty, un Messner, un Nell-Breuning, se unen otros muchos. Los citados son un indicio de que los artículos se han distribuido de modo que las diversas corrientes del pensamiento católico estén representadas.

Queremos notar también la participación de algunos colaboradores protestantes, como la del Dr. Reinold von Thadden-Trieglaff, presidente de las Jornadas de la Iglesia Evangélica Alemana (Deutsch. Evang. Kirchentages), a quienes se han encomendado los artículos que se refieren a las iglesias separadas.

Para terminar señalamos un pequeño detalle tipográfico. Aunque esta edición conserva el formato de la anterior, el nuevo tipo de letra empleado, con ser más claro, permite ganar un 10 por ciento más de espacio.

Creemos que lo dicho, aunque poco, bastará para confirmar la merecida fama de esta obra, esperando que en poco tiempo podamos contar con los volúmenes restantes.

V. Pellegrini, S. I.

STAATS-LEXICON, *Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, II Band, Beziehungslehre bis Erbrecht. (1232 cols.). Herder, Freiburg, 1958.

LEXICON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, II Band, Barontus bis Cölestiner. (1256 cols.). Herder, Freiburg, 1958.

HERDERS KLEINES PHILOSOPHISCHES WÖRTERBUCH, Herder-Bücherei, Band 16 (181 págs.). Herder, Freiburg, 1958.

PIEPER-RASKOP, *Christen-Fibel*, Herder-Bücherei, Band 20. (148 págs.). Herder, Freiburg, 1958.

Con toda intención juntamos, en una sola reseña, obras de tamaño tan disparate recuerdan una famosa biblioteca europea que muestra a sus visitantes, sobre una mesa, el libro más voluminoso y el más pequeño de toda ella, como símbolo de la amplitud del esfuerzo editorial del hombre.

El *Staats-lexicon*, acerca del cual hemos dicho lo sustancial en otro comentario anterior (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 292-293), publica su segundo tomo. Nos ha llamado la atención la amplitud del artículo consagrado a *Ehe und Familie* (cols. 972-1046), y en el que participan ocho especialistas, quienes disponen sus aportes en cinco capítulos.

Es un acierto el tratar, a la vez, del matrimonio y la familia: la realidad exacta es la familia, como totalidad que es de padres e hijos. Y el estilo lexicográfico, en su necesaria brevedad, permite que los análisis (cada capítulo está dividido en varios párrafos) no hagan perder de vista esa totalidad real.

Otro artículo que resulta actual es el de *Eigentum* (cols. 1061-1092), y los que tratan de la misma materia, siguiendo la raíz de la palabra alemana. Tal vez sea esta una ventaja de los léxicos alemanes que, como su lengua mantiene

ciertas raíces fundamentales, concuerdan fácilmente la materia, siguiendo las variantes de las terminaciones.

El *Lexicon für Theologie und Kirche*, que también publica su segundo tomo, me ha resultado especialmente interesante en los artículos redactados alrededor de la raíz *Cristo*: *Christentum*, *Christliche Philosophie*, *Christologie*, *Christozentrik*, *Christuspysik*; coronados por la serie de *Christus-Bild* (cuatro láminas, conteniendo diversos grabados muy sugerentes), cuya primera imagen está tomada de las catacumbas, y la última, del arte misional moderno.

Pienso que en este léxico, precisamente en estos artículos, se ha concretado la intuición de J. A. JUNGMANN, hecha pública por primera vez en su libro (que le dió algunos dolores de cabeza, por cierto), *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Pustet, Regensburg, 1936), y que se expresó más prudentemente, pero no con menor fuerza, en su pequeño *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung* (Herder, Freiburg, 1939). Esa intuición —moderna, por la forma en que se expresó y el aparato científico que le dió cuerpo, pero a la vez tradicional— demuestra, precisamente en este léxico (y en sus artículos *crisotéricos*), su fecundidad vital.

Un detalle de cortesía internacional, propia del ambiente científico en que estos léxicos se trabajan: el artículo sobre *Barth* ha sido confiado a un francés, Bouillard (cuya tesis —reciente—, en la Sorbona de París, ha sido tan ponderada).

En fin, se hace difícil dar por terminada una reseña sobre un libro de tanto valor, no sólo científico sino también espiritual. Me remito nuevamente a un comentario anterior acerca del mismo *Lexicon für Theologie und Kirche* (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 290-292).

\* \* \*

Junto a estos monumentos de la vida editorial de la Iglesia, he mencionado dos minúsculos *Herder-Bücherei*: un pequeño diccionario de filosofía, y un abecedario del cristianismo.

El *Herders kleines philosophisches Wörterbuch* es algo más que un resumen de ideas abstractas, porque está lleno de datos sobre personas concretas. La razón es que el editor no ha pretendido tanto dar un vocabulario de ideas sueltas, cuanto dar un *panorama de sistema*; y éstos, suponen siempre el hombre que los ha intuido.

El acierto pedagógico de este librito es pues el haber puesto la mira en los sistemas filosóficos: prestará un gran servicio al profesor que introduce a sus discípulos en el filosofar personal, porque el camino para ello es necesariamente sistemático.

En el fondo, este librito sabe que tiene, detrás de sí y en la misma editorial, el apoyo de grandes enciclopedias filosóficas y monografías especializadas. Algo de esta seguridad se trasparenta en la selecta *bibliografía* que acompaña cada artículo (cuando el autor es contemporáneo y todavía vive, se ofrece la lista de sus obras).

El *Christenfibel* sigue el hilo del tradicional Credo, pero acomodándose al lector sencillo, que tiene poco tiempo de lectura y no muchas entendederas. Tal

vez sea esta brevedad y sencillez lo más notable de este *abecedario*: propiedad no despreciable en estos tiempos tan complicados.

Un *índice* alfabético facilita el uso de este *abecedario*.

\* \* \*

Creo que se me perdonará que haya puesto juntas obras tan dispares: nacen de un mismo espíritu, que es el que anima a la editorial que las publica. Tal vez no siempre se aprecia, en su justa medida, la importancia que tiene el *espíritu de una editorial*. Estamos demasiado acostumbrados a las editoriales que van publicando los libros en una mera sucesión temporal (peor, si es económica): son como fábricas de ladrillos, hechos de tal manera que —a medida que salen— ocupan cualquier sitio.

La Editorial Herder tiene un espíritu, que hace de ella un *movimiento*, y no meramente una casa editorial.

Esto es lo que quise dar a entender, al presentar —en una misma reseña— libros tan dispares.

M. A. Fiorito S. I.

**HERDER-BÜCHEREI.** Herder, Freiburg, 1957-1958.

El hombre moderno es un hombre dividido entre un pasado insatisfactorio y un futuro problemático, dividido en su propia interioridad. Como hombre en trance, se observa reflejadamente, y reflexiona sobre su problema. Filósofos y ensayistas tratan de darle una solución hecha, pero sus interpretaciones llevan frecuentemente los signos del tiempo, al convertirse en lastre de exageración.

HERDER-BÜCHEREI, la colección iniciada el año pasado por Herder, reúne sus temas alrededor de ese *hombre problemático* y misterioso: el hombre y la fe, el arte, el pensamiento y la historia, la ciencia y la actualidad... Su intención no es darnos, de golpe, la visión total de él, sino presentarnos poco a poco su realidad.

En tiempos en que los valores inmutables parecen tambalearse, *la huida ante la realidad* parece la reacción más natural. Pero toda huida ante la realidad, es también huida ante Dios y ante el propio yo: éste es el tema de MAX PICCARD, *Die Flucht vor Gott* (Band 18). Su libro podría ser el pensamiento de la colección, su voz de alerta salvadora.

*La desunión en la fe*: Karl Rahner ha observado que ya no se puede hablar de naciones cristianas. "El cristianismo se encuentra por doquier en diáspora, y en ninguna parte juega el papel de jefe, que pueda imprimir sello cristiano a su tiempo". Tal situación ha puesto más en evidencia su situación de desunión, y ha dado lugar a movimientos de unión. J. P. MICHAEL, en *Christen suchen Eine Kirche* (Band 10), nos habla de estos movimientos, dentro y fuera del catolicismo, estudia las diferencias dogmáticas, el desarrollo histórico y el estado actual

de las distintas iglesias, los congresos ecuménicos y sus resultados; así como la postura positiva de la Iglesia católica frente a estas tentativas de los hermanos separados, y los contactos mutuos con todos ellos. Michael no trata de esconder los recelos que aún subsisten y que dificultan el acercamiento; pero detrás de las luces y sombras hace brillar el ideal puro de la *Una Sancta*, capaz de unir a los cristianos de todos los pueblos y todas las razas.

*La unión de pueblos y razas*: Los sucesos de este siglo, los sufrimientos comunes, la técnica y la política, han acortado las distancias; y Pío XII, el gran Pontífice desaparecido, comprendió este signo. El curso de la historia tiende a la realización de la unidad del género humano, y ésta es la tarea de nuestra hora: durante todo su pontificado, Pío XII no ha dejado de repetir esta idea; y en encíclicas y alocuciones, desarrolló su programa de una pacífica convivencia humana.

*Von der Einheit der Welt* (Band 8) recoge —es el trabajo de H. SCHMITHÜS— los textos más importantes de dichos documentos, que representan la voluntad de Dios en la historia de nuestros días, manifestada por su Vicario en la tierra.

*La maldición de nuestro tiempo* es el egoísmo y la división. Cuando W. SOLOWJEW, en *Übermensch und Antichrist* (Band 26), habló de los tiempos apocalípticos, aún no se habían cosechado los frutos de una cultura antropocéntrica, de un hombre levantado a la altura de un dios: los diversos materialismos exacerbados, y las guerras en todas partes. Sus ideas sobre el fin de la historia y el advenimiento del Reino de Dios, todavía nos pueden parecer exageradas; pero nuestro tiempo es en realidad escatológico, tiempo del fin.

*La utopía del progreso*. Ayer, los viajes al espacio se consideraban una utopía; y, de repente, los satélites artificiales los han convertido en realidad, por obra y gracia de la técnica. Es lo que consigue hacernos entrar por los ojos K. SCHÜTTE, en *Die Welt-raum-fahrt hat begonnen* (Band 11). Pero la técnica, que ha dado tantos medios al hombre, no le ha dado el medio que más hecha de menos: la extirpación del dolor, el destierro del sufrimiento. El progreso ha traído consigo una contradicción: por un lado, un mundo fácil, confortable, embriagador; y por el otro, la miseria, la opresión, la soledad. Un mundo embriagador que ayuda a olvidar un mundo de dolor. El hombre se olvida del hombre...

*El olvido del pobre*: B. SIMON en *Abbé Pierre und Lumpensammler von Emmaus* (Band 12), relatando la obra social del Abbé Pierre, da testimonio del abandono del pobre. Los que tienen posibilidad de ayudarlo, se ven aislados del mismo pobre, por instituciones anónimas, organizaciones sociales dirigidas por un mano —la del estado— que no tiene nombre personal. ¿Quién es quién? Los problemas humanos sólo se resuelven de hombre a hombre: tal es el mensaje del Abbé Pierre.

*El telón de acero* es otra línea divisoria que existe, hace tiempo, entre los hombres. La revolución húngara lo había entreabierto, para mostrarnos el gran drama de los pueblos del otro lado; se cerró de nuevo, y volvió a hacerse el silencio. *Was in Ungarn geschah*, (Band 9) que es el relato que las Naciones Unidas han publicado de inmediato en todas las lenguas, son las *actas* de esos

momentos trágicos, que siguen siendo un llamado a la conciencia internacional del hombre.

*El contacto entre los hombres* se ha hecho superficial, y por eso es tan grande la soledad interior de cada uno. Los poetas y escritores cristianos tratan de introducirnos en el alma de los demás, para que no resulten extraños a nosotros, y conozcamos sus íntimas angustias, sus tensiones interiores, y sus ansias de felicidad:

*Frau Hjelde*, de SIGRID UNSET (Band 17) es una madre de familia, hastiada de la monótona cadena de los días ordinarios, y de las preocupaciones pequeñas. Y por eso cree que la felicidad se encuentra más allá y fuera de todo eso. Pero, después de una lucha interior, se reconcilia con la realidad —por una amorosa aceptación—, y descubre con sencillez el sentido de la vida: la cruz.

*Hiob*, de J. ROTH (Band 25), nos presenta el Job de nuestro tiempo: un pequeño judío ruso, azotado por el sufrimiento, lanzado sin defensa al torbellino de los sucesos, quien se rebela contra su suerte y se queja de su Dios. Pero El no lo abandona, le alarga la mano, y el pequeño se encuentra de nuevo con El, y comprende el sentido del dolor: "la fealdad del rostro hace humilde, y el dolor, sabio".

J. URZIDIL, el poeta bohemio, nos cuenta en *Die verlorene Geliebte* (Band 27), sus nostalgias: ante la alternativa de libertad o esclavitud, millones tuvieron que elegir, y abandonaron su propia tierra, objeto ahora de sus recuerdos... la patria la llevan ahora en el corazón.

\* \* \*

Esto es algo de lo que constituye HERDER-BÜCHEREI: no es un estudio del hombre, sino el mismo hombre, el occidental, el moderno. Puesto así ante nuestros ojos, caen por tierra muchas suposiciones; y hace que nos comprendamos mejor a nosotros mismos. La búsqueda de Dios, la necesidad de Cristo, el deseo de la unión, la desconfianza frente a un antropocentrismo exagerado, el dolor con sus bienes; y también la huida ante la realidad, la superficialidad, la confianza exagerada en el progreso...

La colección ya cuenta con 28 tomos. De ellos, sólo hemos mencionado expresamente los que nos servían para nuestra presentación. Todos tienen el mismo valor humano, que no se restringe al ambiente alemán que les ha dado origen, o les ha prestado acogida.

Tal vez un día —cuando una editorial se anime— podamos nosotros también contar con una colección semejante. Entre tanto, esa porción de la Iglesia católica, que es la alemana, nos ha dado un buen ejemplo: para salvar al hombre, hay que conocerlo; y demostrarle que la Iglesia es su única salvación.

O. Begus, S. I.

SANTIAGO RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset*. (474 págs.). Herder, Barcelona, 1958.

Ya se ha escrito bastante en España acerca de este libro; y algo de esa polémica nos ha llegado también a nosotros (cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *Los católicos y Ortega*, Criterio 31 (1958), pp. 406-410).

Es indudable que Ramírez ha trabajado largo tiempo en este libro: sus *dos partes* (exposición y síntesis de la filosofía ortegiana; valoración filosófico-teológica de la misma), así como los *índices* (onomástico, orteguiano, tomista, y alfabético de ideas), suponen un esfuerzo infatigable que es digno de aprecio. Pero, ¿es un trabajo logrado, que puede satisfacer a otro que no sea el mismo Ramírez, o uno de sus discípulos? ¿Es un trabajo sobre el cual otro investigador pueda trabajar ulteriormente, tratando de continuarlo y perfeccionarlo?

