

según algunos al de Bergson²⁴, fidelísimo instrumento de sus ideas, pero que puede encandilar con facilidad e ilusionarnos²⁵.

Pero sobre todo el hecho de que la preocupación más constante de Lavelle, haya sido durante toda su vida, desde los tiempos en que era prisionero de guerra hasta su muerte, desarrollar su intuición originaria de fusionar *filosofía y vida*²⁶, es lo que no ha permitido hasta el presente internarse más profundamente en su método. Esta característica inegable de su pensamiento, en la que unánimemente coincide toda la crítica —la fusión de filosofía y vida—, buscada desde ángulos siempre diversos²⁷, recibió, a consecuencia de la riqueza de sus esquematizaciones —tendientes en todo momento a reconstruir su búsqueda originaria—, las más variadas denominaciones²⁸. Frente a este hecho, la obra de Ecole adquiere la importancia arriba señalada: es la base más segura para futuros trabajos.

²⁴ Cfr. B. DELFGAAUW, *Het spiritualistisch-Existentialisme van Louis Lavelle*, p. 5.

²⁵ Cfr. G. BERGER, *Louis Lavelle*, *Etudes Phil.*, 6 (1951), p. 125.

²⁶ Ver al respecto la completa bibliografía de *in memoriam* que se sucedieron a la muerte de Lavelle. Cfr. J. ECOLE, op. cit., p. 284. Especialmente, R. LOSA, *La liberté selon L. Lavelle*, *Revue Thom.*, 66 (1958), p. 76.

²⁷ Cfr. M. JURINO, *La metafisica dell'Uomo secondo L. Lavelle*, *Riv. Filosof. Neoscolast.*, 44 (1952), p. 496.

²⁸ Cfr. I. CHEVALIER, *Aperçu sur la philosophie de L. Lavelle*, *Rev. Thom.*, 45 (1939), p. 509, nota 4; y F. SCIACCA, *Gior. Met.*, 4 (1949), p. 409.

R. Le Senne, refiriéndose precisamente a Lavelle, analiza las diversas posiciones que un filósofo puede adoptar frente a su obra. Cfr. *Gior. Met.*, 7 (1952), p. 405.

Por R. DELFINO, E. E. FABBRI, M. A. FIORITO, H. SALVO
y J. Ig. VICENTINI

F I L O S O F I A

El problema de la vida está experimentando la tremenda paradoja a que dan lugar muchos de los asuntos apasionantes en filosofía y ciencia especulativa: cuanto más se la estudia, menos parece adelantar su conocimiento, de tal modo que sus dos preguntas fundamentales, esencia y origen, encuentran las respuestas más contradictorias. No es extraño: vida es palabra clave para las principales concepciones modernas; según se la considere en su ser y en sus causas, estos sistemas funcionan o tienen un *impasse*. Ciertamente hay otras cuestiones importantes, como los grandes principios que los fundamentan, la existencia de un Absoluto, etc...; pero, en el plano de la realidad concreta, la primera batalla entre las dos grandes fuerzas, materialismo y no-materialismo, se plantea en este campo. He aquí la confusión intelectual a que desembocan tantos estudiosos: si hay algo que exige serenidad, una *epojé* no del mundo, sino de los sistemas sostenidos y los prejuicios, es la contemplación de la esencia de la vida, lo cual pide un amor a la realidad y una libertad de espíritu imposible de encontrar en quien hace experimentos y elucubra conclusiones para hallar en el viviente una confirmación más de sus ideas filosóficas. La frase de Cristo, "la verdad os hará libre", se convierte en el plano del conocimiento en "la libertad os dará la verdad". Y cabe preguntar de qué libertad intelectual pueden gozar los marxistas, positivistas, materialistas, así como también ciertos escolásticos, etc..., con apriorismos de interpelación más determinantes que los mismos kantianos...

R. Schubert-Soldern, en su obra *Materia y vida, como formas espacio-temporales*¹, ha tenido en cuenta estas dificultades; y su primer trabajo ha sido solucionarlas: en breves pero substanciosas páginas, nos presenta una especie de introducción al estudio de la vida, determinando perfectamente cuál debe ser la recta actitud ante estos tres presupuestos fundamentales: el modo de llegar al conocimiento de la esencia de algo; la interferencia de lo filosófico, especialmente de tipo materialista, dialéctico, positivista y evolucionista; el sentido de la expresión *substancia viviente*, que tanto ha dado que hablar.

Luego, en los capítulos ulteriores, irá presentando el misterio de la vida a partir de lo que se manifiesta en el viviente. El método seguido es bien peda-

¹ R. SCHUBERT-SOLDERN, *Materie und Leben, als Raum und Zeit-gestalt*, Pustet, München, 1959, 362 págs.

gógico, pues comienza de las manifestaciones más simples hasta las más complicadas, como veremos en la rápida reseña de las tres partes siguientes.

En la primera, expone los problemas principales que miran al mismo cuerpo viviente: individualidad, totalidad, estructuración celular, vida extracelular, virus, etc...; evolución del individuo y principales teorías explicativas (Mendel, Weissmann, Morgan, Driesch, etc...) sujetas a críticas de acuerdo al material obtenido en la experimentación moderna, especialmente de Driesch y Spemann (trata, además, del hileformismo).

En la segunda, dedicada al sistema de reacciones del viviente (campo de extraordinario interés filosófico y científico), el autor pone gran atención en su discriminación de las de tipo químico, por lo cual les dedica un capítulo. Pasa luego a las de los organismos en general, y finalmente a las más características de plantas y animales. De especial interés consideramos tanto por el material como por las consideraciones pertinentes, el estudio sobre los reflejos; el capítulo sobre los caracteres sexuales secundarios y el papel que desempeñan; el capítulo acerca de los actos instintivos, que, aunque resumido casi totalmente a la actitud instintiva de ciertos pájaros, aporta algo positivo al conocimiento de lo instintivo.

En la tercera parte encontramos los problemas suscitados por la vida como regulación del propio orden: principio de coordinación, de acomodación, etc... Acá se entra también en el problema del origen de la vida y las soluciones propuestas por los materialistas, entre los cuales tienen especial mención los de la escuela marxista, Oparin, etc...

El libro termina con un resumen de lo dicho y las conclusiones finales, que podemos resumir de acuerdo a los dos problemas planteados al principio: vitalismo respecto al *esse* de la vida; imposibilidad de encontrar en la materia su razón de origen.

De lectura fácil y amena, puede ser leído, por los no especialistas en las ciencias químicas o biológicas, sin ninguna dificultad. Además los numerosos dibujos ayudan la intelección de las partes que los necesiten. A esto se agrega un *glosario* donde se explican las palabras técnicas menos conocidas; con lo cual el lector de mediana cultura tiene material más que suficiente para leer con fruto este libro recomendable por muchos motivos. Un índice onomástico y otro de materia facilita la consulta.

En libros de divulgación, podemos encontrar dos tipos principales: el de las ideas o ideológicos, y el de los hechos. El primero, se propone hacer asequible al público una serie de conocimientos, de por sí difíciles, productos de largas y penosas elucubraciones, que en su expresión científica están totalmente fuera del alcance de los no especializados: interesados más en la profundidad que en la extensión, son libros de problemas y análisis de causas y razones. El segundo tipo busca sobre todo *poner en contacto*: más extensivo que intensivo, prescinde en parte de lo problemático, para presentar los hechos y acontecimientos de la naturaleza, laboratorio, arte, etc..., notables por su significado, curiosidad o rareza.

El libro de K. Von Frisch, traducido al francés con el título de *El hombre y el mundo viviente*² (en el original tenía otro más sugestivo, pues se titulaba *Tú y la vida*: y como subtítulo: [*Biología para todo el mundo*]), responde al segundo tipo arriba indicado: es una amplia panorámica del fenómeno de la vida, una especie de película por la que vemos desfilar sus hechos más interesantes e importantes, en un estilo ameno y familiar, apto para ser comprendido por todo el mundo.

Muchas de las cosas que dice, especialmente en lo que respecta al hombre, son conocidas por un público medianamente culto; pero hay otras muchas, tanto en las experiencias de laboratorio como en el plano natural, de indudable interés para todos: fenómenos de orientación, instinto, desarrollo, reproducción evolución etc... expuestos en una abundante y curiosa casuística, que toca hasta los famosos experimentos de Spemann y sus alumnos, sobre transplante de trozos de blástula de embriones.

En lo que no estamos de acuerdo con el autor es en su opinión acerca de la esterilización: el biólogo ha olvidado que en el hombre hay valores superiores a lo biológico y a la salud física de una raza, que hacen que la esterilización por esos motivos sea moralmente mala y por lo tanto inaceptable.

Numerosos dibujos facilitan la comprensión de los experimentos y hechos expuestos. Un índice de autores y materia, completa esta obra recomendable por la claridad de la exposición y el interés de los temas.

B. Schuler, bajo el título de *La materia como fuerza vital*³, nos ofrece un libro que, como ha dicho Wenzl, es un esfuerzo audaz y desacostumbrado: una interpretación tal del mundo material, que permita encontrar en la misma esencia de la materia la razón de leyes y concepciones de la física, que se han originado de las observaciones científicas de la naturaleza y de los experimentos en los laboratorios. A partir de sus concepciones fundamentales, el autor busca deducir y hacer inteligibles las leyes básicas de la física, tanto clásica (inercia y atracción) como moderna (relatividad generalizada, la doble naturaleza de la luz y la materia en la física cuántica). La idea más original se nos presenta en el campo de lo *vital*: el mismo nombre del libro coloca la problemática en un planteamiento diferente al común, más bien de tipo evolucionista, que no admite las acciones propias de la vida, sino en los organismos llamados vivientes; mientras que para Schuler tenemos en la penetrabilidad una cierta *inmaterialidad*, a partir de la cual se puede hablar de una *Weltseele*, con el mismo derecho que se habla de la *Seele* de plantas y animales (cap. X, *Die innere Seite der Weltmaterie als Weltseele*, pp. 127 y ss.). Para comprender la mentalidad y el sentido especial de su terminología en ciertos temas, es necesario tener en cuenta las ideas expuestas en su libro *Die Gotteslehre als Grundwissenschaft* (1950). En esta breve reseña podemos

² K. VON FRISCH, *L'homme et le monde vivante*, Michel, París, 1960, 451 págs.

³ B. SCHULER, *Die Materie als lebende Kraft*, Schöningh., Paderborn, 1960, 168 págs.

decir que, en último término, la metafísica de la materia propuesta por el autor implica como categorías esenciales la admisión de los siguientes principios: la misma materia debe ser considerada como imagen del Creador, aunque en grado inferior a los otros seres; no es un simple material muerto, sino provisto de cierta fuerza vital, por la cual se da una verdadera teleología en los acontecimientos originados en ella; hay, con todo, una diferencia fundamental entre las relaciones de sus partes y las de los organismos.

Nos ha llegado un nuevo volumen de la *Philosophical Series* de la publicación *St. John's University Studies*, bajo el título específico de *La filosofía de la física*⁴. Como introducción, contiene un informe de V. E. Smith —editor responsable— sobre la labor desarrollada por el Instituto de Filosofía de las Ciencias de esa universidad, según el fin del mismo: “Explorar las regiones fronterizas entre la filosofía y la ciencia, cuestión ésta que ha planteado serios desafíos teóricos en toda la vida intelectual, y creado dificultades correspondientes en los cursos de nuestras escuelas”.

Habiéndose insistido en la filosofía de la física en el curso especial de 1959, se anuncia que el Instituto continuará con la filosofía de la biología en 1960, y con lógica de las ciencias en 1961. Los temas principales del curso de 1959 constituyen el cuerpo de esta publicación. Son los siguientes: *The Unity and Diversity of Natural Science*, por Charles de Koninck, de la Univ. Laval. *Maritain's Philosophy of the Sciences*, por Yves R. Simon, de la Univ. Chicago. *The Structure of the Atom*, por Karl Herzfeld, presidente del Dep. de Física de la Univ. Católica de América. *Does Natural Science Attain Nature or only the Phenomena?*.. por B. M. Ashley.

Es de alabar el avance de la St. John's University, puesto de manifiesto con la creación de este Instituto de Filosofía de las Ciencias, y con esta publicación que lo prolonga hacia estudiosos, tanto de la ciencia como de la filosofía, ansiosos de alguien que los guíe por esas fronteras que corren entre la filosofía y la ciencia.

La obra colectiva titulada *Vida del alma e imagen del Hombre*, es un homenaje a Ph. Lersch, con ocasión de sus sesenta años de edad. El conjunto de trabajos es variado, como dice el responsable de la obra, A. Däumling, pues va de la fenomenología metafísica al análisis estadístico, y de la caracterología y el diagnóstico hasta la psicología de las masas y la genética; y están representados, tanto el sistema escolástico como el kantiano. Esto es sintomático respecto del homenajeado que —como dice el mismo Däumling— no ha querido hacer escuela —en el sentido exclusivo y apologetico del término— sino formar personalidades⁵.

El primer trabajo —que será el único que aquí comentaremos— es el de A. Vetter, sobre *La situación psicológica en la obra de Ph. Lersch* (pp. 1-10),

⁴ ST. JOHN'S UNIVERSITY STUDIES, *The Philosophy of Physics* (Philosophical Series, n. 2), St. John's University Press, New York, 1961, 84 págs.

⁵ Cfr. M. A. FIORITO, *La Academia de Platón, como escuela ideal*, Ciencia y Fe, XII-47 (1956), pp. 91-101. La obra que comentamos es: *Seelenleben und Menschenbild*, Barth, München, 1958, 249 págs.

comienza por hacer un análisis de la personalidad y la evolución de Lersch, así como de cada una de sus obras principales (véase su lista completa, al final de esta obra colectiva, desde 1928 hasta 1958); y pone de relieve el aspecto conciliatorio, de toda la actividad de Lersch, entre la caractereología —que fue su primera especialidad— y la psicología profunda. Es un artículo bien pensado y ponderado, que termina señalando —con mucha precisión— los dos grandes peligros que amenazan a la investigación actual del hombre: exagerada introspección, y estadística alienante; peligros respecto de los cuales Lersch ha sabido hasta ahora mantener las distancias.

Lersch —como otros autores contemporáneos que han dado lugar a hablar del fenómeno de la *metafísica inductiva*⁶— ha partido de la psicología empírica para terminar en una concepción general de la psicología que pretende “abarcarse el horizonte de una concepción total del hombre y de su puesto en el mundo”⁷. Su primera obra importante, *Gesicht und Seele* (1932), es un análisis de la mímica facial. De allí progresa hacia un estudio del carácter, bajo la influencia preponderante de Klages y Stern, escribiendo entonces su obra *Aufbau der Charakters* (1938). Finalmente, bajo la influencia de la filosofía antropológica de orientación personalista —en particular, de Rothacker— trata de integrar, desde este punto de vista, todo el quehacer de la psicología hasta el presente: la cuarta edición de su obra anterior, ahora bajo el título de *Aufbau der Person* (1951), es significativa de su propósito. Esta evolución de Lersch, e igualmente el modo de presentar sus obras, nos muestra otra característica de su persona: su conciencia histórica, que lo hace mirar constantemente la tradición dejada por sus antecesores, tratando de aprovechar su herencia. Y, paralelamente, aparece su psicología, a la par que representativa, como esencialmente integradora: aprovecha todos los elementos de la psicología general, de la evolutiva, de la caractereología; y todo lo integra desde el punto de vista antropológico. Y ésta será la tarea de una psicología de la persona, como él mismo la llama⁸.

Todas estas características de la personalidad de nuestro autor están reflejadas en la obra clásica —manual de psicología por antonomasia en el ambiente alemán—, titulada *La estructuración de la persona*, donde nos dice —prólogo a la cuarta edición—: “Mi convicción es que la psicología actual, después de haber acumulado multitud de hechos particulares y de haberlos elaborado metódica y sistemáticamente, tiene que dar cumplimiento a la tarea de superar aquel punto neurálgico, transportando las experiencias aisladas al plano superior de una imagen de conjunto del hombre” (p. III). Y al cumplimiento de este propósito obedece la transformación de su libro: el punto de vista caractereológico —de las primeras ediciones— conserva su importancia, pero cede su puesto de preferencia, para conjugarse con otros

⁶ Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 70-71.

⁷ Cfr. *Aufbau der Person*, 1958, p. III, prólogo a la cuarta edición.

⁸ Sobre este proceso integrativo, ver *Aufbau der Person*, pp. 35-36. en particular pp. 54-56.

puntos de vistas; resultando así un conjunto estructurado bajo el nombre de persona. A través de todas las obras, aparecen dos fines principales, expresados por el mismo autor: en primer lugar, superar una exposición de la vida psíquica por yuxtaposición en forma de mosaico, poniendo en cambio de manifiesto la totalidad (y en esto demuestra la influencia de la escuela gestaltista); y, en segundo lugar, exponer una concepción estructural de la persona, donde los diversos planos, del inferior al superior, aparecen integrados en el total. El plano superior, al que todos los otros planos tienden, llamado la capa personal, corresponde al que el mismo tenía en el esquema propuesto por Rothacker⁹, como lo admite el mismo autor (p. 76). Y el haber considerado todo el conjunto desde ese punto de vista, es uno de los principales méritos de Lersch, pues hace penetrar un cúmulo de conclusiones psicológicas en la corriente de la filosofía perenne y de su concepción de la persona¹⁰. Las dos principales cualidades de Lersch que antes señalamos, su *conciencia histórica* y su *psicología integradora*, muestran el gran valor de su obra. En ella aparecen todas las conclusiones de la rigurosa y abundantísima investigación empírica en el vasto campo de la psicología, pero completadas desde una antropología metafísica. Por eso nos parece una obra excelente para aquellos que, después de haber estudiado las diversas ramas de la psicología, desean obtener una *visión de conjunto* de todo el fenómeno humano, y de la jerarquización de sus funciones en vista de su estructura total. Pero no parece tan recomendable para aquellos que comienzan el estudio de la psicología, porque precisamente su principal cualidad se convierte en dificultad para los principiantes: la abundancia de citas de autores de las más diversas escuelas, y el mismo método fenomenológico, si bien nos aproximan al fenómeno total, no dejan de adolecer de *cierta obscuridad* en sus afirmaciones, que pueden confundir con facilidad; y, en cuanto a su planteo metafísico, si bien uno de sus méritos ha sido haberlo asimilado, no ha podido desligarse por completo del *influjo kantiano* de su primera época¹¹.

A. Vetter, en el libro titulado *Realidad del ser humano*¹², publica una selección de conferencias —véase, al final, la ocasión en que cada una de ellas fue pronunciada—, con un punto de vista común: el *análisis estructural* del

⁹ Cfr. *Die Schichten der Persönlichkeit*, 4ª edic., Bonn, 1948.

¹⁰ Un resumen de la concepción estructural de la persona —que desarrolla largamente en el voluminoso libro que estamos comentando— se puede ver en un artículo del mismo Lersch, *Von dem Wesen der Menschen*, Pens. 15 (1959), pp. 177-190. Aquí resalta la primacía de su concepción personalista, para la interpretación de todos los fenómenos humanos. Esto es también lo esencial del libro *El hombre en la actualidad* (cfr. *Ciencia y Fe*, 16 [1960], pp. 263-265), donde atribuye la crisis humana contemporánea al olvido de la interioridad personal (o. c., pp. 41 y ss.), y busca la solución en la vuelta a dicha interioridad (ibid., pp. 113-141).

¹¹ Se nota, por ejemplo, en su concepción de la libertad como autonomía, cfr. J. M. HOLLENBACH, *Sein und Gewissen*, pp. 108 y ss.

¹² A. VETTER, *Wirklichkeit des Menschlichen*, Alber, Freiburg, 1960, 416 págs.

ser humano. Resulta así ser un complemento de su anterior obra sobre *Naturaleza y Persona*¹³, en la cual había expuesto *sistemáticamente* las cuestiones antropológicas fundamentales. La experiencia —de consulta y de cátedra— le ha hecho ver al autor la importancia de ciertos aspectos de esa sistematización, y la necesidad de profundizarlos: aspectos que se refieren a la *familia* (primera parte de la obra que comentamos), al *diagnóstico* y a la *psicoterapia* (segunda parte), y a la *vida pública, económica y política* (tercera parte). Como se ve, el autor ha tenido en cuenta tanto las facetas personales como las sociales del hombre; todas ellas, consideradas desde lo que el autor llama el *centro de la personalidad*, el afecto (o animosidad *das Gemüt*), y la conciencia (pp. 136-149). El estilo de conferencia facilita la lectura de esta obra; pero exige, en cierta manera, un mayor esfuerzo en quien quiere hallar temas interesantes. Además, en la lectura de la presente obra, hay que tener siempre presente la otra, más sistemática, del mismo autor, que ya hemos mencionado antes, sobre la naturaleza y la persona, pues es donde se halla expuesta su concepción fundamental, que unifica todas estas conferencias¹⁴. La obra tiene, de tiempo en tiempo y acompañando la exposición, unos útiles esquemas o dibujos lineales; lástima que carezca de un índice temático que facilitaría su consulta.

P. Dempsey, dedica su obra, titulada *Freud, psicoanálisis, catolicismo*¹⁵, a los estudiantes católicos que cursan estudios de psicología o de medicina psicológica y que forzosamente se enfrentan con Freud y el psicoanálisis; pero también se dirige a profesores no católicos que, por costumbre, hablan de la intolerancia anticientífica del catolicismo. Después de las obras de fondo como la de Dalbiez y Nuttin, ésta no puede pretender sustituirlas, sino que las pone al alcance —diríamos nosotros— del común de los lectores. El plan es el siguiente: naturaleza de la psicología en general y su presupuesto global; Freud y la religión; exposición global de las ideas básicas del psicoanálisis (instintos humanos, ego y super-ego, fases del desarrollo infantil, mecanismos psíquicos, y libertad). Cierra este útil libro una bibliografía selecta: obras de Freud, estudios sobre él, obras de actualidad sobre el psicoanálisis, y obras colectivas católicas sobre el mismo tema. Como dice el autor (p. 11), el pensamiento de Freud puede hoy ser mejor apreciado, porque se tiene más datos sobre su vida, y se pueden comprender así ciertas actitudes que tomó ante el catolicismo.

H. Conrad-Martius, al tomar como tema —y título de su libro— *El*

¹³ A. VETTER, *Natur und Person*, Klett, Stuttgart, 1949.

¹⁴ Esta consulta es necesaria para entender, por ejemplo, el uso que el autor hace de la palabra *Gemüt*, algo distinto al de autores como Strasser. en su clásica obra *Das Gemüt*, que comentamos en esta misma entrega de la revista. Al respecto, puede verse el uso que Lersch, en la obra que comentamos más arriba, hace del esquema de Vetter, al tratar del fondo endotímico de la persona; y compárese con el mismo Vetter, o. c., p. 142.

¹⁵ J. DEMPSEY, *Freud, Psicoanálisis, Catolicismo*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 136 págs.

*alma espiritual del hombre*¹⁶, trata a la vez del alma, de sus relaciones con el cuerpo, y de su inmortalidad. Teniendo en cuenta los datos de la ciencia y de la metafísica, la autora quiere elaborar una *síntesis ontológica* que, en el caso del hombre es tanto más necesaria en cuanto que el análisis descubre en él dos partes —la escolástica decía dos sustancias incompletas— que más bien parecen rechazarse (p. 9). En esta nueva tentativa de síntesis, la autora tiene en cuenta sus otras obras, a cuyas categorías —y expresiones— recurre de continuo (y, por eso, ella misma se cita continuamente): esto tiene sus ventajas desde el punto de vista de la comprensión a fondo de su pensamiento; pero también tiene sus inconvenientes en una primera lectura de la obra que presentamos. Para la historia de la filosofía contemporánea, esta obra de Conrad-Martius es importante, porque se sitúa en la línea del interés actual por el *cuerpo humano*, no al estilo de los materialistas del siglo pasado, sino al de los espiritualistas de hoy, que ven, en el cuerpo, un campo óptimo para el estudio del hombre, esencia compleja que no se deja reducir sin más a cualquiera de los elementos que en él descubre el análisis obvio. Lo que enriquece —más que la de otros autores— esta elucubración de la autora es, como dijimos antes, la continua referencia a su *opera omnia*. El capítulo central sería el cuarto, donde la autora trata de las relaciones del alma espiritual del hombre, con su cuerpo; aunque también tiene importancia el apéndice consagrado a la categoría fundamental de la potencia.

La *fenomenología existencial* de W. A. Luijpen¹⁷ no es —y en ello insiste tanto el editor, como el prologista y el autor— un libro *sobre* la fenomenología, o *sobre* el existencialismo, sino una filosofía del hombre frente al mundo, desde el punto de vista de la fenomenología existencial, consideraba ésta como la filosofía de la Europa contemporánea, prescindiendo de las inevitables diferencias que presenta esa filosofía en autores tan personales como Kierkegaard y Husserl, Heidegger y Sartre, Jaspers y Marcel, Merleau-Ponty y Ricoeur, que nuestro autor estudia con más detención¹⁸. Aunque el autor se preocupe por descubrir, en la variedad, la unidad, y hable del *clima* de todos estos autores —clima que hace de ellos un *movimiento*— no es éste sin embargo el objeto directo de su estudio —sería, lo repetimos, un estudio más *sobre* la fenomenología o el existencialismo— sino el *replantear*, dentro de ese *clima*, los problemas eternos del hombre

¹⁶ H. CONRAD-MARTIUS. *Die Geistseele des Menschen*, Kösel, München, 1960, 86 págs.

¹⁷ W. A. LUIJPEN, *Existential Phenomenology*, Duquesne University Press and Nauwelaerts, Louvain, 1960, 362 págs.

¹⁸ Véase el índice onomástico, donde fácilmente resaltan los autores contemporáneos que el autor estudia más detenidamente. Tal vez no sea exagerado decir que nuestro autor hace, con la historia contemporánea, lo que los clásicos escolásticos han hecho con la historia del propio tiempo, trabajando como ellos en la elaboración de una *continua filosofía perenne*. Este es sin duda un de los valores más permanentes de la obra que estamos comentando.

frente al mundo¹⁹. Y por eso, las citas que el autor hace de los modernos, en sus notas al texto, no son propiamente argumentos, sino puntos de referencia del propio argumento que está en el texto. Como se ve, la obra del autor es un fruto del *neoescolasticismo* de Lovaina (y por eso Dondeyne ha escrito el prólogo de este libro). Además, es un tratado completo de filosofía, y no meramente una psicología: véase el índice de materias —muy útil para la consulta— y se apreciará la amplitud de la temática del autor. Es pues una obra que, por su espíritu y por sus temas, será duradera.

Tal vez sea mejor señalar algunos de los pasajes de esa temática existencial-fenomenológica. Por ejemplo, acerca de la existencia humana como *ser-ante-el mundo*: es tiempo de corregir la impresión errónea de que el hombre está solamente *en-el mundo*, impresión estática, desprovista de dinamismo. Existir es más bien *ser-ante-el mundo*: la partícula *ante* (en el original, *at*) expresaría un tipo de dinamismo, que no permite se inmovilice al hombre *en-su mundo* (véase, en el cap. IV, el dinamismo propio de la existencia humana). El *trabajo*, por otra parte, es un modo de *ser-ante-el mundo*; pero no todas las acciones son trabajo en sentido estricto. Hay otras acciones humanas, como pasear, jugar, rezar, amar. La acción del hombre significa a la vez propia realización y humanización del mundo: cosas que van juntas, porque el hombre es esencialmente unidad de implicación de sujeto y mundo. También hay que distinguir entre trabajo y ocupación: trabajo, en sentido propio, es aquella ocupación que produce bienes, o sea servicios, y contribuye así a la vida de la sociedad; mientras que cualquier acción en la que el hombre ponga por obra sus fuerzas, espirituales o corporales, es una ocupación (pp. 42-45). Tomemos ahora otro ejemplo, siempre a propósito de la existencia humana: Cuando el hombre reflexiona sobre su existencia, se encuentra a sí mismo contenido *ya* en su cuerpo definido, y en su mundo definido. No es pura indeterminación, sino situación, *facticidad*. La *facticidad* de la existencia implica un tipo de inmovilización, manifestado claramente por determinaciones tales como, por ejemplo, lisiado, gordo. La *facticidad* implica pues ciertas potencialidades eliminadas; pero no hay *facticidad* sin potencialidades. Toda determi-

¹⁹ El autor manifiesta sus preferencias por esta fórmula, porque le parece —como luego veremos— más dinámica que la clásica del *hombre en el mundo*. Esto no significa un abandono total de la concepción clásica del hombre, sino una revitalización de la misma, en contacto con el clima moderno, más explícitamente dinámico, vital y personalista. Creemos, repitiendo una idea insinuada en la nota anterior, que esto es precisamente lo que hizo Santo Tomás en su tiempo: revitalizar, dentro del *clima aristotélico* que reinaba en las universidades de su tiempo, la filosofía tradicional contenida en el agustinismo teológico de las otras escuelas. Este agustinismo no entendió ni apreció totalmente este esfuerzo: y, acostumbrado a ver en Aristóteles un enemigo, creyó que también lo era el *clima aristotélico* de la obra de Santo Tomás. El *neo-escolasticismo* de todos los tiempos revive, como el mismo escolasticismo medieval, con tales *aclimataciones*.

nación, presente ya en la existencia humana, implica también algo que aún no está en ella. La existencia es pues una unidad de oposición entre lo que *de facto* es y *puede ser*. Así es cómo la existencia es llamada *proyecto* o *plan* (todo pasado implica un futuro), *proyecto de-sí mismo*. El hombre es también ejecución del *proyecto de-sí mismo*: ser un ser, es *ser-activo* (pp. 41-42). Más temas, cualquier lector los puede encontrar a través del útil índice de consulta.

El volumen V de *Recherche de Philosophie*, que lleva por título *La crisis de la razón en el pensamiento contemporáneo*²⁰, ha acertado en la elección del tema: es *actual* —aunque una mirada demasiado rápida sobre el pensamiento contemporáneo no lo notaría, porque es un problema que se plantea bajo otros términos; y, además, es uno de esos temas que la *filosofía cristiana* debe de tiempo en tiempo tratar, por la importancia que tiene como preámbulo de la fe. El plan de la obra, que no cõarta la libertad de los autores que participan en ella, es el siguiente: 1) una breve *descripción fenomenológica* de ese fenómeno, complejo en sus etapas y en sus elementos, que se llama *razón* (autores, Barbotin y Trouillard); 2) el *principio* que rige el ejercicio de la razón (Verneaux); 3) *historia* de la razón humana, hasta llegar al planteo del problema de la razón en sí, y a su actual estado de la cuestión (D. Dubarle, Breton). La *crónica*, que suele ser parte de esta publicación, está esta vez a cargo exclusivo de St. Breton, con dos estudios de actualidad: uno, sobre el irracionalismo de G. Lukacs; y otro, sobre el mismo tema en Hegel.

El estudio de Verneaux, sobre el *principio de razón suficiente*, termina negándole valor de primer principio: puede ayudar a poner en claro muchos malentendidos, porque el autor sabe esquematizar, didácticamente, los diversos sentidos de ese principio, puesto de moda por Leibniz, y que no acaba de entrar en la neo-escolástica, tal vez por su ambigüedad que tan poco cuadra a la escolástica. Como complemento de este trabajo, hay que tener en cuenta los otros, más históricos, de Dubarle y Breton. Respecto del problema en sí, diríamos que la dificultad del mismo sería que, bajo el nombre de *razón*, se ocultan elementos que parecen pertenecer a ese fenómeno, porque se expresan en términos que podríamos llamar *racionales*; pero que, entitativamente, trascienden a lo que propiamente hay que llamar *razón*. Porque nuestro lenguaje, así como tiene rastros inevitables —aún cuando nos referimos a experiencias espirituales del mundo sensible, así tiene restos inevitables del raciocinio, aún cuando tratamos de expresar experiencias *pre-racionales*²¹.