En la forma de plantear esta cuestión, está insinuada mi respuesta negativa; pero también lo positivo que, sin embargo, le reconozco a su autor.

Hay, a mi juicio, en el libro de Ramírez, un *error de base, metodológico*, que lo inutiliza como punto de partida para una ulterior investigación sobre Ortega: ha prescindido demasiado de la persona, de la vida, del proceso que se da en todo hombre que especula; proceso que se dió también en Santo Tomás, pero que todavía es más propio y peculiar de Ortega. Si ha habido jamás un autor —diría, exagerando un poco— que haya que estudiar *genética y dinámicamente*, éste es Ortega. Y eso precisamente es lo que no debiera ignorar un español, coterráneo y contemporáneo del autor en cuestión.

¿Es posible, por ejemplo interpretar la famosa frase orteguiana "Yo soy yo y mi circunstancia", como lo hace Ramírez?: la reduce a una mera tautología, o a una contradicción, o a una anomalía, hermafroditismo o esquizofrenia (pp. 249-250). Si Ortega hubiera alguna vez dicho esto último, debiera tenerse la delicadeza de perdonárselo y no repetirlo; en cambio, Ramírez se anima a hacérselo decir...!

Otro error de base en el libro de Ramírez, semejante al que acabamos de indicar, es la prescindencia olímpica respecto de otras corrientes de pensamiento, contemporáneas a la de Ortega y que, sin duda, ayudan a comprenderlo. Por ejemplo, respecto de la misma frase "Yo soy yo y mi circunstancia", recuerdo que existe una escuela psicológica —la de la Rogers, en Chicago— que habla semejantemente del hombre (Cfr. R. ZAVALLONI, *La libertà personale*, Vita e Pensiero, Milano, 1956, pp. 124 y ss.).

De modo que *La filosofía de Ortega y Gasset*, de Ramírez, está desconectada del mismo Ortega y de su mundo... y no puede llegar nunca a ser verdadera.

\* \* \*

Lo lamentable sería que alguien pensara que el libro de Ramírez es tomista; y, en lugar de atribuirlo a una persona privada, se lo atribuyera a la escuela, o aún a la Iglesia. Porque en Ramírez, como persona privada, este libro se jus-

tífica; y aún es digno de loa por el trabajo personal que implica, y por la recta intención que lo guía. Sobre todo es evidente esta rectitud en la última parte de su libro, cuando Ramírez juzga a Ortega desde el punto de vista del dogma de la verdad católica. Y esta es la parte más útil del libro: "*se non e vero, é ben trovato*..."; o sea, los errores que allí se refutan, son verdaderos errores, aunque no sean verdaderamente de Ortega.

Dije que esta obra no era tomista: le falta a su autor la actitud típica de Santo Tomás respecto de sus adversarios, aún los más terribles para la fe de entonces (árabes, averroístas latinos, paganizantes...). Le falta a Ramírez esa comprensión que admira en Santo Tomás, y que lo hacía esforzarse por echar a buena parte aún las frases más extensas de sus adversarios. Por ejemplo, cuando dice de Anaxágoras que su opinión es verdadera en lo que no dijo, y falsa en lo que dijo; de modo que si se busca lo que quiso decir (es decir, a lo que tendía su pensamiento, aunque no lo supiera decir), su dicho parecerá más admirable y sutil que el de los filósofos que lo precedieron (Cfr. M. RIQUET, *Saint Thomas et les "auctoritates" en philosophie*, Arch. de Ph., 3 (1925), pp. 261-299; especialmente pp. 295-296, quien trae otros ejemplos de *benevolencia* tomista, distintos del aducido por mí, que está tomado de *In I Met.*, lect. 12, nn. 194-196). Y esta actitud tomista, de la búsqueda de la *intentio auctoris*, es escolástica por antonomasia (Cfr. Ciencia y Fe, XII-48 (1956), p. 75; XIII (1957) pp. 360-362).

Tampoco me parece que la actitud de Ramírez cuadre dentro de la Iglesia Universal: no basta que una actitud —de defensa, en este caso— sea necesario tomarla dentro de una iglesia particular —la española—, sino que hay que tener siempre en vista, actualmente, el bien común de la convivencia (Cfr. Pío XII, discurso a los Juristas italianos, AAS., 45 (1953), 794-802).

Resumiendo, a Ramírez le falta el *método científico*, la *actitud tomista*, y la *actitud eclesial* que hoy debe tomar un crítico frente a cualquier autor, sobre todo si es adversario: véase el ejemplo que nos dan B. WELTE (cfr. Ciencia y Fe, XIV. (1958), pp. 311-313), o L. ARMBRUSTER (cfr. ibidem, pp. 96-99), frente a Jaspers.

Hasta aquí, lo que pienso del *estilo* del libro. ¿Y del mismo libro? Respondería que, en *abstracto*, vale lo que vale la verdad (la especulativa) que en él se defiende, y que se contrapone al error; en *concreto*, no sirve para conocer a Ortega, aunque sí para excitar a otros a que traten de conocerlo, poniendo en el empeño todos los medios del *método científico*, la *actitud tomista* y la *actitud eclesial* que cualquier filósofo —por ensayista que sea— debe poder esperar de un filósofo cristiano.

M. A. Fiorito S. I.

ROMANO GUARDINI, *Landschaft der Ewigkeit*. (255 págs.). Kösel, München, 1958.

Para apreciar la importancia del Dante en el mundo moderno, baste señalar este detalle curioso, tal cual consta en las estadísticas de libros publicados en los

diversos países del mundo (sección literaria de la UNESCO): Rusia ocupa el primer lugar en la traducción de toda clase de Literatura —con mil millones de tiraje por año—, pero sobre todo de la clásica, como de Shakespeare, Víctor Hugo, Goethe, y el Dante. Y respecto precisamente de este último, es sorprendente que, en los últimos cuarenta años después de la revolución, el libro extranjero más leído en Rusia sea precisamente la *Divina comedia*, cuya reciente traducción de Lozinski —genial, según el juicio que de ella hace la UNESCO— ha relegado a la sombra todas las anteriores.

Si para el mundo que vive detrás de la *cortina de hierro*, Dante no es un cadáver momificado, con más razón se puede hablar de un *Dante redivivo* en la esfera occidental, como lo hizo notar Papini en su libro *Dante vivo*: el romanticismo, el realismo y el naturalismo, el simbolismo neo-romántico lo han apreciado, y hasta el surrealismo reconoce, sobre todo en el Paraíso, un antecesor de sus tendencias artísticas. No hay duda, Dante vuelve a ser un hombre de actualidad. Así como él, también nosotros estamos pasando por una agonía del mundo individualista. Dante encontró su refugio en una colectividad religioso-espiritual; y nosotros, observa GILLET, no sabemos si tomar por el camino del *comunismo*, o de una *nueva cruzada*. Saliendo de su propio yo, Dante lleva una campaña por la salvación de un mundo carcomido por toda clase de vicios: "gusanos somos en forma humana, pero destinados a convertirnos en mariposas del cielo".

Con razón dice Papini: "Dante es el problema en el cual encuentran todas las generaciones algo de nuevo. En ciertos puntos, Dante es todavía un misterio impenetrable". Por eso mismo, más que en otros tiempos, las nuevas ediciones del poeta van siempre acompañadas de comentarios cada vez más profundos. Cada comentarista va en busca de nuevos enfoques, para poder entrar en el misterioso santuario de la *Divina Comedia*. Unos, como Papini, exigen, para la comprensión exacta del Dante, tres cosas: el ser católico, artista, y conocedor de Florencia. Otros comentaristas exigen un conocimiento del *estilo dulce*, de la historia de la Curia romana, del conflicto entre los guelfos y gibelinos, de la vida privada del poeta; y, en general de su fondo histórico.

El último libro de Guardini, *Landschaft der Ewigkeit*, quiere ser algo más que un simple comentario de carácter filológico-histórico. Fiel a su modo de enfocar los problemas modernos, nos ofrece en este libro una novedad entre los danteólogos: un estudio, filosófico-artístico, acerca de los puntos más oscuros de la obra principal del Dante.

Guardini llegó a la verdadera comprensión de la *Divina comedia*, pasando por cuatro escalones, a saber: 1. Un conocimiento profundo de la *Vita nuova*, que es como el prólogo de la *Divina Comedia*; 2. La observación y la experiencia —como Guardini lo hace en *Engadin*— de la encantadora fuerza de la alta luz en todos sus fenómenos; 3. Comprender, con E. AUERBACH (*Dante, Dichter der irdischen Welt*), y también con Platón y Agustín— que lo concreto no es lo mismo que lo experimentado, si no nos lleva a unirnos con lo eterno-absoluto; 4. Que Dante no es solamente poeta, sino más bien un visionario; y que las incomparables galerías de imágenes fantásticas y de misteriosas alegorías, que salen de la mística

sombra a la luz irradiante hacia lo alto, no son, en esta incomparable trilogía, el producto de una simple imaginación poética, sino que son, como en los profetas, verdaderas visiones. Lo que Dante quiere comunicarnos no son impresiones o pensamientos, sino la verdad acerca del hombre y del mundo (cfr. E. GILSON, *Dante et la Philosophie*, París, 1939, pp. 265 ss.).

Desde estos cuatro puntos de vista se va desarrollando el comentario de Guardini, como lo indican bien sus temas: lo visionario en la Divina Comedia, el último soneto de la *Vita Nuova*, cuerpo y corporeidad, la región de eternidad, el fenómeno de la luz en la *Divina Comedia*, sentido histórico del Dante, etc.

Hace muy pocos años, se pudo hacer la observación de que, en Alemania, después de un período de incompreensión, el Dante atraía cada vez más a los pensadores (cfr. F. SCHNEIDER, *Missverständnis und Glück um Dante*, en *Medioevo e Rinascimento*, Studi in onore di Bruno Nardi, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 667-680. Los dos volúmenes de esta obra colectiva internacional contienen más de un artículo interesante sobre el Dante; cfr. RSPT, 41 (1957), pp. 177-178). Guardini se encuentra dentro de esta zona de atracción. Y su originalidad, como comentarista del Dante, es la de ofrecernos, en su comentario, una verdadera *philosophia et theologia cordis*, como corresponde a su personalidad.

I. Caserman, S. I.

DENYS GORCE, *Introduction à Newman*. (XXXVIII - 233 págs.). Du Cèdre, París. (2da. edición), 1952.

Esta obra, bien conocida en su primera edición durante la última guerra, resulta una sugerente *introducción* a la personalidad de Newman, tal cual ella se manifiesta en la mera sucesión de sus obras. O sea, es una *antología de textos* tomados de dichas obras, cronológicamente, pero de modo que cada *grupo de textos* represente la característica fundamental de una *etapa de la vida* de Newman.

Una primera *introducción* (IX-XXXVII), de carácter estrictamente histórico, va señalando los pasos principales del personaje, desde su infancia hasta su muerte. Sigue lo que llamábamos la *antología*, en dos grandes partes, tituladas: *El anglicano* (1801-1845), y *El oratorio* (1845-1890). Se dividen ambas partes en capítulos sugerentes: estudios... amistades, ministerio pastoral, sermones, el viaje al mediodía de Europa... su retiro, etc.

Puede decirse que Gorce ha conseguido, con este sencillo artificio, lo que pretendía: ponernos en contacto personal, viviente, con su personaje (acerca del cual no es ésta la primera obra que escribe, ni será la última, porque ya anuncia otras). Al gran público, le ofrece también una primera aproximación a las *obras completas* de Newman, poniéndole en las manos trozos que ganan en intimidad lo que pierden del conjunto. No es más que una primera introducción (Gorce no pretende otra cosa). Aproximación remota al núcleo del pensamiento religioso de Newman; pero, aún así, prestará un buen servicio a cualquier lector.

LOUIS BOUYER, *Le Trône de la Sagesse*. Essai sur la signification du Culte marial. (296 págs.). Du Cerf, París, 1957.

Este libro, que es el primer eslabón de una serie de libros que piensa escribir el autor, pretende bosquejar como una *antropología sobrenatural*: la teología del hombre y de su destino ante Dios.

Desarrolla temas bíblicos que se aplican a la vez a María y a la Iglesia, porque se refieren a la humanidad en sus relaciones personales o colectivas con Dios. Estos temas son: Eva con respecto a Adán, el pueblo de Dios, como Esposa del Señor y la Sabiduría divina. Preparado así el terreno con el Antiguo Testamento, pasa a examinar varios textos del Nuevo Testamento que se refieren a María: el evangelio de la infancia, primero en S. Mateo y luego en S. Lucas; además tres textos de S. Juan, uno en el Apocalipsis, que trata de la mujer vestida del sol y coronada de estrellas (Cap. XII), y dos en su evangelio, el episodio de las bodas de Caná y las palabras de Cristo en la cruz a la Virgen y a S. Juan.

Estudia profundamente la virginidad de la Madre del Salvador, y a su luz investiga el sentido del matrimonio y de la virginidad. Dice que lo trágico de la espiritualidad cristiana está en que en las épocas en que mejor se capta la importancia de la virginidad se corre el peligro de perder de vista la excelencia del matrimonio. E inversamente, las épocas, como la nuestra, en que el matrimonio es más estimado, se muestran poco sensibles a la virginidad consagrada a Dios.

Desarrolla extensamente el tema: "La maternidad virginal, fecundidad de la *agape* en la crucifixión del *eros*." Prueba que el matrimonio es susceptible de ser un medio positivo y eficaz de gracia, más por los fracasos y cruces que implica y bendice que por los éxitos, las satisfacciones y alegrías, por más puras que sean, que legítima y favorece.

Ilumina el dogma de la Inmaculada Concepción con la meditación de toda la Antigua Alianza, que a su vez recibe luz del privilegio mariano. La Virgen es la suprema realización de la antigua Alianza y es, al mismo tiempo, la primera anticipación de las realidades últimas de la Nueva. La historia santa nos revela que la historia humana es más profundamente la historia de Dios buscando al hombre y reencontrándole a través de su pecado.

Estudia luego el autor los temas de la Encarnación, de la Redención y del Espíritu en su relación con María. Al ocuparse de la Encarnación dice que las meditaciones sobre la maternidad de María nos hacen contemplar tres cosas unidas entre sí. La primera es cómo la historia humana no se realiza sin renunciarse a sí mismo en la fe, renunciando a su primera afirmación en la autonomía del pecado, para ponerse de nuevo en las manos de Dios como en el origen. La segunda es la fecundidad sobrenatural de la fe. Y la tercera es cómo esta fecundidad, lejos de destruir, regenera el ser que se ha sacrificado.

Finalmente trata de la Asunción y de la Sabiduría. En las relaciones entre María y la Sabiduría de Dios se nos manifiesta toda la significación de la gloriosa Asunción de la Virgen. En esta parte leemos la razón del título del Libro. María, se nos dice, es propiamente el Trono de la Sabiduría: de la Sabiduría increada manifestada en la criatura en su Hijo que es también el Hijo del Padre.



Este ligero esbozo del libro no manifiesta, ni aun siquiera puede insinuar, las grandes riquezas doctrinales que encierra la obra. El trabajo es más bien una serie de meditaciones profundas, con predominio intelectual, basadas en la Sagrada Escritura, en la Tradición, en la Liturgia, especialmente la oriental, en Santo Tomás... Utiliza los Apócrifos, los manuscritos del Mar Muerto. Conoce la bibliografía más reciente. Es un pensador vigoroso, profundo, difícil de leer; por esto no es asequible, creemos, sino a un limitado sector. Tiene vistas interesantes, originales. Algunas son discutibles.

Este libro, sin duda, baña de una potente y a veces personal luz la imagen sin par de la Virgen María, Madre de Dios.

P. J. Sily S. I.

CONGRESO NACIONAL DE PERFECCIÓN Y APOSTOLADO, *Actas I-II*. (1247 y 855 págs.). Coculsa Madrid, 1957.

CONGRESO DE CIENCIAS ECLESIASTICAS: *Estado actual de los estudios de teología espiritual*. (660 págs.). Flors, Barcelona, 1957.

XVI SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA: *Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica y otros estudios*. (XVIII - 584 págs.). Cons. Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1957.

Las dos voluminosas actas del *Congreso de Perfección*, celebrado del 23 de septiembre al 3 de octubre de 1956, comprenden sucesivamente: una introducción histórica del congreso (preparación, celebración, y documentos oficiales), y sus secciones comunes; y, luego, las secciones propias del clero secular. El conjunto, por la variedad de las personas que intervienen, es interesante; y resulta casi internacional. Los temas, también muy variados, han sido muy analizados, al ser distribuidos entre varios ponentes.

Es muy difícil, en una obra de este tipo, entrar en detalles. Solamente quiero llamar la atención, en el segundo volumen —que contiene temas más prácticos— sobre los siguientes temas: entre el grupo de ponencias para superiores, el que se refiere a las *academias* y *grupos* dentro del seminario (pp. 296-302); luego, todo lo que se refiere a los directores de ejercicios (pp. 473-557); y finalmente, todo lo que refiere a *obras sociales* (pp. 751-837).

Una última observación, un poco externa: hay cierta diferencia en la presentación de los dos volúmenes de las *Actas* de este Congreso, no sólo en lo tipográfico, sino también en los índices, tan necesarios en una obra de consulta: el primer volumen, fuera del *índice* de materias, tiene solamente uno de autores, alfabético; mientras el segundo, tiene, además, otro más completo (alfabético) de materias tratadas.

\* \* \*

La celebración de un centenario —el séptimo de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca— dió lugar a un *Congreso*, dividido en cuatro secciones, una

de las cuales, —la *de espiritualidad*— se ha concretado en la presente obra. El tema del Congreso —en la sección indicada— fué el mismo del título de este libro: *Estado actual de los estudios de Teología espiritual*, que contiene sus ponencias (excepto tres, sobre espiritualidad española en tres épocas, patristica y medieval, siglo XVI-XVII, y XVIII-XIX, que formarán parte de otro volumen).

Hay detalles de las ponencias que pueden interesar a otros especialistas, y no sólo a los de espiritualidad: además del enfoque metódico general de los trabajos —que tiene valor humano, universal—, las referencias provechosas —por ejemplo— a la fijación de la terminología filosófica (historia de vocabularios filosóficos), como punto de referencia para un trabajo semejante en la terminología espiritual (pp. 19-39). La doble redacción de algún trabajo —me refiero a la redacción de un mismo tema por parte de dos autores—, por ejemplo, sobre el plan científico de lo que debe ser una teología espiritual, a cargo de M. Nicolau. S. I., y de A. Royo-Marín, O. P., puede dar lugar a interesantes comparaciones.

El volumen está dividido en dos grandes secciones: la una, llamada fundamental, sobre la *metodología*, la *dogmática*, y la *psicología* en teología espiritual; y la otra, complementaria, con gran variedad de *estudios históricos*, sobre la espiritualidad de diversas órdenes religiosas españolas, y en diversos países del mundo.

Esta última parte tiene las características de un Congreso *internacional*; y puede ser muy útil para una primera introducción en el ambiente intelectual espiritual. F. Wulf, expone las tendencias en Alemania; M. Olphe-Galliard, en Bélgica y Francia; J. Mac Donald, en EE.UU., L. Greenstock, en Inglaterra; y M. Martins en Portugal. La lista de países no es completa, pero lo suficientemente amplia como para una primera introducción.

La bibliografía usada en todos los capítulos es de tener en cuenta. Pero además, de Wulf, por ejemplo, al tratar la espiritualidad alemana, tiene una bibliografía propia y selecta, al final del estudio histórico correspondiente (pp. 613-616). Y la bibliografía añadida al final del estudio sobre la espiritualidad española de Carmelitas Descalzos (pp. 368-373), es lo suficientemente clasificada como para facilitar su uso como introducción a un trabajo científico sobre el tema. Lo mismo podríamos decir de la bibliografía sobre la espiritualidad benedictina (pp. 288-294). Tan abundante es el material estudiado o citado en esta obra, que sin duda ha sido imposible —editorialmente— ofrecer un índice de autores o de materias: hay que sabérselo perdonar al editor.

Esperamos con interés los siguientes volúmenes de este Congreso.

Se me ocurre aquí una observación, inspirada por una frase leída al acaso. Dice M. Olphe-Galliard (en su rápida exposición sobre la espiritualidad francesa) que “es todavía demasiado prematuro hablar de *Christus* (París), la más reciente de las revistas (de espiritualidad) en lengua francesa. Acaba de ser fundada (comenzó en 1954) por los Padres de la Compañía de Jesús; y tiene el propósito peculiar de hacer conocer la espiritualidad ignaciana” (pp. 621-622). Este modesto juicio ha sido hoy ampliamente superado: el último número de *Christus*, bajo el sugestivo título de *L'Homme en prière* (Christ., 20 (1958), pp. 435-574) contiene una serie de artículos muy interesantes sobre la oración ignaciana, y sus

diversas formas. Y, lo que es todavía más importante, ofrece una magnífica síntesis de dicha oración, que sabe matizar —recurriendo a expresiones actuales— en todas sus concretas posibilidades. *Christus* es pues una realidad que se palpa; y si su estilo es de alta divulgación, y se evitan las citas demasiado técnicas, es evidente que sus artículos responden a un estudio serio; y nunca se dejan de citar las verdaderas fuentes de la espiritualidad ignaciana, los escritos de San Ignacio, y los de sus primeros compañeros.

\* \* \*

El volumen dedicado a la *XVI Semana española de Teología*, después del discurso de circunstancia que se refiere también a la *XVII Semana bíblica española* (de realización simultánea), nos presenta los distintos trabajos de la *Semana*, que versó preferentemente sobre los problemas de actualidad de la *sucesión apostólica*. Como obra de consulta, tiene un índice analítico de materias, y otro de autores (entre los cuales se nota la importancia que la semana concede a Barth y Cullmann).

De todos los trabajos, algunos nos han llamado la atención por la abundancia y actualidad de su *bibliografía*. Por ejemplo, el de A. M. Javierre, que trata de la *sucesión de los apóstoles* como tema debatido de continuo entre católicos y protestantes. Reseña primero la polémica (limitándose a los últimos decenios) documentando las opiniones principales y termina con un intento de *balance* —como el autor dice— en busca de las raíces profundas de la divergencia, para tratar luego de hallar una *orientación* en el futuro debate.

Entre los católicos —nos dice Javierre—, lo típico es la diversidad de opiniones acerca del grado de certeza de la sucesión apostólica; mientras que lo típicamente protestante es un rechazo, que da lugar sin embargo a una escala de posiciones diferentes. El autor confronta entre sí los diversos grupos. La primera confrontación la establece entre el catolicismo y el cristianismo no-romano: la Iglesia sueca se enorgullece de ser una especie de vía media, pues tiene la sucesión apostólica, y sin embargo tiende la mano a las confesiones que la combaten (la sucesión apostólica tiene, en la Iglesia sueca, un sentido histórico). Para confrontar los católicos y los protestantes, el autor escoge, de cada grupo, los personajes más representativos. En la dirección teológica (Barth, Gherardini). Barth, considera que el apostolado es algo tan único que sus poderes no pueden ser participados en ningún sentido (sería la destrucción del apostolado); y que, por tanto, la sucesión es imposible. En el debate histórico (von Campenhausen, Cerfaux), se trata de las relaciones entre la idea y la realidad de la sucesión apostólica. En la mentalidad protestante, la idea crea la realidad, una realidad ficticia y adulterina. Para los católicos, en cambio, la realidad crea la idea; la realidad tiene un comienzo humilde, que con el tiempo crece —como el Hijo de Dios entre pañales— hasta llegar hasta su estado perfecto.

Las raíces de la divergencia —termina diciendo Javierre—, son de dos tipos. En teología, es la cristología: el diverso concepto de encarnación, el diverso nexo que cada uno establece entre el apostolado y la encarnación. Y, en filosofía, la diversidad fundamental radica en la analogía y la participación.

Igualmente bien documentados nos han parecido los estudios de J. Salaverry, *El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías protestantes*, complementario del anterior; y el de D. Iturrioz, *¿es posible una verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro?*, que se aboca al problema planteado por Cullmann, *Saint Pierre* (París, Neuchâtel, 1952). En el texto clásico de San Mateo, cap. XVI, Iturrioz considera la *pedra* no solamente (como se hace con frecuencia) como fundamento del edificio o sociedad, sino que recurre a su sentido bíblico (Dios era la piedra de Israel), y lo aplica a San Pedro.

Como estudio de fuentes, citamos el de M. García Miralles sobre Torquemada: *El Cardenalato, de institución divina, y el Episcopado, en el problema de la sucesión apostólica, según Juan de Torquemada*.

Entre los estudios adjuntos, nos ha impresionado bien, por la documentación, el de J. M. Saiz, *Los trasplantes de órganos humanos ante la moral*.

\* \* \*

Un juicio general, que se refiere a las *Semanas Españolas*: para los sacerdotes que asisten a las mismas, significan un útil intercambio personal de ideas y valores. Y la publicación de sus discursos, actas y ponencias, significa sin duda un esfuerzo hecho para conservar el recuerdo de esos contactos personales. Pero como sus autores no pueden pretender, en un ambiente heterogéneo, hacer una investigación a fondo muy especializada, deben contentarse —como sucede evidentemente en el volumen que comentamos— con presentar un *exacto status quaestionis* del problema, y en el mejor de los casos —como sucede en los capítulos indicados—, ofrecer una *bibliografía bastante completa* sobre el tema.

Tal es el caso del volumen que comentamos.

B. M. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo Incarnato: fontes quos ad studia theologica collegit...* (810 págs.). Cons. Sup. de Invest. Cient., Madrid, 1957.

Laudable esfuerzo del autor, al ofrecer una serie tan grande de textos cristológicos, que no es fácil encontrar y poner al alcance de los estudiantes.

Dentro de la concepción —que llamaríamos clásica— de los *Enchiridion* (como el de Rouet de Journet, a quien Xiberta recuerda en el prólogo), este nuevo *Enchiridion* significa un cierto progreso: ofrece material *más abundante*, y como *especializado* en Cristología. Con toda intención hablo de un *cierto* progreso, porque me parece que éste es *relativo*: en primer lugar, significa un beneficio más bien para la clase, y no tanto para el estudio; y, en segundo lugar, el verdadero progreso no se halla sólo en la especialización (que es una profundización unilateral), sino en la totalidad del saber teológico, como decía H. U. von Balthazar (cfr. *La tâche de la Théologie*, en *La Théologie de l'histoire*, p. 155, Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 306-307), siguiendo en esto la concepción de Scheeben, de la teología como *ciencia de la totalidad* (cfr. *Die Mysterien*, cap. I, párr. 4-5;

F. S. PANCHERI, *Il pensiero teologico di M. J. Scheeben e S. Tommaso*, Mess. di S. Antonio, 1956, pp. 494, ss.).

Tal vez Xiberta insinúa algo de esta totalidad, en el abundante y detallado índice del final del *Enchiridion* (pp. 765-801). Pero diría que en este índice se muestra demasiado sistemático; o mejor, demasiado restringido al tratado clásico de *Verbo Incarnato*.

Mejor hubiera sido, y es de esperar que alguien lo intente —animado por el laudable esfuerzo de Xiberta—, avanzar un poco en la concepción misma del *Enchiridion*; y esto, en dos puntos. Primero: tratándose de un *Enchiridion* patrístico, debiera respetarse la concepción patrística de la cristología, la cual —imitando la revelación de Dios en toda la Escritura— lo muestra a Cristo obrando; y, a través de su obra, llega a su persona. En efecto, tanto los Padres orientales como los latinos, recurren más de lo que dejan suponer sus citas aisladas (publicadas en textos y manuales), a la misión salvadora de Cristo, para descubrir en ella los misterios de su personalidad.

Segundo: aún a costa de tener que disminuir el número de textos (por tanto, a costa de la mera comodidad de alumnos y profesores), habría que ofrecer siempre la ambientación histórica, la problemática teológica, y la ubicación de los textos en el sistema (pues ellos también lo tienen) de cada Padre. Es lo que hizo laudablemente Viller, mejorando el Denzinger, en su *Cours Viller (ad instar manuscripti)*, Facult. de Fil. y Teol., San Miguel —Argentina—, 1956), en lo cual no ha encontrado todavía un imitador patrístico.

Para terminar, repitamos lo del comienzo: dentro de la concepción clásica, este *Enchiridion* de Xiberta es un positivo progreso, y sus limitaciones (además de las ya citadas, la de no poner casi ningún texto en su original griego), sin duda se deben al objetivo inmediato del autor, que parece ser facilitar meramente el trabajo de alumnos y profesores en la misma clase.

J. B. LOTZ, *Mensch, Wirtschaft, Sonntagsfeier*. (32 págs.). Pustet, München, 1958.  
DER TAG DES HERRN, *Die Heiligung des Sonntags im Wandel der Zeit*. (156 págs.). Herder, Wien, 1958.

ANDRÉ JUNGSMANN, *La Messe, son Sens ecclésial et communautaire*. (124 págs.). Desclées, Bruges, 1958.

Hace casi diez años, tuvo lugar en Francia un Congreso Pastoral cuyo título. *Le Jour du Seigneur* (Lafont, París, 1948) definía el objeto de sus afanes. Y sus XVII conclusiones, en cuya redacción participaron personajes bien conocidos, como Cardijn, Guardini, Boulard, Congar, etc., manifestaban el espíritu, a la vez tradicional y de renovación, que siempre anima a la Iglesia.