El quinto volumen del *Staats-lexicon, Konsumenten-Kredit, Ökumenis-*

²⁰ RECHERCHE DE PHILOSOPHIE, *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Desclée, Bruges, 1960, 215 págs.

²¹ Tal sería el caso, por ejemplo, de la prueba clásica de la existencia de Dios, *via causalitatis*. Cfr. B. WELTE, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Bruges, 1958 (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], p. 314).

*che Bewegung*²², mantiene todas las buenas cualidades de los volúmenes anteriores. Resalta el artículo sobre la *Guerra*, que hace su historia, y trata de los problemas teológico morales fundamentales²³, de la guerra y el derecho internacional, de la guerra y el orden intra-nacional, y de las industrias de guerra. El artículo sobre el *Laico*, escrito por F. X. Arnold, es relativamente extenso en la parte dedicada a su papel actual²⁴.

Resalta el artículo sobre el *Marxismo*: doctrina de Marx —que se debe completar con el artículo sobre el mismo *Marx*—, formación doctrinal marxista y sus diversas direcciones, y una breve crítica del marxismo (buena bibliografía de todo el artículo). El término *Nación* —con todos los términos derivados de esa raíz— ocupa buena parte. Resalta sobre todo el artículo sobre *Derecho Natural*, uno de los más extensos de este volumen: ontología del derecho natural, panorama histórico, concepción católica, actitud de los protestantes y, finalmente, derecho natural en los derechos particulares (excelente y amplia bibliografía). Curioso el artículo de las *Modas*, que comprende su sociología y los aspectos industriales de las modas. Para terminar, mencionemos al menos: —por los temas y sus autores— *Mittelstand*, de Nell-Breuning; *Mark-Wirtschaft*, de Kloten; y *Mit-bestimmung* (co-gestión obrera), de Wallraff.

La Moral, de R. Simón²⁵, es un curso de *moral tomista* que pretende abarcar, a grandes rasgos, todos los temas ordinariamente comprendidos bajo el título de *moral general* (p. 6). Tiene cinco estudios introductorios, y tres grandes partes (acto humano, valoración de la conducta humana, existencia virtuosa). La obra comienza con una aproximación al hecho moral, mediante la fenomenología del *arrepentimiento* (Scheler es aquí muy citado). Determinados los rasgos esenciales de la conciencia moral se aboca el autor a la ética como ciencia especulativamente práctica; objeto, naturaleza, definición (aquí es citado sobre todo Maritain). La legitimidad de una moral filosófica es estudiada a partir de una crítica de Lévy-Bruhl (limitada a su obra *La morale et la science des moeurs*). Termina esta parte introductoria, con un análisis de las relaciones entre la filosofía y la teología (donde critica la concepción de Maritain, heredada de Bergson), y un esquema del curso que va a desarrollar, pues el autor explica de continuo el plan que lleva, resume, y compara; con citas muy precisas de las páginas que conviene leer o consultar en otros autores; *actual* en las teorías que usa o critica; oportuno en las descripciones, pues siempre plantea los problemas teóricos

²² STAATS-LEXICON, Band V, *Konsumenten-Kredit, Ökumenische Bewegung*, Herder, Freiburg, 1961.

²³ Ocupa buen lugar, entre estos problemas, el del uso de la bomba atómica; sobre el mismo, cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 450-451.

²⁴ Toca, acertadamente, el tema de una espiritualidad laical, específica de los mismos, y distinta —en parte, por supuesto— de la espiritualidad religiosa o sacerdotal: véase lo que decimos al respecto, en el *boletín de espiritualidad laical*.

²⁵ R. SIMON, *Morale*, Beauchesne, París, 1961, 290 págs.

en base a experiencias concretas. Excelente libro, en el cual Santo Tomás es el fondo constante de exposición y de la crítica de los otros autores.

J. Leclercq ve hoy publicada en castellano una de sus obras que sin duda será clásica: *La familia*²⁵. Es sólo una parte de sus *Lecciones de derecho natural*, que se destacó enseguida del conjunto, y fue traducida a varias lenguas europeas: esta edición española está tomada de la cuarta edición francesa (1957), pero tiene en cuenta la edición alemana de 1955, y cuenta además con notas personales de su traductor. El mismo autor ha hecho un prólogo especial para esta traducción, y en él recuerda la actualidad, cada vez mayor, del tema de la familia, la amplitud creciente de su bibliografía, y la razón de ser de su obra: cree ser la primera que intenta tratar en toda su amplitud la problemática de la familia²⁷. La idea clave de la obra, la *unidad de la familia*, nos parece la más fructuosa de todas las ideas del autor: va a la esencia de su objeto, que no es, propiamente hablando, el matrimonio, sino la familia; en la cual palabra se expresa la relación esencial que el par matrimonial tiene con los hijos, y éstos con los padres (pp. 21-23). Otro aspecto interesante de la obra, que ya se nota en los demás volúmenes de las *Lecciones de derecho natural*, es el recurso al argumento histórico: como el autor dice, este recurso es, en parte, cuestión de estilo, que hace más interesante su lectura (p. 11); pero no es sólo esto, sino también método de captación de principios morales²⁸. Es este un argumento difícil de manejar —que puede ser manejado con aparente éxito, también por los adversarios—, y puede llegarse hasta abusar del hecho histórico; pero, bajo ciertas condiciones, sería —en sentido lato— una fenomenología que conduciría a una verdadera metafísica de la familia. Leclercq no explicita en ninguna parte —por lo que hemos podido ver— este aspecto metodológico de su argumentación histórica; tal vez porque es un iniciador de un movimiento metódico que no ha tenido tiempo de reflexionar a fondo sobre el método que él mismo ha iniciado; tal vez, porque no tiene cualidades para hacer él mismo esta reflexión, aunque sea capaz de ayudar a otros a hacerla. De cualquier manera, ésta sería una razón más para tener en cuenta esta obra; y también para felicitar al traductor y al editor que la ha puesto al alcance del público iberoamericano²⁹.

En el último *Cahiers Laënnec* que hemos recibido, bajo el título común

²⁵ J. LECLERCQ, *La familia*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 384 págs.

²⁷ Recuérdese el esfuerzo similar titulado *Recherche de la Famille*, por varios autores, cada uno de ellos desde su propio punto de vista (Edit. Familiares de France, París, 1949).

²⁸ Véase lo que, a propósito de una tentativa similar —pero más refleja— de Reding, hemos dicho en *Ciencia y Fe*, 16 (1960), pp. 305-306.

²⁹ Aunque hemos comentado esta obra dentro de un *boletín de filosofía*, podría entrar cómodamente en un *boletín de teología*, por los argumentos que usa el autor, cuando cree oportuno tener en cuenta las fuentes reveladas, y las del magisterio eclesiástico o la tradición.

de *La enfermera y su perfeccionamiento*³⁰, el Dr. M. Eck, en un artículo sobre el sueño, demuestra que es un acto vital, ligado a toda la vida psíquica del hombre (sus reflexiones no son sólo técnicas, sino también cristianas); mientras el profesor P. Laget aporta a continuación datos fisiológicos sobre el mismo sueño. Cierran este *Cahier* dos artículos, el uno consagrado a los hipnóticos (y sus peligros), y el otro (crónicas de derecho médico) sobre la situación de los médicos con salario.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

La obra de J. Chevalier, *Historia del pensamiento*¹, ha sido concebida por su autor como un monumento a la *filosofía perenne*, que él define como “una tradición filosófica esencial, una perennidad del pensamiento humano, a la cual cada uno de los grandes pensadores, cada uno de los grandes movimientos del pensamiento aporta su contribución propia y confiere un nuevo aliento, en un momento dado del tiempo, no sólo por la experiencia original, las verdades nuevas y los hechos nuevos que incorpora, sino también por traer a primer plano las verdades antiguas, por la manera nueva de abordarlas y de presentarlas, por los errores mismos y las herejías que la llevan a criticarse y a definirse” (pp. XXIII-XXIV); con la particularidad de que, para Chevalier, tal filosofía es *cristiana* porque, de hecho, es “una elaboración del pensamiento griego por el cristianismo, al que suministra su terminología, sus cuadros, y la mayor parte de sus principios racionales, pero que a la vez lo endereza, lo completa y lo transfigura por una visión enteramente nueva de la persona humana y del universo mismo, en su relación con el creador, Dios” (p. XXIV). Pero si quisiéramos ser más exactos debiéramos agregar que este cristianismo —aún respecto de la historia de la filosofía— es, para nuestro autor, *místico*: la mística es para él de excepcional importancia en la historia del pensamiento humano², también del filosófico.

La edición española de esta obra de Chevalier ha comenzado por su tomo primero, el *Pensamiento antiguo*³, imitando la distribución del material de la obra original: presentación *esquemática* de cada capítulo, *bibliografía* clasificada al final de cada uno, y *apéndices* con las notas más importantes. Ha agregado una presentación del libro al público español, y una útil noticia biográfica de su autor. La concepción, que hemos indicado más arriba, de la historia de la filosofía que propugna Chevalier, condiciona la búsqueda que el autor hace, en cada filósofo, de lo personal de cada uno y de su aporte al conjunto. Esto es lo que hace más interesante la lectura de la *Historia del pensamiento antiguo*: revive la personalidad de cada filósofo en el fondo

³⁰ CAHIERS LAËNNEC, *Le Sommeil*, Lethielleux, París, 1960, 63 págs.

¹ J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Flammarion, París, 1955.

² Cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), p. 356, nota 8.

³ Aguilar, Madrid, 1958, 708 págs.

en base a experiencias concretas. Excelente libro, en el cual Santo Tomás es el fondo constante de exposición y de la crítica de los otros autores.

J. Leclercq ve hoy publicada en castellano una de sus obras que sin duda será clásica: *La familia*²⁵. Es sólo una parte de sus *Lecciones de derecho natural*, que se destacó enseguida del conjunto, y fue traducida a varias lenguas europeas: esta edición española está tomada de la cuarta edición francesa (1957), pero tiene en cuenta la edición alemana de 1955, y cuenta además con notas personales de su traductor. El mismo autor ha hecho un prólogo especial para esta traducción, y en él recuerda la actualidad, cada vez mayor, del tema de la familia, la amplitud creciente de su bibliografía, y la razón de ser de su obra: cree ser la primera que intenta tratar en toda su amplitud la problemática de la familia²⁷. La idea clave de la obra, la *unidad de la familia*, nos parece la más fructuosa de todas las ideas del autor: va a la esencia de su objeto, que no es, propiamente hablando, el matrimonio, sino la familia; en la cual palabra se expresa la relación esencial que el par matrimonial tiene con los hijos, y éstos con los padres (pp. 21-23). Otro aspecto interesante de la obra, que ya se nota en los demás volúmenes de las *Lecciones de derecho natural*, es el recurso al argumento histórico: como el autor dice, este recurso es, en parte, cuestión de estilo, que hace más interesante su lectura (p. 11); pero no es sólo esto, sino también método de captación de principios morales²⁸. Es este un argumento difícil de manejar —que puede ser manejado con aparente éxito, también por los adversarios—, y puede llegarse hasta abusar del hecho histórico; pero, bajo ciertas condiciones, sería —en sentido lato— una fenomenología que conduciría a una verdadera metafísica de la familia. Leclercq no explícita en ninguna parte —por lo que hemos podido ver— este aspecto metodológico de su argumentación histórica; tal vez porque es un iniciador de un movimiento metódico que no ha tenido tiempo de reflexionar a fondo sobre el método que él mismo ha iniciado; tal vez, porque no tiene cualidades para hacer él mismo esta reflexión, aunque sea capaz de ayudar a otros a hacerla. De cualquier manera, ésta sería una razón más para tener en cuenta esta obra; y también para felicitar al traductor y al editor que la ha puesto al alcance del público iberoamericano²⁹.

En el último *Cahiers Laënnec* que hemos recibido, bajo el título común

²⁵ J. LECLERCQ, *La familia*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 384 págs.

²⁷ Recuérdese el esfuerzo similar titulado *Recherche de la Famille*, por varios autores, cada uno de ellos desde su propio punto de vista (Edit. Familiares de France, París, 1949).

²⁸ Véase lo que, a propósito de una tentativa similar —pero más refleja— de Reding, hemos dicho en *Ciencia y Fe*, 16 (1960), pp. 305-306.

²⁹ Aunque hemos comentado esta obra dentro de un *boletín de filosofía*, podría entrar cómodamente en un *boletín de teología*, por los argumentos que usa el autor, cuando cree oportuno tener en cuenta las fuentes reveladas, y las del magisterio eclesiástico o la tradición.

de *La enfermera y su perfeccionamiento*³⁰, el Dr. M. Eck, en un artículo sobre el sueño, demuestra que es un acto vital, ligado a toda la vida psíquica del hombre (sus reflexiones no son sólo técnicas, sino también cristianas); mientras el profesor P. Laget aporta a continuación datos fisiológicos sobre el mismo sueño. Cierran este *Cahier* dos artículos, el uno consagrado a los hipnóticos (y sus peligros), y el otro (crónicas de derecho médico) sobre la situación de los médicos con salario.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

La obra de J. Chevalier, *Historia del pensamiento*¹, ha sido concebida por su autor como un monumento a la *filosofía perenne*, que él define como “una tradición filosófica esencial, una perennidad del pensamiento humano, a la cual cada uno de los grandes pensadores, cada uno de los grandes movimientos del pensamiento aporta su contribución propia y confiere un nuevo aliento, en un momento dado del tiempo, no sólo por la experiencia original, las verdades nuevas y los hechos nuevos que incorpora, sino también por traer a primer plano las verdades antiguas, por la manera nueva de abordarlas y de presentarlas, por los errores mismos y las herejías que la llevan a criticarse y a definirse” (pp. XXIII-XXIV); con la particularidad de que, para Chevalier, tal filosofía es *cristiana* porque, de hecho, es “una elaboración del pensamiento griego por el cristianismo, al que suministra su terminología, sus cuadros, y la mayor parte de sus principios racionales, pero que a la vez lo endereza, lo completa y lo transfigura por una visión enteramente nueva de la persona humana y del universo mismo, en su relación con el creador, Dios” (p. XXIV). Pero si quisiéramos ser más exactos debiéramos agregar que este cristianismo —aún respecto de la historia de la filosofía— es, para nuestro autor, *místico*: la mística es para él de excepcional importancia en la historia del pensamiento humano², también del filosófico.

La edición española de esta obra de Chevalier ha comenzado por su tomo primero, el *Pensamiento antiguo*³, imitando la distribución del material de la obra original: presentación *esquemática* de cada capítulo, *bibliografía* clasificada al final de cada uno, y *apéndices* con las notas más importantes. Ha agregado una presentación del libro al público español, y una útil noticia biográfica de su autor. La concepción, que hemos indicado más arriba, de la historia de la filosofía que propugna Chevalier, condiciona la búsqueda que el autor hace, en cada filósofo, de lo personal de cada uno y de su aporte al conjunto. Esto es lo que hace más interesante la lectura de la *Historia del pensamiento antiguo*: revive la personalidad de cada filósofo en el fondo

³⁰ CAHIERS LAËNNEC, *Le Sommeil*, Lethielleux, París, 1960, 63 págs.

¹ J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Flammarion, París, 1955.

² Cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), p. 356, nota 8.

³ Aguilar, Madrid, 1958, 708 págs.

humano que le ofrecen las personalidades de los otros, mucho más que si se sacrificara la de los demás a la personalidad del que se escoge en cada capítulo como personaje central⁴. En la realización de su obra, Chevalier se ha valido por una parte de su gran cultura histórica; pero sobre todo de su penetración, y en buena parte, de su estilo: el traductor lo define a nuestro autor, como "historiador, filósofo y poeta, en el que la fluidez de conceptos hace revivir el inagotable impulso de Bergson, su mismo verbo ardiente, y la calidad, riqueza y pujanza de su estilo" (p. XIII). Es pues una obra que merecía ser traducida al castellano.

R. V. Grenet, al presentarnos su *Historia de la filosofía antigua*⁵, conoce qué aportan las obras que, sobre el mismo tema, han escrito otros antes que él (y de la escrita por Chevalier dice precisamente que se caracteriza por la "prodigalidad en visiones personales y exactas"); y, sin embargo, cree que todavía se puede hacer algo vital en el tema, y distinto de lo ya escrito: "ayudar a un alumno a que tome contacto con los textos" (p. 5). En la advertencia preliminar, el autor explica que, en su obra, de los *socráticos*, abundan los textos; de *Platón y Aristóteles*, más bien el análisis de sus obras, teniendo en cuenta en lo posible la cronología y la lógica interna del sistema; y en los *post-aristolélicos*, una selección muy ajustada: en su concepto, este plan está regido por el objetivo práctico de todo el *curso de filosofía tomista*, que es introducir al alumno en el tomismo. Cada capítulo termina con un *balance*, hecho en base al siguiente esquema fijo: método, cambio, ser, alma, divinidad, acción; y su objeto es facilitar al lector una síntesis personal del material que se le ofrece en el cuerpo del capítulo. Además de la *bibliografía general* (en la advertencia preliminar, y en la p. 7), cada capítulo termina con otra especial. La presentación de cada siglo y el mapa que la acompaña, son otros dos detalles didácticos. Cierra el libro un balance fiel de toda la filosofía griega. En el plan de los capítulos, se ve la importancia atribuida a Platón y Aristóteles; juventud, madurez y vejez de Platón; juventud, viajes y vuelta de Aristóteles; importancia que se justifica en una colección que se titula *curso de filosofía tomista*.

J. Pereira Gómez dedica un voluminoso libro a *Los profesores de filosofía de la universidad de Evora*⁶, en el cuarto centenario de la fundación de esa universidad. La introducción, dividida en dos capítulos, trata de la enseñanza de la filosofía en dicha universidad, y de las fuentes de su propio libro, así como del plan seguido en él. Siguen luego los profesores, presentados en orden alfabético (hay un adicional, al término del libro); y un mapa geográfico, al principio, con las procedencias de los profesores), con una breve presentación de cada uno, donde se puntualiza: cuándo y por

⁴ Cfr. Ciencia y Fe, XII-47 (1956), pp. 91-101.

⁵ P. B. GRENET, *Histoire de la philosophie ancienne*, Beauchesne, París, 1960, 324 págs.

⁶ J. PEREIRA GÓMEZ, *Os professores de filosofia da Universidade de Evora*, Câmara Municipal, Evora, 1960, 622 págs.

cuánto tiempo enseñó filosofía; su obra filosófica; las fuentes manuscritas. Es pues un excelente instrumento de trabajo para la historia de la filosofía de esa época (1559-1759), con imágenes, grabados, etc.; y, sobre todo, con los diversos *índices de consulta*; índice alfabético de profesores (que remite al número de lista cronológica), profesores que estuvieron fuera de la metrópoli; patria de los profesores; índice onomástico completo. Digno homenaje al cuarto centenario de la célebre universidad de Evora.

Una obra de Heidegger, texto de un seminario sobre Aristóteles, ha sido publicada por G. Guzzone, en edición bilingüe, original alemán, traducción italiana, bajo el título de *Esencia y concepto de "fisis", en la Phys. B. L. de Aristóteles*⁷. El original ha sido tomado de una copia a máquina; y, en casos dudosos, ha sido consultado el mismo Heidegger. El traductor, además del trabajo de la traducción, se ha preocupado de poner notas al texto, cuando ha creído oportuno explicar su traducción. Es pues una traducción inteligente, que tiene su mérito propio desde el punto de vista filosófico, además del mérito del trabajo original —que pertenece más bien a la filosofía antigua, dado el mérito interpretativo, tan personal, de Heidegger⁸.

Una obra de Lulio, clásica en la espiritualidad cristiana, ha sido objeto de una edición argentina, como parte de una *Biblioteca de iniciación filosófica* —enseguida veremos la razón de su inclusión en tal *Biblioteca*—: nos referimos al *Libro del Amigo y del Amado*⁹, constituido por dos capítulos de la obra titulada *Blanquerna*. El Prólogo, de Zaragüeta, nos introduce en la vida del personaje llamado Blanquerna, vida considerada como ideal de todo hombre, y que culmina en la contemplación de Dios. El prologuista sigue uno a uno los capítulos de la obra completa, y nos hace ver en ellos los dos aspectos más actuales —aún en pura filosofía— de dicho ideal: el uno antropológico, y el otro teocéntrico. Siendo una *Biblioteca de iniciación*, los editores han hecho bien en elegir dos de los capítulos de la obra completa.

La publicación de las *Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía medieval* (Lovaina-Bruselas, 28 agosto-4 setiembre 1958), bajo el título —que fue el tema del Congreso— *El hombre y su destino, según los pensadores del medioevo*¹⁰, contiene, después del breve discurso inaugural, tres partes: 1. Comunicaciones de las *sesiones solemnes*; 2. Ponencias para las *sesiones particulares*; 3. Relaciones de las *comisiones de especialistas* en la técnica del estudio de la filosofía medieval. Veamos por partes.

⁷ M. HEIDEGGER, *Von Wesen und Begriff der "fisis"* (Aristoteles Physik B1), con traducción italiana de G. GUZZONI, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano, 1960, 110 págs.

⁸ Cfr. J. MAJER, *Jenseits von Subjekt und Objekt*, Wort u. Wahrh., 15 (1960), pp. 617-619.

⁹ R. LULIO, *Libro del Amigo y del Amado*, Aguilar, Buenos Aires, 1960, 123 págs.

¹⁰ ACTES DU PREMIER CONGRES INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE MEDIEVALE, *L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*, Nauwelaerts, Louvain, 1960, 845 págs.

Las comunicaciones para las sesiones solemnes son cuatro, y son dignas de la autoridad de sus autores: M.-D. Chenu, sobre *La situación humana, corporeidad y temporalidad* (pp. 23-44); P. Wilpert, sobre *Ciencia y verdad en el medievo* (pp. 51-69); V. J. Bourke, sobre *Las tendencias humanas, voluntad y libertad* (pp. 71-84); M. de Gandillac, sobre *Valores humanos y sociales* (pp. 85-101).

Las ponencias particulares han llegado al número aproximado de sesenta —señal del interés que despertó en todo el mundo, como se nota también por la diversidad de naciones que están allí representadas, y se agrupan en: 1. temas generales; 2. filosofía árabe y alta edad media; 3. siglos doce y trece; 4. Santo Tomás de Aquino. En esta parte de las Actas, se encuentran artículos muy técnicos, y otros que más bien poseen reflexiones personales sobre el tema escogido, como el de J. Iriarte, sobre *Los epígonos de la mentalidad medieval sobre el fin del hombre en S. Ignacio de Loyola* (pp. 717-727); estudios de textos, como el de A. Krempel, sobre la *Jerarquía de fines en una sociedad, según S. Tomás* (pp. 611-618), y temas prácticos, como el de R. Busa, *La automatización aplicada al análisis lingüístico de las obras de S. Tomás: programa y estado actual de los trabajos* (pp. 619-625); simples esquemas de la compleja problemática de un tema, como el artículo de J. I. Alcorta, sobre *La espontaneidad del conocimiento teórico y práctico, según S. Tomás* (pp. 555-560), y estudios reduplicativamente históricos, como el de I. Quides, sobre *La historiografía de la escolástica medieval de los siglos XVII y XVIII* (pp. 729-741), publicado anteriormente en *Ciencia y Fe*, 15 (1958), (pp. 255-265).

Pero diríamos que la parte más interesante, llena de datos pequeños pero importantes, es la de las relaciones de las comisiones de especialistas en el estudio del pensamiento medieval, sobre los siguientes temas: 1. estado actual de los estudios medievales; 2. la enseñanza de la filosofía medieval, y su papel en la formación filosófica; 3. ediciones críticas de textos medievales; 4. creación de una sociedad internacional para el estudio de la filosofía medieval, y de un secretariado permanente de información (véase, al respecto, las conclusiones oficiales del Congreso). Para los interesados en la metodología de investigación, y en la formación por la misma, estas relaciones no tienen desperdicio; y es tal vez la parte más durable de los trabajos del Congreso.

El libro de R. Crippa, *Estudios sobre la conciencia ética y religiosa del seiscientos*¹¹, constituye una ulterior profundización, un paso más, en el estudio de la conciencia ética y religiosa del mil seiscientos, comenzada en un primer volumen cuyo subtítulo es *La Scuola*. Como tema fundamental, se presenta uno de los principales fermentos del racionalismo: las ideas lockianas. Para el autor, la especulación de Locke, atenta a las diversas corrientes espirituales que atraviesan su siglo, y como impregnadas de éstas, tiene

¹¹ R. CRIPPA, *Studi sulla coscienza etica e religiosa del seicento: Esperienza e libertà in Locke*, Marzorati, Milano, 1960, 163 págs.

en el valor de la experiencia y de la libertad, su centro. En su obra encontraremos elementos tan disímiles como las ideas y las leyes de la naturaleza, tolerancia y exigencias sagradas, conspirando en la afirmación de la dignidad del hombre, que se expresa en el hecho de la responsabilidad individual y la realización de un sentido en la vida humana. En esta perspectiva, Locke deja de ser un nombre sólo interesante para la epistemología: su filosofía amplifica sus horizontes y, digámoslo así, se existencializa al considerar al hombre en su realidad y problemática más concreta. Individuo y libertad, sociedad política, poder y autoridad, etc... son los asuntos sobre los cuales versará su investigación filosófica. Aún más, un último capítulo, *cristianismo lockiano*, nos presenta al investigador preocupado por problemas que están sobre el campo puramente filosófico y tocan la Revelación, al hombre en su realidad de cristiano, cuales son las relaciones entre política y religión, naturaleza de la fe y hasta criterios para la interpretación de los Libros Sagrados. El libro de Crippa pues, constituye un aporte para el mayor conocimiento y valoración de uno de los filósofos más importantes de Inglaterra y de su época.

El último volumen de las Actas de la *American Catholic Philosophical Association*, bajo el título de *Filosofía Analítica*¹², está principalmente dedicado a la misma, y la mayor parte de sus artículos giran alrededor de esta problemática, o sea todos, fuera de los tres primeros. *La Práctica de la Filosofía: un llamado a la contemplación*, alocución del presidente de la asociación, nos muestra, como principal tarea del filósofo, la contemplación originada en el amor a la realidad. *Reflexiones sobre Cooperación y Comunicación*, de Rudolf Allers, estudia el actualísimo problema del co-existir de los seres; que tanta resonancia ha encontrado en la filosofía moderna: intersubjetividad hurseliana, *Mitsein* heideggeriano, comunión de Marcel, etc... *Ser y ser conocido*, de W. Sellars, admitiendo el isomorfismo del cognoscente con lo conocido, contenido en las tesis tomistas, señala que la tradición de esta escuela ha simplificado en demasía la concepción del tal isomorfismo. *Análisis crítico de la Filosofía*, de Ernan McMullin: de este artículo han sido omitidas dos secciones, las correspondientes a la valoración crítica del análisis lingüístico, y la revista de los diversos métodos analíticos fuera del reductivo y lingüístico. En lo publicado, se proponen los siguientes temas: distinción entre los métodos analíticos y filosofía analítica; el análisis reductivo, principal instrumento de los tres sucesivos tipos de filosofía, a saber, el *lógico-atomismo* (de los comienzos de Russell), *Lógico-positivismo* (Círculo de Viena), *construcción artificial lingüística* (Carnap); análisis lingüístico, en el cual se trata especialmente de Wittgenstein y Moore; filosofía analítica. *Análisis lingüístico y metafísico*, Robert Miller. Como es sabido, al hablar de la *School of Linguistic Analysis*, podemos encontrar dos corrientes representa-

¹² PROCEEDING OF THE AMERICAN CATHOLIC PHILOSOPHICAL ASSOCIATION, 34th Annual Meeting, *Analytic Philosophy*, Catholic University of America, Washington, 1960, 252 págs.

tivas: la formalista, que utiliza la lógica matemática formal; y la informalista, así llamada por algunos, que utiliza la lógica informal de Gilbert-Ryle. El autor se propone como problema la determinación de la actitud de este segundo grupo con respecto a lo que tradicionalmente se llama metafísica; pretende más bien una explicación aclaratoria que una valoración extensa y comparativa. *Análisis lingüístico y teología natural*, W. N. Clarke, da una visión de los esfuerzos hechos en este última década, especialmente en su segunda mitad, de aplicar la técnica del análisis lingüístico al campo de la teología natural. A esto se agrega la consideración, interesante, de las dificultades que se plantean a las demostraciones y atributos de Dios. Como temas de discusión de las mesas redondas tenemos: *Una filosofía del lenguaje; Filosofía analítica y otras filosofías contemporáneas: un común denominador; Éticas y filosofía analítica; Algunos filósofos analíticos; Filosofía de la Ciencia y filosofía analítica; Los analistas y la naturaleza de la filosofía.*

S. Alberghi, en *Metafísica y Espiritualistas italianos contemporáneos*¹³, presenta a un espiritualismo que, como movimiento filosófico, se caracteriza por su sensibilidad al problema religioso: filosofía proyectada a la teología en un sentido positivo y no cual mera reacción de un agnosticismo racional, encuentra en el hombre una continuidad espiritual en que la fe y la razón pasan a ser expresiones de una misma vida. Una tal concepción supera ampliamente el *conocimiento* del ser humano y de las realidades constituyentes de su existir, que nos ofrecen sistemas tan paralizantes como el racionalista y, su otra cara, el fideísmo: en ambos, el problema del conocer se juega a partir de una sola facultad, mientras que el espiritualismo no teme considerar el hombre total en todos sus dinamismos. Las consecuencias son de prever tanto en la posesión cognoscitiva de los seres, como en la riqueza de los problemas y sus soluciones: la vida y la existencia segmentadas en bloques conceptuales y encajonadas en los sistemas racionalistas, tienden a expresarse en modos de expresión, que buscan más la capacidad de la experiencia que la facilidad de una definición.

El autor estudia este movimiento en Italia: luego de capítulos dedicados a la temática general, como preparación a una metafísica religiosa, premisas del espiritualismo, paso del idealismo al espiritualismo, trata en particular los representantes más sobresalientes: Armando Carlini, Augusto Guzzo, M. F. Sciacca, L. Stefanini y F. Bataglia.

Su preferencia está en Sciacca, al cual consagra el mayor número de páginas. Preferencia perfectamente explicable, pues sin duda es el filósofo de este grupo que ha merecido el mayor número de estudios.

Una abundante bibliografía y los autores críticos citados en las páginas de los diversos estudios ofrecen muy buen material para quien desee profun-

¹³ S. ALBERGHI, *Metafísica e Spiritualisti italiani contemporanei*, Marzorati, Milano, 1960, 316 págs.

dizar una corriente filosófica, que puede contarse entre las más importantes de nuestra época.