Diez años no es mucho tiempo en la vida de la Iglesia: las tres obras que ahora voy a comentar, son una nueva contribución filosófica-teológica-pastoral en la misma línea. Cada una de ellas tiene un típico punto de partida (el hombre, la historia, y la liturgia), y usa distintos medios de investigación (respectivamente,

la reflexión filosófica, el método crítico histórico, y la experiencia pastoral); pero sus autores tienen la intención común de contribuir a la reforma positiva del domingo, como *día del Señor*. Como muy bien decía Ph. Delhaye, en un reciente estudio titulado *Le repos dominical* (Ami du Clergé, 68 (1958), pp. 225-234, 241-249) es grande la conveniencia de que los teólogos, sin dejar de ser la *ecclesia discens*, ayuden en su tanto a la *ecclesia docens*, acumulando el material necesario para las nuevas soluciones de los nuevos problemas de Iglesia; y después de mencionar casos de reformas audaces, como la del breviario, del ayuno eucarístico, y de la Semana Santa, el mismo autor señalaba, como una práctica de Iglesia que necesita igualmente una reforma audaz y, por tanto, también una preparación por parte de los teólogos, la celebración del *día del Señor*.

\* \* \*

La obrita del Lotz, mencionada en primer término, tiene dos partes: la fundamental, *El Hombre y la Economía*; y la aplicada, *El Hombre y la Semana movable de trabajo*, que se orienta a nuestro problema del descanso dominical. El punto de vista del autor —característico de toda su actividad intelectual— es que los problemas del hombre sólo se pueden resolver si se pone a plena luz su esencia; o sea, si se parte de una *antropología filosófico-cristiana*.

La primera parte trata de la esencia y génesis de la *Economía*, de su situación actual, y de las tareas que nuestra época nos exige. En este último párrafo, se trata sobre todo del sentido ético-religioso de toda la economía: el hombre es el señor del mundo, el hermano de los demás hombres, y el servidor de Dios.

La segunda parte tiene la misma estructura antropológica: esencia de la *Semana movable de trabajo* (producción continua, turno de trabajo y descanso en días variables); sus razones (que relacionan este tema con el de la primera parte); la jerarquía de valores que se deben tener en cuenta, desde el punto de vista humano y cristiano; y, finalmente, el descanso, y la celebración del *día del Señor*.

La conclusión recalca una vez más la importancia del *día del Señor*, y de su exacto sentido humano y cristiano.

Como otras obras de Lotz, ésta —que en realidad, es una conferencia de alta divulgación— es clara y sensata.

\* \* \*

El subtítulo de la segunda obra que comento *Der Tag des Herrn*, que nos habla de la *santificación del domingo en el curso de los tiempos*, expresa muy bien el tema y el método de este trabajo: significación *ético-religiosa* del *día del Señor*, y su *historia*. Porque la revelación, la doctrina de la Iglesia, y la liturgia, sin descuidar la realidad de los tiempos que vivimos y sus peculiares exigencias, siempre ha recalcado el carácter santificador del día del Señor, que trasciende la mera idea de un tiempo libre, ocio, o día de descanso del trabajo.

La primera parte de la obra hace la historia del *día del Señor*: en el Antiguo Testamento (W. Kornfeld), y en el Nuevo Testamento (J. Kosmetter), en la

comunidad cristiana primitiva y en la edad media (J. A. Jungmann), y en la Iglesia moderna (R. Müller). Es la parte más erudita y científica de esta publicación: véase, por ejemplo, el estudio de W. Kornfeld (pp. 11-27), que compara la costumbre de los judíos con la de los pueblos circunvecinos, para hacer ver su originalidad; y estudia las razones de su degeneración ulterior por una práctica literal (farisaica) del descanso sabático.

La segunda parte, resume el *status del día del Señor* en nuestro tiempo: en la vida moderna (A. Schrott); en el derecho civil y político (E. Melichar), y en la pastoral de la Iglesia (H. Peichl). Este último capítulo resume —como dice su autor— los puntos de vista de la escuela benedictina, y los integra con los conocidos trabajos de Guardini, Jungmann y Rahner.

En un conjunto de trabajos como éste, es difícil recomendar en algo en especial a los lectores: sin embargo, yo recomendaría el primer trabajo (sobre la práctica de la santificación del *día del Señor* en el Antiguo Testamento), por la luz que puede aportar a la concepción cristiana del *día del Señor*; y el último trabajo (sobre el objetivo santificador del *día del Señor*), por el sentido profundamente pastoral que manifiesta su autor.

*Der Tag des Herrn* es un trabajo de especialistas, y un instrumento de trabajo para los que quieren contribuir —como decíamos al principio— a la reforma humana y cristiana de la práctica del *día del Señor* en nuestro tiempo. Además de las indicaciones necesarias acerca de las abreviaturas usadas (Libros Sagrados y fuentes), tiene un buen *índice* de autores estudiados, y otro (alfabético) de materias; sobre todo este último puede prestar muy buenos servicios al lector.

\* \* \*

Jungmann, después de su obra clásica, *Missarum Sollemnia*, nos ha ido dando a conocer —en pequeñas obras, que van llegando a nosotros también en su traducción francesa— las aplicaciones pastorales de su concepción histórico-litúrgica acerca de la Misa: *La grand prière eucharistique* (Du Cerf, París, 1955), *Des Lois de la célébration liturgique* (Du Cerf, París, 1956) y —la última recibida— *La Messe, son sens ecclésial et communautaire*, cuyo título original, *Vom Sinn der Messe* (Johannes Verlag, Einsiedeln), ha sido amplificado un poco por el traductor, sin duda para llamar la atención sobre el enfoque eclesial y comunitario del pensamiento de Jungmann.

Esta obra tiene oportunas referencias a los documentos que el mismo autor estudia en su clásica *Missarum Sollemnia*; y a las encíclicas de Pío XII, de cuyo pensamiento litúrgico Jungmann se ha mostrado siempre profundo conocedor. En cuanto al estilo del conjunto, además de la claridad, me ha llamado la atención la prudencia con que Jungmann, en su esfuerzo por renovar la participación de los fieles en el culto eclesial, evita todos los extremismos: y así nos dice que hay que *tomarse tiempo* antes de introducir en una parroquia las formas del movimiento litúrgico (pp. 31-32); y que *el punto de partida* debe ser inculcar previamente una recta concepción de la Iglesia; y que no se puede pretender volver exclusivamente a las formas de celebración dominical del pasado, porque no debemos olvidarnos que estamos ya en el siglo XX (pp. 71); y que ciertas formas poste-

riores deben ser respetadas, al menos entre cierto género de cristianos (p. 75); y que el *individualismo*, introducido en la Iglesia a partir del siglo XIII, no merece un juicio exclusivamente negativo, porque ha traído grandes bienes consigo ((pp. 90-93); y que, en fin, no podemos pasar por alto los desenvolvimientos litúrgicos vividos, en estos últimos mil años (pp. 106-107), por la Iglesia.

El *objetivo* exacto de Jungmann, es, en esta obra, la misma Misa dominical, y su *método*, el crítico-histórico: Tarea considerable es ésta, la de restaurar plenamente el valor del domingo y de la misa dominical. Razón de más para dar una hojeada al curso de su historia, y averiguar cómo otras épocas han enfocado este mismo problema; y cómo y con qué resultado lo han resuelto (a este objetivo apunta la obra anteriormente comentada, *Der Tag des Herrn*). No pensamos, con todo, volver a las actitudes y métodos del pasado: las épocas difieren entre sí, y el problema debe ser cada vez resuelto de acuerdo a los presupuestos de cada época. Pero no hay sino ventajas en descubrir, a través del ejemplo del pasado y de sus éxitos, la fuerza immanente del día domingo... (pp. 41-42). En este estudio del pasado, también es interesante ver las razones que en otro tiempo actuaron en contra de la verdadera práctica del día del Señor, porque puede ser que todavía actúen (pp. 75-76).

Llamo la atención sobre las siguientes observaciones del autor: el domingo no es un mero recuerdo del pasado, sino el *memorial del un misterio* (pp. 46-47); que, por tanto, actúa todavía (p. 48). El precepto dominical (el de la Misa) no implica necesariamente el *descanso* (porque el domingo cristiano no es meramente el descanso sabático, pp. 42, 51); y tiene, esencialmente, un aspecto *comunitario* (p. 52).

Estos serían, muy breve y parcialmente expuestos, los *principios* de Jungmann acerca de la Misa dominical (cap. I y II); a los que siguen sus aplicaciones prácticas (cap. III y IV). En esta segunda sección del libro, llamo la atención sobre los factores que, en el curso de los siglos, han actuado adversamente a la recta celebración de la Misa dominical: La *solemnización* creciente (pp. 76-80); el *obscuramiento* de la *idea de Iglesia* (pp. 81-87); el *individualismo* creciente (pp. 87-94). Y luego, sus remedios, aplicables a la raíz de cada mal: la Misa *dialogada*, el *crisocentrismo*, y la participación de los fieles *in spiritu et veritate* (pp. 94 ss.). Para contrarrestar estos factores adversos, la solución sería *aprender a orar* en la Misa misma (pp. 62, 97, 98), por las imágenes, las palabras y los gestos litúrgicos. *Todo el hombre* debe buscar a Dios, pasando por las dos etapas fundamentales del único camino para la oración en la que interviene todo el hombre, cuerpo y alma, inteligencia y amor: la lectura y la meditación (p. 111).

Creo que esta idea de la *oración*, que ya he notado en otras obras de Jungmann (cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957), pp. 228-229) es una de las que unifican sus obras litúrgico-pastorales. La otra idea que siempre me ha llamado la atención en Jungmann (además, por supuesto, de su *Crisocentrismo*; o idea de *Cristo mediador*, cfr. Ciencia y Fe, XIV, 1958) pp. 143-144) es la *totalidad* de su concepción de la Misa, que también resalta en esta obra que comento (pp. 7, 40, 82 y *passim*).

Se puede pues decir que esta pequeña obra de Jungmann es una joya litúrgico-pastoral, a la que nos tiene acostumbrados su escuela (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 381-382).

Y, junto con las anteriormente comentadas, que no son las únicas últimamente publicadas (cfr. H. HOLSTEIN, La Messe, d'après quelques livres récentes, Christ., 20 (1958), pp. 350-357), será un positivo aporte en la línea de la verdadera renovación del *día del Señor*.

M. A. Fiorito, S. I.

TH. FILTHAUT UND J. A. JUNGMAN. *Verkündigung und Glaube* (Festgabe für F. X. ARNOLD). (359 págs.). Herder, Freiburg, 1958.

Es prácticamente imposible, en una reseña bibliográfica, valorar totalmente esta obra, digna de aquél a quien se ofrece, F. X. Arnold en sus sesenta años; y digna de quienes la presentan y colaboran en ella, como Th. Filthaut, J. A. Jungmann y otros diez y ocho especialistas. Casi todos éstos han presentado algo así como un resumen y como una nueva avanzada de sus propios estudios: por ejemplo, Betz, con su teoría de la presencia de Cristo en la *palabra*; Fries, en un estudio sobre el *mundo actual*, y el mensaje de Cristo; Jungmann, en su concepción de la *misa dominical*; Schurr, en su tema de la *predicación actual*; Coufreaux, en la *catequesis* moderna, etc. Por razones personales, me voy a fijar más detenidamente en el primero de estos estudios: *Wort und Sakrament* (pp. 76-99).

Betz ha tomado un *tema de polémica*, pero lo ha desarrollado con mucha comprensión de la parte de verdad que se contiene en la sentencia de los adversarios (los protestantes), y con mucho sentido crítico de las sentencias que corren entre los católicos. La *palabra* —para Betz— no es propiamente un sacramento, pero sí un *sacramental*. La palabra es el *Ur-sakramentale* (sacramental de base) o sacramental *en cuanto tal* (p. 99). Y, no sólo como forma sacramental, sino aún en su función propia, está *vinculada* con el sacramento; no sólo es un medio de enseñanza, sino un medio de gracia: no sólo testifica la salvación, sino que la engendra. Hasta en su modo de obrar, tiene un gran parentesco —más de lo que se supone de ordinario— con el sacramento; pero tal parentesco no nos debe hacer olvidar las diferencias fundamentales entre la palabra y el sacramento, la principal de las cuales es que la palabra no opera la plena salvación, como lo hace el sacramento. Como dice Santo Tomás (definiendo el sacramental, III, q. 71, art. 3, ad. 2 et in c.) no realiza el efecto principal del sacramento (la justificación), pero hace a un lado el impedimento del mismo, que es la resistencia o cerrazón del hombre frente al misterio de salvación.

Tal es la conclusión del estudio de J. Betz. Y en su desarrollo me parece que ha sabido usar muy bien las categorías tradicionales de la doctrina católica —exactas, objetivas, y metafísicas— sin despreciar totalmente las descripciones —más fenomenológicas, más subjetivas— de los protestantes. El *problema* que se

plantea Betz, como lo dice el título de su estudio, es el de las relaciones entre la palabra y el sacramento. La Iglesia católica conoce sólo siete sacramentos en sentido estricto; pero también habla de Cristo-Encarnado como el *sacramento básico* (*Ur-sacrament*), y de la Iglesia, como *marco-sacramental* (*Rahmen-sakrament*). De modo que no resulta imposible buscar también, entre la palabra y el sacramento, ciertas *analogías*. Y, al hacerlo así, Betz sabe que se encuentra ante el problema práctico de mantener bien clara sus *diferencias* (p. 94). En el pasado, se acentuó la diferencia entre la palabra y el sacramento; y se usó, como estandarte de lucha, para distinguir la *Iglesia de la palabra* (protestante) de la *Iglesia del sacramento* (la católica). Hoy en día, por ambas partes, ha crecido el aprecio por la característica ajena: la teología protestante, así como el pueblo de la Iglesia evangélica, manifiestan una comprensión mucho mayor —notable, si se la compara con la que le prestó el protestantismo liberal— respecto del sacramento; y, viceversa, del lado católico (precisamente en la escuela de F. X. Arnold) se nota una revalorización de la palabra (p. 93): han contribuido a ello movimientos tan universales como el litúrgico y el bíblico; o especulaciones teológicas, como las de la *Mysterien-Theologie*. Betz cita, precisamente como base de su propio estudio, el de G. Söhngen, autor bien conocido en la *teología de los misterios*.

\* \* \*

Precisamente aquí me parece haber notado una cierta relación de continuidad, si así se puede decir, entre este *Festgabe für Arnold*, y el equivalente dedicado a Jungmann (*Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Herder, Freiburg, 2ª edic. 1953): pues en este último, G. Söhngen tiene un capítulo, *Gegenwart in uns durch den Glaube* (ibid., pp. 14-28), donde busca las relaciones entre la fe y el sacramento, así como Betz las busca aquí entre la palabra y el sacramento (ibidem, p. 28, conclusión). Diría que ambos estudios, de Betz y de Söhngen, así como las escuelas de ambos maestros celebrados, Jungmann y Arnold, se complementan. Cosa notable en la Iglesia de hoy, que tantos movimientos de renovación, siguiendo cada uno su propia línea hasta el fin, no choquen ni prescindan de los otros, sino que aúnen sus esfuerzos. Y la razón es —me parece— que las cabezas de estos movimientos son *hombres de Iglesia*, que conviven a impulsos de un mismo espíritu, y dialogan entre sí (ibidem, B. Fischer, *Liturgiegeschichte und Verkündigung*, p. 2).

Aquí cabría todavía observar algo más: es verdad que la razón última de este diálogo cordial de escuelas y corrientes de renovación, es una razón espiritual; pero no se puede negar que ese espíritu ha encontrado una base en la formación humana de esos hombres (maestros y discípulos). Y esa formación humana se debe precisamente al *método científico*, crítico-genético-histórico, en el cual se puede encarnar —mejor que en otros— el *espíritu de Iglesia*. Aquí vería yo la providencia de la renovación propiciada por Pío XI en la *Deus Scientiarum Dominus*, cuyos veinte y cinco años hemos celebrado el año pasado, y que se caracteriza precisamente por este método de investigación, asimilado por la Iglesia en todos sus centros de altos estudios (cfr. A. GEMELLI, *L'Observatore Romano*, 17 de

febrero de 1957, p. 4). Cabe notar que, en la última reforma de los estudios eclesiásticos —la de Pío XII en *Sedes Sapientiae*, para los estudios de los religiosos— ya se insinúa un nuevo paso en favor de dicho método de estudio, que será definitivo y total en la medida en que se implante también en los seminarios.

\* \* \*

Volviendo al tema de Betz, después de haber presentado éste el *origen histórico* del problema, o sea la reforma y la contrarreforma (p. 76), resume su *estado actual* tanto en el campo protestante como en el católico; y en éste descubre dos tendencias, la de Warnach y la de Söhngen (p. 83) y luego entra en materia, con los aspectos bíblicos (pp. 83-93), y con sus reflexiones teológicas sobre el tema (pp. 93-98), terminando con la breve conclusión (p. 99) que he citado al principio.

Me he detenido en este estudio de Betz porque caracteriza a toda la obra. Los temas que toca son todos modernos, como el del *Mysterium-Theologie*, la *Anamnesis* e, indirectamente, el de la *unión de las Iglesias*. Y el objetivo —la constatación de la actual valorización católica de la palabra— es el mejor homenaje a F. X. Arnold y a su escuela. El título de la obra, *Verkündigung und Glaube*, resume muy bien la *intentio magistri* —es decir, la concepción magistral de Arnold en su escuela de Tübinga, sus veinte años de magisterio, y sus obras (pp. 347-354).

Toda la obra, a través de las más diversas colaboraciones, representa el esfuerzo y el método que caracteriza a la escuela de Tübinga: unión de la *visión histórica*, y de la *especulación científica*; y, consiguientemente, la *apertura de espíritu* para con los problemas actuales, sobre todo los que plantea el protestantismo y la deseada unión de las Iglesias.

M. A. Fiorito, S. I.

COLOMAN VIOLA, *L'unité de l'homme et l'expérience qui la révèle d'après S.*

Thomas. (22 págs.). Hôme Univ. Card. Mindszenty, Louvain, 1957.

GUSTAV SIEWERTH, *Homme et son corps*. (169 págs.). Plon, París, 1957.

GEORG VOLK, *Arznei für Leib und Seele*. (139 págs.). Herder, Freiburg, 1958.

A. TESSAROLO, *La Croce e la gloria*. (237 págs.). Edit. Favero, Vicenza, 1957.

La fecundidad de una idea se nota sobre todo cuando influye en diversas personalidades, haciendo que tomen, ante distintos problemas muy personales, una misma actitud fundamental.

En los cuatro libros que comento en este momento, la idea común es la de la *unidad del hombre*, esa unidad que su alma forma con su cuerpo, y que lo caracteriza en cuanto ser. La actitud, también común, es el respeto por esa idea, y la preocupación de ponerla a plena luz con todas sus consecuencias.

Los problemas de cada autor, en cambio, son bien diferentes: el primero, Viola, se sitúa en el campo de la crítica histórica —casi textual— y busca su

idea en los textos de Santo Tomás; el otro, Siewerth, citando abundantemente a Santo Tomás, procura traducir esa misma idea al lenguaje moderno, enriqueciéndola con una serie de matices muy personales; y el último autor, Volk, descendiendo mucho más a la aplicación práctica de la unidad del cuerpo y del alma en el hombre, la concreta en una serie de consejos de vida sana. Del autor citado en cuarto lugar, trataré aparte.

\* \* \*

El método de Viola, típico de la Universidad de Lovaina, es el *genético*: exposición cronológica del pensamiento de Santo Tomás, en sus diversas obras, para poder apreciar —si las hay— las variantes y cambiantes de su pensamiento vivo. Y la intuición personal de Viola es que, en Santo Tomás, el hecho fundamental para establecer la unidad del hombre, no es nuestra manera de conocer, sino la conciencia misma de nuestra actividad (p. 2).

El estudio de Viola se desarrolla en tres capítulos: antes de la Suma Teológica, a partir de ella, y en las obras posteriores a la misma. En las primeras obras, prevalece, en la unidad del todo, el factor *alma*.

Mientras la Suma Teológica trata directamente del *todo concreto*; y, sobre todo a partir de la cuestión setenta y seis, explícita, como la razón última de la unidad, la *conciencia* del sujeto concreto, en posesión de su actividad sensitivo-intelectiva. En adelante, este testimonio de la *conciencia concreta* será el fundamento real inmediato de la estructura metafísica del hombre; y la única preocupación de Santo Tomás será mostrar su evidencia y su valor absoluto. La conclusión resume nuevamente los tres pasos del estudio: antes de la Suma Teológica, Santo Tomás se ocupa más bien del alma que del hombre concreto; en la Suma Teológica, toma clara conciencia de la importancia de la consideración del sujeto *concreto*, el yo que, en adelante será considerado como el fundamento de la unidad del hombre; y, en fin, en sus últimos escritos, pone en evidencia el valor absoluto de esta base de la estructura metafísica del compuesto humano.

Este estudio genético-histórico se basa sobre una *cronología* dada al final con las variantes de opinión para cada una de las obras usadas; a la que sigue una *tabla* de los principales textos de Santo Tomás estudiados.

Este sencillo trabajo —tesis doctoral, sin duda— tiene sus valores especulativos e históricos. Estilísticamente, tiene el defecto de repetir algunas pocas ideas.

\* \* \*

El método de Siewerth es, preferentemente, el *fenomenológico*; pero sin ninguna oposición con la metafísica —la tradicional de Santo Tomás—, sino con un constante recurso a la misma.

El *prefacio* de un médico, señala —en seis puntos— las relaciones posibles de la teoría de Siewerth, sobre la unidad del hombre (corazón y conciencia) con la medicina actual. Una *presentación*, escrita por el traductor, nos hace conocer la personalidad de Siewerth, y su actividad literario-científica (metafísica, histórica,

filosófica, pastoral y espiritual) que, en cierta manera, se condensa en esta obra de pedagogía religiosa, fundada en la metafísica tomista.

El punto de vista particular de este libro, que es el cuerpo humano, no le impide a Siewerth la visión de todo el hombre: por eso titula su obra, *L'Homme et son corps*. El hombre no es cuerpo y alma, sino su *unidad* indisolublemente corporal y espiritual; y no está meramente en el mundo, sino *en su mundo* (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 288-290), porque el hombre es *su cuerpo* (su corazón, dirá luego el mismo autor).

La obra de Siewerth se divide en dos partes: *planteo del problema* (división del hombre en cuerpo y alma; y del mundo, en naturaleza y espíritu), al que acompaña una rápida *visión histórica* de las diversas soluciones que se han ido dando al mismo problema. Esta última parte no es meramente histórica, porque permite apreciar cómo se han ido introduciendo ciertos elementos extraños en la concepción filosófico-cristiana del hombre; y qué tenemos que hacer para evitarlos en adelante (p. 69). Sigue luego la *solución personal* de autor, que es una visión sintética del hombre en su mundo.

Un detalle de esta obra, que se mueve tanto en el plano filosófico como en el teológico, es la traducción que el autor nos ofrece del texto de Rom., 12,1, sobre el cual se basa en uno de sus párrafos (pp. 67-68): "Os exhorto, pues, por la misericordia de Dios, a ofrecer vuestros cuerpos como hostia viva, santa, agradable a Dios, como vuestro servicio espiritual de Dios". El traductor de Siewerth nota que esta traducción no es la de otros autores (cita, por ejemplo, a Osty); pero —añado yo— coincide con la preferida por la *Sainte Bible* de Jerusalem (1956). Además, Seidensticker, en *Lebendiges Opfer* (Münster, 1954) da, a la palabra paulina *rationabile*, el sentido de una espiritualización, más aún, de una cristologización del cuerpo humano (cfr. Theol. Stud., 17 (1954), p. 540). Este detalle muestra la seriedad del estudio de Siewerth.

La segunda parte, muy personal, diría yo que es una traducción, al lenguaje moderno (fenomenológico), de las tesis tradicionales metafísicas. Plagada de referencias a Santo Tomás (sobre todo, cuando trata del corazón, pp. 125-127; pues es la palabra tradicional que más estudia Siewerth, y en la que resume todas sus concepciones sobre la unidad humana del cuerpo y alma) esta parte del libro de Siewerth nos pone en contacto inmediato con los contemporáneos como Heidegger. Usa frases del latín escolástico, pero las glosa siempre de una manera muy sugestiva: por ejemplo, cuando trata de la *resultancia proprietatum* (p. 76); pero sobre todo a propósito de la *memoria* (pp. 9, 84, 112). En todo momento el traductor, R. Givord, resulta un excelente colaborador de Siewerth; y se ve que hasta por carta ha procurado interiorizarse del sentido exacto de las palabras de su autor. De lo contrario, este libro hubiera perdido mucho de su valor intrínseco.

\* \* \*

Por su parte Volk, desde un punto de vista estrictamente médico, concuerda en el fondo con la misma concepción, total y unitaria, del hombre. Porque, en

última instancia, y buscando la razón metafísica de los consejos de sanidad *bio-espiritual* que propone Volk, el cuerpo (sueño, respiración, piel...) es un factor de salud humana, porque él mismo es humano; es decir, parte substancial del hombre sano.

Diríamos que la obra de Volk es un *manual de pastoral práctica* (en un sentido amplio); o mejor de *auto-pastoral*, porque aquí el sujeto es autor de su salud *bio-espiritual*. Es una *pastoral aplicada* a los casos de tensión entre cuerpo y alma: en este sentido, llaman la atención los capítulos sobre la *respiración*, el *sueño*, y el cuidado de la propia *piel*.

En cuanto a la vida espiritual (ya que hemos dicho que se trata de un manual pastoral), diría que no se la trata expresamente; pero existen las referencias a la misma; como por ejemplo, al tratar de la culpa y de la enfermedad (pp. 22 ss.).

Sería interesante que el mismo lector, como lo han hecho otros autores en libros más especializados, sepa traducir, en vida espiritual, esta sana vida humana. Véase, por ejemplo, a propósito de la respiración humana lo que V. Poucel escribe acerca de la oración, en *Le soupir et son secret* (Christ., 20 (1958), pp. 526-532). O, mucho más breve, F. Charriot, en *L'Oraison, échange d'amour* (Apost. de la Prière, Toulouse 1957), cuando trata de la oración ignaciana *por anhélitos* (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 135-136).

\* \* \*

Llegamos así al último autor citado al principio, Tessarolo. Su libro, cuyo subtítulo es *Meditazioni e riflessioni sul Vangelo*, está basado sobre San Pablo: el Evangelio que el autor medita es propiamente el de San Pablo (pp. 29-30), en el cuadro de la revelación cristiana. Los puntos fundamentales de su reflexión, indicados en el título, *La croce e la gloria*, son la muerte y la resurrección de Cristo. Y el método del autor, es una reflexión teológica, orientada por la exégesis de los textos y por la lectura de los autores especializados (véase la bibliografía selecta del final, pp. 231-237).

Las dos ideas fundamentales ya citadas, la muerte y la resurrección de Cristo, se traban soterológicamente: "quien nos salva es el Cristo muerto; pero nuestra salvación es el Cristo resucitado" (p. 9). Tessarolo quiere salir al paso de una parcelación del pensamiento paulino, que insistiera únicamente en la cruz, y olvidara la resurrección. "la totalidad del Evangelio, es la muerte y la resurrección" (p. 227).

Ahora bien, esta visión total de la salvación del hombre —que tiene, desde antiguo, un reflejo en la Misa, en la *anamnesis*— (cfr. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Aubier, París 1954, III, pp. 136-145) responde a una concepción total del hombre, cuerpo y alma: "el hombre no es ni solo cuerpo ni sola alma... y, por eso, una salvación que no tuviera en cuenta el cuerpo (o sea, que no incluyera la resurrección) no sería una salvación del hombre" (p. 134). No diré que Tessarolo encuentre, en esta concepción de la antropología cristiana, el apoyo de su tesis teológica. Solo digo que, de hecho, su reflexión teológica, al abrazar —en una sola acción salvífica— a la muerte y a la resurrección de Cristo, es —véase

texto recientemente citado— paralela a la reflexión filosófica de los autores anteriormente citados, que abarcan a todo el hombre, cuerpo y alma, como objeto de sus respectivos estudios.

\* \* \*

Tal es, en los más diversos planos de la reflexión sobre el hombre —historia de las ideas, filosofía, medicina, y teología— la fecundidad de una idea tan actual como la del hombre, unidad de cuerpo y alma, espíritu encarnado.

M. A. Fiorito, S. I.

LUDWIG OTT *Manual de Teología dogmática*. (750 págs.). Herder, Barcelona, 1958.

Libro nacido —como dice su autor— del ejercicio diario de enseñar; y que, por tanto, se dirige primordialmente a estudiantes de las disciplinas teológicas. Sin embargo, puede también prestar un buen servicio a los que ya han estudiado (sobre todo sacerdotes), pero que todavía tienen necesidad de repasar su teología.

Es una manual de *teología dogmática*, en el sentido que a ésta le daba Scheeben: exposición científica, basada en el dogma católico, de todas las enseñanzas teóricas que por revelación divina se nos han comunicado acerca de Dios y de sus operaciones. En este sentido, este *manual* se distingue de otro cualquiera de *teología moral* (que saque sus consecuencias prácticas, en el obrar humano) o de *teología fundamental* (que anteponga sus condiciones histórico-críticas).

Otros autores restringen aún más la dogmática, limitándose a la defensa de su carácter estrictamente dogmática (positivo), y dejando de lado cualquier ulterior especulación (escolástica) del mismo dogma. No es ésta la actitud teórica de Ott (como no era la de Scheeben), pero sí su *actitud práctica*: "como no podía sobrepasar el margen de un *manual* —nos dice Ott, p. 23— sólo presento en cada tema las declaraciones más significativas del magisterio eclesial, algunos de los textos bíblicos más importantes, y alguno que otro texto patristico... La brevedad... me ha forzado a dar preferencia a la prueba positiva sobre la especulativa".