La obra de L. Schulte, *Dios y el hombre libre*¹⁴, es —por el subtítulo— una introducción a los problemas fundamentales de la filosofía actual. Y lo es, aunque de tipo especial: comprendiendo la imposibilidad de una síntesis ideológica de sistemas tan diversos, y la exposición de éstos en una vista panorámica que no los desfigure, el autor ha preferido tomar las dos problemáticas fundamentales, raíces de todas las otras, y contemplarlas a través de las figuras más representativas del pensamiento moderno, en los textos en que tratan de ellas. Luego del planteamiento general dado por la introducción, el primer tema fundamental es el papel de la *convivencia* (la palabra utilizada en alemán es *Mitmensch* prójimo), expuesta en *el estar fuera de sí* orteguiano, *el Mitsein* de Heidegger; *el ser para otro* de Sartre; *la existencia en la segunda comunicación*, de Jasper, *la presencia de Marcel*; y *la relación*, de Buber. El segundo tema, más fundamental aún que el anterior, se refiere a la pregunta planteada por *el ser de Dios* y las diversas respuestas que se le ha dado: *realización de Dios en el hombre*, de Scheler; *el concepto de Transcendencia*, de Heidegger; *el antiteísmo sartriano*; *el Dios oculto*, de Jasper; *Dios a la vista*, de Ortega; *la relación inmediata*, de Buber; *la fe existencial*, de Marcel; *la antropología teológica*, de Brunner; *la existencia religiosa*, de Wust. El autor no se contenta con dar los textos, sino que, en notas apropiadas, nos facilita la comprensión de las citaciones, que de otro modo se prestarían a interpretaciones completamente ajenas a la mentalidad de sus autores. Por eso resulta su libro positivamente útil para los que están abocados a problemas semejantes, y para la comprensión de la mentalidad moderna.

La obra de G. E. Müller, *Hegel*¹⁵, hace que no se pueda dudar ya de una resurrección hegeliana: sean lo que fueren sus factores (marxismo, existencialismo, etc.), un nuevo pedestal se ha levantado al filósofo de Jena, y son numerosas las miradas que se le dirigen desde los campos más opuestos: basta ver trabajos como los de Fessard, para darse cuenta que nunca la palabra *Hegel* ha despertado tanto interés como ahora, y que su famosa *dialéctica* encuentra aplicaciones en los temas más importantes insospechados¹⁶. Una nueva confirmación de lo dicho nos la da el autor de este libro. Bernés, emigrado a los Estados Unidos, profesor desde 1930 y *research-professor* en la Universidad de Oklahoma desde 1955, lógico y gran conocedor de la filosofía americana, consagra tres volúmenes al conocimiento de la obra hegeliana:

¹⁴ L. SCHULTE, *Gott und der freie Mensch*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 72 págs.

¹⁵ G. E. MÜLLER, *Hegel, Denkgeschichte eines Lebendiges*, Francke, Bern, 1959, 416 págs.

¹⁶ Temas, por ejemplo, como los que se encuentran en los *Ejercicios Espirituales*, según la interpretación del ya mencionado Fessard, *La dialectique des Exercices*, Aubier, Paris, 1956 (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 [1957], pp. 333-352).

Hegel, *Denkgeschichte eines Lebendiges*, objeto de nuestro comentario, y otras dos a publicarse, *Spannungsgefüge des Seins, Hegel und die Geschichte der Philosophie*. En el mismo título de nuestra obra encontramos la mejor síntesis del espíritu que le anima, como bien se explica en la introducción; el Hegel verdadero, encarnación de un pensamiento viviente, ha sido desfigurado por una cierta tradición filosófica, y convertido en una máquina impersonal de pensar, especie de organillo condenado a girar continuamente con el eterno tema, *tesis, antítesis y síntesis*. Por eso se impone volver al Hegel total, al hombre con sus problemas personales en determinadas circunstancias, y sujeto a diversas influencias. O, si se quiere, al filósofo que quiere expresar la realidad del mundo, y no sólo *sistematizarla* a partir de una *triplicidad*, que él mismo llamó *leerer Formalismus y lebloses Schema*. El autor es fiel a esta mentalidad *existencialista* y aún *hegeliana* en la interpretación de un filósofo. Por esto, no le interesa la exposición sistemática de las ideas, ni el determinar en qué *ismo* (son palabras de Müller) puede ser encasillado. El Hegel de este libro responde a la definición orteguiana, “él y sus circunstancias”. Ante los ojos del lector se desenvuelve, período por período, la evolución del filósofo y del hombre, a partir de todo lo que constituye el existir concreto, desde las lecturas y sus influencias, hasta sus opiniones y sus poemas de enamorado. No dejará de ser sorprendente para no pocos leer las cartas y poesías dirigidas a su novia; y, podemos decir, hasta ayudarán a una mejor comprensión de la riqueza de su personalidad. Un libro, en fin, que busca más el espíritu que la letra, y que al acercarnos a la persona de Hegel nos permite conocer y valorar mejor al filósofo y al significado *real* de sus ideas filosóficas. Al final se incluye un índice de fuentes y autores consultados.

El volumen octavo de las *obras completas* de Scheler, bajo el título de *Die Wissensformen und die Gesellschaft*¹⁷, tiene una novedad respecto a los publicados hasta ahora, que contenían exclusivamente los trabajos publicados por el autor: la presencia de suplementos tomados de los *manuscritos póstumos* de Scheler. La razón ha sido doble: por una parte la estrecha conexión, tanto temporal como temática, con los tres trabajos contenidos en el volumen; por otra, el hecho de no existir otros estudios póstumos acabados sobre *Die-Wissens-formen und die Gesellschaft*, que diese motivo a una publicación especial de varios suplementos sobre este asunto entre los *Schriften aus dem Nachlass*. En total tenemos unas 46 páginas, de las cuales la mitad corresponden al primer tratado, *Problema de una Sociología del Saber*. Los títulos son los siguientes: *Sociología del Saber y teoría del Conocimiento*; *Justicia e Injusticia del Sociologismo*; *Acerca de la concepción sociologista y materialista del conocimiento redentor (Erlösungswissens)*; *Acerca de la Psicología y Sociología de la mentalidad nominalística* (Max Weber); *Notas sobre el origen sociológico de las culturas superiores y el origen de la Ciencia*; *Notas acerca de la Sociología de la Ciencia positiva*. Al

¹⁷ M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Gesammelte Werke, Band 8), Francke, Bern, 1960, 536 págs.

segundo tratado, *Conocimiento y trabajo* corresponden estudios especialmente dedicados al pragmatismo: *Espíritu del pragmatismo y del concepto de la esencia del hombre*; *Pragmatismo y reciente Ciencias físicas y naturales*; *Simultánea fundamentación de la Teoría de la Percepción y de la Teoría de las ciencias físicas y naturales formalmente mecanicistas*; *El pragmatista, el idealista y el Sabio*. En el tercero y último tratado, *Universidad y Escuela primaria*, tenemos dos escritos: *Peligros de la Ciencia alemana*; *Fallas en la formación alemana*, unas diez y de no escasa importancia. En lo demás, encontramos las mismas características de los volúmenes anteriormente comentados en nuestra revista: un epílogo de María Scheler; rectificaciones y complementaciones a la primera edición; anotaciones a las notas y al texto; índice bibliográfico; índice de materia; índice onomástico (ambos índices, completísimos). Con lo cual hemos dicho que este volumen merece también los elogios prodigados a los anteriores de la misma colección, que juzgamos de gran importancia para todo trabajo serio sobre la mentalidad scheleriana.

J. Hohlenberg, en *La obra de S. Kierkegaard*¹⁸ tiene, como danés que es, una intención inmediatamente localista; pero de lo hecho ha realizado una obra que trasciende el ambiente para en que ha sido escrita, y que por tanto merece la traducción que se acaba de ella. Escribiendo en 1942, quiere proporcionar “una armadura intelectual más sólida... indispensable si no queremos sucumbir en la lucha espiritual que comenzará cuando la guerra de las armas tenga fin” (p. 12). Y ello a propósito de Kierkegaard, para evitar que se vuelva “extranjero al pueblo danés” y que se “aniquile la influencia espiritual que él ha podido ejercer sobre nuestra vida profunda y sobre nuestro destino. Lo cual significaría que nuestro pueblo habría cortado una de sus fuentes vitales más ricas y fecundas” (ibid). La obra tiene pues por objeto el *Kierkegaard eterno*, no el determinado por circunstancias de época y medio: “Se propone mostrar lo que Kierkegaard ha pensado y querido, y no exponer opiniones particulares sobre estos puntos” (p. 11). Intención no exclusivamente localista ya que “no solamente al pueblo danés, sino a todos aquellos que hacen de la tradición cultural europea su patria” corresponde “no desentenderse de la tarea de comprender lo que Kierkegaard ha pensado y querido, en un momento en que atañe a la vida y libertad de cada uno” (p. 313).

En la exposición de pensamiento de Kierkegaard, sigue Hohlenberg una a una sus obras, comenzando por las *seudónimas*: *La alternativa, Temor y*

¹⁸ J. HOHLENBERG, *L'oeuvre de Sören Kierkegaard: Le chemin du Solitaire*, Michel, París, 1960. 315 págs. Es una traducción de P. H. Tisseau, quien precedentemente había traducido la biografía de Kierkegaard, escrita por el mismo Hohlenberg (1940). Como dice el traductor de la que ahora comentamos, la precedente obra no hablaba de las obras de Kierkegaard, sino en lo estrictamente necesario para la inteligencia de la biografía del mismo; la que ahora comentamos, por el contrario, no toma sino los elementos biográficos indispensables para la comprensión de sus obras (prefacio, p. 13).

temblor, etc. Luego las pertenecientes a *Johannes Climacus y Anti-Climacus: Miettes philosophiques, La maladie á la mort, el Post scriptum*. Siguen las obras anónimas: tres artículos y dos pequeños tratados ético-religiosos. Finalmente, las publicadas bajo su propio nombre, que Hohlenberg divide en: *discursos, obras polémicas, crítica literaria y comunicaciones personales*. Concluye con los *papeles póstumos*, de los que se extrajo su *Diario*. Los cuatro últimos capítulos están dedicados a cuatro temas claves: lo que Kierkegaard entendía por cristinismo; Kierkegaard y el *Nuevo Testamento*; Kierkegaard y Schopenhauer; y, a manera de síntesis total, un análisis del axioma kierkegaardiano, “la subjetividad es la verdad”.

La versión de Tisseau, que ha traducido al francés casi todas las obras de Kierkegaard, carece de bibliografía. Recuérdese que, hasta el año 1938, es casi exhaustiva la que publica Jean Wahl en sus clásicos *Etudes kierkegaardiennes* (Aubier, 1938, pp. 740-744).

*Las cartas, de Edith Stein a Hedwig Conrad-Martius*¹⁹, son 18; de diversa extensión, aunque en general relativamente breves. Comienzan en el año 1932, cuando la autora fue a Münster para desempeñar el cargo de Docente en el Instituto pedagógico; y terminan en el año 1940, siendo carmelita en Limburg. Escritas por una filósofa a otra filósofa, la temática fundamentalmente se relaciona con la publicación de libros, artículos, conferencias: vemos pasar los nombres de figuras conocidas en el campo intelectual, lo mismo que interesantes consideraciones sobre los problemas y asuntos relacionados con los propios estudios y los de otras personalidades. Pero no es sólo esto: en Edith Stein, la filósofa nunca anuló a la mujer, y así tenemos numerosas líneas sobre sus familiares, el vivir cotidiano, su vida de carmelita, que nos muestran una persona capaz de realizar un perfecto equilibrio entre el filosofar y la vida.

El estilo es una buena muestra de lo dicho: escritas esas cartas en una época llena de acontecimientos apasionadamente, placenteros, o dolorosos para la autora y su raza, se caracterizan por una claridad, sencillez y objetividad notables. La mejor palabra tal vez sea mejor decir *diafanidad*, en su sentido griego: transparencia total a la realidad, no interferida por las proyecciones subjetivas. Se podría pensar que cuando Edith Stein en sus días de Gimnasio expresó: “Der Übersetzer muss sein wie eine Fenterscheibe, die alles Licht durchlässt, aber selbst gesehen wird”, no hizo sino decir lo que sería la norma directiva en sus diversas actividades, sean éstas filosóficas, poéticas o epistolares. Juntamente con las cartas, este libro presenta al final una interesante conferencia de Hedwig Conrad-Martius sobre la personalidad de la autora, tenida en la Sociedad de Cooperación judeo-cristiana. El conjunto de notas de la editora, sobre circunstancias, personas, etc. aludidas en el epistolario facilita su comprensión y enriquecen la edición de las cartas.

¹⁹ E. STEIN, *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, Kösel, München, 1960, 88 págs.

Joseph Moreau, actualmente profesor de la Facultad de Letras y Ciencias de Burdeos, se propone en *La conciencia y el Ser*²⁰, así lo dice en el prólogo (que se debe leer e interpretar bien): “dar testimonio de la eficacia, y estimular el renuevo de este modo de filosofar el cual, se nos dice, ya no sirve”, ¿Cuál es este modo de filosofar?. El autor trata de ponerlo en claro mediante un análisis histórico-filosófico, su especialidad, de ser objetividad y de una profundidad a tono con el estilo y sentido de la obra. Se queja, como historiador de la filosofía, de que el ambiente filosófico contemporáneo, explícitamente el francés, habiendo prestado oídos a una corriente del pensamiento actual, la *fenomenológica*, de una manera más novedosa que reflexiva, cae en un injusto prejuicio: el de olvidar todo aporte del pasado, *Philosophia perennis*; y el de creer en un comienzo, desde cero, del modo de filosofar actual. Movido por esta intención, Moreau, que es admirador de los filósofos antiguos, Platón y Plotino sobre todo (de ahí sus obras: *La construction de l'Idealisme platonicien*, 1939; *L'âme du monde, de Platón aux Stoiciens*, 1939; *Réalisme et Idéalisme chez Platon*, 1951; *L'idée d'Univers dans la pensée antique*, 1953; además numerosos artículos para *Etudes, Giornale di Metafisica* etc.) y también de los grandes clásicos (Descartes, Malebranche, Kant) se aboca a la difícil tarea de confrontar, a través del problema de la *intencionalidad*, la corriente contemporánea (Husserl, Heidegger) con Platón y Plotino respectivamente, pasando por los aportes o soluciones ya dadas al problema en Descartes, Malebranche, Kant, y también Spinoza, Leibnitz, Brentano.

En doce capítulos, el autor se ha aplicado, como él mismo lo dice en la conclusión (p. 148), “a encontrar una respuesta a la pregunta hecha por Platón ¿cómo asegurar al conocimiento un objeto, y un objeto *que es?*”; pregunta en que, por boca de Sócrates en la *República* (V, 476e-477a), Platón plantea el problema de la intencionalidad (p. 13) y por la cual Moreau demuestra la perennidad de dicha cuestión, luego de aclarar en el cap. 1 (*Pensamiento y objeto*, pp. 9-22) las posiciones de Platón, Descartes y Husserl como anti-psicologistas en el problema del conocimiento, Moreau, en los dos capítulos siguientes (*Percepción e idea*, pp. 22-34; *Idea y realidad*, pp. 34-52) estudia a Malebranche (idea representativa) y a Arnould (percepcionismo), comparando al primero con las posiciones de Spinoza, Leibnitz y Berkeley. Preparando el camino para el análisis de la solución Kantiana (pp. 58-88), el autor analiza brevemente los puntos de vista de Malebranche, Descartes y Leibnitz sobre *Identidad de lo extenso*, capítulo 4 (pp. 52-64). En las páginas anteriormente señaladas se considera el cristianismo de Kant, en quien la eliminación del realismo se conjuga con una refutación del idealismo (cap. 5: *Idealidad y objetividad* cap. 6: *Fenómeno y ser*). Después de comenzar con una excelente síntesis de la idea que rige la obra (p. 88) el cap. titulado *Fenomenología trascendental*, nos pone frente a Husserl y su intento de solución

²⁰ J. MOREAU, *La conscience de l'être*, Aubier, Paris, 1958, 160 págs.

fenomenológica, que, según Moreau a pesar de culminar en una teoría de la objetividad, no llega a una ontología, permaneciendo todavía en una etapa gnoseológica (p. 99), etapa que Heidegger traspasa comenzando una ontología (cap. 8: *La ontología fundamental*). Este capítulo y los tres siguientes (*La existencia; El mundo y La verdad*) son "quizás lo mejor que se haya escrito en francés sobre la filosofía de Heidegger" (cfr. Giord. di Met [1958], p. 521). Moreau va demostrando cómo ya en la filosofía antigua y en los grandes clásicos se encontraban los elementos con que más tarde Heidegger diera forma a su pensamiento. Finalmente, en la *Conclusión* (pp. 148-156), después de un breve resumen de las soluciones estudiadas, propone la de "un idealismo ontológico en que lo absoluto está más allá del ser y del ente" (cfr. Crisis [1958], pp. 315-317).

Así cumple nuestro autor con el doble fin de su obra: salvaguardar a la filosofía *perennis* de la injusta reacción contemporánea; y estudiar, en los grandes filósofos, el problema de la *intencionalidad*. Su obra, pues, además de tener gran valor en sí, puede ser un *instrumento de trabajo* por sus copiosas notas bibliográficas, y porque deja abierto el camino para estudios más profundos y exhaustivos sobre la *intencionalidad* en cada uno de los filósofos estudiados en la presente obra.

La tercera edición de la obra de I. M. Bochenski, *El materialismo dialéctico ruso-soviético*²¹, es respecto de la primera, una redacción sobre bases totalmente nuevas: por una parte, el *dogma* ha permanecido casi el mismo que en 1950; y por otra, la *Deutung*, con su repercusión en las disciplinas afines, es de tal importancia cuantitativa y cualitativa, que se exigía una gran cantidad de monografías especializadas, con las cuales no se pudo contar. Por esto el texto corresponde al de la segunda edición, con el aditamento de tres apéndices para complementarla: el primero, con nuevos conocimientos relativos a las fuentes y la historia del *Diamat*; el segundo, con la presentación del marco de la organización y espíritu de la filosofía soviética actual; el tercero, con un resumen del *Dogma*, en su más reciente redacción oficial, lo cual ciertamente no presenta ninguna modificación esencial a la enseñanza de Stalin.

Aunque el título sea el materialismo soviético ruso en general, el núcleo está formado por el estudio del pensamiento filosófico post-revolucionario, en sus diversas alternativas, y a través de sus fuentes rusas y occidentales.

La parte histórica ocupa más o menos la mitad de la obra, fuera de los apéndices. Dividida en cuatro capítulos, presenta en primer lugar, un panorama, amplio en los temas y resumido en la exposición, que abarca estudios sobre los diversos autores y concepciones que han influido en el actual materialismo dialéctico soviético, tanto de la parte del occidente, (Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, etc...) como de la misma Rusia. Especial atención merece naturalmente Lenin. Luego se pasa a la historia de la filosofía propia-

²¹ I. M. BOSCHENSKI, *Der sowjet-russische dialektische Materialismus*, Francke, Bern, 1960, 180 págs.

mente dicha: cuatro periodos correspondientes a las cuatro etapas del desarrollo político del país. De éstos se estudian los tres últimos de un modo especial. Un último capítulo, sobre las características exteriores y el espíritu de la filosofía del comunismo.

La parte doctrinal y sistemática se extiende a todos los problemas principales. No solamente como mera exposición de ideas, sino, y esto es lo más interesante, con una apreciación valoral del contenido de verdad, fuerza de argumentación y sentidos de las proposiciones sustentadas, que nos dan lo que realmente se puede decir de un sistema, tan difícil de juzgar con plena objetividad, como es el estudiado.

La documentación, al final de cada capítulo, un buen índice de autores y una bibliografía (sino exhaustiva, al menos con las obras más importantes) contribuyen a completar los méritos de esta obra que, en un texto que no llega a 200 páginas, nos da un claro conocimiento de la situación filosófica del movimiento ideológico y político más influyente de nuestra época.

Respecto de la obra de W. Theimer, *El marxismo*²², hacemos nuestros los juicios laudatorios de la revista *Wort und Wahrheit*, pues tenemos la misma opinión acerca de esta obra de Theimer: objetividad e imparcialidad en las opiniones, gran claridad de exposición, unida a solidez de conocimientos, esfuerzo inteligente en la determinación de causas y razones de las sentencias, constituyen algunos de los méritos de este libro en cuyas páginas el marxismo, con sus cien años de existencia, es contemplado a la luz del presente. El autor no se contenta con la valoración puramente racional del sistema. Ha comprendido que una filosofía como la de Marx, encaminada a la transformación de la realidad, debe ser pulsada en función de las exigencias de ésta y de las realizaciones marxistas. Por esto, junto a la presentación de las diversas ideas que constituyen lo esencial de la ideología, tenemos la serie de acontecimientos fundamentales en los cuales deberían haber encontrado la ratificación de su verdad, lo cual muchas veces no les ha sido concedida. Como ejemplo, vaya el capítulo 5 titulado *Infraestructura y Superestructura*. Más importante que esto, con serlo, consideramos el especial interés de Theimer por los *supuestos* del sistema de Marx. Para algunos, sus afirmaciones pueden parecer extrañas: no son las concepciones y teorías económicas, históricas, o científicas el fundamento más profundo, sino dogmas filosóficos apriorísticos: su materialismo dialéctico no es sino el transvestimento materialístico de su fe en un transcurso racional del mundo, que se puede llamar *racionalismo político*, y que estuvo en boga en los siglos 17, 18 y 19 (sobre esto consultar, de Theimer, *Geschichte del politischen Ideen, Sammlung Dalp*, 1955). Racionalismo político, hijo del optimismo conceptual, capaz de creer que aún las realidades más humanas, como la Política y la Historia, están regidas por las leyes inapelables de la Razón; y permitir la existencia de profetas racionales de los tiempos futuros; como el autor estudiado. El discípulo de Hegel cayó en la misma tentación del maestro: la ra-

²² W. THEIMER, *Der Marxismus*, Francke, Bern, 1960, 168 págs.

cionalización de la realidad. Su reacción ha sido sólo parcial: en otro extremo, pero en la misma línea de expresión cognoscitiva, el hombre del marxismo es un producto conceptual y expresado por conceptos apersonales, como clase, partido, economía, que lo determinan y valoran. En una tal perspectiva, hallan razón muchas de las ideas básicas de una dialéctica en la que el factor persona y libertad no tienen sentido, y que está predeterminada a un término futuro tan *necesario* como la exigencia de un concepto. Theimer encuentra una falla semejante, pero expresada de otro modo: para él, toda la sistematización del marxismo está sustentada por una idea que la pervade, y debería ser colocada como el lema del frontispicio: *el hombre es racional*. No en el sentido escolástico, sino más bien en el de una *racionalidad absoluta*, que excluye otra motivación de tipo inferior. Y es en esta expresión parcial de la realidad humana que encuentra, con razón, la causa de la existencia del profetismo y su fracaso. Nos parece que el estudio, breve pero sustancioso, que dedica a este tema, dará mucha luz para ciertos aspectos algo oscuros y para comprender el porqué de ciertas opiniones.

La *autobiografía espiritual* de N. Berdiaev²³, se presenta ahora traducida al castellano, con una leyenda sugestiva —para el público iberoamericano— impresa en una banda de papel adicional: “Berdiaev, corriendo el riesgo de la heterodoxia y del escándalo, emplea fórmulas siempre profundas y exactas”²⁴. En realidad, esas fórmulas han sido objeto de las más diversas críticas; para unos, su defecto capital se origina en la incapacidad que el autor tiene de *objetivarse en el tú*, en lo que se suele llamar objeto, incapacidad que lo cierra sobre sí mismo²⁵; para otros, su cristianismo es *subjetivista*, supraconfesional y ecuménico²⁶; mientras que para otros, ese mismo cristianismo se caracteriza por la *falta de autoridad*, de dogma y de sacramentos²⁷. Nuestro autor, en más de veinte obras anteriores a ésta, se ha planteado los principales y más acuciantes problemas filosóficos, religiosos y sociales del momento: esta obra contiene las mismas ideas centrales de las obras anteriores —libertad, Dios, humanismo— pero en su ambiente histórico, y durante su elaboración interior. Mientras leemos pues esta *Autobiografía*, nos interiorizamos en la revolución rusa contra el Zarismo imperialista, y en la revolución marxista totalitaria; pero también somos testigos de cómo el iluminismo, desde dentro, afectó a todos los intelectuales rusos de su generación²⁸. Como muy bien dice un crítico, su *Autobiografía* puede contribuir a una mejor comprensión de toda su obra:

²³ N. BERDIAEV, *Autobiografía espiritual*, Miracle, Barcelona, 1957, 318 págs.

²⁴ En realidad, las fórmulas de Berdiaev son *siempre profundas*, pero sólo son *exactas* para quien ya tenga, antes de leerlo, ideas exactas. Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 534-537.

²⁵ Cfr. Rassegna di Filosofia, 3 (1954), p. 282.

²⁶ Cfr. Civiltà Cattolica, 106-I (1955), pp. 209-210.

²⁷ Cfr. Augustinus, 3 (1958), pp. 381-382.

²⁸ *Ibid.*

Berdiaev no quería ser teólogo, sino sólo un pensador religioso cuya problemática inquietara a los teólogos. Tal vez sea esto lo que quiera indicar la traducción castellana, al tildar de *espiritual* esta *Autobiografía* que, en su idioma original, era una autobiografía *filosófica*. Esta traducción tiene una introducción sobre Berdiaev y su obra; una nota del traductor, sobre detalles pequeños de su traducción; y un prólogo, sobre las ideas centrales de Berdiaev, sobre todo la libertad del hombre frente a Dios: como se ve, se lo quiere preparar bien al lector para la lectura provechosa de esta obra; y por eso creemos que el editor ha prestado un buen servicio a los estudiosos, al facilitarles una nueva edición de esta obra clave del pensamiento contemporáneo.

La obra de F. Stepun, titulada *El rostro de Rusia y el rictus de la revolución*²⁹, es una *autobiografía* que va del año 1884 al 1922: completa pues su *testamento político-filosófico*, publicado bajo el título de *El bolchevismo y la existencia cristiana*³⁰. El editor considera a este autor como el sucesor de Berdiaev en su situación privilegiada de un gran espíritu, mediador entre Rusia y Europa Central. Los recuerdos de que nos hace partícipes su autor, abarcan desde su infancia (1884) hasta su extradiición (1922): es una edición abreviada de la obra anterior, titulada *Lo precedero y lo impercedero*³¹, abreviada particularmente en la época prebolchevique de su vida (guerra mundial y revolución de febrero). En el epílogo, el autor explica la relación que guarda el título anterior con el presente: el *rostro de Rusia* equivale a lo que *permanece*; y el *rictus* —que ha afeado ese rostro— es la revolución que el autor *espera que pase*, confiado en la Rusia eterna, que se manifiesta aún en la situación temporal dolorosa por la que está pasando (p. 507). En el mismo prólogo, el autor nos da la cronología exacta de la redacción de cada uno de sus capítulos, por lo que eso puede interesar en su lectura: fueron redactados en el curso de diez años, los que corren de 1937 a 1948. Una obra más, destinada a la comprensión del fenómeno de la revolución rusa³², que no es sino una etapa de la historia de la filosofía en su dimensión ético-religiosa.

TEOLOGÍA

El *Lexicon für Theologie und Kirche* ha llegado a su quinto volumen: *Hannover-Karterios*¹. Nos limitaremos a señalar algunos de los artículos que, en una primera hojeada, nos han llamado más la atención. Interesante

²⁹ F. STEPUN, *Das Antlitz Russlands, und das Gesicht der Revolution*, Kösel, München, 508 págs.

³⁰ Cfr. Wort und Wahrheit, 14 (1959), pp. 807-808.

³¹ F. STEPUN, *Vergangenes und Unvergänglichliches, aus meinem Leben*, Kösel, München, 1947, 372 págs.

³² Cfr. Wort u. Wahrh., 15 (1960), pp. 631-632.

¹ LEXICON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, V Band, Herder, Freiburg, 1961.

cionalización de la realidad. Su reacción ha sido sólo parcial: en otro extremo, pero en la misma línea de expresión cognoscitiva, el hombre del marxismo es un producto conceptual y expresado por conceptos apersonales, como clase, partido, economía, que lo determinan y valoran. En una tal perspectiva, hallan razón muchas de las ideas básicas de una dialéctica en la que el factor persona y libertad no tienen sentido, y que está predeterminada a un término futuro tan *necesario* como la exigencia de un concepto. Theimer encuentra una falla semejante, pero expresada de otro modo: para él, toda la sistematización del marxismo está sustentada por una idea que la pervade, y debería ser colocada como el lema del frontispicio: *el hombre es racional*. No en el sentido escolástico, sino más bien en el de una *racionalidad absoluta*, que excluye otra motivación de tipo inferior. Y es en esta expresión parcial de la realidad humana que encuentra, con razón, la causa de la existencia del profetismo y su fracaso. Nos parece que el estudio, breve pero sustancioso, que dedica a este tema, dará mucha luz para ciertos aspectos algo oscuros y para comprender el porqué de ciertas opiniones.

La *autobiografía espiritual* de N. Berdiaev²³, se presenta ahora traducida al castellano, con una leyenda sugestiva —para el público iberoamericano— impresa en una banda de papel adicional: “Berdiaev, corriendo el riesgo de la heterodoxia y del escándalo, emplea fórmulas siempre profundas y exactas”²⁴. En realidad, esas fórmulas han sido objeto de las más diversas críticas; para unos, su defecto capital se origina en la incapacidad que el autor tiene de *objetivarse en el tú*, en lo que se suele llamar objeto, incapacidad que lo cierra sobre sí mismo²⁵; para otros, su cristianismo es *subjetivista*, supraconfesional y ecuménico²⁶; mientras que para otros, ese mismo cristianismo se caracteriza por la *falta de autoridad*, de dogma y de sacramentos²⁷. Nuestro autor, en más de veinte obras anteriores a ésta, se ha planteado los principales y más acuciantes problemas filosóficos, religiosos y sociales del momento: esta obra contiene las mismas ideas centrales de las obras anteriores —libertad, Dios, humanismo— pero en su ambiente histórico, y durante su elaboración interior. Mientras leemos pues esta *Autobiografía*, nos interiorizamos en la revolución rusa contra el Zarismo imperialista, y en la revolución marxista totalitaria; pero también somos testigos de cómo el iluminismo, desde dentro, afectó a todos los intelectuales rusos de su generación²⁸. Como muy bien dice un crítico, su *Autobiografía* puede contribuir a una mejor comprensión de toda su obra:

²³ N. BERDIAEV, *Autobiografía espiritual*, Miracle, Barcelona, 1957, 318 págs.

²⁴ En realidad, las fórmulas de Berdiaev son *siempre profundas*, pero sólo son *exactas* para quien ya tenga, antes de leerlo, ideas exactas. Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 534-537.

²⁵ Cfr. Rassegna di Filosofia, 3 (1954), p. 282.

²⁶ Cfr. Civiltà Cattolica, 106-I (1955), pp. 209-210.

²⁷ Cfr. Augustinus, 3 (1958), pp. 381-382.

²⁸ *Ibid.*

Berdiaev no quería ser teólogo, sino sólo un pensador religioso cuya problemática inquietara a los teólogos. Tal vez sea esto lo que quiera indicar la traducción castellana, al tildar de *espiritual* esta *Autobiografía* que, en su idioma original, era una *autobiografía filosófica*. Esta traducción tiene una introducción sobre Berdiaev y su obra; una nota del traductor, sobre detalles pequeños de su traducción; y un prólogo, sobre las ideas centrales de Berdiaev, sobre todo la libertad del hombre frente a Dios: como se ve, se lo quiere preparar bien al lector para la lectura provechosa de esta obra; y por eso creemos que el editor ha prestado un buen servicio a los estudiosos, al facilitarles una nueva edición de esta obra clave del pensamiento contemporáneo.