Las ventajas de este *manual* nacen pues de este criterio de selección, que facilita la intelección de *lo esencial* del dogma católico. Y el autor ha tenido, además, el acierto de indicar a cada paso, una *bibliografía*, igualmente selecta y breve, para los que quieran continuar personalmente su investigación teológica. La traducción española ha añadido la propia *bibliografía*. Y ha retocado el original, valiéndose de los retoques que el mismo autor prepara para la nueva edición alemana.

Un índice alfabético de materias, más que suficiente para el lector común, facilita la consulta de esta obra de gran valor pedagógico.

\* \* \*

Manuales, diccionarios, introducciones: estas obras de *rápida consulta* responden a una necesidad del sacerdote de nuestros días, absorbido por la acción, pero que no puede olvidar que la contemplación personal de la verdad (lectura y meditación) es la condición *sine qua non* de la comunicación de la misma. Como decía San Buenaventura (*Itinéraire de l'âme en elle-même*, Libr. Mariaic et Francis., Blois, 1956, pp. 130-131), la lectura, la oración y la acción se necesitan mutuamente: porque sin la cultura (o estudio) la fe se hace infantil y raquílica; y la acción se vuelve ineficaz, por falta de una *visión del mundo* sobrenatural; así como sin la oración (meditación), toda ciencia resulta vana y superficial, aún para el mismo que la posea.

Por eso consideramos útil la obra de Ott, aunque sea un *manual*, pues pone en contacto inmediato con las fuentes de la fe, que lo son también de la oración y de la acción.

M. A. Fiorito, S. I.

BERNHARD HÄRING, *Fuerza y flaqueza de la religión*. (471 págs.). Herder, Barcelona, 1958.

He aquí un buen libro de *sociología religiosa*, con fundamento *teológico*, y con una neta orientación *pastoral* (sobre todo para los sacerdotes), y *apostólica* (también para los laicos). La primera edición alemana, rápidamente agotada, y la edición en varias lenguas extranjeras, son un índice de la acogida que ha tenido este libro, aún antes de entrar en nuestro ambiente hispano-americano.

El autor presenta esta obra como la primera de este tipo *práctico-teórico* en ambiente alemán, cuando ya abundan obras semejantes en ambiente anglosajón y francés: en uno, con prevalencia del aspecto sociológico-positivo; y en el otro, con marcado matiz apostólico-práctico (p. 29). Esta rápida presentación ambiental del libro lo caracteriza pues como una obra escrita con mentalidad científica, pero con enfoque teológico; que tiene en cuenta los datos positivos de la sociología, y que mira a la acción apostólica, pero sin dejarse encerrar en ninguno de esos planos, sino manteniéndose en contacto continuo con los principios de la pastoral científica.

*Fuerza y flaqueza de la religión* es pues la primera tentativa para hacer, de la sociología religiosa, una disciplina teológica. Por eso su autor comienza esta obra con una *introducción* de carácter filosófico-teológico, que determina el lugar de la sociología religiosa entre la teología de lo social, y la interpretación sociológica del hecho religioso. Porque la intención del autor es poner de manifiesto tanto el contenido teológico de la sociología religiosa, como su fecundidad apostólica (p. 35). Esta segunda idea está expresada en el subtítulo, *La sociología religiosa como llamado al apostolado*; mientras el título del libro, *Fuerza y flaqueza de la religión*, responde a la intención teológica primera; y sólo se explica por principios teológicos (pp. 38-39): la fuerza de nuestra religión está en Dios;



y su flaqueza, en el hombre, cuando se deja engañar por el poder aparente de su enemigo, el príncipe de este mundo.

Tres partes estructuran esta obra: 1. *Propedeutica teológica* (problemas teológicos fundamentales); 2. *Sociología religiosa* (problemas fundamentales de la misma); 3. *Al servicio de la pastoral. Un anexo*, con diversos ejemplos prácticos de sociografía; y dos índices, uno de materias (alfabético), y otro de autores, cierran la obra. Cada capítulo tiene su propia *bibliografía* (que esta edición castellana completa, con muy buen acuerdo, con la propia del ambiente español). Uno de los índices citados, el de materias, es muy útil, porque permite la rápida consulta de un sinnúmero de temas de actualidad (que están bien detallados): como *adaptación, ambiente, comunidad, laico, masa, mundo, predicación, solidaridad*, etc.

El traductor se ha permitido añadir sus propias notas: véase, por ejemplo, p. 179, nota 42, sobre el principio de subsidiaridad. Quiere decir que ha tomado a pecho su trabajo de traducción; y esto valora la edición castellana que comentamos. Cada capítulo tiene su propia *bibliografía* selecta: pero no he llegado a descubrir el criterio de selección; ni la razón de su orden (que no es alfabético); sin embargo, es innegable que se menciona lo mejor, y también lo que está más al alcance del común de los lectores (y el traductor ha indicado las obras traducidas al castellano; y ha añadido artículos de revistas españolas). Un capítulo ha sido redactado por un colega de Häring, V. Schurr. Y otros colegas lo han ayudado en el conjunto de la obra.

La primera parte es más teológica; y la tercera más pastoral (y más breve); siendo la segunda parte el núcleo, estrictamente de sociología religiosa y, por tanto, la parte más extensa.

Lo que más me impresiona de este libro, aparte de la claridad y solidez de las ideas, es su base bibliográfica, puesta de manifiesto en las bibliografías parciales ya mencionadas (al término de cada capítulo), pero sobre todo a las abundantes notas al pie de cada página.

Espero que se difunda ampliamente en todos los ambientes de formación pastoral y apostólica: seminarios, e institutos de cultura universitaria. No creo que, por bastante tiempo, otro libro lo pueda superar.

M. A. Fiorito, S. I.

HERMANN LAIS, *Problemas actuales de la Apologética*. (227 págs.). Herder, Barcelona 1958.

Después del prólogo que señala el origen de este libro (una Jornada teológica sobre el tema indicado en el título: o sea, cuatro conferencias del autor, y algunas de las observaciones de los oyentes de entonces) el primer capítulo es un resumen de la situación actual de la apologética; y del cometido que le tocaría hoy, y que el autor resume en estas palabras: hacer ver al hombre de hoy "cómo

la Iglesia defiende, conserva, y perfecciona su propia condición de hombre" (p. 48). Los tres capítulos siguientes, tratan de los problemas de la apologética en general (pp. 49-102), de la cristiana, (pp. 103-196), y de la católica (pp. 197-254).

En el capítulo dedicado a la apologética general, predomina el enfoque *científico-filosófico*; y será muy útil (ideológica y bibliográficamente) para quienes tengan que trabajar en la zona límite de la ciencia y de la filosofía: profesionales, profesores de seminarios, universitarios, etc. En cambio, el capítulo dedicado a la apologética cristiana, diría yo que es *más teológico*. Y el último capítulo, sobre la apologética católica, diría que es *más pastoral*, pues se refiere directamente al tema de la Iglesia.

Sería de desear que este libro se hallara en las bibliotecas de los seminarios, muy al alcance de los mismos seminaristas (me refiero también a los estudiantes religiosos, y a los Institutos de cultura religiosa); verían la importancia que tienen, en el mundo de hoy, los tratados que tradicionalmente forman parte de sus años de estudios científicos, filosóficos y teológicos; y se animarían así a tomar en serio el esfuerzo de sus respectivos profesores. Sé que me podrían decir que no siempre los esfuerzos de los profesores tienen esta misma orientación de actualidad. Pues bien, razón de más para que tengan a la mano este libro de Lais, al que ciertamente no le falta actualidad; y que puede ser un buen complemento de cualquier clase, por poco actual que ésta resulte de hecho.

La obra de Lais es una introducción moderna a los problemas apologéticos actuales: una especie de boletín bibliográfico; o mejor, un inteligente y personal comentario a la literatura actual sobre dicho tema (a partir de 1945). En el conjunto de autores citados por Lais, descuellan algunos nombres: G. SIEGMUND, y su *Das Zeichen des Widerspruchs*, Parzeller, Fulda, 1952), que influye en toda esta obra; H. FRIES, y su *Die Kirche als Anwalt des Menschen*, Stuttgart, 1954), que le presta su enfoque eclesiológico, como el mismo Lais lo reconoce. Es una lástima que las notas, casi todas bibliográficas, estén al final de libro; aunque tal vez el editor haya tomado tal arbitrio para no asustar al lector común con la abundancia de citas alemanas.

El enfoque apologético me parece de actualidad: siendo característica del hombre actual la actitud de defensa de sí mismo, frente a Dios, a Cristo y a la Iglesia (p. 31), es una tarea central nuestra apologética (en el recto sentido del término), mostrar que la Iglesia defiende y conserva, garantiza y perfecciona la propia condición del hombre (p. 48). Ya el gran Papa Pío XII, en un célebre discurso (10 de febrero de 1952) decía: "Es todo un mundo lo que hay que rehacer desde sus cimientos; que es preciso transformar de selvático en humano y de humano en divino..." (cfr. RICARDO LOMBARDI, *Pío XII, por un mundo mejor*, Balmes, Barcelona, 1956, p. 253).

El punto de contacto apologético con el mundo de hoy, es pues el de una antropología católica (p. 37-38; con las reservas que el mismo autor hace a tal epíteto), cuyos elementos fundamentales enumera el autor (pp. 44-45), y que me

recuerdan una obra semejante en su enfoque, aunque distinta en su estilo: *Der Mensch in seiner Welt*, (cfr. Ciencia y Fe, XIV (1958) pp. 288-293).

Me he limitado más bien a recalcar los aspectos pastorales de este libro. Además, tiene Lais atinadas observaciones sobre *status* científico (como disciplina teológica) de la apologética. Es pues un libro, como dije antes, que no debiera faltar en ningún seminario, casa de formación o instituto católico de alta cultura, sea de seminaristas o de religiosos, universitarios o religiosas.

M. A. Fiorito, S. I.

KARL ADAM, *El Cristo de nuestra fe*. (456 págs.). Herder, Barcelona, 1958.

Esta nueva obra de K. Adam (la edición original alemana es de 1954) no desmerece en nada de las anteriores; y, en algunos aspectos, las supera y las corona.

La traducción española tiene una novedad: el prólogo de Ruiz Bueno, digno de leerse, porque es el testimonio no sólo de un traductor (pp. 24-25), sino también de un lector asiduo de K. Adam, que ha llegado a tener la misma *intuición fundamental* del autor (pp. 15-16), y que quiere ayudarnos a que, también nosotros, la tengamos. Y aunque el estilo del prólogo no me acabe de gustar —me parece, a momentos, demasiado familiar o directo— tengo que reconocer que sus juicios sobre la *crisología* de K. Adam, me parecen más exactos y completos que los que yo mismo emití, en esta revista, a propósito del *Jesucristo* del mismo autor (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 487-498): por ejemplo, cuando Ruiz Díaz Bueno nos dice que —para Karl Adam— “lo específicamente cristiano no es la fe en la divinidad de un hombre, sino en la auténtica, verdadera y plena humanidad de Dios... Lo específicamente cristiano —decíamos— no es la creencia en que un hombre es Dios, sino en que Dios se hizo hombre. El movimiento es de arriba hacia abajo... (pp. 16-18). Por eso, recomiendo la lectura del prólogo de Ruiz Bueno, porque —si se sabe prescindir de ciertos excesos de su estilo literario— resulta, para el lector no iniciado, una buena introducción a la obra de K. Adam.

\* \* \*

El título del libro, *El Cristo de nuestra fe*, recalca la importancia de la primera actitud que —según Karl Adam— hay que tomar para entender a Jesucristo: *la actitud de fe*. Por eso, recomiendo leer cuanto antes el capítulo titulado *Camino psicológico-religioso hacia Cristo* (pp. 161-175). Como lo he dicho en otra ocasión, a propósito del libro anterior, *Jesucristo* (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), p. 494), esta actitud inicial (*initium fidei*) corresponde, subjetivamente, a lo que Cristo es objetivamente. Más aún, la necesidad de esta actitud de fe —que debe ser la actitud del lector de este libro— explica la actitud que —como autor que escribe de Cristo— toma Karl Adam: porque “así... cómo originariamente la fe en el Dios-Hombre no nació por camino puramente psicológico... no por “la

carne y la sangre”, sino inmediatamente del Padre, por el camino de una íntima experiencia de la gracia, tampoco ahora nace por medio de argumentos humanos, sino por obra de la gracia, en el encuentro inmediato con el Señor, con la manifestación de lo santo” (p. 163). Por eso, es típico de Karl Adam el no interponerse entre Cristo y el lector: es una gracia particular de su estilo directo —estrictamente evangélico— el ponernos en contacto con *El Cristo de nuestra fe*.

Pero este Cristo, precisamente porque es el de nuestra fe, es actual. Es sintomática, en este sentido —como dije en otra ocasión (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957) p. 492)—, la afirmación de Karl Adam, de que la resurrección tuvo el mismo valor para los contemporáneos del hecho histórico, que para nosotros, creyentes. Porque “lo que los discípulos veían y atestiguaban no era sólo un conocimiento natural, producido por los sentidos; era también una experiencia íntima, sobrenatural, semejante a la experiencia de Cristo que han tenido algunos santos. Más profundamente, consistía en una acción personal... como de una persona presente”. Yo creo que esta actitud de fe en el Resucitado explica el estilo directo de Karl Adam; y su valor de comunicación respecto de cualquier lector de buena voluntad.

Una rápida observación para quienes no estén al tanto de las discusiones teológicas: el resumen de las doctrinas cristológicas que Karl Adam nos ofrece en diversos capítulos de su obra (por ejemplo, pp. 268-283), me parece muy exacto y equilibrado, y muy útil para el lector no iniciado.

En cuanto al enfoque explícito del libro, que presenta primero la persona de Cristo, y luego su obra, tal vez podría ser mejor el inverso (¿no se revela Dios, de hecho, obrando?); pero no hay duda que Karl Adam aprovecha muy bien este enfoque para atraer, de entrada, la atención del lector hacia la persona misma de Cristo.

Por este estilo directo —de que antes hablaba—, que no se interpone entre *El Cristo de nuestra fe* y su lector, este libro no debiera faltar en ninguna biblioteca de Ejercicios. Además, lo considero como una obra clásica de la pastoral científica moderna, que debiera ser difundida —pasando por alto su costo— lo más ampliamente posible.

\* \* \*

Ya que me he referido a los Ejercicios de San Ignacio, quisiera hacer una rápida observación acerca de la *actitud de fe* que ellos suponen en el ejercitante (y que coincide con la actitud —*initium fidei*— que he encontrado en K. Adam): las *Anotaciones* que preceden los Ejercicios (Ejercicios, nn. 1-20), el *Principio y Fundamento*, sobre el cual se basan (Ejercicios, n. 23), y todo el curso de los mismos Ejercicios es un *ejercicio de fe* que hay que respetar a toda costa.