La obra de F. Stepun, titulada *El rostro de Rusia y el rictus de la revolución*²⁹, es una *autobiografía* que va del año 1884 al 1922: completa pues su *testamento político-filosófico*, publicado bajo el título de *El bolchevismo y la existencia cristiana*³⁰. El editor considera a este autor como el sucesor de Berdiaev en su situación privilegiada de un gran espíritu, mediador entre Rusia y Europa Central. Los recuerdos de que nos hace partícipes su autor, abarcan desde su infancia (1884) hasta su extradiición (1922): es una edición abreviada de la obra anterior, titulada *Lo precedero y lo impercedero*³¹, abreviada particularmente en la época prebolchevique de su vida (guerra mundial y revolución de febrero). En el epílogo, el autor explica la relación que guarda el título anterior con el presente: el *rostro de Rusia* equivale a lo que *permanece*; y el *rictus* —que ha afeado ese rostro— es la revolución que el autor *espera que pase*, confiado en la Rusia eterna, que se manifiesta aún en la situación temporal dolorosa por la que está pasando (p. 507). En el mismo prólogo, el autor nos da la cronología exacta de la redacción de cada uno de sus capítulos, por lo que eso puede interesar en su lectura: fueron redactados en el curso de diez años, los que corren de 1937 a 1948. Una obra más, destinada a la comprensión del fenómeno de la revolución rusa³², que no es sino una etapa de la historia de la filosofía en su dimensión ético-religiosa.

TEOLOGÍA

El *Lexicon für Theologie und Kirche* ha llegado a su quinto volumen: *Hannover-Karterios*¹. Nos limitaremos a señalar algunos de los artículos que, en una primera hojeada, nos han llamado más la atención. Interesante

²⁹ F. STEPUN, *Das Antlitz Russlands, und das Gesicht der Revolution*, Kösel, München, 508 págs.

³⁰ Cfr. Wort und Wahrheit, 14 (1959), pp. 807-808.

³¹ F. STEPUN, *Vergangenes und Unvergänglichliches, aus meinem Leben*, Kösel, München, 1947, 372 págs.

³² Cfr. Wort u. Wahrh., 15 (1960), pp. 631-632.

¹ LEXICON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, V Band, Herder, Freiburg, 1961.

el artículo sobre *Historia de salvación*, dividido en tres partes: Concepción bíblica (Schnackenburg, denso y con una selecta bibliografía), concepción teológica (A. Darlapp), y punto de vista evangélico (Steck). Otro tema actual es el de la *Ascensión del Señor*, con su parte de teología bíblica, sistemática, litúrgica, e iconográfica. Este tema hay que juntarlo con el ulterior, del *Descenso a los infiernos de Cristo*, también actual. Otro tema interesante es el de la *Esperanza*, que termina con una rápida enumeración de las cuestiones actuales y sus consecuencias prácticas: la bibliografía tiene en cuenta la actualidad filosófica del tema, sobre todo a partir de Marcel. En el artículo sobre la *Homilética*, se nota todavía el impacto que la kerigmática ha hecho en Alemania (véase la bibliografía). Llama la atención la parte consagrada a los *Himnos*. Las dos columnas que Hugo Rahner dedica a *San Ignacio* —sobre todo la segunda, sobre su figura y significación— no tienen desperdicio; y hay que unirlo con lo que luego se dice sobre los *Jesuitas*. El artículo sobre la *Inspiración* ha sido escrito por el Cardenal Bea; y tiene en cuenta, en apartado propio, la doctrina protestante. El artículo consagrado al *Islam* es amplio y rico en datos; y comprende la predicación de Mahoma, el desarrollo político, las fuentes religiosas, doctrina y ética, derecho, especulación doctrinal, ascética y mística, sectas, movimientos reformistas, y actitud frente al cristianismo. El artículo sobre *Israel*, después de exponer su historia bíblica y su religión, trata de su nuevo Estado; véase más adelante el largo estudio dedicado al *Judaísmo*, su historia religiosa y su historia simplemente, estado de derecho, filosofía, arte, música, organizaciones, estructuras y, finalmente, sus relaciones con el cristianismo. El artículo más importante de este volumen es el dedicado a *Jesucristo*: I. según las fuentes históricas; II. cristología neotestamentaria; III. cristología post-bíblica, que comprende la historia dogmática de la cristología católica, la sistemática de la misma, y la cristología protestante; IV. congregaciones religiosas. La cristología neotestamentaria a cargo de Schnackenburg, sigue un planteo histórico: orígenes, primitiva cristología, cristología de los sinópticos, y desarrollo ulterior (San Pablo, San Juan, El Apocalipsis). La historia dogmática de la cristología actual se debe a Grillmeier, y la sistemática, a Karl Rahner (véase en particular su problemática, porque es el tema que se acomoda al temperamento de este autor). En la última parte del volumen que estamos comentando, descuella el artículo dedicado a los *cánones* o *derecho canónico* (*Kanonistik*): preparación, época clásica, post-clásica, neo-clásica o edad de oro, nuevos sistemas, y actualidad; la bibliografía es, en cada una de sus partes, muy abundante.

W. Plöchl, bajo el título de *Historia del Derecho Eclesiástico*², nos

² W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Band I, *Das Recht des Ersten Christlichen Jahrtausends*, Herold, Wien, 1960, 490 págs. (2te. erweiterte Auflage); Band III, *Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit* (Erster Teil), ibid., 1959, 490 págs.

entrega, en dos densos volúmenes, una historia acabada de la evolución del derecho de la Iglesia. El derecho canónico ocupa un lugar destacado dentro de las ciencias eclesiásticas, ya que no se reduce a una mera acumulación de normas —por acertadas que éstas sean— sino que hunde sus raíces en la *idea del Reino* que Cristo vino a fundar en la tierra, reino que está en este mundo pero que no es de este mundo. Por eso, en estos dos libros, el autor se propone revelarnos la *vida interna* de la historia del *derecho canónico*, es decir la historia de las instituciones, dejando de lado en la exposición —aunque no, evidentemente, en su investigación— el elemento externo, es decir la historia de las fuentes y de la ciencia misma del derecho canónico. Es, como él mismo nos lo dice en el prólogo, una *historia espiritual* del derecho eclesiástico, y que nosotros llamaríamos su *teología*, al servicio de la cual el autor ha puesto una versación nada común en esta materia, un conocimiento de las fuentes que nos atrevemos a denominar exhaustivo, y un estilo de fácil y de agradable lectura. En el primer tomo, que ha llegado a su segunda edición, el autor presenta las vicisitudes de la formación del derecho de la Iglesia, comenzando desde las épocas de la Iglesia primitiva (contra la idea apriorística de una primitiva anarquía carismática) y culminando en el gran cisma del 1054. En estas páginas nos describe la transmisión del poder de gobernar, de Cristo a los apóstoles, poder que funda como sobre una roca el futuro derecho de la sociedad eclesiástica. Los siguientes capítulos muestran el desarrollo de este germen durante la época de las persecuciones y bajo Constantino. Recién se puede hablar de leyes generales a partir del concilio de Nicea. Paralelamente a estos hechos, el autor va exponiendo las ulteriores incipientes codificaciones de las normas eclesiásticas para el clero, los laicos, los diáconos, las diócesis, las entidades económicas, etcétera.

El tomo tercero (del que nos ha llegado la primera parte) describe la evolución sufrida por estas leyes desde la reforma protestante de 1517 hasta la promulgación del actual código en 1917. Época apasionante, desde todo punto de vista, también lo es como prelude a dicha promulgación. Las pretensiones del iluminismo, los excesos de la revolución francesa, los atropellos de Napoleón, el *Kulturkampf*, el latrocinio de la soberanía territorial del Papa, constituyen el telón de fondo necesario para comprender las diversas actitudes disciplinarias de la Iglesia.

El mérito principal del autor, a lo largo de los volúmenes que hasta ahora ha publicado, es el de haber subrayado con claridad la importancia del derecho de los sacramentos, y su progresiva evolución hasta nuestros días, tema aún no suficientemente agotado. En general, la historia viva, y no la mera sucesión de hechos, que corre desde el Pentecostés de Jerusalem hasta el Pentecostés de 1917, será sin duda de gran utilidad, no sólo para los estudiantes de teología, sino también para todos los católicos. Temas como *Iglesia y Estado*, *primado pontificio*, *sacramentos*, etc. que interesan hoy a la teología, encuentran aquí —en esta historia del derecho canónico que se identifica con la vida de la Iglesia— una fuente de argumentos no

despreciables. Excelente instrumento de trabajo teológico por sus índices de materia, de nombres y de lugares; y por la bibliografía que acompaña casi cada párrafo. En los momentos actuales de renovación del derecho, cuyo deseo parece agitar a ciertos espíritus³, una obra como ésta, tan consciente de la tradición que acompaña la historia de una organización viviente como la Iglesia, es oportunísima. Nos alegramos pues de la reedición de una parte de esta obra, y de la continuación de su publicación: tal vez una gran editorial hispanoamericana se anime a traducirla.

P. Galtier, en su obra titulada *San Hilario de Poitiers* y cuyo subtítulo es *El primer Doctor de la Iglesia Latina*⁴, nos presenta aquí un análisis y un estudio de los escritos de este Santo Doctor de la Iglesia, digno de sus otras obras teológicas, y que responde a largos años de estudio y de dirección de seminarios sobre el tema. Es pues un estudio hecho por un teólogo avezado a explicar en clase, por lo menos en parte, esta materia; y competente en la historia del dogma. Aunque no sea una obra hagiográfica, con todo el autor, al examinar los escritos de San Hilario, va siguiendo la trayectoria de esa vida por extremo luchadora, dándonos a la vez preciosos datos, así del Santo como de la herejía arriana que éste combate: podríamos pues decir que su obra es a la vez una exposición doctrinal y una historia del arrianismo que llegó en esta época a su mayor altura. Respecto de aquel a quien por la puridad en la fe ha sido llamado con razón el *Atanasio de Occidente*, el autor, sin dejar de poner en claro frases que hoy podrían chocar, y de puntualizar algunos puntos, hace resaltar el mérito del que fue el primero en exponer con tan notable claridad y en forma asequible a sus oyentes lo que urgía enseñar para preservar a muchos del error. En cuanto al título de *primer Doctor de la Iglesia Latina* que nuestro autor le atribuye en el subtítulo de esta obra, lo explica muy bien en la introducción: podría parecerlo San Ireneo; pero éste es más bien el eslabón providencial entre las primitivas Iglesias de Asia y las jóvenes cristiandades de Europa; mientras que San Hilario de Poitiers es al contrario enteramente latino.

G. Padoin, en *El fin de la creación en el pensamiento de S. Tomás*⁵, estudia, en el cuadro general de las diversas sistematizaciones teológicas, la contribución particular de Santo Tomás al tema de su tesis. Trata del *fin natural* solamente, creyendo que es básico para la intelección del tema, actualizado hace pocos años —hasta la publicación de la *Humani generis*,

³ Cfr. Wort u. Wahrh., 15 (1960), pp. 418-420. Acerca de los ecos renovadores que la convocatoria del Concilio Vaticano II han despertado, cfr. *El estado de opinión acerca del Concilio*, Criterio, 34 (1961), n. 1381, pp. 411-420 (es una traducción del artículo publicado en *Information Catholiques International* [1961], n. 135, pp. 28-39).

⁴ P. GALTIER, *Saint Hilaire de Poitiers*, Beauchesne, París, 1961, 171 págs.

⁵ G. PADOIN, *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1959, 129 págs.

de Pío XII—, del fin sobrenatural del hombre, en sus relaciones con la naturaleza humana. El plan del autor tiene dos partes: 1. *teorías teológicas* (sobre todo, la de Lesio) y *Concilio Vaticano* (el último capítulo es un rápido panorama de los teólogos posteriores a este Concilio); 2. el *pensamiento de S. Tomás* (insistiendo en dos temas. *bondad divina*, y *gloria de Dios*). La primera parte no pretende ser exhaustiva, sino solamente introducir en la segunda parte. Tal vez no haya hecho bien el autor, al atenerse a los solos textos de S. Tomás, sin tener en cuenta ninguno de los estudios modernos, como los de Lotz —sobre la bondad y la finalidad del ser—, o los de Welte —sobre la causalidad—, porque con ello no ha podido evitar mezclar *diversos puntos de vista* del S. Doctor, al mezclar sus *expresiones psicológicas* (*bonum est quod omnia appetunt*) con las *expresiones metafísicas* (*bonum est diffusivum sui*): también los genios —como S. Tomás— son hombres de su tiempo, que tienen el lenguaje de su tiempo, en el cual se cruzan *diversas mentalidades* que hay que distinguir, si se quiere captar su espíritu⁶.

D. Bonifazi, en *Inmutabilidad y relatividad del dogma, según la teología contemporánea*⁷ trata un problema de cuya solución depende el significado último de la fe, de la Iglesia y de la misma historia humana. Por esta última razón sobre todo se ha actualizado el tema de la evolución del dogma, al difundirse la mentalidad historicista, evolucionista y relativista; y se ha extendido tanto su temática, que el autor se ha visto obligado a limitar, la actual redacción de su tesis, a ciertas cuestiones que juzga fundamentales —sean metafísicas, sean históricas— de la llamada evolución del dogma. El plan se desarrolla en dos partes: 1. *inmutabilidad del dogma*, y sus presupuestos (naturaleza y valor objetivo del dogma; naturaleza y motivos de su inmutabilidad); 2. *mutabilidad del dogma* (posibilidad y necesidad; leyes fundamentales que la concilian con la inmutabilidad). En cuanto al método y al objetivo, es éste un estudio crítico-histórico, que trata de sistematizar la cuestión discutida de la evolución del dogma —partiendo del dato de su inmutabilidad, y tratando luego de insertar en ella cierta mutabilidad—, sistematización que parte de 1907 (condena del modernismo) y llega hasta nuestros días: en resumen, se ha dado un gran paso adelante, cuyo alcance el autor quiere fijar, para preparar futuros avances en la misma línea. Buena bibliografía y aparato crítico. Hace bien el autor al tener también en cuenta la historia de la filosofía —y la filosofía de la historia—, para interpretar mejor la historia de la teología: ambas historias tienen un sujeto común, que es el hombre de todos los tiempos.

Estudios Eclesiásticos, revista de la Compañía de Jesús en España, ha publicado un número extraordinario con el título de *Miscelánea Antonio*

⁶ Cfr. Ciencia y Fe, XII-47 (1956), pp. 95-101.

⁷ D. BONIFAZI, *Inmutabilità e relatività del dogma, secondo la teologia contemporanea*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1959, 136 págs.

Pérez Goyena⁸, en homenaje a este insigne escritor y ensayista de la Orden, que enriqueció con su pluma varios lustros del saber telógico e histórico de la península hispánica⁹. Los artículos están divididos en dos secciones: la *histórico-teológica*, y la *histórico cultural navarra*, que corresponden a las dos direcciones de la actividad literaria del Padre Goyena: véase, en el capítulo titulado *Vida larga y fecunda*, la larga lista de los escritos del homenajeado (pp. 31-49). Una rápida lectura de los temas expuestos en la primera parte —la segunda es de interés más regional— deja la impresión de que no se ha pretendido una unidad temática: de ahí la variedad de los artículos, y también la mayor o menor importancia de su contenido. Nos parecen dignos de mención los de M. Nicolau sobre *El prestigio de San Ignacio ante sus primeros compañeros*, y el de C. Pozo sobre *La noción de herejía en el derecho canónico medieval*. Todos los colaboradores son españoles; y la mayor parte de ellos, jesuitas. Al principio se halla una breve semblanza del homenajeado, que acaba de cumplir 97 años de edad, donde se echan de ver los ricos frutos que han ido brotando de una larga vida, toda ella consagrada al servicio de Dios y de la Iglesia en el campo del apostolado intelectual.

Las dos obras de A. Snoeck, que conocíamos en alemán, nos han llegado ahora en castellano: *Confesión y psicoanálisis*¹⁰, y *Escrúpulo, pecado, confesión*¹¹: señal del interés que el tema de la confesión tiene actualmente, y del valor de ambos libros. A todas luces el autor es un maestro de la concisión y de la claridad, aunque tal vez por eso mismo cause la impresión, en una primera lectura, de que siempre remite para más adelante el tratar a fondo un tema; y luego, cuando lo hace así, no aprovecha, con una cita oportuna, para hacer volver atrás a su lector, al punto que antes había quedado un poco en suspenso. El autor, profesor de teología moral y especialista en psicoterapia, no pierde ocasión para dejar bien en claro, en ambos libros, que la *confesión* no es sólo un remedio psíquico, sino que es sobre todo un sacramento que, borrando el pecado, comunica la gracia, renueva la amistad con Dios, y renueva la vida trinitaria perdida por el pecado. La confesión puede ser un remedio para una conciencia psíquicamente sana, en cuanto que le devuelve la vida perdida por el pecado; y éste es su fin primario, al que puede acompañar la tranquilización de una psiquis enferma, que no debe ser lo primero que se pretenda al confesarse. Como en el momento de la confesión se pueden manifestar *neurosis*, *pseudo-neurosis* o *neurosis* larvadas, el sacerdote debe tener el suficiente conoci-

⁸ MISCELANEA A. PÉREZ GOYENA, Número extraordinario de Estudios Eclesiásticos, vol. 35, Fax, Madrid, 1960, 478 págs.

⁹ Véanse sus escritos, que J. Sagües, en el capítulo —de este homenaje— titulado *Vida larga y fecunda*, distribuye en cuatro partes: 1. libros; 2. artículos; 3. trabajos ultimados, pero no editados; 4. trabajos preparados (o. c., pp. 31-49).

¹⁰ A. SNOECK, *Confesión y psicoanálisis*, Fax, Madrid, 1959, 206 págs.

¹¹ *Idem*, *Escrúpulo, Pecado, Confesión*, Fax, Madrid, 1960, 227 págs.

miento de las mismas para saber tratar, como otro Cristo, al penitente; y, en caso de que la enfermedad sea el único móvil del que pide confesarse, el sacerdote debe remitirlo al médico¹².

En cuanto al segundo libro, el orden de las palabras en su título es inverso al del plan del libro: éste comienza por tratar de la *confesión* (en dos capítulos: tarea sacramental, y tarea moral), sigue con el *sentido del acto pecaminoso*, y termina con el *escrúpulo* y su tratamiento pastoral. Al tratar de la confesión, es notable la insistencia del autor en que se evite hacer de ella un mero remedio psíquico —hay psicoanalistas que se creen católicos, precisamente porque hablan en esa forma de la confesión—: “el sacerdote, nos dice el autor, obrará tanto más acertadamente, cuanto más se apoye en el poder de su oración, auxiliada por su teología sacramental, sin tramoyas moralizantes ni psicologistas... La actitud psicologizante es mucho más profanadora y desoladora que la actitud moralizante”¹³. Interesante también, en esta parte dedicada a la tarea sacramental, lo que el autor nos dice del arrepentimiento, en relación con el sentimiento de culpabilidad (pp. 42-59). El segundo capítulo, sobre el sentido del acto pecaminoso, es la clave para entender el tercero, sobre el escrúpulo como enfermedad psíquica, “freno inhibitorio de la conducta humana; lejos de ser un fenómeno de la conciencia moral, es una huida instintiva de la responsabilidad” (p. 149). En resumen, recomendamos ambas obras de Snoeck, no para ser leídas a la ligera, sino atenta y reflexivamente, confrontándolas con las propias experiencias de confesionario, y a la luz de los propios movimientos de almas.

La Herder Hispanoamericana ha iniciado una nueva colección titulada *Pequeña Biblioteca Herder*; y buena parte de sus primeros volúmenes, de teología actual, han sido tomados —con mucho acierto— de la obra italiana titulada *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*¹⁴. En su original italiano, esta obra fue preparada largo tiempo, y en ella participaron cuarenta diversos colaboradores, a los que se fijó el tema, pero no el estilo: los libros de la nueva colección Herder pertenecen casi todos al segundo volumen, que trata del estado actual de la teología en la iglesia católica. La independencia de los capítulos en la obra original, ha permiti-

¹² En este tema de la neurosis, se inserta la discusión —más bien llevada adelante por J. Hollenbach, y no por Snoeck— con Haeffner. El texto de Hollenbach va en apéndice, en el primero de los dos libros que estamos comentando (pp. 163-204); y actualmente se puede ver la respuesta del mismo Haeffner, en Münsch. Theol. Zeitschrift (1959), pp. 1928. La discusión depende, a nuestro juicio, de la concepción de la neurosis; y volveremos en otra ocasión sobre ella.

¹³ En la pág. 36, el autor trata de la culpabilidad de la neurosis; y el traductor remite aquí el apéndice antes indicado, donde se halla la crítica de Hollenbach a Haeffner; pero en realidad Snoeck tiene positivamente en cuenta la teoría de este último.

¹⁴ Marzoratti, Milano, 1957 (I-II). Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 41-46.

tido publicarlos ahora por separado, en cómodos volúmenes de bolsillo. Cada uno de ellos —como en la obra original— consta de dos partes fundamentales: *exposición histórica del estado actual del tema* (problema y soluciones), y *bibliografía razonada sistemática*, muy bien hecha.

La *psicología de Cristo*, de P. Parente¹⁵, es una clara exposición de la controversia sobre dicho tema, acentuada últimamente en la Iglesia católica, y en la cual el mismo autor ha intervenido como parte: sin embargo, nos parece que logra, en esta exposición, una suficiente objetividad.

J. F. Bonnefoy, en *El Primado de Cristo*¹⁶, toca otra controversia más antigua, en el cual él mismo —como franciscano y escotista— es parte: lástima que vea puramente un problema de escuela en la sentencia ajena, y atribuya todo el progreso dogmático de los últimos tiempos exclusivamente a la propia sentencia. Desde el punto de vista especulativo, al tocar el tema de las causas, no aprovecha el progreso metafísico de los últimos años, a impulsos por ejemplo de Th. Regnon y su *Metaphysique des causes* (1906), que tal vez le hubiera permitido superar, de un modo más imparcial, la controversia. Pensamos que, en esta controversia, late una noción de *causalidad real* que depende demasiado de la noción de *eficiencia*: en tal supuesto, la afirmación de la *realidad de influjo* de Cristo en toda gracia, ya desde el primer momento de la creación, lleva consigo la afirmación de la *eficiencia* en Cristo —como hombre— en la misma creación. En cambio, si se sitúa el *realismo* de la causalidad en la *inmediatez de su influjo* —como lo hace Th. Regnon, y los que implícita o explícitamente lo siguen— puede darse una causa realmente inmediata, que no sea eficiente, sino final o ejemplar. Creemos que la multiseccular controversia se podría explicar entonces como un defecto de expresión: o sea, que no se ha sabido expresar la noción de la *causalidad real e inmediata* que se verifica análogamente en la eficiencia, ejemplaridad y finalidad¹⁷. De toda la colección que estamos comentando, esta obra de Bonnefoy es la única cuyo estilo no es legible: y la causa es que, mientras los otros autores han dejado para la segunda parte el razonar la bibliografía y sistematizarla, nuestro autor ha mezclado la bibliografía con la exposición; y mientras los otros autores han seleccionado lo que consideraban más importante para el lector común, nuestro autor ha hecho más bien una obra de erudición bibliográfica.

Conviene intercalar aquí la obra de H. M. Diepen, *Teología del Enma-*

¹⁵ P. PARENTE, *La psicología de Cristo*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 66 págs.

¹⁶ J. F. BONNEFOY, *El primado de Cristo*, *ibid.*, 160 págs. Hubiéramos preferido que el título hubiera sido traducido *La primacía de Cristo*, que técnicamente es más exacto.

¹⁷ Tal vez sea ésta la razón de la mayor profundidad metafísica de la interpretación tomista propuesta por C. VON KORVIN-KRASINSKI, *Mikrokosmos und Makrokosmos*, Patmos, Düsseldorf, 1960, pp. 199 y ss., que comentamos en dos boletines de esta misma entrega: en el de *teología e historia de las religiones*, y en el de *teología de la liturgia*.

nuel¹⁸: el autor es uno de los que han tenido intervención manifiesta en la controversia de los últimos años; y tiene entre manos una obra de cristología cuya primera parte —todavía no terminada— se titulará *La opción fundamental*, y cuya segunda parte es ésta que ahora comentamos, con el subtítulo de *Líneas directivas de una cristología*. La intención teológica de nuestro autor es digna de los grandes maestros de la teología escolástica: elaborar una teología del Emmanuel, aceptable para todos (p. XIII). La intuición fundamental del autor es la de la *apropiación* —en lugar de la usual, en la llamada escuela tomista, de la actuación—; y es el objeto de la primera parte del libro que comentamos, enteramente nueva, puesto que todo lo demás del libro ya había sido publicado anteriormente, y ahora ha sido sintetizado (p. XV). Dicha intuición de base, es teológica, y se encuentra en San Cirilo; pero también es filosófica, y actual entre los filósofos contemporáneos —y el autor la ha encontrado en Marcel —(p. 3): se trata de un *tener* que es *ser*, cuya fenomenología hace el autor en un breve pero importante primer capítulo (pp. 6-10). Hace bien el autor, cuando trata de describir la *apropiación* —nosotros diríamos, en términos más filosóficos, la afirmación—, partiendo del lenguaje humano: es un hecho humano fundamental, en el cual se descubre el acto humano fundamental, el juicio¹⁹. El índice analítico, muy detallado, permite la rápida consulta de este libro; pero no se lo aprovechará si no es leyéndolo todo (y por esto se ha de agradecer que el autor haya reeditado, sintetizándolos, sus anteriores estudios sobre la *unidad del ser* en Cristo, y sobre su *psicología humana*. El índice onomástico, al referirse a Santo Tomás, indica todos los textos del Santo Doctor que se han estudiado detenidamente en el curso de la obra. En un apéndice, el autor publica su correspondencia con Blanchard, que puede ayudar a comprender mejor su pensamiento.

Sigamos con la colección *Pequeña Biblioteca Herder*, en la cual también se ha publicado la obra de E. Galbiati, *Teología de la inspiración*²⁰. Parte de la enciclica *Providentissimus Deus* (1893), y sigue un plan lógico, que va de las conclusiones de ámbito más general, a las de carácter más particular. La intención es modesta: orientar y, si es necesario, aclarar, tratando de poner en evidencia las líneas esenciales de un pensamiento

¹⁸ H. M. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel*, Desclée, Bruges, 1960, XVI-321 págs.

¹⁹ Cfr. M. A. FIORITO, *El pensamiento filosófico del suarismo y del tomismo*, en *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez*, Kraft, Buenos Aires, 1959, pp. 27-50; especialmente el párrafo titulado *Teoría general de lenguaje* (*ibid.*, pp. 31-38), donde el autor comenta la teoría del juicio expuesta por Santo Tomás en *I, q. 13, a. 12, inc. c. et ad 2*. La importancia de este texto tomista es tal para la concepción tomista de la afirmación —que Diepen pone a la base de su cristología— que nos llama la atención que no lo tenga en cuenta en la obra que estamos comentando.

²⁰ E. GALBIATI, *Teología de la inspiración*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 62 págs.

teológico que, en el tema tan actual de la inspiración, busca una sistematización satisfactoria y posiblemente definitiva²¹.

J. Oggioni nos ofrece *El misterio de la redención*²² en dos partes: historia (partiendo de las religiones de los misterios, y llegando a las diversas concepciones de los hermanos nuestros separados, como por ejemplo K. Barth y Niebuhr), y teología de la redención (desde el dogma, a su esencia metafísica). La bibliografía es mucho más amplia para la parte histórica (pp. 128-147).

L. Allevi nos ofrece *Misterios paganos y sacramentos cristianos*²³; la mitad del volumen la ocupa la exposición (misterios y sacramentos en general; el bautismo y la eucaristía, en particular), y la otra mitad, la bibliografía —que ha sido escrita por Oggioni— muy sistematizada. Termina el libro con unas reflexiones finales, de este mismo autor, sobre la perspectiva apologética y teológica de este género de estudios comparativos; y sobre el concepto de misterio, misterios cristianos paganos y judíos, métodos de comparación, y situación actual de los estudios²⁴.

R. Spiazzi nos ofrece en *El laicado en la Iglesia*²⁵, una exposición clara y equilibrada de una cuestión que se ha agitado tanto, y que sigue aún interesando: véase, más adelante, el boletín especial que dedicamos, en esta misma entrega, a la *espiritualidad laical*. Por la autoridad de su autor, es interesante conocer el juicio que hace —al dar la bibliografía razonada— de obras como la de Congar y von Balthazar, que tanto han dado que hablar.

J. Vodopivec, en *La Iglesia y las iglesias*²⁶, toca el tema del ecumenismo: el problema, el movimiento, los principios del magisterio eclesial, método y mentalidad, vías de la unión, principios católicos. El último capítulo, titulado *Esperanza y Oración*, es la mejor terminación que puede tener toda obra consagrada al ecumenismo.

B. Schultze, en *Teología Latina y Teología Oriental*²⁷, hace lo que dice el título: un estudio comparativo de ambas teologías —tema de su especialidad—, primero histórica y luego temáticamente, tanto en general

²¹ Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 43-46.

²² J. OGGIONI, *El misterio de la redención*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 148 págs.

²³ L. ALLEVI, *Misterios paganos y sacramentos cristianos*, ibid., 85 págs.

²⁴ Las palabras finales no han sido traducidas exactamente, y podrían dar lugar a un serio malentendido. Donde el traductor ha escrito: "...nos parece difícil que, desde un punto de vista puramente histórico, se puedan demostrar completamente (y no sólo en algunos pormenores) posiciones falsas como la de Casel o la de Prüm" (o. c., p. 85), habría que cambiar el orden de algunos términos, y leer que "nos parece difícil... se pueda demostrar ser posiciones falsas (completamente, y no sólo en algunos pormenores) las de Casel o Prüm".

²⁵ R. SPIAZZI, *El laicado en la Iglesia*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 102 págs.

²⁶ J. VODOPIVEC, *La Iglesia y las iglesias*, ibid., 85 págs.

²⁷ B. SCHULTZE, *Teología latina y Teología oriental*, ibid., 80 págs.

como en problemas particulares (Dios, Trinidad, Sabiduría divina, Cristología, Sotereología, Mariología, y Ecclesiología). Las reflexiones finales recalcan la utilidad de este género de trabajo, en vistas a un diálogo fructuoso con la Iglesia oriental.

TEOLOGIA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

M. Vereno, en su *Tradición numana e historia de salvación*¹, nos ofrece una obra en la que se juntan la historia de la cultura, la fenomenología de la religión, y la perspectiva teológica, con la intención de aproximar espiritualmente el Occidente al Asia. La intención del autor es similar a la de Pablo, el apóstol, cuando éste se sintió llamado desde el Asia (Act., 16, 6-10): la cultura cristiana europea puede —no ya con espíritu colonizador, sino con el más puro espíritu cristiano— responder a este llamado actual del Asia; pero debe primero descubrir en el Asia el fondo cultural y religioso humano —una especie de *revelación primitiva*, por tanto— (p. 17), que no sea meramente una preparación remota, sino un presupuesto y como la imagen de la revelación, previa a todas las diferencias culturales. El plan del autor es el siguiente: después de la sabiduría china e india, estudia Israel y el Islam (en sus relaciones con el paganismo, judaísmo y cristianismo); y su intención es mostrar que así como el cristianismo occidental se ha liberado plenamente de ciertos *resabios paganos*, así también el paganismo oriental oculta en su seno *semillas cristianas* (p. 21): en resumen, para el autor el diálogo es aún probable. El último capítulo es, desde este punto de vista, el más interesante, y hacia él convergen los anteriores capítulos: es una interpretación del futuro diálogo de las grandes religiones de la humanidad, sobre la base de sus respectivas historias culturales, y teniendo en cuenta el peculiar papel que le cabe al cristianismo, por su esencia —independientemente de cualquier cultura— y por su historia, que lo muestra encarnado en una cultura que no puede ser siempre la misma, sino que debe necesariamente ir cambiando (pp. 188-189). Como se ve, es un libro original, que abre grandes perspectivas al cristianismo de nuestros días.