El primero que debe respetar esa actitud del ejercitante es el que da los Ejercicios: éstos son esencialmente *kerigmáticos*, y tienen por tanto un *contenido* cuya eficacia no depende del modo —psicológico— con que se lo comunica; al contrario, una búsqueda de lo *psicológico* va a alterar ese contenido, y se va a restar eficacia sobrenatural.

Es muy importante tener ideas claras sobre *la actitud de fe*, y no confundirla con un *efectismo psicológico*. Véase todo lo que K. Adam nos dice de la *fe—initium fidei—* en la obra que comento (pp. 161-165), y en otras obras. Cfr. H. LAIS, *Problemas actuales de la apologética*, Herder, Barcelona, 1958, pp. 203-207 (estructura personal de la fe), quien resume las obras de A. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis* (Trad. cast. *Conocer y creer*, Razón y Fe, 1954), J. MOURoux, *Je crois en Toi* (*Estructure personnelle de la foi*, París, 1949), etc.

Por eso decía antes que esta obra de K. A. Adam, como las otras anteriormente publicadas, debe formar parte de toda *biblioteca de Ejercicios*.

M. A. Fiorito, S. I.

ALBERT HARTMANN, *Vraie et fausse tolérance*. (289 pág.). Du Cerf, París 1958.

Buena idea la de traducir esta obra, de la cual ya hemos dicho —a propósito de su original alemán— que era, desde el punto de vista teológico y pastoral, una de las mejores que conocíamos (Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 112-113).

Hemos podido notar el cuidado puesto por el traductor, A. Besnard, en la traducción de este libro: lo demuestran las notas, añadidas al texto, sobre los sentidos de algunas palabras alemanas como *Dulden* y *Toleranz* (pp. 16, 136 y ss.).

El cambio del título *Toleranz und christlicher Glaube*, en *Vraie et fausse tolérance*, se justifica: porque mientras el primero representa la preocupación del ambiente del autor (cfr. el capítulo segundo), el segundo título responde a la inquietud actual del ambiente del traductor; y encuentra su expresión en el capítulo tercero de la obra original, *Toleranz als christliches Ethos*, que, como dijimos en nuestro anterior juicio, es el núcleo vital de este libro.

Ha sido un buen servicio prestado a los lectores, el poner las notas al pie de cada página (y no, como lo hace el original, al fin del libro). Es una lástima que el traductor, al traducir estas notas, no haya indicado las obras —citadas por el autor— que ya están traducidas al francés.

Sobre el contenido del libro, me remito a mi anterior comentario, hecho sobre el original alemán. Repito que ha sido una buena idea el traducirlo al francés, porque así esta obra será —como se lo merece— más leída entre nosotros.

M. A. Fiorito, S. I.

HANS URS VON BALTHAZAR, *Théologie de l'histoire*. (200 págs.). Plon, París, 1955.

Esta traducción francesa, prefaciada por A. Beguin, añade —por deseo expreso del autor— dos artículos suyos, publicados anteriormente en la revista *Wort und Wahrheit* (1949 y 1953): *Tâche de la Théologie y Trois signes distinctifs du chris-*

*tianisme* (Acerca de las principales soluciones modernas al problema de la teología de la historia, cfr. Greg., 35 (1954), pp. 256-298).

El tema que aborda el autor es la relación entre la existencia de Cristo y la historia del mundo. Se acerca a ella a través de una *Teología existencial autónoma*, en orden a comportarse con una absoluta docilidad a los datos de la revelación.

No pretenderemos en esta reseña seguir paso a paso al autor; pero tampoco intentar una síntesis, que despistaría la mentalidad que allí se manifiesta. Procuraremos apreciar algunas de las principales coordenadas de su teología de la historia.

En una filosofía de la historia, eternidad y tiempo tenderían a distanciarse cada vez más. Pero en una teología, debe ubicarse a la eternidad en el tiempo, al Logos en la historia, o más en concreto, a Jesús. En este sentido von Balthasar se muestra absolutamente *Cristocéntrico*. Jesús en su forma de existencia celeste, es el Hijo *Eterno* del Padre, y en su forma de existencia terrena es una traducción *Temporal* y visible no sólo del Hijo, sino también de la Trinidad. Así von Balthasar resuelve la teología cristocéntrica en *Trinitaria*. Y efectivamente, todo lo que este Hijo —Hombre es, está recibido del Padre, incluso allí el tiempo y la eternidad. Pero no puede tener la disposición autónoma de lo que es— recibiendo, pues sólo recibe lo que es, *porque cumple* la voluntad paterna. En otras palabras, sólo porque es *cumplimiento* eterno y temporal del Padre, existe.

Puesto este fundamento trinitario, el autor busca paulatinamente una aproximación a ese *tiempo de Cristo*. El término tiempo adquiere entonces una riqueza inusitada, con hondas repercusiones en todo el resto del libro. Tiempo en un sentido positivo, es *tiempo en general más un contenido*. Si se quiere sumarle un sentido teológico, ese contenido es el recibido de Dios. Así, el tiempo es auténtico, verdadero. Si empero carece de tal contenido es un tiempo vacío, irreal, inauténtico: se denomina *tiempo pecador*. De esto resulta que el tiempo por excelencia es el *tiempo de Cristo*, cuyo contenido es toda la vida de Jesús, que es **El mismo**, dado todo **El** única y exclusivamente por el Padre y para el **Padre**. Tiempo ajeno a toda disposición autónoma, y que existe porque Cristo es cumplimiento. El tiempo pecador es lo contrario, tiempo de no-cumplimiento, tiempo no de Dios ni para Dios, es disposición autónoma, anticipación a la voluntad divina, tiempo que al pretender llenarse consigo mismo queda vacío. Pero éste es el único tiempo del hombre: este tiene otro tiempo en tanto en cuanto se ubica en el tiempo de Cristo. Allí tiene el hombre su abertura a Dios, en la abertura esencial de Cristo al Padre: *omnia mihi tradita sunt a Patre*, incluso nuestro tiempo. En este tiempo ubicado en Cristo está: el *tiempo paradisiaco*, que es el de nuestra abertura primitiva ocluida por el pecado original, y el *tiempo de rescate*, que es el tiempo perdido pero rescatado por Cristo para nosotros. Estos son tiempos reales, auténticos, verdaderos por tener su origen en el tiempo de Cristo y también su ubicación allí. De aquí se concluye, que el tiempo de Cristo es un tiempo especial, único, pues incluye en sí todos los otros tiempos para los hombres, y aún al tiempo pecados que ha sido asumido por Cristo, y por

ello rescatado. Una historia sólo es posible en la abertura de Cristo al Padre, pues allí sólo se recibe y allí sólo se cumple. *Cristo es esa historia*.

Por eso, si en cierta manera es verdad que no hay Cristo sin historia, mucho más profundo y cierto es que no hay historia sin Cristo. Es verdad que el pecado condiciona la cruz, pero mejor aún, la cruz condiciona al pecado: sin cruz no se daría pecado, sin Cristo no se daría historia. La existencia de todas las cosas están condicionadas a la existencia de Cristo. Así es dable acercarse al Cristo que es el Primero y el Último, al Cristo total, al Único. Todo dice referencia a El, aún el pecador; referencia necesaria que no quita la otra dimensión: la libertad humana. En ese cuadro, ella no está determinada *ad unum*; y sin embargo, lo que ella libremente opte no puede sino decir referencia necesaria al Único. Así Cristo se extiende por la historia desde su centro, la crea desde su Ser, la mide y significa en toda su extensión, la recapitula en Sí mismo. Sin El, la historia no sólo no sería concebible sino sobre todo sería inexistible.

Así llega el autor a destacar el sentido *intrínseco* de una teología de la historia. La historia es salvada desde la historia. No lo es por un Logos existente en un mundo supra-temporal, pues sólo lograría significarla y regirla desde su mundo de ideas y leyes, sino por un Logos en el tiempo. Y efectivamente, Cristo, incluso después de su Resurrección, es todavía el Logos en el tiempo, como entonces lo demuestra hasta el cansancio. En su *tiempo de resucitado* funda la Iglesia, teniendo así un puente entre su tiempo y el *tiempo de la Iglesia*. Y nada nos dice que la Ascensión haya eliminado en El su espacio temporal. Tiene aquí su *tiempo sacramental*: los sacramentos implican una presencia personal, temporal e histórica de Cristo, si bien en la Eucaristía de un modo muy particular. La misma gracia es histórica y creadora de historia. Salvación, por consiguiente, por Cristo desde el tiempo; por la Iglesia desde el Espíritu, comunicado por Cristo desde el tiempo e infundido en lo más íntimo de Ella, hasta ser su alma; por el Espíritu Santo desde los Sacramentos; por la gracia desde el cristiano, cuya naturaleza más íntima es su real comunicación con Cristo. Cristo está con nosotros hasta el final de los tiempos. Justamente por estar entre nosotros el que es Fin de toda la historia y será el Juez, nuestro tiempo actual es un *tiempo escatológico*: la eternidad está ya en el tiempo.

Son notables, como puede observarse, los enfoques que bajo la pluma del autor se da a la teología de la historia. Los señalados no son los únicos que se destacan: sería largo enumerarlos. A través de ellos logra con creces poner al lector en contacto con Cristo y con la Iglesia en un continuo y prolongado replanteo de la problemática teológica y de la problemática del mundo actual. No poco lo ayuda para ello, una ponderada terminología, siempre positiva, a veces francamente bíblica, o patrística, otras veces de cuño existencial. El autor acota la necesidad de un quinto capítulo, cuyo trabajo no emprende: la existencia temporal e histórica de Cristo, como *clave de la interpretación del mundo y del conocimiento de Dios*. No sólo en su doctrina, sino su vida misma, es la traducción o explicitación creada y visible en el tiempo de la forma de existencia de la Trinidad. Es ajustada esta observación, y con el autor creo que sin este quinto capítulo, su

teología de la historia queda inconclusa. ¿En qué sentido? En las líneas que siguen procuraré explicarme. Para ello, tres términos se nos presentan, cuyo contenido hay que analizar: *Historia*, *Cronos* y *Kairós*.

*Historia*, etimológicamente connota siempre al hecho que puede ser conocido por la inquisición, información, pregunta... o al conocimiento mismo del hecho. En la primera línea, el sentido puede estirarse hasta una mera recopilación de datos prontos para el investigador. En la segunda, hasta la interpretación de esos hechos, hasta la búsqueda de su significación íntima.

El término, al llegar hasta nosotros, sufre mayores precisiones. En primer lugar, se lo restringe a la cognoscibilidad o al conocimiento de hechos *irrepetibles*, y en particular a los hechos irrepetibles por excelencia: los del obrar humano. Allí se implica no sólo la libertad, sino la irretractabilidad consecutiva a la opción.

La revisión actual a que está sometida la noción de historia, rechaza de plano que el objeto de ella sea sólo lo individual (Bacon), o en una posición similar, sólo lo cronológico (enciclopedistas) y admite como esencial a ella los elementos culturales, doctrinales, técnicos, sociales, tipológicos (mito, símbolo...), etc. Por así decirlo, modernamente se vuelve a alumbrar un aspecto que tímidamente apuntaba en el sentido etimológico del término griego: la búsqueda de la significación íntima de los hechos. Por así decirlo, la historia modernamente es redimida de una noción meramente épica, o cronológica, y llevada a una orientación hermenéutica.

*Cronos* no incluye una relación necesaria a conocimientos: indica duración de tiempo, un tiempo, un tiempo determinado, una época. Además, de por sí, no está cargado de un contenido.

*Kairós* implica principalmente el aspecto de medida y de conveniencia. En nuestro idioma debería traducirse por *coyuntura*, la cual se da en un momento determinado, conveniente, ocasional. Necesariamente en oposición a *Cronos*, dice contenido en el tiempo.

Por lo dicho se entiende perfectamente que *cronos* y *Kairós* no pueden transmutarse por *historia*; en cambio *historia* los contiene. La historia, como recuerda, también sabe olvidar otros tiempos dejándolos en un caos total y definitivo. La historia se hace sobre una restricción del tiempo, pero lo que pierde en extensión lo gana en riqueza. Esta riqueza consiste en la relación al estado subjetivo (conocimiento) de parte del *cronos* o del *kairós* que sólo exclusivamente se mueven en el campo de lo objetivo. Equivalentemente, una teología de la historia es más rica que una teología del tiempo.

Entiendo que en el quinto capítulo de su teología de la historia, von Balthasar habría pasado, en forma más franca, de una teología del tiempo a una teología de la historia. Más franca, digo, ya que en los cuatro capítulos primeros hay atisbos de lo que podría ser el quinto. Así, para citar un ejemplo, es perfecta la explicación que hace, en este sentido, de la escena de Emaús (Lc. 24, 13). Los discípulos en el camino narran a Jesús lo sucedido en esos días en Jerusalem: pero por sí solos no dan el paso a una interpretación de los mismos. Jesús enton-

ces les abre los ojos haciéndoles comprender la Pasión por las Escrituras, y las Escrituras por la Pasión: pero es por su presencia de resultado que todo aquello se convierte en persuasión. Es notable que aquí Jesús interpreta (*hermeneúein*) los tiempos, convirtiéndose en un historiador, por así decirlo. Pero de tal forma lo hace que no se sabe qué es lo que allí predomina: si la interpretación que enseña verbalmente, o si su vida misma (toda, hasta el momento presente de resucitado) es la que por el sólo hecho de ser, está interpretando. Para redondear el pensamiento del autor convendría señalar que allí se están dando dos hermeneúticas: una interpretación que enseña el sentido de los acontecimientos, y otra que es la interpretación realizada. La primera se mueve en el campo del conocimiento subjetivo, la segunda en campo objetivo. La primera se fundamenta en la segunda. *En ambos sentidos Cristo es la interpretación de la historia.*

¿Qué otros temas más podrían tratarse en una teología de la historia, en contraposición a la del tiempo? Procuraré señalar algunos, sin pretender ser exhaustivo.

Tal vez uno de los más importantes es de la *tradición*. Es la irrepetibilidad de los hechos humanos que nos hace desembocar en este término, pues un hecho irrepetible como el de la opción humana sólo es cognoscible porque la tradición constantemente lo va salvando del olvido de generación en generación. ¿Por qué se efectúa esa selección? ¿Por qué razones hechos de menor importancia llegan a nosotros, mientras se pierden otros capitales para la historia? ¿Es que Dios Nuestro Señor quiere limitar la significación que en este mundo podamos tener del acontecer humano? ¿Cómo y hasta dónde entonces la significación que damos nosotros a la historia es válida?

En el transfondo de estos problemas aparece la Sagrada Escritura como la gran tradición salvadora, no sólo de una historia de salvación, sino de capítulos importantes de la profana.