Al final de este estudio, Vereno cita una obra similar —por la intención— a la suya: la de J. A. Cuttat, *El encuentro de las religiones*². Pues bien, nos acaba de llegar su traducción castellana³: en su primera parte, el autor se ocupa —como el título de la obra lo expresa— del encuentro de las religiones. Y en su segunda parte, de la espiritualidad del Oriente cristiano (hesicasmos). Como lo observa muy bien el autor, la pretensión de hacer, con prescindencia de toda actitud religiosa, historia com-

¹ M. VERENO, *Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte*, Müller, Salzburg, 1960, 211 págs.

² J. A. CUTTAT, *Le recontre des religions*, Aubier, París.

³ Idem, *El encuentro de las religiones*, Fax, Madrid, 1960, 207 págs.

teológico que, en el tema tan actual de la inspiración, busca una sistematización satisfactoria y posiblemente definitiva²¹.

J. Oggioni nos ofrece *El misterio de la redención*²² en dos partes: historia (partiendo de las religiones de los misterios, y llegando a las diversas concepciones de los hermanos nuestros separados, como por ejemplo K. Barth y Niebuhr), y teología de la redención (desde el dogma, a su esencia metafísica). La bibliografía es mucho más amplia para la parte histórica (pp. 128-147).

L. Allevi nos ofrece *Misterios paganos y sacramentos cristianos*²³; la mitad del volumen la ocupa la exposición (misterios y sacramentos en general; el bautismo y la eucaristía, en particular), y la otra mitad, la bibliografía —que ha sido escrita por Oggioni— muy sistematizada. Termina el libro con unas reflexiones finales, de este mismo autor, sobre la perspectiva apologética y teológica de este género de estudios comparativos; y sobre el concepto de misterio, misterios cristianos paganos y judíos, métodos de comparación, y situación actual de los estudios²⁴.

R. Spiazzi nos ofrece en *El laicado en la Iglesia*²⁵, una exposición clara y equilibrada de una cuestión que se ha agitado tanto, y que sigue aún interesando: véase, más adelante, el boletín especial que dedicamos, en esta misma entrega, a la *espiritualidad laical*. Por la autoridad de su autor, es interesante conocer el juicio que hace —al dar la bibliografía razonada— de obras como la de Congar y von Balthazar, que tanto han dado que hablar.

J. Vodopivec, en *La Iglesia y las iglesias*²⁶, toca el tema del ecumenismo: el problema, el movimiento, los principios del magisterio eclesástico, método y mentalidad, vías de la unión, principios católicos. El último capítulo, titulado *Esperanza y Oración*, es la mejor terminación que puede tener toda obra consagrada al ecumenismo.

B. Schultze, en *Teología Latina y Teología Oriental*²⁷, hace lo que dice el título: un estudio comparativo de ambas teologías —tema de su especialidad—, primero histórica y luego temáticamente, tanto en general

²¹ Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 43-46.

²² J. OGGIONI, *El misterio de la redención*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 148 págs.

²³ L. ALLEVI, *Misterios paganos y sacramentos cristianos*, ibid., 85 págs.

²⁴ Las palabras finales no han sido traducidas exactamente, y podrían dar lugar a un serio malentendido. Donde el traductor ha escrito: "...nos parece difícil que, desde un punto de vista puramente histórico, se puedan demostrar completamente (y no sólo en algunos pormenores) posiciones falsas como la de Casel o la de Prüm" (o. c., p. 85), habría que cambiar el orden de algunos términos, y leer que "nos parece difícil... se pueda demostrar ser posiciones falsas (completamente, y no sólo en algunos pormenores) las de Casel o Prüm".

²⁵ R. SPIAZZI, *El laicado en la Iglesia*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 102 págs.

²⁶ J. VODOPIVEC, *La Iglesia y las iglesias*, ibid., 85 págs.

²⁷ B. SCHULTZE, *Teología latina y Teología oriental*, ibid., 80 págs.

como en problemas particulares (Dios, Trinidad, Sabiduría divina, Cristología, Sotereología, Mariología, y Ecclesiología). Las reflexiones finales recalcan la utilidad de este género de trabajo, en vistas a un diálogo fructuoso con la Iglesia oriental.

TEOLOGIA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

M. Vereno, en su *Tradición numana e historia de salvación*¹, nos ofrece una obra en la que se juntan la historia de la cultura, la fenomenología de la religión, y la perspectiva teológica, con la intención de aproximar espiritualmente el Occidente al Asia. La intención del autor es similar a la de Pablo, el apóstol, cuando éste se sintió llamado desde el Asia (Act., 16, 6-10): la cultura cristiana europea puede —no ya con espíritu colonizador, sino con el más puro espíritu cristiano— responder a este llamado actual del Asia; pero debe primero descubrir en el Asia el fondo cultural y religioso humano —una especie de *revelación primitiva*, por tanto— (p. 17), que no sea meramente una preparación remota, sino un presupuesto y como la imagen de la revelación, previa a todas las diferencias culturales. El plan del autor es el siguiente: después de la sabiduría china e india, estudia Israel y el Islam (en sus relaciones con el paganismo, judaísmo y cristianismo); y su intención es mostrar que así como el cristianismo occidental se ha liberado plenamente de ciertos *resabios paganos*, así también el paganismo oriental oculta en su seno *semillas cristianas* (p. 21): en resumen, para el autor el diálogo es aún probable. El último capítulo es, desde este punto de vista, el más interesante, y hacia él convergen los anteriores capítulos: es una interpretación del futuro diálogo de las grandes religiones de la humanidad, sobre la base de sus respectivas historias culturales, y teniendo en cuenta el peculiar papel que le cabe al cristianismo, por su esencia —independientemente de cualquier cultura— y por su historia, que lo muestra encarnado en una cultura que no puede ser siempre la misma, sino que debe necesariamente ir cambiando (pp. 188-189). Como se ve, es un libro original, que abre grandes perspectivas al cristianismo de nuestros días.

Al final de este estudio, Vereno cita una obra similar —por la intención— a la suya: la de J. A. Cuttat, *El encuentro de las religiones*². Pues bien, nos acaba de llegar su traducción castellana³: en su primera parte, el autor se ocupa —como el título de la obra lo expresa— del encuentro de las religiones. Y en su segunda parte, de la espiritualidad del Oriente cristiano (hesicasmos). Como lo observa muy bien el autor, la pretensión de hacer, con prescindencia de toda actitud religiosa, historia com-

¹ M. VERENO, *Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte*, Müller, Salzburg, 1960, 211 págs.

² J. A. CUTTAT, *Le recontre des religions*, Aubier, París.

³ Idem, *El encuentro de las religiones*, Fax, Madrid, 1960, 207 págs.

parada de las religiones, falla por la base: el fenómeno religioso no se deja observar de fuera, sino que debe ser observado con participación en el mismo. Por tanto, es mejor abordarlo con la intención explícita de profundizar en la propia religión, y con la seguridad —sobre todo para el cristiano— de poder apreciar entonces mejor la religión de los demás. Nos parece que este principio pone la segur a la raíz, y termina una vez por todas con el falso principio del indiferentismo religioso, que resulta falso no sólo desde el punto de vista religioso, sino también y sobre todo desde el punto de vista del método en la historia de las religiones. La obra de Cuttat es difícil de resumir; y, en compensación, es fácil de leer: tiene un estilo que cautiva la atención; y su contenido original interesa a cualquier lector, aun al menos preparado para el diálogo con otras religiones (véase el glosario de términos religiosos, pp. 195-201, compuesto por el traductor español; éste también ha añadido, para el lector culto, una bibliografía selecta, pp. 202-204). La segunda parte, sobre la *oración a Jesús*, típica de la espiritualidad oriental⁴, nos parece uno de los mejores estudios sobre el tema: conociendo muy bien los peligros de este modo de orar, sabe señalar también sus ventajas, y logra darnos una visión occidental de este modo de orar típicamente oriental⁵.

La obra de Th. Ohm, *Aceptación y rechazo del Asia, respecto del Cristianismo Occidental*⁶, podría llamarse un examen de conciencia del cristianismo —el occidental— en su dimensión universal: en la aceptación y en el rechazo del Oriente, puede el Occidente ver reflejado su propio acierto o su culpa. Escrita la obra al final de la última guerra, tuvo su difusión en varias lenguas; esta segunda edición, en su lengua original por el momento, ha tenido, sin embargo, que adaptarse a tantos cambios como los experimentados por el Asia, así como a los nuevos estudios y experiencias de su autor. En la introducción, el autor precisa el alcance de términos como *asiático*, *occidente*, *cristianismo occidental*, etc. que de continuo ocurren en su obra (pp. 13-14): la abigarrada multitud de personajes que necesariamente deben ser tenidos en cuenta en la obra, y con los cuales el autor dialoga, hace muy difícil su tarea de caracterizar a cada uno de ellos (pp. 14-15); pero como sobre todo se trata de oírlos, el autor cree que podrá presentarnos sus opiniones sobre temas cristianos, como *Iglesia*, *doctrina*, *espiritualidad*, *vida ético-social*, *misión*, *arte cristiano*, *usos y costumbres*. El capítulo final de la obra tratará de calibrar esas opiniones, con sus ventajas y repercusiones. Este capítulo es eviden-

⁴ Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 199-201.

⁵ Terminemos nuestro comentario con una observación crítica: lamentamos que el traductor, al citar la frase de S. Ignacio "sic Deo fide...", no haya tenido en cuenta el trabajo crítico de Fessard, en la *Dialectique des Exercices* (cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 335, 349), que el mismo Cuttat cita (o. c., p. 144, nota 3).

⁶ TH. OHM, *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*, Kösel, München, 1960, 241 págs.

temente el más importante de la obra; y tanto más digno de ser leído, cuanto es más evidente que se apoya tanto en el estudio —véase el aparato crítico— como en la experiencia que el autor le han dado sus viajes y sus cualidades de observación: tal vez mereciera una traducción aparte, para que pudiera dffiundirse ampliamente en todo el Occidente cristiano, o sea en Europa y América. La obra termina con una bibliografía de obras citadas con más frecuencia en el texto, con un glosario de términos asiáticos, y un registro de nombres y temas.

J. Beckmann, nos ofrece en *Iglesia mundial y Religión mundial*⁷, un panorama de la actual situación religiosa de la humanidad: como en el terreno político, económico y social, así también en lo religioso se han producido grandes cambios en el mundo, y hasta nuevas estructuraciones, no sólo en Asia, sino también en Africa, América y Mares del Sud. El autor concede, en la primera parte, un particular lugar en su exposición al hinduismo, budismo e islamismo; y consagra la segunda parte a la actividad misionera de la Iglesia en medio de las religiones no cristianas. Sólo prescinde del protestantismo, más bien por razones prácticas de espacio; y porque —sobre todo en las nuevas cristiandades— tiene una problemática muy especial que debe ser tratada aparte. Esta segunda parte de la obra es la más interesante, porque en ella el autor —especialista en el tema— quiere hacernos sentir cuánto ha cambiado la situación de la Iglesia en medio de las religiones no cristianas; y, por tanto, cuán distintas son las condiciones actuales de un diálogo con las mismas. Termina la útil obra una bibliografía selecta.

La obra de C. von Korvin-Krasinski, titulada *Microcosmos y Macrocosmos*⁸, la comentamos en este sitio porque su primera parte se adentra en el terreno de la historia y la fenomenología de las religiones (antropología simbólica del lamaismo tibetano, simbolismo microcósmico veterobabilónico, y anatomía indo-tibetana, culto de los primitivos, etc.); pero por la segunda parte, podría figurar entre las obras teológicas (crisológicas) actuales. El mismo autor supone que su lector se va a sorprender al verlo manejar con frecuencia términos tan diversos, como los que son propios de la historia de las culturas y de las religiones, los etnológicos y los escolásticos (p. 21): pero los temas comunes que cree haber descubierto entre tan diversas especialidades, lo obligan a intentar una actualización —ecuménica— de la filosofía perenne, en beneficio de una comprensión mayor de cada una de las especialidades —sobre todo de la teología, que es la que más le interesa— (p. 22). El *ecumenismo*, de que acabamos de hacer mención, es en nuestro autor más amplio que el que ordinariamente se designa con ese término: abarca también las religiones no cristianas,

⁷ J. BECKMANN, *Weltkirche und Weltreligionen*, Herder, Freiburg, 1960, 196 págs.

⁸ C. VON KORVIN-KRASINSKI, *Mikrokosmos und Makrokosmos*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 285 págs.

porque ve en ellas el origen de las divisiones cristianas (pp. 23-24), y esto es lo que justifica toda la primera parte del libro, consagrada a las principales de dichas religiones. La introducción del autor, de la que hemos sacado las ideas anteriores, ofrece también una explicación del plan que sigue en la exposición (pp. 14-21), partiendo de la historia de las religiones y su fenomenología, hasta desembocar en una cristología: el último capítulo de la obra, titulado *Kyrios praesens*, forma parte también de la obra colectiva —que hemos comentado en otro lugar— titulada *Opfer Christi, Opfer der Kirche*.

La obra de A. Santos Hernández, *Salvación y paganismo*⁹, es una extensa exposición del problema teológico de la salvación de los infieles. El capítulo primero limita muy bien los alcances de la exposición, a la vez que señala sus diversos aspectos (psicológico, ético, pastoral, teológico): va a tratar el *problema teológico* solamente; lo cual no es poco, porque esto implica entrar en diversos tratados (de *Deo uno*, de *Gratia*, etc...). En cambio, no trata propiamente del *problema misional*, porque la razón de ser de las misiones sería otra que la mera solución del problema de la salvación de los infieles: "aunque un ángel viniera a revelarnos que todos los infieles se salvan, no por eso quedaríamos libres de establecer en todas partes la Iglesia..." (p. 7). El autor tratará de los *paganos*, y no de los *incrédulos*, aunque el pagano sea un *incrédulo*, pero con la *incrédulidad* de quien no cree--; e irá diferenciando los términos de pagano, infiel o gentil, a medida que lo necesite. Más exactamente aún, tratará de los *infieles negativos*; o sea, los que no han podido tener contacto con la fe, o a quienes no se les ha propuesto en una forma que fuera normal aceptar (pp. 8-10). El autor, respecto de los tales, se plantea el problema en forma de un silogismo: Dios quiere que todos se salven; quiere además que sea por la fe; luego, a todos debe ser posible esa fe. El estudio se reducirá a estudiar detenidamente las dos premisas y su conclusión, después de haber estudiado las otras soluciones que juzga insuficientes (p. 15). Al fin de este primer capítulo, el autor ofrece una bibliografía selecta general (pp. 15-18), que irá completando con otras más particulares en cada capítulo. Cierran el libro dos índices, uno personal y topográfico, y otro general, muy detallado (pp. 741-756). Aparte, nos ha llegado una hoja adicional importante, con las erratas descubiertas después de la publicación de la obra. A los interesados en la vocación misionera, les señalamos el último capítulo (pp. 711-724) sobre la necesidad de la labor misionera: este capítulo nos prepara para una obra que el mismo autor nos anuncia sobre el tema, no satisfecho enteramente ni con las teorías de Charles —escuela belga—, ni con la de Zameza —escuela española—, ni con la de Glorieux (a la que de momento se acomoda, y que se basa en una razón de plenitud y de seguridad).

⁹ A. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *Salvación y paganismo*, Sal Terrae, Santander, 1960, VII-756 págs.

El mismo A. Santos Hernández nos ofrece *Los niños del mundo pagano*¹⁰, tirada aparte del capítulo XXV de la obra que acabamos de comentar: la justifica lo acuciante de este problema, propio del niño que no puede valerse —como el adulto— por sí mismo; y el hecho de que los teólogos, al tratar de los niños que mueren sin bautismo, se refieren al problema *en general*, o al de los niños del *núcleo cristiano*, mientras que el autor en concreto se refiere aquí a los niños *paganos*. Esta tirada aparte tiene las mismas características que la obra completa; con la ventaja —para quienes se interesan por este problema teológico específico— que tanto la bibliografía como los índices han sido puestos aparte.

La obra de G. Scholem, *La Mística Judía en sus corrientes fundamentales*¹¹, es sólo una parte, pero muy importante, de la actividad del autor en su esfuerzo de rehabilitación de la mística judía: véase, pp. 457-474, la parte que le corresponde en la bibliografía mundial sobre el tema. Su primera edición, inglesa, se publicó en 1941; y su primera edición alemana es la presente, con sus oportunas correcciones, sobre todo en la bibliografía. El plan del trabajo es histórico: después del primer capítulo introductorio, donde expone los rasgos fundamentales de la mística judía, entra en sus manifestaciones históricas, desde la gnosis hasta el casidismo polaco, que el autor considera como última etapa. En resumen, la obra de Scholem incluye una comparación de la mística judía con las otras místicas, influencias mutuas entre ellas, relaciones entre las fases diversas, y circunstancias históricas que las han determinado parcialmente, biografías —reales o legendarias, según los casos— de los maestros, descripciones psicológicas de la afectividad mística en sus ascensiones hacia el éxtasis que corona la mística, etc.¹² El primer período de la historia de la mística judía es el de la *Merkabá*: En la época de la gnosis y bajo su influencia, se comenzó una mística judía con la explicación del trono (*Merkabá*) de Dios, descrito misteriosamente en el capítulo X de Ezequiel; y fueron también objeto de la mística otros pasajes bíblicos, como la historia de la creación, y los ángeles y creaturas citadas también por Ezequiel. El autor se detiene en densos y prolijos análisis de las obras literarias de los místicos de cada época: en este capítulo, analiza los *Hekkaloth*, donde se describen los palacios celestes por donde pasa el vidente. En el capítulo III, analiza el *Sepher Hassidim*, que representa al Hassidismo de la Alemania medieval. Los Hassidim devotos se pueden parangonar con los místicos cristianos de entonces y de la misma región, el Rhin (insisten éstos especialmente en el ascetismo). En el capítulo IV, comienza la parte más importante de la obra, pues trata de la *Cábala*, que es lo más típico dentro de la mística judía. *Cábala* signifi-

¹⁰ A. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *Los niños del mundo pagano*, Sal Terrae, Santander, 1960, 102 págs.

¹¹ G. SHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Haupt-strömungen*, Rhein, Zürich, 1957, 490 págs.

¹² Cfr. Rev. Pensée Juive, 3 (1950), p. 314.

fica tradición, que en concreto se reserva a unos pocos. La Cábala se desarrolla especialmente en España, pero llega a tener repercusiones en toda Europa, de tal manera que hasta hay una Cábala cristiana. De esta última no trata el autor, pues está fuera de su tema, pero es sumamente interesante sobre todo por su interpretación alegórica de la Biblia. Baste citar a Pico de la Mirándola y a Lulio, que son sus representantes. En este capítulo, el autor explica las obras de Abraham Abulafia y la doctrina del cabalismo profético, que adopta este adjetivo porque se basa en revelaciones privadas. Se da mucha importancia a la combinación de números y letras en el trabajo místico. Abulafia llega también al cabalismo práctico, es decir, a la magia negra. En los dos capítulos siguientes se analiza el *Zohar* (esplendor), considerada como la Biblia de la Cábala. Primero se hace un profundo estudio literario de la obra, sobre todo para determinar quién es su autor. Luego, trata de la doctrina teosófica (que llega hasta el panteísmo) del *Zohar*. "El *Zohar* es el primer libro en el cual la teoría de los cuatro métodos de la interpretación de la Escritura, originalmente desarrollados por los exégetas cristianos, es adoptado por un autor judío"; pero lo único que autor estudia del *Zohar* es el método alegórico o místico. El capítulo séptimo está dedicado a Isaac de Luria y a su escuela. Este judío español, como tantos otros, fue desterrado de España por los Reyes Católicos, y se radicó al norte de Galilea. En relación con el exilio que vive, medita particularmente en el mesianismo, pero llega a tratar de la transmigración de las almas. En el capítulo octavo trata de *Sabbatai Zwi* y su herejía mística, pues éste débil mental se creía el Mesías, y luego se hizo musulmán. El *sabatianismo* justificaba la situación de muchos judíos que se bautizaron ante la persecución. El último capítulo está dedicado a la última fase del *Hassidismo*. Esta corriente, concentrada principalmente en Europa oriental, sigue con los temas comunes en las corrientes precedentes, pero la vida recogida en los *ghetos* da lugar a la aparición de los *Zaddika*, hombres santos dedicados a la meditación. Se encuentran autores de esta tendencia hasta el siglo pasado. Después ha venido la catástrofe para los judíos de esta zona y de Alemania. El autor nos dice, al terminar, que para detectar la nueva corriente mística que se conserva en la presente historia de Israel, sería necesario no un profesor, sino un profeta; hay quien piensa¹³ que él podría ser este profeta, pues pocos como él merecen el nombre de maestros en la mística judía.

El tema de la simbólica de la cábala (verbalmente: tradición de las cosas divinas), identificada con la mística judía, es objeto peculiar de otra obra del mismo autor, titulada *Para la Cábala y su simbólica*¹⁴. Mientras la obra clásica de la Cábala, el libro de Sohar, sigue siendo en algunos sitios de oriente un tesoro que no se deja caer de las manos, toda la Cábala ha caído en olvido en occidente, y se ha hecho ininteligible —pre-

cisamente dentro del judaísmo—, sobre todo porque no consiste en conceptos, sino en símbolos: mientras que un concepto se puede explicar en abstracto por partes, un símbolo siempre supone la misma vivencia total de quien lo ha creado. En la introducción, el autor, además de hacer ver la necesidad de una obra como la suya para volver a entender la Cábala judía, recalca su importancia para el descubrimiento histórico de la psicología del pueblo judío, y aún del hombre: la ley de la *Torá*, es el símbolo de la ley del mundo; y la historia del pueblo, el símbolo del proceso histórico del mundo (p. 9). Y califica su método de investigación como una combinación de fenomenología del espíritu e historia de los hechos (p.10). El libro reúne —como nos lo advierte su autor al final, p. 253— cinco trabajos, de los cuales los cuatro primeros tratan de los problemas genéricos de la Cábala (autoridad religiosa y mística, el sentido de *Torá* en la mística judía, Cábala y mito, tradición y creación en el rito cabalístico), mientras el quinto estudio trata de un problema específico, a propósito de una novela de G. Meyrinks: publicados estos estudios con anterioridad (*Eranos Jahrbuch* 1949, 1950, 1953 y 1957), han sido revisados y corregidos por el mismo autor —uno de estos estudios, ha sido además, traducido por él al alemán—. El autor espera que esta publicación abra una serie de publicaciones similares sobre la significación del símbolo cabalístico, que tanto le interesa. La obra termina con el habitual índice temático. El abundante aparato crítico va al final de la obra.

La obra de B. Freudenfeld, *Israel, experimento de un renacimiento nacional*¹⁵, tiene un propósito bien determinado, que su autor expresa en el prólogo: 1. mostrar las fuerzas que dieron origen a esta nueva experiencia política, y el modo cómo se realizó; 2. el estado interior y exterior de su desarrollo, en el curso de sus primeros diez años de existencia nacional; 3. las tendencias y posibilidades de la futura forma del estado y del pueblo de Israel, así como su significación para el mismo Israel, para el judaísmo extra-israelí, y para el mundo no judío (p. 9). No se trata de un estudio exhaustivo hasta el último detalle, sino del descubrimiento de un proceso histórico que no tiene analogía con el de otros pueblos o Estados. La última parte, aunque más breve —y basada en las dos anteriores— es la más interesante, porque en ella el autor no se contenta con interpretar los hechos presentes y pasados, sino que también los critica mirando al futuro. La cuestión clave sería la de la identificación de *política y culto*, que caracteriza objetivamente el pasado de Israel: pero el autor no pretende aquí resolver esta cuestión enteramente, sino solamente circunscribirla (pp. 131 y ss.); y la bibliografía que el autor presenta, al término de su libro, para un estudio ulterior del tema (pp. 157-158), dice bien a las claras que no cree ser definitivo su estudio.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ G. SHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein, Zürich, 1960, 303 págs.

¹⁵ B. FREUDENFELD, *Israel, Experiment einer nationalen Wiedergeburt*, Kösel, 1959, 157 págs.

H. Stiegler, en *Las doctrinas del Islam*¹⁶, nos ofrece dos volúmenes sobre el tema del título: I. Cuestiones preliminares y dogmáticas especulativas; II. Dogmática revelada (oída), se mantiene siempre en el punto de vista estrictamente islámico: en esto insiste mucho el autor, y es lo más original y novedoso de su esfuerzo; si queremos llegar un día a dialogar con los mahometanos, tenemos previamente que mirar la doctrina de ellos como ellos mismos la ven (p. 1). Esta regla de oro del diálogo, importante en todos los terrenos, los es más aún en el terreno religioso, porque aquí es el corazón del hombre el que se siente interesado, y nada hay más sensible en el hombre que su corazón (p. 2). El recurso del autor al célebre pasaje del la samaritana y Jesús (Juan, IV, 6 y ss.) es acertado: Jesús oye primero antes de hacerse oír. Cada capítulo doctrinal del Islam va precedido de una advertencia preliminar, con el objeto de facilitar la comprensión del lector. Las cuestiones preliminares, a las que antes hemos hecho referencia, son la filosofía del Islam, en lo que es necesario para la comprensión de su teología; y la primera parte de la dogmática especulativa, es una teodicea. Aquí y allí, se hacen oír las diversas escuelas islámicas, pero de modo que no se pierda tiempo en las discusiones, porque el objetivo del autor no es tomar parte en ellas, sino captar la doctrina del Islam. En la segunda parte, dedicada a la profecía, se puede ver la idea que el mahometano se hace de cada uno de los grandes personajes que el Islam considera como sus profetas: veinticinco, según el Corán, desde Adán hasta Jesús (a quien el autor dedica la mayor parte de este segundo volumen, pp. 252-320). Como se ve, un excelente instrumento de trabajo¹⁷, indispensable para toda investigación seria sobre cualquier punto de doctrina islámica, porque ofrece un panorama objetivo —cuanto es posible que un extraño lo consiga, después de treinta años de convivencia con el Islam— de la teología islámica.

J. Ratzinger nos ofrece unas conferencias sobre *La fraternidad cristiana*¹⁸, ya publicadas en la revista austríaca "Seelsorger" (1958). Las palabras finales del autor, expresan claramente la idea original que lo ha guiado en toda la exposición: el protestantismo es hoy en día un fenómeno peculiar, distinto al de los siglos pasados, al que ya no le cuadra exactamente la tradicional calificación de herejía (pertinacia) en la fe (pp. 118-119); y, consiguientemente, hoy en día hay más posibilidades para tener, respecto de un protestante, sentimientos de verdadera fraternidad cristiana¹⁹. Así se explica la necesidad que ha sentido el autor de precisar el

¹⁶ H. STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, I. *Vorfragen und Spekulative Dogmatik*; II-III, *Die Geoffenbarte Dogmatik* (2 und 3 Lief.), Schönigh, Paderborn, 1960-1961, 560 págs.

¹⁷ El ejemplar que hemos recibido, no tiene índices; pero se debe sin duda a que se va publicando por entregas. Pero la obra completa tendrá índices, porque la numeración por párrafos los presupone.

¹⁸ J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel, München, 1960, 123 págs.

sentido verdadero de dicha fraternidad, teniendo también en cuenta una distinción, que considera importante, entre el plano dogmático y el concreto de las relaciones con los protestantes. En el plano dogmático, hay una iglesia visible; pero hay diversas gracias invisibles —tantas cuantas personas—, aunque no por eso se admitan otras tantas iglesias (pp. 120-122). En el plano concreto, de las relaciones entre los hombres, hay tantas fraternidades, inmediatamente distintas, cuantas comuniones hay; pero aún queda lugar para una fraternidad entre comuniones distintas (pp. 122-123). Esta última idea trasciende la que se encuentra en la Escritura y en la tradición, cosa que se explica por la diversidad de situaciones históricas; y es una idea que hoy día permitiría que también los miembros de cada comunión se sientan hermanos de los de la otra, como no pueden serlo con los que están fuera de cualquier comunión (o sea, con los no cristianos). Este breve resumen de la conclusión permite entender el servicio que el libro puede prestar para suavizar las relaciones con los hermanos separados, pues contribuye a captar el sentido profundo de esa frase tan usual —hermanos separados— y no siempre fraternalmente entendida (p. 124). El plan que el autor sigue para llegar a esta conclusión es claro: la parte primera, es un *análisis histórico* del concepto de fraternidad, antes y fuera del cristianismo (mundo griego, Antiguo Testamento, helenismo, Ilustración, y marxismo), y en el primitivo cristianismo (según las palabras de Jesús en el Nuevo Testamento —sobre todo en San Pablo— y en tiempos de los Padres); y la parte segunda, es una tentativa de *síntesis cristiana* de la fraternidad. El estilo general de la exposición es el de una conferencia; pero las citas, oportunas y muy selectas, abren el camino a una profundización científica, a la vez que el texto insinúa frecuentemente aspectos originales que valdría la pena de considerar por cuenta propia.

TEOLOGIA Y ESPIRITUALIDAD

Lex Orandi nos ofrece, en francés, la obra del conocido teólogo flamenco, E. H. Schillebeeckx, bajo el título —tomado de la tercera edición original— *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*¹. El traductor, además de la traducción, nos ofrece un buen estudio sobre la personalidad del autor: recuerda su formación filosófica y teológica; y la repercusión de su obra fundamental, acerca de la *economía sacramentaria*, que ha renovado la teología sacramental tanto histórica como especulativamente: tal obra ha que-

¹⁹ Tal vez fuera mejor hablar de un estudio más ajustado del término *pertinacia*, esencial para el concepto de *herejía formal*. Cfr. DTC., art. *Hérésie*, vol. XII-2, cc. 2222-2223, donde el autor recalca la importancia de la negación de la *norma de la iglesia* que se cree verdadera.

¹ E. H. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Du Cerf, Paris, 1960, 270 págs.

H. Stiegler, en *Las doctrinas del Islam*¹⁶, nos ofrece dos volúmenes sobre el tema del título: I. Cuestiones preliminares y dogmáticas especulativas; II. Dogmática revelada (oída), se mantiene siempre en el punto de vista estrictamente islámico: en esto insiste mucho el autor, y es lo más original y novedoso de su esfuerzo; si queremos llegar un día a dialogar con los mahometanos, tenemos previamente que mirar la doctrina de ellos como ellos mismos la ven (p. 1). Esta regla de oro del diálogo, importante en todos los terrenos, los es más aún en el terreno religioso, porque aquí es el corazón del hombre el que se siente interesado, y nada hay más sensible en el hombre que su corazón (p. 2). El recurso del autor al célebre pasaje del la samaritana y Jesús (Juan, IV, 6 y ss.) es acertado: Jesús oye primero antes de hacerse oír. Cada capítulo doctrinal del Islam va precedido de una advertencia preliminar, con el objeto de facilitar la comprensión del lector. Las cuestiones preliminares, a las que antes hemos hecho referencia, son la filosofía del Islam, en lo que es necesario para la comprensión de su teología; y la primera parte de la dogmática especulativa, es una teodicea. Aquí y allí, se hacen oír las diversas escuelas islámicas, pero de modo que no se pierda tiempo en las discusiones, porque el objetivo del autor no es tomar parte en ellas, sino captar la doctrina del Islam. En la segunda parte, dedicada a la profecía, se puede ver la idea que el mahometano se hace de cada uno de los grandes personajes que el Islam considera como sus profetas: veinticinco, según el Corán, desde Adán hasta Jesús (a quien el autor dedica la mayor parte de este segundo volumen, pp. 252-320). Como se ve, un excelente instrumento de trabajo¹⁷, indispensable para toda investigación seria sobre cualquier punto de doctrina islámica, porque ofrece un panorama objetivo —cuanto es posible que un extraño lo consiga, después de treinta años de convivencia con el Islam— de la teología islámica.