Un acercamiento a la *tradición* nos la presentaría como partiendo de Dios que busca dialogar con el hombre. En este diálogo, entrega sus secretos y sus planes al hombre: palabras que *interpretan* el vuelco histórico que en esos momentos vive la humanidad. El diálogo en un crescendo culmina en la *entrada de la Palabra misma*: en ella se produce hasta el fin de los siglos nuestro encuentro con Dios. Si antes de este culmen el diálogo con Dios era suficiente para desentrañar el sentido de los cruces históricos, ¿nuestro encuentro actual con Dios en la Palabra será menos capaz de darnos la *significación* de cada uno de los momentos en que están comprometidos el mundo y la Iglesia? ¿La Iglesia, que es la esposa e imagen de la *Misma Interpretación de la historia*, (como llamaríamos más arriba a Cristo), no tendrá en sí los elementos necesarios para interpretar la historia, en los dos sentidos que arriba apuntáramos? ¿Hasta dónde, y en qué sentido y con qué validez puede ofrecer a los hombres la significación de la historia, incluso profana?

La tradición, parte de Dios. Se supone, pues, un dinamismo: ella no es sólo una serie de hechos a memorizar. Ella toca a todo el hombre: *le abre los ojos y le enciende el corazón* como a los discípulos de Emaus. La entrega verbal supone

una entrega real, y se comporta a ésta como signo. En este sentido, *Cristo es la Tradición Misma* del Padre en presente a la humanidad de generación en generación, a la Iglesia en todo su trayecto, a cada cristiano. Y *la humanidad es la Tradición de Cristo* en presente a Dios Padre: Cristo le entregará su reino al fin de los siglos. Movimiento en parábola que cruza de un extremo de la historia a otro; nadie puede ir a Cristo, si el Padre no lo atrae: Ir a Cristo, atracción de Cristo que culmina en el Cristo total; *elán* que fluye de Cristo, Principio de la historia, y que confluye a Cristo, fin de la historia, *dynamis* cristiana que es el proceso histórico por excelencia.

Pero no es fuerza ciega: supone *libertad en el hombre*, supone altos y bajos en sus respuestas irrepitibles e irretractables. Ella es una *dynamis* divino-humana, creadora de historia. En otras palabras, este proceso histórico sólo es posible por una rotación de subjetivación a objetivación y viceversa: el paso del conocimiento de Cristo y de la situación histórica que se vive, a la creación cristiana de la historia. En esta *dynamis* ya tenemos los elementos necesarios para una, por así decirlo, *dialéctica espiritual y cristiana de la historia*.

¿Cómo y hasta dónde los procesos históricos de la humanidad se han dejado insertar sucesivamente en esa tradición que es el proceso histórico capital? *Problema escatológico*. ¿Cuál será la definitiva traducción y explicitación de Cristo y de la Trinidad en la historia? Emparentado con este problema aparece otro: el del "*semel*" de la consumación de la historia, debido a su carácter de irrepetibilidad e irretractabilidad, (el *semel* del sacrificio de la cruz y del sacerdocio de Cristo... etc.). El *semel* parece siempre decir una proyección de la eternidad en el tiempo.

De todo lo que se sigue podríamos sacar una conclusión final: una teología de la historia exige por la misma razón de su objeto *una mayor concreción que una teología del tiempo*. Esta última podrá abstraerse de los acontecimientos humanos, podrá tratar los contenidos del *cronos* y de *kairós* como contenidos *universalmente posibles* y alcanzar así una *mayor extensión*. Pero a la teología de la historia le está reservado peculiarmente el considerar los procesos históricos en sus *hic et nunc*, tal cual se ha dado y se dan: *ella no podrá desenmarcarlos* de la sociedad que los contiene, de la cultura que allí palpita, de las doctrinas que allí obran, de los símbolos y mitos que allí irrumpen, de las técnicas que allí progresan... Lo exige la misma noción de historia, como lo hemos visto. *La teología de la historia debe enriquecerse, no tanto en el sentido horizontal del tiempo sino en el vertical del contenido* tal cual un proceso histórico concreto lo atestigüa. Y así se nos presenta *el problema, a mi modo de ver crucial, de la teología de la historia*: ¿se pueden conjugar los datos *fenomenales* de la historia, profanos, con los datos de la revelación? ¿Cómo conjugar al historiador con el teólogo? ¿Cómo obtener la significación teológica de los procesos históricos concretos? Nos ponemos así sobre la pista que preocupa a Herbert Butterfield en *Christianity and History* (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 101-107): ni la sola teología, ni la sola historia son capaces de darnos una teología de la Historia; el objeto material lo debe dar la historia, y sin este fundamento es inútil todo

esfuerzo posterior. Esto nos lleva a juzgar los valores históricos a la luz de la teología, a desentrañar de la historia y de la teología una dialéctica espiritual y cristiana adecuada a cada tiempo. Es significativo que los movimientos de nuestro tiempo que se han revelado como los más capaces de llevar a los hombres a la acción sobre una gran escala, en bien o en mal, hayan adoptado justamente la forma de una interpretación de la historia. Este es el vacío que se deja palpar en los países cristianos: la interpretación cristiana de la historia que los impulse esclarecedora y eficazmente a hacer el futuro próximo. Por eso, nuestra época pide y llama al teólogo de la historia.

G. Gallinal, S. I.

EVA FIRKEL, *La Mujer, vocación y destino*. (348 págs.). Herder, Barcelona, 1958.

Este libro tiene la pretensión de aportar una novedad: la de no tratar exclusivamente los temas que interesan a la mujer (matrimonio, maternidad, educación, profesión), sino la de referirse por entero a la misma mujer (p. 7). Y, en cuanto al método, insiste en la introspección (p. 8), como más apto para lograr el objetivo del libro, que es la personalidad femenina plenamente madura. El personaje pues del libro es la mujer: la cristiana, pero de manera que se llegue a ella a través de sus valores naturales. Y si el hombre queda un poco a la sombra —a no ser al principio, cuando se lo estudia en lo común que tiene con la mujer— sin embargo la intención de la autora es ayudarlo a tener una mejor compañera.

El breve capítulo final, *Problemas vitales de la mujer, y decisivos para el mundo* (pp. 335-339) señala, en la última frase de su título, la urgencia de esta obra. Y me recuerda una frase de F. X. Arnold, el gran profesor alemán de Teología pastoral, que a su vez la tomaba de *Una nueva edad media* de Berdiaef: el porvenir histórico —después de la crisis que pasamos— pondrá de manifiesto, como nunca hasta ahora, el papel descollante de la mujer; no en la línea de una emancipación que la equipare al hombre, sino por la exacta ponderación de lo más propio de la misma, el eterno-femenino, que es lo que le hace falta al hombre (cfr. F. X. Arnold, *Die Frau in der Kirche*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1949, p. 123).

El libro nace de esta intuición fundamental: la formación adecuada de la mujer (de cada mujer) presupone un conocimiento exacto de todo su ser, en lo que tiene de típico; y en tres planos sucesivos, que son su *naturaleza* (cap. I), su *desarrollo* (cap. II), y su *plenitud* (cap. III). Esta intuición global me recuerda la que otra gran mujer de nuestro tiempo, E. Stein, manifiesta en un libro semejante a éste, pero más denso, *La femme et sa destinée* (Amiot, Paris, 1956; original alemán *Frauenbildung und Frauenberufen*): hay en la mujer una peculiaridad y totalidad, que su educador no puede descuidar.

El estilo del libro de Firkel es espontáneo, sin ninguna referencia bibliográfica explícita: pero la selecta bibliografía del final (pp. 343-348) pone de mani-

fiesto la base sería, científica, filosófica y teológica, sobre la que se apoyó su autora. Es un libro que hará mucho bien: y su lectura debiera ser facilitada, por ejemplo, por capítulos separados, aún a costa de la integridad material del volumen.

LE PURGATOIRE, *Profond mystère*. Bibliothèque Ecclesia. (159 págs.). Fayard, Paris, 1957.

El libro contiene 15 artículos escritos por otros tantos autores, varios de ellos de reconocida autoridad. No se trata de estudios estrictamente científicos, sino más bien prácticos para la vida cristiana, y destinados al gran público. La obra tiene dos partes: en la primera, titulada: *El Purgatorio, Misterio de Fe*, se tocan brevemente diversos aspectos del Purgatorio.

El primer artículo: *Au-delà...*, escrito por A. de Bovis, es una especie de meditación introductoria ágil, interesante, sencilla, pero profunda. "Cuando éramos niños, dice, también nosotros nos encontrábamos a nuestras anchas en el mundo de después de la muerte como en el mundo de antes de la muerte... ¿Por qué no sucede lo mismo cuando los cabellos blancos suceden a los rubios?"

Guitton empieza su hermosamente escrito artículo: *Réflexions sur le Purgatoire*, diciendo: "Quizá la meditación del Purgatorio ha sido a veces obstaculizada en la Iglesia de Occidente por la imagen de las llamas." Un poco más adelante continúa: "La explicación por qué la sensibilidad moderna desvía su vista de este Purgatorio tan cercano, está en el recuerdo de tantos textos, de tantos sermones, de tantas historias horribles en que se narran los suplicios de las pobres almas..."

Burçois-Macé, en su corto, pero original estudio *Réincarnations et Purgatoire*, dice entre otras reflexiones que el Purgatorio es también una *educación*. "Si un príncipe adoptase a un chico de una villa-miseria ¿cuánta iniciación no le haría falta? No sólo para que pudiese figurar en su nuevo ambiente, sino también para que llegase a ser capaz de gozar en él. El Purgatorio es esto también: aprendizaje de dignidad, aprendizaje de dicha".

El P. Rondet narra en síntesis la historia del dogma del Purgatorio. Termina su trabajo desarrollando un pensamiento favorito de San Agustín. "El que se arranca desde este mundo de la seducción de los placeres, de los falsos honores del mundo, de la posesión de esos bienes engañosos en que se enredan las almas que se dejan prender por sus incentivos, éste ha comenzado ya su purgatorio. Esta idea, retomada por los santos y los autores espirituales, está autenticada por la teología más segura".

En esta primera parte descuellan por su atractivo literario los trabajos de A. de Bovis, Guitton, Vandermeersch...

La segunda parte: *Las Auxiliadoras del Purgatorio*, trata del Instituto religioso de las Auxiliadoras de las almas del Purgatorio y de su fundadora la Madre María de la Providencia. El trabajo principal por su materia y extensión es del

R. P. Charles. Se ocupa primordialmente del fin y del espíritu del Instituto. Utiliza ampliamente las palabras de la misma Fundadora, la cual hablando de su Instituto, dice que su "solo fin es de consagrarse, por un cuarto voto, al alivio de la Iglesia que sufre, por la práctica y las obras de celo y de caridad que recomienda la Iglesia militante". El P. Charles en su estudio busca apoyarse solamente en la teología. Creemos que, a pesar de su gran autoridad, algunas opiniones suyas no satisfarán a todos.

En un artículo profundo, el segundo en extensión, que versa sobre la vida y la obra de la Madre María de la Providencia, el P. Daniélou procura discernir los rasgos esenciales de la inspiración particular de la Fundadora y que es en la Iglesia el camino propio de la santidad y del apostolado de la Madre María de la Providencia y de sus hijas.

Lamentamos, por falta de espacio, no poder hacer indicaciones (aunque sean muy breves) de otros artículos interesantes. Generalmente todos ellos están escritos con calor y no faltan toques poéticos y aún místicos. El libro es ciertamente una valiosa contribución para ilustrar y fomentar la piedad cristiana de nuestros tiempos.

P. J. Sily, S. I.

F. H. DRINKWATER, *Historietas catequísticas*. (608 págs.). Herder, Barcelona, 1958.

Estas historietas forman parte de un método peculiar de su autor, expuesto por él mismo en su libro *The Givers* (St. Beda Colleg, Manchester, 1926), que, en parte había publicado —en forma de artículos de revista— en el órgano oficial de su escuela catequética, *The Sower* (A Quaterly Journal of Catholic Education).

Este método es conocido en Inglaterra bajo el nombre *Sower Scheme*. Sus notas características son dos: la actividad de los alumnos (que caracteriza también al método de Munich); y la vinculación estrecha entre la escuela (catequesis) y la Iglesia (parroquia). El método pone menos énfasis en el texto catequético, y más en las necesidades reales de la vida católica (cfr. J. T. Mc. MAHON, *Some Methods of Teaching Religion*, Burns Oates, London, 1928, pp. 52-83). Es de notar que esta escuela catequética divide a los niños en tres grupos: 5 a 8, de 8 a 11, y de 12 en adelante; y va enseñando lo mismo a los tres grupos, pero en distintas formas, de modo que el estudio de la religión se haga en círculos concéntricos, profundizando cada vez más. Como dice Drinkwater a este propósito, es como quien sube a una torre, y cada vez mira de una ventana que está más alta: aunque el paisaje sea siempre el mismo, cada vez se lo aprecia mejor en toda su amplitud.

Cada edad, decíamos, tiene su metodología particular. De 5 a 8 años no se usa ningún texto (es decir, no se usa el catecismo de preguntas y respuestas); es la edad para contarles cuentos, hacerlos rezar, fomentarles la piedad, e inculcarles lo esencial para la Primera Comunión.

De los 8 a los 12 años, se les entrega el catecismo, que ahora lo pueden tomar en sus manos con frescura y entusiasmo. El último paso es la memorización, a la que han precedido cuentos y explicaciones: de memoria sólo se deben retener las fórmulas que no se pueden inventar. También es ésta la edad de los cuentos; y del uso del cuaderno, al cual se pegan estampas. Internamente, se perfila el motivo vocacional: es decir, el hacer algo con una finalidad y, para ello, padecer dificultades (espíritu *scout*, de grupo, de lealtad a la escuela).

De los 12 años en adelante, se da la introducción a la vida cristiana. Más que un sistema, importa la captación personal de algunos aspectos de la vida cristiana: social, litúrgico, apoloético, histórico (sobre todo, lo que se refiere a la historia de la Iglesia).

\* \* \*

Las *Historietas catequéticas* que comentamos, carecen de una introducción; y es una lástima, porque podrán ser poco apreciadas al leerlas fuera del contexto que las caracteriza, y que es el método indicado de su autor. La última edición de las *Stories in School*, del mismo autor. (Catholic Printing, Farnworth, 1956, 4ª edición), tiene una introducción en la que explica precisamente el uso que el catequista debe hacer de todas estas historias. Sería bueno que la Editorial Herder, en una nueva edición, la pusiera también aquí.

Una última advertencia sobre el uso de estas *Historietas*: no siempre el catequista podrá contarlas tal cual; pero siempre podrá, él mismo, gustar la verdad que ellas contienen e, inspirándose en esa verdad, buscar la *historieta* que convenga al ambiente que catequiza. Pedirle al autor que lo de todo hecho, sería anularse como catequista, y convertirse en una vitrola.

Para quien se interese por las otras historietas de Drinkwater, sepa que la serie que comentamos tiene una continuación, *More Catechism Stories* (Walker, London, 1954, 2ª edición), con la numeración continuada hasta el número 950.

M. A. Fiorito, S. I.

#### NOTA DE LA REDACCION

Por razones de espacio, nos hemos visto obligados a diferir, para la próxima entrega, la sección correspondiente de LIBROS RECIBIDOS.