J. Ratzinger nos ofrece unas conferencias sobre *La fraternidad cristiana*¹⁸, ya publicadas en la revista austríaca "Seelsorger" (1958). Las palabras finales del autor, expresan claramente la idea original que lo ha guiado en toda la exposición: el protestantismo es hoy en día un fenómeno peculiar, distinto al de los siglos pasados, al que ya no le cuadra exactamente la tradicional calificación de herejía (pertinacia) en la fe (pp. 118-119); y, consiguientemente, hoy en día hay más posibilidades para tener, respecto de un protestante, sentimientos de verdadera fraternidad cristiana¹⁹. Así se explica la necesidad que ha sentido el autor de precisar el

¹⁶ H. STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, I. *Vorfragen und Spekulative Dogmatik*; II-III, *Die Geoffenbarte Dogmatik* (2 und 3 Lief.), Schönigh, Paderborn, 1960-1961, 560 págs.

¹⁷ El ejemplar que hemos recibido, no tiene índices; pero se debe sin duda a que se va publicando por entregas. Pero la obra completa tendrá índices, porque la numeración por párrafos los presupone.

¹⁸ J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel, München, 1960, 123 págs.

sentido verdadero de dicha fraternidad, teniendo también en cuenta una distinción, que considera importante, entre el plano dogmático y el concreto de las relaciones con los protestantes. En el plano dogmático, hay una iglesia visible; pero hay diversas gracias invisibles —tantas cuantas personas—, aunque no por eso se admitan otras tantas iglesias (pp. 120-122). En el plano concreto, de las relaciones entre los hombres, hay tantas fraternidades, inmediatamente distintas, cuantas comuniones hay; pero aún queda lugar para una fraternidad entre comuniones distintas (pp. 122-123). Esta última idea trasciende la que se encuentra en la Escritura y en la tradición, cosa que se explica por la diversidad de situaciones históricas; y es una idea que hoy día permitiría que también los miembros de cada comunión se sientan hermanos de los de la otra, como no pueden serlo con los que están fuera de cualquier comunión (o sea, con los no cristianos). Este breve resumen de la conclusión permite entender el servicio que el libro puede prestar para suavizar las relaciones con los hermanos separados, pues contribuye a captar el sentido profundo de esa frase tan usual —hermanos separados— y no siempre fraternalmente entendida (p. 124). El plan que el autor sigue para llegar a esta conclusión es claro: la parte primera, es un *análisis histórico* del concepto de fraternidad, antes y fuera del cristianismo (mundo griego, Antiguo Testamento, helenismo, Ilustración, y marxismo), y en el primitivo cristianismo (según las palabras de Jesús en el Nuevo Testamento —sobre todo en San Pablo— y en tiempos de los Padres); y la parte segunda, es una tentativa de *síntesis cristiana* de la fraternidad. El estilo general de la exposición es el de una conferencia; pero las citas, oportunas y muy selectas, abren el camino a una profundización científica, a la vez que el texto insinúa frecuentemente aspectos originales que valdría la pena de considerar por cuenta propia.

TEOLOGIA Y ESPIRITUALIDAD

Lex Orandi nos ofrece, en francés, la obra del conocido teólogo flamenco, E. H. Schillebeeckx, bajo el título —tomado de la tercera edición original— *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*¹. El traductor, además de la traducción, nos ofrece un buen estudio sobre la personalidad del autor: recuerda su formación filosófica y teológica; y la repercusión de su obra fundamental, acerca de la *economía sacramentaria*, que ha renovado la teología sacramental tanto histórica como especulativamente: tal obra ha que-

¹⁹ Tal vez fuera mejor hablar de un estudio más ajustado del término *pertinacia*, esencial para el concepto de *herejía formal*. Cfr. DTC., art. *Hérésie*, vol. XII-2, cc. 2222-2223, donde el autor recalca la importancia de la negación de la *norma de la iglesia* que se cree verdadera.

¹ E. H. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Du Cerf, Paris, 1960, 270 págs.

dato hasta el momento limitada a su primer volumen —exposición positiva—, y sólo es accesible en su lengua original —flamenca—; pero, en cierta manera, llega ahora al gran público, con esta otra obra que traduce una de alta vulgarización, en la que el autor, prescindiendo de la base positiva y teológica de la anterior, ha logrado sintetizar su punto de vista personal sobre los sacramentos. Porque su objetivo es, en esta última obra, comunicarnos la comprensión interna del sacramentalismo de la iglesia, que se resume en el título que tenía su primera edición: *El encuentro con Cristo en los sacramentos de la Iglesia, es el Sacramento del encuentro con Dios*. Hasta aquí la primera parte del prefacio del traductor; en la segunda, trata de la importancia —innegable, a nuestro juicio— de la lengua y cultura neerlandesa, o sea la holandesa y flamenca, en la ciencia eclesiástica actual. El traductor advierte, al final de su prefacio, que ha tratado de mejorar, al traducir, el estilo del original, en beneficio de lectores más exigentes —los franceses, por supuesto—. Además, en el curso del trabajo, ha añadido oportunas referencias a la bibliografía francesa actual, así como indicaciones breves acerca de la personalidad de autores neerlandeses citados por el autor. El autor, por su parte, desde un comienzo anuncia su propósito de no limitarse a criticar, en la cuestión sacramental, la reflexión teológica de dos últimos siglos, sino construir a partir de la idea del *encuentro humano y personal*²; encuentro que no se reduce a una mera presencia de Dios (p. 28), sino que implica, según la manera de hablar de la Escritura, una *inhabitación* de Dios en el alma; o sea, intimidad, familiaridad de Dios —en tres Personas— en la persona humana. Este encuentro personal es, de parte de la creatura, *histórico*; o sea, *sacramental*, porque tal es toda realidad sobrenatural que se realiza históricamente (p. 30). Pero puede haber, en el personalismo sacramental, una exageración; y es la de cuantificar demasiado estrictamente la gracia sacramental, a la medida exacta de la disposición personal (p. 262); pero el autor sabe evitar muy bien esta exageración, recordando que es precisamente en el sacramento donde la *gratuidad* de la redención alcanza su cima mística (pp. 260-261), distinguiendo muy bien entre la intención real de cada persona, y su apertura ideal (pp. 262-263). Estas consideraciones finales son muy importantes, y responden muy bien a la cuestión que otros teólogos —como K. Rahner— han planteado muy bien, pero que tal vez no han resuelto con suficiente claridad: nos referimos a la cuestión — eminentemente pastoral — de la frecuencia de los sacramentos en la vida cristiana ordinaria³. Podríamos todavía citar otras observaciones de nuestro autor (como las que dedica a la obra de su equilibrio; pero sería alargarnos demasiado en la presentación de una obra que se recomienda por sí sola. Recordemos además que contamos, en

² Recuérdese a este propósito la obra similar de O. SEMMELROTH, *Gott und Mensch in Begegnung*, traducida ya al castellano. Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 454-455.

³ Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 459-460.

Rosier, pp. 241 y ss.; cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp.) en las que muestra alemán, con otro resumen, más breve, de las ideas fundamentales de nuestro autor en cuanto a la dogmática de los sacramentos, en un capítulo de la obra colectiva *Fragen der Theologie heute*, capítulo que precisamente se titula: *Los sacramentos como órganos del encuentro con Dios*⁴.

U. Marión, bajo el título de *Una teología sobre Fátima*⁵ quiere ofrecernos el núcleo del mensaje de Fátima —la exigencia de reparación— y no sus circunstancias —milagros, secretos, amenazas—, que más bien distraen, sobre todo a los teólogos; y cree que, en esta forma, ese mensaje podrá ser oído por todos, también por los teólogos. Ahora bien, como esa exigencia de reparación tiene —en Fátima— un sentido mariano tan pronunciado, el autor estudia, no sólo el pecado y la reparación (segundo y tercer capítulo), sino también el lugar que María ocupa en el plan salvador de Dios (cap. primero). Es pues, este libro una *mariología*, bajo un aspecto muy especial que es el puesto de manifiesto en Fátima (pp. 7-8). El argumento, casi único, del autor es la Escritura; y esto es lo que más justifica el título, dado al libro, de teología; porque, por lo demás, el autor evita los tecnicismos, y no deja de lado repeticiones que cree necesarias precisamente para llegar al alma de su lector, y no sólo a su inteligencia. Sobre Fátima se ha discutido mucho⁶, y por eso nos parece tanto más acertado el propósito del autor, de atenerse a lo teológico y, en especial, a lo mariológico de ese mensaje.

La obra de P. Ellis, titulada sugestivamente *Fátima, 1960*⁷, se refiere en cambio más bien a las *circunstancias del mensaje*; y estudia esta revelación privada a la luz de otras por el estilo. El prólogo (a la segunda edición) es una tentativa de esclarecer la posición del autor, distinguiéndola de toda exageración milenarista. El texto —a pesar que su autor no es español— supone más bien un lector español. La obra de F. Charmot, *La Santísima Virgen y la mística de los votos*⁸, es una meditación sobre las riquezas sobrenaturales —que el autor llama místicas— de la vida religiosa. El esquema ideológico lo toma de otros autores: Santo Tomás, que ve en los votos un culto a la Trinidad, amor de caridad hacia el Padre y el Hijo, en el Espíritu Santo; y Galot, en su tesis teológica sobre María, como tipo y Madre de la Iglesia⁹. Dijimos que la obra era una meditación, porque es una reflexión en busca de una mística: o sea, búsqueda de las relaciones espirituales y vitales que —por los votos— existen entre el alma y la Santísima Trinidad, Jesucristo, la Iglesia, y la Comunión de los Santos (p. 9);

⁴ FRAGEN DER THEOLOGIE HEUTE, Benziger, Einsiedeln, 1958, pp. 374-402.

⁵ V. MARION, *Eine Theologie über Fatima*, Rauch, Innsbruck, 1960, 69 págs.

⁶ Cfr. Orientierung, 24 (1960), pp. 8-10, 19-22.

⁷ P. ELLIS, *Fátima, ¿1960?*, Studium, Madrid, 1960, 96 págs.

⁸ F. CHARMOT, *La Sainte Vierge et la mystique des voeux*, Lethielleux, 1960, 139 págs.

⁹ Cfr. Nouv. Rev. Théol., 81 (1959), pp. 113-131.

y las imágenes sencillas que acompañan al texto pueden ayudar a que esta reflexión teológica se convierta, durante su lectura reposada, en verdadera oración. Podríamos también decir que es una pequeña *mariología* aplicada a la vida religiosa; mariología que, al hacer resaltar el *papel ejemplar* de la Virgen en la vida religiosa, reconoce a la vez su *papel de mediadora* de la gracia de los votos (pp. 138-139).

La obra de Didier de Cré, *La Esposa del Espíritu Santo*¹⁰ es, como el subtítulo lo indica, un breve tratado de teología (mariana) según la doctrina de San Lorenzo de Brindis, Doctor de la Iglesia. Hemos presentado, en otra ocasión, las obras de *mariología espiritual*, escritas anteriormente por el M. R. P. Didier de Cré, de las cuales ya se han publicado tres tomos, con el título genérico de *Meditaciones teológicas*; se agrega a ellas este pequeño folleto, de *mariología trinitaria* —aunque, como su título lo advierte, especialmente referida al Espíritu Santo—. La intuición de base es que la *santidad* —o *concepción espiritual*, para hablar en términos que corresponden al título de *esposa*, concedido a María Santísima—, es una dignidad superior a la de la *maternidad*, o *concepción corporal* del Verbo hecho carne (pp. 13-15): nosotros diríamos que este punto de vista es más estrictamente *espiritual*, ya que acerca mucho más la vida de la Virgen a nuestra vida, y posibilita una reflexión personal sobre ella —en el sentido que San Ignacio le daba al término *reflexión*, en sus *Ejercicios Espirituales*¹¹—, mejor que en el otro enfoque de la maternidad corporal.

Tal vez sea éste el mejor lugar para comentar la obra de Fr. Charmot, titulada *A la luz de la Trinidad*¹², sobre la espiritualidad de la B. Julie Billiart, Fundadora de las Hermanas de Notre-Dame: espiritualidad teológica, práctica de las magníficas revelaciones paulinas sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo —baste citar el comienzo de la carta a los Efesios—, y que también se nota en la espiritualidad de otros santos, como San Ignacio de Loyola (pp. 21-23). De aquí que Charmot tome como el plan de su libro, el seguir una a una las relaciones de la B. Julia Billiart con cada una de las divinas Personas: como hija del Padre, Esposa del Hijo, Templo del Espíritu; agregando a estos capítulos, uno sobre la Beata, como hermana de Nuestra Señora (Virgen y Co-redentora), y otro sobre sus obras. La breve conclusión aplica, a la Beata y su obra, las mismas palabras que Pío XII dirigiera a los jesuitas, en una carta con ocasión del cuarto centenario de la muerte de San Ignacio. A veces explícita, a veces implícitamente, la exposición es una suerte de *estudio comparativo* de ambas espiritualidades, la de San Ignacio y la de la Beata Julia, teniendo como fondo común la espiritualidad paulina: espiritualidades cristocéntricas, como lo expresa muy

¹⁰ DIDIER DE LA CRE, *L'Épouse du Saint-Esprit*, Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1960, 39 págs.

¹¹ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 541-544.

¹² F. CHARMOT, *Dans la lumière de la Trinité*, Desclée, Bruges, 1960, 209 págs.

bien el autor, en el capítulo dedicado a ese aspecto de las relaciones de la Beata con la Trinidad (pp. 63-103). Para terminar, digamos que el esquema teológico de este estudio de espiritualidad, es típico de su autor, Charmot, en todas sus obras, pero sobre todo en las últimas que de él hemos leído.

La obra de Philibert de Saint-Didier, *La vida religiosa*¹³, contiene meditaciones —de retiro— sobre verdades fundamentales de dicha vida: concisas, escritas más bien para sugerir reflexiones o exposiciones, pueden ser útiles tanto al sacerdote que da retiros a una comunidad, como a una comunidad —o a un particular— que no cuente con un sacerdote que se los dé. Las cuestiones fundamentales están bien elegidas: *fin* de nuestra vida, *llamado*, *comunidad*, *votos*, etc.; cada una de las cuales se anuncian con un sugestivo título, y se desarrolla con un estilo directo, que ayuda a que la oración se mezcle con la misma lectura: cuadra pues, perfectamente con lo que tradicionalmente se llama *retiro espiritual*¹⁴.

J. Martínez Ballirach, en sus *Lecciones esquemáticas de espiritualidad*¹⁵, no pretende originalidad, sino practicidad: ha reducido a esquemas el texto —original latino— de J. de Guibert, titulado *Theologia Spirituality*, completándolo en lo posible con otras obras del mismo autor, y seleccionando su bibliografía. Su libro es pues una guía para clases, con el agregado —en casi todas las lecciones— de una lectura complementaria, tomada de A. Valensín, *Iniciación a los Ejercicios Espirituales*. Completa los esquemas una bibliografía de obras de teología espiritual (pp. 405-415); y un índice alfabético de temas (pp. 419-430). Para la lección dedicada al carácter (pp. 92-97), téngase en cuenta la obra que comentaremos a continuación.

Se trata de la obra de A. Roldán, *Introducción a la Ascética Diferencial*¹⁶: podemos considerarla como la nueva formulación científica de la solución de un problema ya viejo en su solución empírica (p. 6); es decir, el de la dirección espiritual de *diversos* tipos de hombres hacia una *santidad común*. Lo que caracteriza esta obra es la trasposición de términos, ya admitidos para la clasificación de los tipos temperamentales (Heymans, Kretschner, Scheldon, etc.), a las virtudes morales. El autor se atiene a Scheldon: expone su tipología, justifica el haberla preferido (cap. primero), y fundamenta su *ascética diferencial* en tres tipos de santidad, paralelos a los tres radicales biotipológicos y caractereológicos (cap. segundo), antes de pasar a exponer su aplicación particular, o sea las normas de la *pastoral diferencial* (cap. tercero; véase su defensa contra la objeción obvia de un naturalismo en ascética, pp. 128-130, pues representa sin duda una vivencia de su autor). Los tres tipos de santidad, irreductibles entre sí en

¹³ PH. DE SAINT-DIDIER, *La vie religieuse*, Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1960, 227 págs.

¹⁴ Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 273-281.

¹⁵ J. MARTÍNEZ BALLIRACH, *Lecciones esquemáticas de espiritualidad*, Sal Terrae, Santander, 1960, 430 págs.

¹⁶ A. ROLDÁN, *Introducción a la ascética diferencial*, Razón y Fe, 1960, 463 págs.

abstracto, se concretan en tres santos canonizados, San Francisco de Sales, San Francisco Javier, y San Juan Berchmans (cap. cuarto), y se sintetizan finalmente en la persona de Jesucristo (cap. quinto), síntesis armónica de los tres aspectos parciales de la perfección. En parte, estos capítulos ya habían sido publicados en las revistas *Pensamiento* y *Revista de Espiritualidad*; pero esas partes cobran mayor fuerza al ser retocadas para formar todo este libro, que merece el nombre de *Introducción a la Ascética diferencial*. Un índice onomástico y otro temático, facilitan su consulta; y el aparato crítico, más que suficiente, abre nuevas posibilidades al estudio ulterior de algunos puntos de la literatura ascética contemporánea. Como el mismo autor lo indica, su obra es fruto, no sólo de estudio, sino de experiencia personal (véase la encuesta hecha por el autor, pp. 52 y ss. sobre las virtudes morales).

La obra de C. Spicq, *Vida Moral y Santísima Trinidad según San Pablo*¹⁷, es la traducción del original francés¹⁸. Es un manual de espiritualidad cristocéntrica —el título podría hacer pensar en una moral; pero la moral cristiana es vida espiritual—, cuyos capítulos centrales son: iniciativa divina, en Cristo, por el Espíritu Santo. Polos de la exposición son: la iniciativa divina que hace teocéntrica la moral paulina; y la libertad humana, que le confiere su típica tensión hacia una perfección cada vez mayor (pp. 79-80). Es un libro que no sólo lleva el nombre de San Pablo en su título, sino que se documenta casi exclusivamente en sus cartas: el artificio tipográfico de recalcar las citas paulinas con letra negrilla, lo hace más evidente. La experiencia moral que el autor trata de orientar es cristiana no sólo de nombre sino también de hecho: sólo en Cristo, y por el Espíritu Santo, se realiza el plan del Padre.

Dirección Espiritual y Medicina Moderna, de J. P. Schaller¹⁹, es la traducción castellana del original francés, presentada por la *Colección Hinenné*. El autor procura coadunar la labor de las personas que intervienen, o pueden intervenir, en la dirección espiritual de un enfermo: el médico, en relación al estado patológico; el confesor, como quien ha de medir la responsabilidad del penitente; y el enfermo, con el ejercicio de su voluntad. Al médico le toca designar como *patológico* el estado anormal, morbos, de un órgano, de una función: tendrá pues en cuenta que el estado patológico se define conforme a las observaciones generales (clínicas, nerviosas, psicológicas, etc.); pero que el término *pecado* no se entiende más que conforme a un sistema de referencias que tiene su punto de partida en Dios, autor de la naturaleza y de la gracia. La labor del confesor, recibidos los

¹⁷ C. SPICQ, *Vida moral y Santísima Trinidad según Pablo Pablo*, Ediciones Benedictinas, Cuernavaca, 1960, 85 págs.

¹⁸ Un resumen de esta obra, figura en la obra colectiva *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Casterman, Tournai, 1954, pp. 47-70.

¹⁹ J. P. SCHALLER, *Dirección espiritual y medicina moderna*, Edic. Sigueme, Salamanca, 1960, 264 págs.

datos del médico, es llegar a precisar en lo posible la parte de *culpabilidad* y *responsabilidad* del pecador, y cuál es su camino de santidad. El penitente no ha de olvidar la necesidad del *esfuerzo personal* para salir de cualquier género de crisis. Punto sobresaliente de la obra es, sin duda, la importancia que da el autor al valor sobrenatural en la dirección y cura de almas. Se ve esto sobre todo, en los capítulos siguientes: *Dimensión natural y sobrenatural del sufrimiento*, *Optimismo cristiano y patología*, y *Esperanza cristiana y ansiedad*. Con todo, el título de *dirección espiritual* no le cuadra exactamente al libro: los clásicos de la vida espiritual, sólo hablaban de ella cuando el alma había superado las primeras etapas de iniciación cristiana, y entraba en el reino de los *espíritus en lucha*²⁰. Según esta manera de hablar, diríamos más bien que Schaller trata de la *iniciación*, y no propiamente de la dirección espiritual; y, por eso, por ejemplo, trata solamente de paso del problema del discernimiento de espíritus y sus relaciones con la medicina psicológica (p. 111 y ss.).

La nueva obra de R. Voillaume, titulada *Cartas a las Fraternidades*²¹, tiene, como el mismo autor nos lo advierte, el mismo origen que la ya clásica *En el Corazón de las masas*, cuya continuación sería: escritos de circunstancia, cuyo objetivo es hacer conocer, a los mismos Hermanitos de Jesús, lo peculiar de su vocación. Diferencia, sin embargo, importante: *En el Corazón de las masas* pretendía el autor tocar todos los aspectos principales de esa vocación; mientras que estas *Cartas* tratan de explicar alguno que otro punto de las relaciones con Dios y de la caridad fraterna, cuya práctica es más difícil (son palabras explícitas del autor, p. 8) que la vida de trabajo o pobreza. La importancia de estas *Cartas* radica pues en la experiencia que supone (los años que han corrido desde que este movimiento se inició, no han pasado en vano para su generoso iniciador) así como el tema, constantemente interior y sobrenatural de estas páginas. El primer volumen tiene el estilo de una charla o plática espiritual sobre los grandes temas del espíritu; mientras el segundo, el de carta circular (de hecho, han sido cartas dirigidas desde diversas ciudades del mundo, en el itinerario apostólico de su autor, desde 1949 hasta el presente). Un índice alfabético de temas, en cada volumen, facilita su consulta: sin ello, la publicación hubiera perdido muchas de sus ventajas para la *lectura espiritual* de quien no es Hermanito de Jesús. Nos parece importante la parte que el autor, en la vida de oración, atribuye al conocimiento religioso (pp. 169-184): nótese su manera de insistir en la necesidad de la *lectura espiritual* para la vida de oración²²; y tal vez toda la actividad literaria, en conferencias y cartas,

²⁰ Cfr. H. BACHT, en la obra colectiva *Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg, 1956, recalca muy bien este aspecto esencial de la dirección espiritual clásica (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 [1958], pp. 535-537).

²¹ R. VOILLAUME, *Lettres aux Fraternités*, 2 vols., Du Cerf, París, 1960, 408 y 344 págs. Véase el amplio comentario que se le hace en *Christus*, 8 (1961), pp. 100-113.

²² Cfr. *Ciencia y Fe*, 16 (1960), pp. 99-102, 243-250.

de su autor, nace del convencimiento de la necesidad de iluminar intelectualmente la vida interior de quienes lo siguen como guía de vida espiritual.

E. Przywara, en su último trabajo titulado *Humildad, paciencia y amor*²³, ha escogido tres virtudes para caracterizar la vida del cristiano. Es un trabajo breve, pero denso —como suelen ser los suyos— y difícil de resumir. Presenta dos aspectos interesantes: uno, al caracterizar el cristianismo teniendo como fondo a las filosofías y religiones no cristianas; y el otro, el haber escogido como virtud característicamente cristiana a la paciencia. En realidad, en la concepción de los apóstoles (San Pablo y Santiago, sobre todo), la paciencia es la virtud que más matices tiene: es la que recibe, en el Nuevo Testamento, más nombres distintos, como si su contenido no pudiera agotarse en un solo nombre; y que más diversas traducciones tiene en las distintas versiones modernas (constancia, perseverancia, aguante, confianza, etc.). San Pablo hace de la paciencia una virtud que resulta, por su contexto, *cuasi-teológica*, porque la relaciona íntimamente con la esperanza y el amor (Rom., III, 3-5); y Santiago tiene un texto similar, donde la relaciona con la fe (Sant., I, 2-3). Se puede decir que cada autor inspirado ha descubierto sus propios matices en esta virtud neotestamentaria por excelencia²⁴. Por eso nos parece un acierto de Przywara el haberla hecho objeto de sus reflexiones en este documento representativo de las inquietudes espirituales de la iglesia de hoy.

Es también representativo el homenaje que un grupo de amigos y discípulos le ha dedicado al mismo Przywara²⁵. El responsable del conjunto —S. Behn— trata de responder, en el primer trabajo, a la pregunta: ¿Quién es? Difícil pregunta, porque la figura de Przywara es compleja, como lo demuestra la variedad de las personalidades que trae a colación Behn, cuando trata de caracterizar la personalidad del homenajeado. Interesante, también, con el mismo objeto de hacernos una idea de la personalidad compleja de Przywara, las cuatro páginas que a continuación le dedica R. Adolf a su biblioteca. El plan del homenaje ha consistido en buscar, para cada uno de los aspectos o temas característicos de Przywara, varios autores que descuelen en el mismo aspecto o tema (Overhage, K. Barth, G. von le Fort, Karl y Hugo Rahner, etc.): como se ve por estos pocos nombres, es una obra importante del pensamiento actual²⁶.

²³ E. PRZYWARA, *Demut, Geduld, Liebe*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 65 págs.

²⁴ Cfr. C. SPICQ, *Ypomoné-Patientia*, RSPT., 19 (1930), pp. 95-106.

²⁵ DER BESTÄNDIGE AUFBRUCH, *Festschrift für E. Przywara*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1959, 237 págs.

²⁶ Vamos a hacer una sola observación, a unas líneas —del comienzo— del capítulo de H. RAHNER, *Ignatius der Theologe* (o. c., p. 216), cuando usa un texto de Nadal (MHSI. Mon. Ing., 1, p. 113). El texto, que reza así: "eccovi il nostro Padre teólogo", no significa (como H. Rahner lo entiende, siguiendo tal vez a un autor francés que cometió el mismo error de lectura en Christus), admiración por el saber teológico de San Ignacio;

La obra de W. K. Grossouw, *Breve introducción a la Teología de San Pablo*²⁷, debiera ser leída —y meditada— por toda persona que se interese por la teología de la vida espiritual. Como lo dice el título, el autor sólo trata de introducir en la teología paulina; y aún esto, en forma breve y compendiosa. Podríamos decir que es una glosa amplia de la *temática* paulina, toda ella centrada en Cristo y en su misterio²⁸: el hombre *sin Cristo*, la redención *de Cristo*, la conversión *a Cristo*, la existencia *en Cristo y en su Cuerpo* que es la Iglesia. Por ser más bien temática, tal vez convendría anteponer —a su lectura— otro tipo de introducción, más *personal* —como por ejemplo, la de R. Guardiani, en *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*²⁹—, en la cual se vea más la *Persona de Jesús*, sin renunciar del todo al tema de su obra *en y para nosotros*. Pero la obra de Grossouw, tal cual, vale la pena, y hay que agradecerle que se haya animado —como él mismo lo dice— a hacer este esfuerzo de acercamiento al mundo de ideas de San Pablo; y tenemos que agradecerle a la editorial argentina que haya publicado una obra así en nuestro ambiente. Tal vez los laicos no aprecien suficientemente el esfuerzo que requiere, en un especialista como el autor, el *dejar de lado los tecnicismos* —sobre todo los teológicos, respecto de los cuales el autor manifiesta cierta alergia—, y expresarse en el lenguaje corriente. Por eso diríamos que esta obra vale, no sólo por el plan temático, sino también por la expresión y el estilo —serio, pero asequible— con que ha sido desarrollado.

J. M. Perrin, en *El misterio de la caridad*³⁰, escribe para aquellos "a quienes una vida sobrecargada de trabajo impide estudiar teología, y que sin embargo, para su mismo trabajo necesitarían poseer la sabiduría que —según San Pablo— permite juzgar rectamente de todo, y hace fecunda la acción". O sea, su obra es de *lectura teológica*, en el sentido que en otras ocasiones le hemos dado a este término, en nuestros boletines especiales sobre el tema. Tal *intención espiritual*, que se relaciona, en el sentido clásico del término espiritual, con la acción del Espíritu Santo en nuestras almas, justifica que el autor se ahorre las citas eruditas —como no sean las de la Escritura, que abundan—, así como también evite laudablemente las cuestiones discutidas —que no siempre edifican—, mantenién-

sino que es la mera afirmación de que, en ese momento de la relación que Nadal está haciendo de la vida de estudios del Santo, éste ha conseguido el título de teólogo. Nos apresuramos a decir que esta pequeñez no afecta la seriedad del estudio de H. Rahner, suficientemente fundado en todos los demás documentos que aduce en el curso de su trabajo.

²⁷ W. E. GROSSOUW, *Breve introducción a San Pablo*, Lohlé, Buenos Aires, 1961, 83 págs.

²⁸ Centro a su vez de la vida espiritual, en la concepción paulina, como muy bien apunta L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, París, p. 120.

²⁹ Guadarrama, Madrid, 1960, pp. 43-59.

³⁰ J. M. PERRIN, *Le mystère de la charité*, Desclée, Bruges, 1960, 532 págs.

dose siempre en lo más común a todas las escuelas teológicas (p. 8). El plan de la obra parte de Dios, y de su acción en nosotros (libro primero), y de la respuesta que exige (libro segundo); sigue luego con nuestra respuesta, que debe ser nuestro amor a Dios (libro tercero) y al prójimo (libro cuarto). La fuente constante de la exposición es, como dijimos, la misma Escritura; y los maestros de teología espiritual que sigue son sobre todo dos, Santo Tomás de Aquino, y San Francisco de Sales. El autor observa que, fórmulas tan llenas de sentido como "Dios nos ama", "Dios quiere ser amado", etc., parecen a veces vulgaridades, a juzgar por el poco eco que despiertan. Tal vez —diríamos nosotros— porque se ha *des-cristianizado* el amor, y se habla demasiado de Dios, y poco del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo³¹. Por eso, los autores espirituales debieran hacer el propósito de nunca escribir *Dios a secas*, sino siempre añadir un término más personal —como se hacía en los documentos del primitivo cristianismo— que directamente exprese la Persona divina de quien se está escribiendo. Al menos debieran hacerlo así cuando escriben para los llamados *principiantes* —porque los avanzados en vida espiritual lo hacen espontáneamente—, o sea aquellos para quienes la Trinidad es todavía objeto de fe, y no experiencia personal. Por eso nos parece importante el capítulo que el autor titula *Sentido de Cristo*, y los siguientes, hasta el fin de la segunda parte (pp. 259 y ss.): hubiéramos preferido que el lector los hubiera podido leer al principio del libro. Para terminar, digamos que esta *espiritualidad de amor*, que nos ofrece —en estilo de una *lectura espiritual teológica*— Perrin, es ideal para los hombres y mujeres de acción³².

³¹ Véase, en esta misma entrega de la revista, M. A. FIORITO, *Cristo-centrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio*.

³² Recordemos aquí la obra similar de F. CHARMOT, *L'union avec le Christ dans l'action selon S. Ignace de Loyola*, Bonne Presse, París, 1959, 318 págs. Véase el comentario que de esta obra hacemos en el *boletín de Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, en esta misma entrega.

HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

La obra de A. J. Festugière, titulada en general *Los Monjes de Oriente*, constará de varios volúmenes; de los cuales ya hemos recibido los dos primeros: I. *Cultura o Santidad*: introducción al monaquismo oriental. II. *Los Monjes de la Región de Constantinopla*¹; III. *Vidas de Monjes Palestinos*; IV. *Relato sobre los Monjes de Egipto*. Desde el punto de vista del monaquismo, este conjunto de volúmenes —cuya unidad la da sin duda el título de la introducción o primer libro, al referirse al *problema de la ciencia y la santidad*— viene a sumarse a la larga serie de estudios en los que se manifiesta que Occidente ha vuelto a descubrir las fuentes de su espiritualidad —fuentes, por otra parte, comunes con el Oriente católico y no católico—: como decía muy bien H. Bacht, la pérdida de contacto con estas fuentes monacales, hizo superficial la literatura espiritual de principios de este siglo². En cuanto al problema a que hace alusión el ensayo de introducción —cultura o sanidad; también ha sido objeto de estudio por parte de otros historiadores, sea en la misma época monacal, sea en otras igualmente fecundas de la historia de la espiritualidad³. Y es un tema que se está actualizando en las revistas de espiritualidad⁴, en las que se viene insistiendo en la necesidad del estudio para la vida espiritual. Esta sería también la tesis de Festugière, cuando concluye su introducción diciendo que "ordinariamente entre hombres, y a menos de una vocación especial, la cultura y la santidad se deben dar a la vez" (p. 91). Pero Festugière no pretende estudiar este tema en toda su amplitud, sino sólo en la vida de aquellos que parecen haber huído de la cultura, cuando huían del mundo: los solitarios o, como se decía entonces, los monjes; y no todos, sino los de Egipto (Vol. IV), los palestinienses (Vol. III), y los Sirios (Vol. II); y entre éstos, los que se hallan en los documentos que el autor va a editar traducidos: o sea, la *Historia Monachorum in Aegypto*, y la primera vida griega de San Pacomio; la vida de los monjes palestinienses, de Cirilo de Scitópolis; y la vida de Simeón el Viejo, Estilita. En su ensayo de interpretación de estos documentos —que es la primera parte de esta colección—, el autor se fijará en tres puntos: I. la atmósfera (creencias, sentimientos, y aún actitudes instintivas hereditarias) que, si no determinan, al menos condicionan la vida que llevan los monjes⁵; II. los

¹ A. J. FESTUGIERE, *Les moines d'Orient*: I. *Culture ou sainteté*; II. *Les moines de la région de Constantinople*, Du Cerf, París, 1961, 96 y 176 págs.

² Cfr. *Die frühmonastische Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*, en *Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg, 1956, p. 228.

³ J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Du Cerf, 1957. Véase el interesante comentario que se le hace en *Christus*, 7 (1960), pp. 270-283.

⁴ *Vie Spirituelle*, 103 (1960), pp. 237-276, entrega totalmente dedicada al estudio, en sus relaciones con la vida espiritual.

⁵ El autor, en este capítulo, trata acertadamente del demonio, cuya creencia sería —en su manera de hablar— la atmósfera del monaquismo. Pero no nos parece tan acertada la restricción que pone a la acción de demonio (p. 34): esa restricción no nace de la experiencia, sino de un prejuicio especulativo. De aquí sin duda nace la incomprensión que ciertos

dose siempre en lo más común a todas las escuelas teológicas (p. 8). El plan de la obra parte de Dios, y de su acción en nosotros (libro primero), y de la respuesta que exige (libro segundo); sigue luego con nuestra respuesta, que debe ser nuestro amor a Dios (libro tercero) y al prójimo (libro cuarto). La fuente constante de la exposición es, como dijimos, la misma Escritura; y los maestros de teología espiritual que sigue son sobre todo dos, Santo Tomás de Aquino, y San Francisco de Sales. El autor observa que, fórmulas tan llenas de sentido como "Dios nos ama", "Dios quiere ser amado", etc., parecen a veces vulgaridades, a juzgar por el poco eco que despiertan. Tal vez —diríamos nosotros— porque se ha *des-cristianizado* el amor, y se habla demasiado de Dios, y poco del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo³¹. Por eso, los autores espirituales debieran hacer el propósito de nunca escribir *Dios a secas*, sino siempre añadir un término más personal —como se hacía en los documentos del primitivo cristianismo— que directamente exprese la Persona divina de quien se está escribiendo. Al menos debieran hacerlo así cuando escriben para los llamados *principiantes* —porque los avanzados en vida espiritual lo hacen espontáneamente—, o sea aquellos para quienes la Trinidad es todavía objeto de fe, y no experiencia personal. Por eso nos parece importante el capítulo que el autor titula *Sentido de Cristo*, y los siguientes, hasta el fin de la segunda parte (pp. 259 y ss.): hubiéramos preferido que el lector los hubiera podido leer al principio del libro. Para terminar, digamos que esta *espiritualidad de amor*, que nos ofrece —en estilo de una *lectura espiritual teológica*— Perrin, es ideal para los hombres y mujeres de acción³².

³¹ Véase, en esta misma entrega de la revista, M. A. FIORITO, *Cristo-centrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio*.

³² Recordemos aquí la obra similar de F. CHARMOT, *L'union avec le Christ dans l'action selon S. Ignace de Loyola*, Bonne Presse, París, 1959, 318 págs. Véase el comentario que de esta obra hacemos en el *boletín de Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, en esta misma entrega.

La obra de A. J. Festugière, titulada en general *Los Monjes de Oriente*, constará de varios volúmenes; de los cuales ya hemos recibido los dos primeros: I. *Cultura o Santidad*: introducción al monaquismo oriental. II. *Los Monjes de la Región de Constantinopla*¹; III. *Vidas de Monjes Palestinos*; IV. *Relato sobre los Monjes de Egipto*. Desde el punto de vista del monaquismo, este conjunto de volúmenes —cuya unidad la da sin duda el título de la introducción o primer libro, al referirse al *problema de la ciencia y la santidad*— viene a sumarse a la larga serie de estudios en los que se manifiesta que Occidente ha vuelto a descubrir las fuentes de su espiritualidad —fuentes, por otra parte, comunes con el Oriente católico y no católico—: como decía muy bien H. Bacht, la pérdida de contacto con estas fuentes monacales, hizo superficial la literatura espiritual de principios de este siglo². En cuanto al problema a que hace alusión el ensayo de introducción —cultura o sanidad; también ha sido objeto de estudio por parte de otros historiadores, sea en la misma época monacal, sea en otras igualmente fecundas de la historia de la espiritualidad³. Y es un tema que se está actualizando en las revistas de espiritualidad⁴, en las que se viene insistiendo en la necesidad del estudio para la vida espiritual. Esta sería también la tesis de Festugière, cuando concluye su introducción diciendo que "ordinariamente entre hombres, y a menos de una vocación especial, la cultura y la santidad se deben dar a la vez" (p. 91). Pero Festugière no pretende estudiar este tema en toda su amplitud, sino sólo en la vida de aquellos que parecen haber huído de la cultura, cuando huían del mundo: los solitarios o, como se decía entonces, los monjes; y no todos, sino los de Egipto (Vol. IV), los palestinienses (Vol. III), y los Sirios (Vol. II); y entre éstos, los que se hallan en los documentos que el autor va a editar traducidos: o sea, la *Historia Monachorum in Aegypto*, y la primera vida griega de San Pacomio; la vida de los monjes palestinienses, de Cirilo de Scitópolis; y la vida de Simeón el Viejo, Estilita. En su ensayo de interpretación de estos documentos —que es la primera parte de esta colección—, el autor se fijará en tres puntos: I. la atmósfera (creencias, sentimientos, y aún actitudes instintivas hereditarias) que, si no determinan, al menos condicionan la vida que llevan los monjes⁵; II. los

¹ A. J. FESTUGIERE, *Les moines d'Orient*: I. *Culture ou sainteté*; II. *Les moines de la région de Constantinople*, Du Cerf, París, 1961, 96 y 176 págs.

² Cfr. *Die frühmonastische Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*, en *Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg, 1956, p. 228.

³ J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Du Cerf, 1957. Véase el interesante comentario que se le hace en *Christus*, 7 (1960), pp. 270-283.

⁴ *Vie Spirituelle*, 103 (1960), pp. 237-276, entrega totalmente dedicada al estudio, en sus relaciones con la vida espiritual.

⁵ El autor, en este capítulo, trata acertadamente del demonio, cuya creencia sería —en su manera de hablar— la atmósfera del monaquismo. Pero no nos parece tan acertada la restricción que pone a la acción de demonio (p. 34): esa restricción no nace de la experiencia, sino de un prejuicio especulativo. De aquí sin duda nace la incomprensión que ciertos

rasgos característicos del anacoretismo; III. el ayuno, como observancia principal del anacoreta; IV. el monje y el estudio.

Estudio bien documentado (véase el índice de textos), cuyo índice de materias es sintomático: casi todos los temas se agrupan alrededor de estos cuatro: demonio, monjes anti-intelectualistas, dieta, y vestimenta de los monjes.

El segundo volumen, dedicado a los *Monjes de la región de Constantinopla*, contiene dos vidas: la de Hypatios, escrita por Callinicus; y la de Daniel Estilita, por un anónimo. Las traducciones, con notas oportunas (debidas a A. A. Janin), y los índices acostumbrados de textos y de temas, y las cronologías de ambos personajes, hacen de este volumen un excelente instrumento de trabajo⁶.

La reedición de la obra de Lacordaire, la *Vida de Santo Domingo*⁷, se justifica, por ser ésta una de las mejores obras de su autor; y es, a la vez, un homenaje en el centenario del mismo. Esta edición tiene, además, el especial interés de la presentación que de ella hace M.-D. Chenu, quien pondera que hay algo en esta historia de Santo Domingo que ha superado el destino natural de todas las historias —o sea, el ser superadas por otras más actuales—, y que le ha permitido seguir siendo actual: el *sentido de la historia*, que supera las diferencias entre pasado, presente y futuro⁸. Lacordaire ha logrado descubrir, en los hechos de la vida de Santo Domingo, su vocación, que es también la propia y la de todos los dominicos; y que,

autores manifiestan respecto del discernimiento de espíritus o discreción ignaciana (cfr. Freib. Zeitschr. f. Ph. u. Th., 7 [1960], p. 95). Tampoco nos parece exacto cuando el autor indica (p. 34) que primero hay que combatir consigo mismo, antes de hacerlo con el demonio: otra es la experiencia de los santos —cuando todavía no lo eran, pero ya intentaban serlo— (cfr. *Autobiografía* de S. Ignacio de Loyola, n. 8; edición BAC, Madrid, 1947, pp. 133-135). Además —contra lo que parece suponer Festugière—, por el hecho de combatir el demonio, no se deja de combatir consigo mismo: la línea divisoria de ese combate singular, pasa por medio del alma de cada hombre (cfr. *Ciencia y Fe*, XII-46 [1956], pp. 40, 49-51). Diríamos que todas estas inexactitudes de Festugière son experimentales: *su experiencia no controla suficientemente su especulación*; y, aunque especulativamente admite la existencia del demonio, *experimentalmente se le escapa* lo esencial de nuestro combate con él, que es la existencia de un proceso, dentro del cual —y no en los actos aislados— se experimenta el demonio.

⁶ Por casualidad, hemos notado cierto paralelismo entre el discurso de Hypatios, sobre la vocación angélica de los monjes (o. c., pp. 41-43), y el discurso de S. Ignacio en su *Carta de la Perfección*, sobre la vocación del jesuita (cfr. THESAURUS SPIRITUALIS S.I., Santander, 1935, pp. 280-284). Pero, dentro del paralelismo verbal de ambos textos, se pueden también notar las diferencias espirituales de las dos vocaciones, la antigua monacal, y la jesuítica contemporánea. Como se ve, esta publicación de los documentos más primitivos de la espiritualidad monacal, se presta a estudios muy interesantes de espiritualidad comparada.

⁷ D. LACORDAIRE, *Vie de saint Dominique*, Du Cerf, 1960, 278 págs.

⁸ Cfr. *Ciencia y Fe*, XII-46 (1956), pp. 28-36.

por tanto, no admite diferencia de tiempo: ha hecho pues *obra de teólogo* en la historia; y por eso su obra es todavía actual.

S. Verhey, en *El hombre bajo el dominio de Dios*⁹, nos ofrece nada menos que la *teología del hombre* según San Francisco de Asís. En la introducción, hace un panorama exacto de los estudios científicos escritos hasta el presente sobre el Santo, escritos que se han multiplicado de una manera notable en estos últimos tiempos (biografías científicas o estudios críticos-históricos de fuentes, figura, obra, cronologías), y a los que ahora se añade éste sobre su teología¹⁰, que tiene sus características singulares (pp. 19-21), y que el autor sintetiza en la frase escogida para el título de su obra: *imagen del hombre frente a Dios*, o sea ni el hombre aislado de Dios, ni un Dios en sí y para sí (pp. 21-25), sino *el hombre bajo el dominio de Dios*¹¹. El autor sabe lo difícil que es tratar técnicamente una teología tan vital como la de San Francisco de Asís; pero hace bien en intentarlo, porque es la única manera de contribuir a su conocimiento exacto. La introducción, como todo el libro, tiene un excelente aparato crítico. La bibliografía, dividida en fuentes y estudios, es también excelente (pp. 197-205). Muy útil el breve panorama sobre los escritos de San Francisco (pp. 206-207). Un buen índice de personas y de temas cierra esta obra indispensable para el estudio de la espiritualidad franciscana¹².

La obra de P. Willibrord, titulada *El Mensaje espiritual de San Francisco de Asís en sus escritos*¹³, es definida por su autor como un inventario de las ideas de San Francisco acerca de la vida religiosa, según sus escritos (p. 1). La intuición original de su autor ha sido el descubrimiento —por así decirlo— de los *escritos del Santo*: sus predecesores en el trabajo de darnos a conocer la espiritualidad del Santo Patriarca, se habían limitado hasta entonces (1946, cuando nuestro autor comenzó su trabajo) a los *ejemplos del Santo*, a las *palabras transmitidas* por la tradición oral, y a las *ideas de sus discípulos*; pero habían descuidado sus *escritos* (véase

⁹ S. VERHEY, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes, nach dem hl. Franziskus von Assisi*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 211 págs.

¹⁰ El mismo autor advierte que no es una teología como podría ser la de un técnico en teología, que la consigue por reflexión (pp. 14-15); pero no por eso es menos teología, en el sentido más inmediato del término. K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, pp. 75-77, hacía una observación similar, a propósito de la teología de los Ejercicios de San Ignacio; cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 254-255, 259-262.

¹¹ O sea, ni puro antropocentrismo, ni teocentrismo abstracto: como tampoco lo es el *Principio y Fundamento* de los Ejercicios, completado con la contemplación del *Rey Eternal*, dentro de los Ejercicios de San Ignacio (cfr. M. A. FIORITO, *Cristocentrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio*, en esta misma entrega).

¹² En el *boletín de Ejercicios Espirituales*, ya nos volveremos a ocupar de esta misma obra, comparando esta teología de San Francisco de Asís con la teología de los Ejercicios de San Ignacio.

¹³ P. WILLIBRORD, *Le message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits*, Edit. Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1960, 367 págs.

las excepciones, p. 2). En la introducción, el autor nos narra la lenta elaboración de su intuición, que se ha concretado ahora en un precioso *instrumento de trabajo* para el estudio de la espiritualidad de San Francisco. El mismo Santo daba gran importancia a sus *escritos*, porque veía en ellos la manera de llevar su mensaje a donde no llegaba su voz o su ejemplo (véase la tabla analítica, en la palabra *écrits*, pp. 206-207); y, por eso, no nos debe extrañar que, por más que sea —como dice nuestro autor— “hombre inculto, simple, directo, concreto, que no sistematiza, que apenas esboza sus razonamientos, ni define casi las nociones que maneja... la misma incultura del Santo nos resulta preciosa, porque nos permite hallar en él el testimonio de un cristiano en oración, formado por la liturgia y la palabra de Dios, y que llega así a los temas esenciales del cristianismo” (pp. 5-6). Nuestro autor ha tratado de facilitarnos el estudio de estos temas esenciales, interpretando el vocabulario de San Francisco, reordenándolo, repitiendo ciertas referencias que pueden servir para más de uno de estos temas (pp. 7-11), etc.; y el resultado de este *inventario ideológico de San Francisco*. La introducción —cuyo aparato crítico está al fin de la misma— explica el origen, el proceso, el método, y los límites de este trabajo. En cuanto a la lista de los escritos del Santo, aunque usa la de Gratien, conoce y aprecia la de Cambell (pp. 366-367). Completan la obra una tabla analítica de los escritos —que, junto con los textos (pp. 25-160), constituyen el núcleo de este instrumento de trabajo (pp. 161-344)—; una lista de citas y alusiones escriturísticas, por el orden de los escritos (pp. 345-352), y por el orden de los libros de la Biblia (pp. 353-362); así como un cómputo numérico de tales citas y alusiones.

El libro de Benoit Joseph Bickel, titulado *Un Profeta de la verdadera alegría*¹⁴, aunque trata del mismo Santo, es totalmente distinto por su estilo: libro de lectura espiritual sobre el tema de la verdadera alegría, cuyos capítulos se dividen en párrafos, escogidos sin duda con el objeto de permitir una lectura meditativa y reflexiva sobre los distintos aspectos de la vida de San Francisco de Asís, santo que fue portador de lo más esencial del mensaje o *Buena nueva* de Cristo Nuestro Señor¹⁵.

La obra *Amores de Dios y el Alma*, de Fray Agustín Antolínez¹⁶ ha sido publicada, no para terciar en la controversia sobre la segunda redacción del *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz, sino como homenaje a un clásico de la espiritualidad española que comenzó a ser olvidado en el siglo XVIII, y lo fue totalmente en el siglo XIX. La introducción, debida

¹⁴ B. J. BICKEL, *Un prophète de la vraie joie*, Saint François d'Assise, Edit. Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1960, 232 págs.

¹⁵ El tema de la alegría, como nota distintiva del mensaje de Cristo, fue el punto de partida de la renovación teológica que se llamó kerigmática, a partir de la célebre obra de J. A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 216-219).

¹⁶ A. ANTOLÍNEZ, *Amores de Dios y el alma*, Biblioteca La Ciudad de Dios, Escorial, 1956, LXXX-459 págs.

a la ágil pluma —algo pleonástica a veces— de A. C. Vega, de la misma Orden agustiniana, es un estudio de la obra de Antolínez y de su personalidad: estima que de él hicieron los carmelitas (p. XXX-XXXIII), uso que hizo del Cántico B (y no del A, como afirma Krynen, p. XXXVII), su trabajo personal y no de mero comentarista (p. LV), su mentalidad profundamente agustiniana (p. LVII), su camino de afirmación y no de mera negación, como es el de San Juan de la Cruz (p. LX), etcétera. Esta introducción, como se ve, trata de situar la obra, sabiéndola totalmente desconocida para sus actuales lectores; y por eso al principio insiste en su origen curioso, en lo extraño que resulta el haber sido escrito este comentario cuando ya existía otro del mismo San Juan de la Cruz, en su misterio indescifrable, etcétera. Además de esta larga pero necesaria introducción, el editor ha puesto dos apéndices: el uno, el Sermón de Santo Tomás de Villanueva, que tanta influencia ejerció en la obra y orientación mística de Antolínez; y otro, el breve pero interesante estudio de Ledrus, que trata a fondo el Cántico de Antolínez en relación con San Juan de la Cruz¹⁷.

La obra de A. Guillerrou, *San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús*¹⁸, forma parte de la colección de historia de la espiritualidad —entendida ésta en sentido lato—, titulada *Maîtres spirituels*; y tiene todas las características de los otros libros de la misma colección: estilo asequible, criterio equilibrado en la selección del material histórico, ilustraciones, mapas y grabados que hacen atrayente el volumen, presentación tipográfica moderna, etcétera. El volumen que ahora presentamos, después del capítulo sobre la *vida de San Ignacio*, dedica el resto a su *enseñanza espiritual*, en dos grandes partes, que podríamos definir como *doctrina*, y *obra*. En la parte doctrinal, se ha fijado el autor en la obediencia, y en la contemplación en la acción. En la parte dedicada a la obra ignaciana, se ha fijado en los Ejercicios, las Constituciones, el Diario Espiritual, y finalmente su herencia espiritual. En esta última parte, es interesante la elección, por parte del autor, de tres hechos que él considera sintomáticos en la vida de la Orden fundada por San Ignacio: las Reducciones del Paraguay, la disputa jansenista, y la cuestión de los ritos chinos, hechos en los cuales el autor ve manifiesta la fidelidad de la Compañía de Jesús al espíritu de su fundador.

La vida en Jesucristo, de Nicolás Cabasilas¹⁹, es una obra clásica de la espiritualidad oriental, que merece serlo también de la occidental²⁰:

¹⁷ Importante la breve semblanza que hace Ledrus de Antolínez; y las indicaciones que hace para comprender su finalidad en el comentario (pp. 413-414, nota 18). Es además digno de alabanza que Ledrus, interviniendo en la polémica, no polemiza, sino que se limita a proponer su punto de vista, dejando al lector el trabajo de confrontarlo con el propio (p. 395).

¹⁸ A. GUILLERMOU, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*, Du Seuil, 1960, 187 págs.

¹⁹ N. CABASILAS, *La vie en Jésus-Christ*, (2ª edición), Chevetogne, 1960, 234 págs.

²⁰ La colección *Irenikon*, de la que este libro forma parte, así como la

nos acaba de llegar la segunda edición de su traducción francesa, con un estudio previo de D. O. Rousseau, que completa uno anterior de M. S. Broussaleux, y que constituye la introducción de esta edición. En ella, Rousseau nos habla del interés que, en estos últimos años, ha despertado Cabasilas, interés que se ha manifestado en diversos estudios sobre su vida —fijando definitivamente su identidad—, y sobre su doctrina —tanto desde el punto de vista teológico como espiritual—, ya juntamente con la doctrina de Palamas, ya por separado (todo esto es ocasión para que Rousseau nos ofrezca una bibliografía muy selecta de tales estudios). En el aspecto doctrinal, resalta su *teoría sacramental*, propia de la época de renovación espiritual que a él le tocó vivir, y característica también de nuestra época actual. De aquí pasa el autor de la introducción a la misma obra, *La vida en Jesucristo*, haciendo un resumen de la misma (pp. 11-14), resumen muy útil para poder aprovechar más de su lectura: *papel de Dios, papel del hombre* (sobre todo en la oración), y *definición de la perfección*, con la peculiaridad de que este resumen remite de continuo al mismo texto. Otra ayuda para el lector, que siempre es necesaria en los clásicos: la edición moderna agrega divisiones en párrafos, con títulos y subtítulos, que además hacen reflexionar al lector sobre lo que está leyendo. Interesante el párrafo consagrado a la importancia del conocimiento —y por tanto, del estudio y la lectura espiritual— para vivir en Cristo (pp. 77-84).

Ya hemos comentado, entre las reseñas bibliográficas de esta entrega, la obra de otro clásico —casi contemporáneo nuestro, ya se lo puede considerar clásico de la espiritualidad oriental—: el Starets Siluan, del cual el Archimandrita Sophronius nos ofrece la vida y escritos. Y, en el *boletín de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, hemos comentado otras obras de espiritualidad oriental, o estudios sobre el tema. Señal de que nuestro Occidente cristiano se está interesando por el Oriente cristiano, y lo está conociendo tal vez mejor de lo que lo fue en tiempo del cisma.

TEOLOGIA DE LA LITURGIA

La obra colectiva titulada *Paschatis Sollemnia*¹, dirigida por B. Fischer y J. Wagner, es una importante contribución al estudio de la *espiritualidad pascual*, centrada —como su nombre lo indica— en el estudio de la *fiesta pascual*. Se ofrece a J. A. Jungmann, como homenaje de amigos y discípulos, diez años después del anterior homenaje, titulado *La Misa en la proclamación de la Fe*. El título de esta nueva obra colectiva es, por sí

revista del mismo nombre, son buen testimonio de esta posibilidad. Pero lo mismo podríamos decir de otras revistas, como la *Revue d'Ascétique et Mystique*, que de continuo estudia temas y autores de la espiritualidad oriental clásica y moderna.

¹ PASCHATIS SOLLEMNIA, Herder, Freiburg, 1959, 572 págs.

mismo, un homenaje a Jungmann, porque recuerda su obra clásica *Missarum Sollemnia*; y, a la vez, señala uno de los aspectos de la obra de este autor que más está en su corazón: la perfecta celebración del *día del Señor*, tanto el que todos los años ocurre en su día de Pascua, como el que semanalmente es, por antonomasia, el día del Señor o domingo. El plan de la obra es el siguiente: I. *Teología pascual*; II. *Espiritualidad pascual primitiva*; III. *Textos pascuales de la liturgia*; IV. *Usos pascuales*; V. *Espiritualidad pascual actual*. Vamos a limitarnos a señalar algunos de sus capítulos, ya que no podemos pretender agotar, en una simple reseña, su rico contenido. Abre la serie de capítulos uno de Karl Rahner, teólogo —con su estilo incisivo e insinuante— echando de menos un desarrollo dogmático —en los libros y manuales— más amplio de la resurrección de Cristo; y lo atribuye al predominio de una concepción jurídica de la satisfacción². Echa también de menos una teología de la muerte (recuérdese su obra *Theologie des Todes*, cuyo resumen hace aquí, pp. 7-8); no precisamente de los dolores que la acompañaron en Cristo, sino de la misma muerte (distinción necesaria, porque aunque Cristo ya no sufra, su muerte se sigue representando en la Misa): con una teología de la muerte, en la cuál, el autor recurre a dos temas actuales, el del *descenso a los infiernos* —toda una vida, se entiende mejor que la resurrección sea la manifestación de lo que allí ha sucedido, lo cual no se entiende bien —dice Rahner— en una mera teoría de la satisfacción. El siguiente estudio, de H. Vorgrimler, sobre la *teología del Sábado santo*, es también sugestivo y novedoso: el dato de partida es el ser un día sin eucaristía; por tanto, en él se celebra un aspecto parcial del misterio de Cristo; y para determinar cuál, el autor recurre a dos temas actuales, el del *descenso a los infiernos* (bajo sus dos aspectos, el soterológico y el cristológico) y el de una *teología de la muerte* basada en una metafísica de la corporeidad humana (recuérdese la similar referencia de Rahner). Acerca del primer tema, el mismo autor señala su abundante bibliografía actual (p. 15). El siguiente estudio, de Stenzel, sobre la *espiritualidad bautismal* —recuérdese su libro, sobre la historia del rito bautismal— tiene mucho sentido pastoral: comienza con un panorama histórico, entra luego en la situación espiritual actual, para hacer ver lo que puede ofrecernos, hoy en día, una pastoral bautismal; y luego delinea lo que podrían ser sus rasgos fundamentales. Hasta aquí, no hemos hecho sino hojear el libro que comentamos; y hemos podido apreciar su riqueza, sobre todo desde el punto de vista de la experiencia espiritual: nos parece un libro ideal, por ejemplo, para entender aspectos fundamentales de los *Ejercicios Espirituales de San Ignacio*; por ejemplo, acerca de la relación entre *Tercera y Cuarta semana*³. Dejamos

² Cfr. A. STOLZ, *Teología de la mística*, pp. 69-72.

³ Cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 587-588, donde hemos insinuado algo, acerca de las necesarias relaciones —en el pensamiento paulino— entre la cruz y la gloria de Cristo.

nos acaba de llegar la segunda edición de su traducción francesa, con un estudio previo de D. O. Rousseau, que completa uno anterior de M. S. Broussaleux, y que constituye la introducción de esta edición. En ella, Rousseau nos habla del interés que, en estos últimos años, ha despertado Cabasilas, interés que se ha manifestado en diversos estudios sobre su vida —fijando definitivamente su identidad—, y sobre su doctrina —tanto desde el punto de vista teológico como espiritual—, ya juntamente con la doctrina de Palamas, ya por separado (todo esto es ocasión para que Rousseau nos ofrezca una bibliografía muy selecta de tales estudios). En el aspecto doctrinal, resalta su *teoría sacramental*, propia de la época de renovación espiritual que a él le tocó vivir, y característica también de nuestra época actual. De aquí pasa el autor de la introducción a la misma obra, *La vida en Jesucristo*, haciendo un resumen de la misma (pp. 11-14), resumen muy útil para poder aprovechar más de su lectura: *papel de Dios, papel del hombre* (sobre todo en la oración), y *definición de la perfección*, con la peculiaridad de que este resumen remite de continuo al mismo texto. Otra ayuda para el lector, que siempre es necesaria en los clásicos: la edición moderna agrega divisiones en párrafos, con títulos y subtítulos, que además hacen reflexionar al lector sobre lo que está leyendo. Interesante el párrafo consagrado a la importancia del conocimiento —y por tanto, del estudio y la lectura espiritual— para vivir en Cristo (pp. 77-84).

Ya hemos comentado, entre las reseñas bibliográficas de esta entrega, la obra de otro clásico —casi contemporáneo nuestro, ya se lo puede considerar clásico de la espiritualidad oriental—: el Starets Siluan, del cual el Archimandrita Sophronius nos ofrece la vida y escritos. Y, en el *boletín de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, hemos comentado otras obras de espiritualidad oriental, o estudios sobre el tema. Señal de que nuestro Occidente cristiano se está interesando por el Oriente cristiano, y lo está conociendo tal vez mejor de lo que lo fue en tiempo del cisma.

TEOLOGIA DE LA LITURGIA

La obra colectiva titulada *Paschatis Sollemnia*¹, dirigida por B. Fischer y J. Wagner, es una importante contribución al estudio de la *espiritualidad pascual*, centrada —como su nombre lo indica— en el estudio de la *fiesta pascual*. Se ofrece a J. A. Jungmann, como homenaje de amigos y discípulos, diez años después del anterior homenaje, titulado *La Misa en la proclamación de la Fe*. El título de esta nueva obra colectiva es, por sí

revista del mismo nombre, son buen testimonio de esta posibilidad. Pero lo mismo podríamos decir de otras revistas, como la *Revue d'Ascetique et Mystique*, que de continuo estudia temas y autores de la espiritualidad oriental clásica y moderna.

¹ PASCHATIS SOLLEMNIA, Herder, Freiburg, 1959, 572 págs.

mismo, un homenaje a Jungmann, porque recuerda su obra clásica *Missarum Sollemnia*; y, a la vez, señala uno de los aspectos de la obra de este autor que más está en su corazón: la perfecta celebración del *día del Señor*, tanto el que todos los años ocurre en su día de Pascua, como el que semanalmente es, por antonomasia, el día del Señor o domingo. El plan de la obra es el siguiente: I. *Teología pascual*; II. *Espiritualidad pascual primitiva*; III. *Textos pascuales de la liturgia*; IV. *Usos pascuales*; V. *Espiritualidad pascual actual*. Vamos a limitarnos a señalar algunos de sus capítulos, ya que no podemos pretender agotar, en una simple reseña, su rico contenido. Abre la serie de capítulos uno de Karl Rahner, teólogo —con su estilo incisivo e insinuante— echando de menos un desarrollo dogmático —en los libros y manuales— más amplio de la resurrección de Cristo; y lo atribuye al predominio de una concepción jurídica de la satisfacción². Echa también de menos una teología de la muerte (recuérdese su obra *Theologie des Todes*, cuyo resumen hace aquí, pp. 7-8); no precisamente de los dolores que la acompañaron en Cristo, sino de la misma muerte (distinción necesaria, porque aunque Cristo ya no sufra, su muerte se sigue representando en la Misa): con una teología de la muerte, en la cuál, el autor recurre a dos temas actuales, el del *descenso a los infiernos* —toda una vida, se entiende mejor que la resurrección sea la manifestación de lo que allí ha sucedido, lo cual no se entiende bien —dice Rahner— en una mera teoría de la satisfacción. El siguiente estudio, de H. Vorgrimler, sobre la *teología del Sábado santo*, es también sugestivo y novedoso: el dato de partida es el ser un día sin eucaristía; por tanto, en él se celebra un aspecto parcial del misterio de Cristo; y para determinar cuál, el autor recurre a dos temas actuales, el del *descenso a los infiernos* (bajo sus dos aspectos, el soterológico y el cristológico) y el de una *teología de la muerte* basada en una metafísica de la corporeidad humana (recuérdese la similar referencia de Rahner). Acerca del primer tema, el mismo autor señala su abundante bibliografía actual (p. 15). El siguiente estudio, de Stenzel, sobre la *espiritualidad bautismal* —recuérdese su libro, sobre la historia del rito bautismal— tiene mucho sentido pastoral: comienza con un panorama histórico, entra luego en la situación espiritual actual, para hacer ver lo que puede ofrecernos, hoy en día, una pastoral bautismal; y luego delinea lo que podrían ser sus rasgos fundamentales. Hasta aquí, no hemos hecho sino hojear el libro que comentamos; y hemos podido apreciar su riqueza, sobre todo desde el punto de vista de la experiencia espiritual: nos parece un libro ideal, por ejemplo, para entender aspectos fundamentales de los *Ejercicios Espirituales de San Ignacio*; por ejemplo, acerca de la relación entre *Tercera y Cuarta semana*³. Dejamos

² Cfr. A. STOLZ, *Teología de la mística*, pp. 69-72.

³ Cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 587-588, donde hemos insinuado algo, acerca de las necesarias relaciones —en el pensamiento paulino— entre la cruz y la gloria de Cristo.

pues a nuestros lectores la satisfacción de descubrir por sí mismos todas esas riquezas.

El estudio de P. Neuenzeit, sobre la *cena del Señor*⁴, aunque pertenece directamente a un boletín de exégesis, lo queremos mencionar aquí por la importancia que, para la comprensión de la liturgia, tiene el tema que ha escogido. El autor busca la *concepción paulina* de la eucaristía, en los textos de la carta a los Corintios; y sigue un plan de tres partes: I. *Fundamentos exegeticos* de su estudio; II. *Presupuestos históricos* tradicionales; III. *Estructura teológica* de la concepción paulina de los textos eucarísticos (proclamación de la muerte del Señor, dones eucarísticos, eucaristía e Iglesia). En una breve introducción, el autor explica su método crítico (pp. 13-17), y advierte que se va a limitar a su problema —el de la concepción paulina de la eucaristía—, dejando de lado otros relacionados con éste; y, en una breve conclusión final, hace el recuento especulativo de los frutos de su trabajo de teología bíblica (pp. 236-239). Como apéndice, ofrece una selección de la bibliografía por él más usada, y que ha citado abreviadamente en el curso del trabajo (pp. 243-148); y tres índices, el de textos escriturísticos más usados, el de palabras griegas, y un índice temático. El resultado al que el autor llega, expuesto como dijimos en una breve recapitulación final, sería que San Pablo no tiene propiamente —sobre la Eucaristía— una concepción que se pueda oponer a la de los otros autores neotestamentarios, sino que supone una concepción tradicional, patrimonio de la comunidad cristiana (p. 238); pero, por eso mismo, Pablo sería la clave de una teología neotestamentaria de la Eucaristía (p. 239). Un estudio de teología bíblica, tan serio como éste, resulta también, de hecho, un estudio serio de liturgia: máxime teniendo en cuenta que el texto bíblico estudiado aquí es a la vez un texto litúrgico. Desde el punto de vista de la teología paulina, este estudio sería paralelo al de Schnackenburg, sobre el bautismo en San Pablo (p. 184, nota 3).

La obra colectiva titulada *Sacrificio de Cristo y Sacrificio de la Iglesia*⁵, dice bien a las claras su objetivo teológico. En el prólogo, el responsable del conjunto de los trabajos, B. Neunheuser —a quien también le corresponde la difícil tarea de integrarlos, en el último capítulo, en una visión de conjunto de su variada problemática y de sus matizadas soluciones⁶— señala el lugar que esta obra ocupa en la historia de la teología del sacrificio de la Misa: sus autores, reconociéndose deudores del impulso que a esta teología ha dado O. Casel, han querido estudiar en común algunas de sus ideas centrales —la esencia del sacrificio de la Misa, y sus relaciones con el sacrificio de la Cruz— teniendo en cuenta la crítica de los autores que no piensan como ellos, y tratando de satisfacer esa crítica,

⁴ P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl*, Kösel, München, 1960, 256 págs.

⁵ OFFER CHRISTI UND OFFER DER KIRCHE, Patmos, Düsseldorf, 1960, 151 págs.

⁶ Cfr. Zeitsch. f. kath. Theol., 82 (1960), pp. 345-347.

en lo que pueda tener de constructiva. El prologuista logra darnos también un rápido panorama del movimiento intelectual suscitado alrededor de Dom Casel (pp. 8-10). Y, como el mismo prologuista dice, la variedad de autores que intervienen en este volumen, responde a la variedad de aspectos del tema central de Dom Casel, las relaciones del sacrificio de la misa con el de la Cruz: esencia del sacrificio de la misa a la luz de los sacramentos (M. Schmaus), su carácter oblativo a la luz de la concepción primitiva del sacrificio de Cristo y de su Iglesia (J. Betz), la identidad del sacrificio de la Cruz y de la Misa en el horizonte de la especulación medieval, reformista, y postridentina (B. Neunheuser), la presencia de Cristo (*Ur-Sakrament*) como base especulativa de una explicación de la presencia del sacrificio de la cruz en la Misa (von Korvin-Krasinski), el carácter de memorial de la Misa, a la luz de la Pascua veterotestamentaria (Schildenberger). El estudio de Betz, sobre la ofrenda (nuestro actual ofertorio, con la participación del pueblo), se complementa perfectamente con el de Warnach: mientras uno hace historia del dogma en la patrística, el otro hace una fenomenología —inductiva—, a partir de los datos de la historia de las religiones; y ambos a dos ocupan, a nuestro juicio, un lugar céntrico en el conjunto. El estudio de von Korvin-Krasinski es el más especulativo —y metafísico— de todos; y, desde este punto de vista, resalta en el conjunto. Es un ejemplo de teología escolástica —o sea, de reflexión metafísica sobre un dato teológico— que se diferencia netamente de los otros estudios, todos ellos de teólogos más bien positivos. Lo primero que nos llama la atención en este capítulo es el cuidado —típicamente escolástico— que el autor pone en precisar los términos que usa (presencia substancial y accidental, existencial y operativa, causal principal e instrumental, formal y actual, etc. . .); y por eso nos llama más la atención el uso que a veces hace del prefijo *quasi*, que no tiene nada de escolástico⁷. El recurso a una metafísica de la ejemplaridad (más evidente en la obra del mismo autor, que comentaremos en otro sitio de esta revista, donde retoma este capítulo) nos parece acertado (aunque hubiéramos preferido que esta misma metafísica de la ejemplaridad desembocara más expresamente en una metafísica de la finalidad). Todo lo que el autor nos dice sobre el problema de la *distancia* (pp. 122-128), no sólo es un acierto para la interpretación de Santo Tomás —porque le permite explicar al autor mejor la metafísica tomista, antes de aplicarla a su teología—, sino que nos parece

⁷ San Ignacio, en los Ejercicios Espirituales, cuando da sus *Reglas para sentir en la Iglesia*, dice que “es más propio de los escolásticos... el definir o declarar...” (Ejercicios, n. 363); aunque también observa que, en este trabajo, se saben ayudar de todo lo que hicieran los que lo precedieron (ibid.). Ahora bien, en esta ayuda que se toma de los otros autores, es indudable que a veces se deben manejar términos que no siempre cuadran, en el propio sistema, como cuadraban en el ajeno; entonces el verdadero escolástico sabe manejarlos sin recurrir al poco exacto empleo de los *quasi*, y sin perder la parte de verdad que tenían en el sistema ajeno (cfr. Ciencia y Fe, XII-47 [1956], p. 101, nota 20).

que ilumina mejor ciertos aspectos más experimentales de la *presencia de Cristo en nosotros*. Y la rápida comparación entre la teología tomista y la patrística griega (pp. 128-135), no sólo es acertada desde el punto de vista ecuménico, sino que también ayuda para la intelección del mismo tema. De modo que, aunque nuestro autor, desde el principio al fin de su exposición, se reconoce deudor de P. Wegenaer, es indudable que su exposición es fruto de una personal reflexión (diríamos además estrictamente metafísica) del problema teológico de la *presencia de Cristo en los cristianos*. Para terminar, digamos que este conjunto de trabajos puede dar lugar a interesantes discusiones⁸.

Don Juan Antonio Pascual de Aguilar, bajo el título de *El misterio teológico de la Semana Santa*⁹, nos ofrece una obra similar a las anteriores, no en el estilo científico, pero sí en el enfoque teológico: son notas privadas, breves y claras, que se hacen públicas con toda modestia, sin aparato crítico ni referencias bibliográficas (fuera de una lista de obras, de las que puedan estar al alcance del común de los lectores españoles), que tal vez por eso mismo puede hacer más bien a los lectores a quienes las obras eruditas retraen un poco de la lectura seria. Prevalece, como dijimos, el enfoque teológico, que da la tónica a las reflexiones pastorales del autor. En breves capítulos, algunos de ellos divididos en breves párrafos, se recorren las principales etapas de la Semana Santa, con un estilo directo que trata de comunicar una experiencia religiosa, y no meramente probar una tesis: como el autor dice —y lo cumple en este libro— la pastoral litúrgica no es catequesis —especulativa y abstracta— que abstraiga de la celebración del *misterio pascual*, sino que se mantiene en vivo contacto con él (p. 25). Como el autor sigue paso a paso esta celebración y fija sus puntos de referencia fundamentales, su exposición teológica-litúrgica orienta suficientemente en los detalles, sin perder jamás de vista el conjunto: éste nos parece ser el principal acierto de su autor, además de su asequibilidad que, como dijimos al principio, se debe sin duda a su estilo directo, trasunto de una experiencia litúrgica personal.

Tendríamos que comentar aquí algunos libros, parte de la colección *Biblia y Tradición*¹⁰, pero ya lo haremos en el boletín titulado *Colecciones pastorales*. Queremos, sin embargo, recordar al menos los títulos de las obras que, en esa colección —que honra a la comunidad benedictina de Cuernavaca—, se refieren a la cuestión litúrgica. Son los siguientes:

Piedad litúrgica, de L. Bouyer, en traducción ligeramente abreviada del original inglés.

La misa, de la Comunidad sacerdotal de Saint-severin, cuyo subtítulo es

⁸ Cfr. J. AUER, *Das eucharistische Opfer*, Münch. Theol. Zeitsch., 11 (1960), pp. 97-105.

⁹ DOM J. A. PASCUAL DE AGUILAR, *El misterio litúrgico de la Semana Santa*, Studium, Madrid, 1959, 168 págs.

¹⁰ Ediciones Benedictinas, Cuernavaca (México), 1956-1960.

el programa pastoral de esa Comunidad: los cristianos alrededor del altar. Lo complementa —fuera de número en la colección—, *Tomemos parte en la misa*, de P. Bayart. Y también la *Historia de la liturgia Occidental*, con las llamadas *Directivas para la construcción de una Iglesia* —según el espíritu de la liturgia romana —de Th. Klauser.

La última obra que mencionaremos aquí, se titula *Del Obispo*, de A. G. Martimort: es un intento de teología del episcopado, realizado por un liturgista que sabe usar el argumento clásico de la liturgia, "lex orandi, lex credendi".

ESPIRITUALIDAD LAICAL

La obra de B. Hanssler, *Pueblo de Dios de la Iglesia*¹ implica un nuevo enfoque de la doctrina tradicional de la iglesia: ésta había sido mirada más bien, hasta ahora, como *Cuerpo de Cristo*, y en este sentido ya no habría nada más que decir; pero desde el punto de vista del *laicado* cristiano, el autor cree poder decir algo nuevo y sobre todo actual. El estilo del libro es práctico, y por eso sin aparato crítico; pero es un libro fundado en una teoría teológica —que el autor ha elaborado en sus estudios sobre Nicolás de Cusa—, expuesta aquí en los primeros capítulos. Ahora bien, aunque el autor ha ahorrado aparato crítico, no ha hecho lo mismo con las citas de la Escritura; expresamente advierte que su obra no se entendería a fondo, si no se tienen en cuenta esos textos (p. 10), los capítulos se desarrollan con mucha claridad, divididos en párrafos cortos —por lo general—, cada uno con su título bien escogido. El capítulo central, que responde al título de la obra, es el III, sobre *el pueblo que forma la iglesia*; y que trata de la *dignidad del laicado*. Los capítulos siguientes son la aplicación a las tareas de ese laicado (p. 57), sobre todo en lo que se refiere a la Iglesia y sociedad, Iglesia y cultura, Iglesia y Estado. La obra quiere ser un compendio de doctrina de la iglesia, en la que prepondera el punto de vista del *laicado* (p. 189); y que resume la tarea de la Iglesia en ser el principio vital de la sociedad humana (p. 187): como el alma no abandona su cuerpo, aunque éste le crea dificultades sin cuento, así la Iglesia no abandona el mundo, sino que lo salva².

A. Auer nos ofrece, bajo el título de *Cristiano abierto al Mundo*³ una *fundamentación histórica y teológica de la espiritualidad del laicado*: la primera parte, es un panorama histórico, rápido y breve, que va del primitivo cristianismo al momento actual (pp. 15-78); la segunda parte, estrictamente teológica, sobre el misterio de la creación, del pecado y de Cristo, respecto

¹ B. HANSSLER, *Das Gottesvolk der Kirche*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 189 págs.

² Cfr. TH. GEPPERT, *Theologie der menschlichen Gemeinschaft*, Aschendorffscher Verlags-Buchhandlung, Münster, 1955.

³ A. AUER, *Weltoffener Christ*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 317 págs.

que ilumina mejor ciertos aspectos más experimentales de la *presencia de Cristo en nosotros*. Y la rápida comparación entre la teología tomista y la patrística griega (pp. 128-135), no sólo es acertada desde el punto de vista ecuménico, sino que también ayuda para la intelección del mismo tema. De modo que, aunque nuestro autor, desde el principio al fin de su exposición, se reconoce deudor de P. Wegenaer, es indudable que su exposición es fruto de una personal reflexión (diríamos además estrictamente metafísica) del problema teológico de la *presencia de Cristo en los cristianos*. Para terminar, digamos que este conjunto de trabajos puede dar lugar a interesantes discusiones⁸.

Don Juan Antonio Pascual de Aguilar, bajo el título de *El misterio teológico de la Semana Santa*⁹, nos ofrece una obra similar a las anteriores, no en el estilo científico, pero sí en el enfoque teológico: son notas privadas, breves y claras, que se hacen públicas con toda modestia, sin aparato crítico ni referencias bibliográficas (fuera de una lista de obras, de las que puedan estar al alcance del común de los lectores españoles), que tal vez por eso mismo puede hacer más bien a los lectores a quienes las obras eruditas retraen un poco de la lectura seria. Prevalece, como dijimos, el enfoque teológico, que da la tónica a las reflexiones pastorales del autor. En breves capítulos, algunos de ellos divididos en breves párrafos, se recorren las principales etapas de la Semana Santa, con un estilo directo que trata de comunicar una experiencia religiosa, y no meramente probar una tesis: como el autor dice —y lo cumple en este libro— la pastoral litúrgica no es catequesis —especulativa y abstracta— que abstraiga de la celebración del *misterio pascual*, sino que se mantiene en vivo contacto con él (p. 25). Como el autor sigue paso a paso esta celebración y fija sus puntos de referencia fundamentales, su exposición teológica-litúrgica orienta suficientemente en los detalles, sin perder jamás de vista el conjunto: éste nos parece ser el principal acierto de su autor, además de su asequibilidad que, como dijimos al principio, se debe sin duda a su estilo directo, trasunto de una experiencia litúrgica personal.

Tendríamos que comentar aquí algunos libros, parte de la colección *Biblia y Tradición*¹⁰, pero ya lo haremos en el boletín titulado *Colecciones pastorales*. Queremos, sin embargo, recordar al menos los títulos de las obras que, en esa colección —que honra a la comunidad benedictina de Cuernavaca—, se refieren a la cuestión litúrgica. Son los siguientes:

Piedad litúrgica, de L. Bouyer, en traducción ligeramente abreviada del original inglés.

La misa, de la Comunidad sacerdotal de Saint-severin, cuyo subtítulo es

⁸ Cfr. J. AUER, *Das eucharistische Opfer*, Münch. Theol. Zeitsch., 11 (1960), pp. 97-105.

⁹ DOM J. A. PASCUAL DE AGUILAR, *El misterio litúrgico de la Semana Santa*, Studium, Madrid, 1959, 168 págs.

¹⁰ Ediciones Benedictinas, Cuernavaca (México), 1956-1960.

el programa pastoral de esa Comunidad: los cristianos alrededor del altar. Lo complementa —fuera de número en la colección—, *Tomemos parte en la misa*, de P. Bayart. Y también la *Historia de la liturgia Occidental*, con las llamadas *Directivas para la construcción de una Iglesia* —según el espíritu de la liturgia romana —de Th. Klauser.

La última obra que mencionaremos aquí, se titula *Del Obispo*, de A. G. Martimort: es un intento de teología del episcopado, realizado por un liturgista que sabe usar el argumento clásico de la liturgia, "lex orandi, lex credendi".

ESPIRITUALIDAD LAICAL

La obra de B. Hanssler, *Pueblo de Dios de la Iglesia*¹ implica un nuevo enfoque de la doctrina tradicional de la iglesia: ésta había sido mirada más bien, hasta ahora, como *Cuerpo de Cristo*, y en este sentido ya no habría nada más que decir; pero desde el punto de vista del *laicado* cristiano, el autor cree poder decir algo nuevo y sobre todo actual. El estilo del libro es práctico, y por eso sin aparato crítico; pero es un libro fundado en una teoría teológica —que el autor ha elaborado en sus estudios sobre Nicolás de Cusa—, expuesta aquí en los primeros capítulos. Ahora bien, aunque el autor ha ahorrado aparato crítico, no ha hecho lo mismo con las citas de la Escritura; expresamente advierte que su obra no se entendería a fondo, si no se tienen en cuenta esos textos (p. 10), los capítulos se desarrollan con mucha claridad, divididos en párrafos cortos —por lo general—, cada uno con su título bien escogido. El capítulo central, que responde al título de la obra, es el III, sobre *el pueblo que forma la iglesia*; y que trata de la *dignidad del laicado*. Los capítulos siguientes son la aplicación a las tareas de ese laicado (p. 57), sobre todo en lo que se refiere a la Iglesia y sociedad, Iglesia y cultura, Iglesia y Estado. La obra quiere ser un compendio de doctrina de la iglesia, en la que prepondera el punto de vista del *laicado* (p. 189); y que resume la tarea de la Iglesia en ser el principio vital de la sociedad humana (p. 187): como el alma no abandona su cuerpo, aunque éste le crea dificultades sin cuento, así la Iglesia no abandona el mundo, sino que lo salva².

A. Auer nos ofrece, bajo el título de *Cristiano abierto al Mundo*³ una *fundamentación histórica y teológica de la espiritualidad del laicado*: la primera parte, es un panorama histórico, rápido y breve, que va del primitivo cristianismo al momento actual (pp. 15-78); la segunda parte, estrictamente teológica, sobre el misterio de la creación, del pecado y de Cristo, respecto

¹ B. HANSSLER, *Das Gottesvolk der Kirche*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 189 págs.

² Cfr. TH. GEPFERT, *Theologie der menschlichen Gemeinschaft*, Aschendorffscher Verlags-Buchhandlung, Münster, 1955.

³ A. AUER, *Weltoffener Christ*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 317 págs.

de la espiritualidad laical (pp. 79-172); y la tercera parte, contiene tres aplicaciones fundamentales, o sea, al trabajo, al matrimonio, y a la política (pp. 173-279). Como el autor lo recuerda en el prólogo, no necesitamos buscar nuevas verdades, sino profundizar en las ya reveladas, y así descubrir cómo se aplican a la vida del cristianismo en el mundo; pero para eso necesitamos conocer la revelación cristiana —y éste es el objetivo de la segunda parte de esta obra—, porque sin ese conocimiento no hay espiritualidad posible para un laico en el mundo (p. 301). No es el acto médico en sí lo que espiritualiza la vida de un médico, por ejemplo; sino su conocimiento del plan de Dios, y el reconocimiento del mismo, o sea, su aceptación plena y su colaboración (p. 302). Y como es plan de Dios se manifiesta, sobre todo, en su Verbo hecho carne, es necesariamente *crístocéntrica* la espiritualidad del laico en el mundo. En los dos sitios en los cuales el autor habla del *crístocentrismo intrínseco al mundo y al hombre* (pp. 93-98, 123-133), hemos podido apreciar su conocimiento de la literatura teológica al respecto (véase, al final, la lista de las obras fundamentales citadas en el curso del trabajo). Un índice onomástico de autores facilita la consulta de esta obra, que nos parece una de las más importantes sobre la espiritualidad laical escritas hasta el momento. Tiempo atrás, su autor había adelantado las líneas fundamentales de este trabajo⁴; y había desarrollado algunos de sus puntos en artículos de revistas. Y la crítica que se le ha hecho, interpretando como negaciones ciertos silencios —sobre la cruz, por ejemplo— no nos parece acertada: tal crítico⁵ no advierte que la intención del autor es exponer aquí lo típico de la espiritualidad laical y no lo común —como lo es la cruz— con la espiritualidad religiosa. Hacia el fin de este boletín volveremos sobre el tema.

B. Häring, bajo el título de *Cristianos en un mundo nuevo*⁶, nos ofrece una obra que podríamos considerar continuación resumida de su ya clásica teología moral, *La Ley de Cristo*, que comentamos en esta entrega. El libro que ahora comentamos es una *suma de espiritualidad laical*, en siete grandes capítulos titulados: la ley de Cristo como *Buena nueva*, la libertad de los hijos de Dios, Dios y el corazón humano, de corazón a corazón (fe, esperanza y caridad), amor orante, virtudes en el reino del amor, y conversión. La lectura del autor nos recuerda la de los clásicos de la Iglesia, a quienes San Ignacio (en sus *Reglas para sentir en la Iglesia, Ejercicios*, n. 363) llama “doctores positivos, así como San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio, etc.”, y a quienes el mismo Santo atribuye la cualidad providencial de “mover los afectos para en todo amar y servir a Dios Nuestro Se-

⁴ Nos referimos a su contribución en el homenaje ofrecido a F. X. Arnold, en la obra colectiva *Verkündigung und Glaube* (Herder, Freiburg, 1958), bajo el título de *Zur theologischen Grundlegung einer Laienfrömmigkeit* (ibid., pp. 307-325).

⁵ Cfr. Freib. Zeitsch. f. Phil. u. Theol., 6 (1959), pp. 463-464.

⁶ B. HÄRING, *Christ in einer neuen Welt*, Wewel, Freiburg, 1960, 448 págs.

ñor”. El autor —modelo de claridad de ideas, a lo largo de toda la exposición— indica los dos sentidos del título de su obra: el uno, es que un nuevo mundo, es éste en que el Cristiano tiene que vivir, mundo renovado por la técnica (p. 13); y el otro, que para el cristiano este mundo es ya un nuevo cielo y una nueva tierra, que anticipa el final de los tiempos (p. 14). El autor señala también claramente el objetivo de su obra, que no es resolver en detalle todos los problemas que el mundo plantea al cristiano, sino fijar los objetivos, e indicar las fuentes de la vida del cristiano en el mundo. Así se explica el plan del libro, que pone como fundamento el mensaje de Cristo, la *Buena nueva* de su amor (cap. I), que fundamenta la ley que rige la voluntad de los hijos de Dios (cap. II); y los capítulos siguientes, que desarrollan estas ideas fundamentales, según el plan propio de una moral renovada. Cada capítulo tiene una breve introducción —nexo con los anteriores—, y propone el plan de sus párrafos. Tiene un índice alfabético de temas (pp. 431-443), y otro de autores citados; y un índice de textos escriturísticos, muy usados a lo largo del texto. Tipográficamente, las frases más importantes resaltan en *bastardilla* en el curso de la exposición; y su exposición en breves párrafos, cada uno con su título, facilita su lectura reposada, que puede hacer las veces de una *lectura espiritual para laicos*, y también para sacerdotes en contacto con laicos.

H. Herrmann, bajo el título de *Puntos débiles de la vida de fe*⁷, expone una serie de experiencias cristianas, que se pueden resumir en ésta: al cristiano, en medio del mundo, se le plantean una serie de cuestiones; y la primera de ellas, es él mismo. Sus capítulos son breves reflexiones que pueden ser como sacudones para el lector que se ha acostumbrado demasiado a los casos normales de la vida cristiana; reflexiones que no siguen un sistema, sino que buscan provocar un diálogo que va cambiando de tema, pero no de interlocutores. Las obras teológicas o espirituales que el autor ha usado, están indicadas al final, en una sola página (p. 131). Los temas, en el índice (p. 7), y basta echarles una mirada para advertir que son actuales (rosario, examen de conciencia, confesión, consejos evangélicos, sentido eclesiástico, etc...); y que se plantean necesariamente al común de la gente que viene a la iglesia todos los domingos. Tal vez nos haría falta tener, en castellano, un tipo de libros como el que estamos comentando.

Algo así nos ofrece J. M. Granero, bajo el título de *Inquietudes de hoy*⁸. Originariamente fueron artículos de revista (Razón y Fe), que han sido reunidos y ordenados en cuatro grupos: *Civitas* (civilidad), *Religión y Civilidad*, *Cuestión Social*, *Futuro Internacional*. Los capítulos, breves —*guiones de actualidad*— se dejan leer con gusto; y aunque uno no admita totalmente la orientación de ciertas respuestas a problemas que plantea la

⁷ H. HERRMANN, *Schwache Punkte im Glaubensleben*, Knecht, Frankfurt, 1961, 131 págs.

⁸ J. M. GRANERO, *Inquietudes de hoy*, Razón y Fe, 1960, 349 págs.

convivencia actual, el modo cómo Granero expone su propia opinión, nunca resulta chocante.

La colección *Herder-Bücherei*, nos ofrece dos nuevos libritos, dentro del espíritu de toda ella⁹. Ambos, con diferencias de estilo propio de cada autor, tratan el tema de la fe en el mundo: W. Nigg, con su obra titulada *Santos y necios de Dios*¹⁰, y K. Rahner, con la titulada *Sobre la fe en medio del mundo*¹¹. La obra de Nigg es una reedición, y contiene cuatro figuras: San Benito (y sus Reglas), San Francisco de Asís (y sus Mínimos), San Felipe de Neri (y sus bromas), y el idiota de Dostowieski. La idea común parece ser, en todos ellos, la de una fe que llega hasta sus últimas consecuencias; y que santamente vence el mundo, en cada santo a su manera (y ése es el aspecto que hace resaltar la segunda parte del título de cada capítulo, que más arriba hemos indicado entre paréntesis), de una manera que el autor vuelca en expresiones que hubieran sobresalido a un lector del siglo pasado, pero que hoy son las que se entienden.

La obra de K. Rahner, con su estilo habitual de insinuaciones, toca los siguientes temas: el poder dogmático de la Iglesia, el valor eterno de nuestras obras en el tiempo, la experiencia de la gracia, la santidad en la Iglesia, la oración vespertina, la poesía y el sacerdocio (prólogo de unos versos de un neosacerdote), el cristiano y sus parientes no creyentes y, finalmente, ciencia y fe. Son orientaciones solamente en cada uno de sus temas, que no se desarrollan exhaustivamente, pero que llegan a engendrar confianza en una fe que vence al mundo, sin abandonarlo enteramente a su propia suerte.

Ch. Boissard, en la *Vida y el mensaje de Mme. Royer*¹², nos ofrece un modelo de santidad en el mundo, de una mujer que se santificó como esposa, madre, abuela y apóstol: en otras palabras, una vida toda entera dedicada a la familia, que se ve coronada por un mensaje de misericordia del mismo Señor, que se concreta luego apostólicamente en una *cruzada mundial* de oración y penitencia. Esta obra sobre Mme. Royer es prevalentemente histórica —y ésta es su originalidad, pues los autores precedentes habíanse preocupado más bien de su mensaje—; y se desarrolla, como la vida del personaje central, en dos grandes etapas: la una, *familiar*, llena de detalle familiares pequeños y cotidianos; y la otra, con una dimensión más universal, y que comienza cuando ya no tiene propiamente obligaciones familiares que cumplir, momento en que el Señor le inspira dedicarse a un *apostolado de iglesia* (pp. 177 y ss.). Es interesante, por una parte, que el Señor no haya querido que ésta su confidente abandonara en-

teramente el mundo, entrando en el claustro; y, por la otra, su insistencia en la reparación: éstos serían los dos elementos más llamativos en el mensaje de esta vida¹³. El laico que sepa leer esta vida, encontrará en ella más de un motivo para renovarse en su vocación cristiana.

L. J. Leuret, bajo el título de *Dimensiones de la caridad*¹⁴, da a publicidad una colección de retiros hechos con religiosos dominicos y militantes laicos: viene a ser como el complemento espiritual de sus obras técnicas, en las que por otra parte prevalece el elemento espiritual. La obra pretende ser —como lo indica su título— una glosa detallada y actual del texto paulino que nos habla de la “longitud, altura y profundidad de la caridad de Cristo” (Efes., III, 19). Se puede decir que ha logrado traducir, a la mentalidad y el lenguaje moderno, el pensamiento de San Pablo, y la doctrina de Santo Tomás sobre la caridad. La parte más original es sin duda la segunda, en la que encara la dimensión en extensión de la caridad: con su estilo directo y punzante, grita bien alto los deberes sociales en el plano individual, nacional e internacional. Más que en ninguna otra parte, afloran aquí los conocimientos que el autor tiene de la realidad social del mundo contemporáneo, y tal vez sea ese mismo realismo social el que le dé un mayor valor de sugestión a sus reflexiones. En las demás partes, no siempre es inspirado; aunque el estilo nunca pierde su vivacidad, en algunos capítulos se nota cierta superficialidad en cuanto al contenido. Muy de acuerdo con el gusto del hombre de hoy, ha dividido su obra en capítulos breves con un tema bien definido, de manera que pueda ser usado como manual de meditación; pero de una meditación como la entendía, por ejemplo, San Ignacio, que junta a la vez reflexión y examen de conciencia¹⁵.

El folleto titulado *El cristiano y la riqueza*¹⁶, forma parte de una colección de orientación según los principios del Evangelio y las directivas de la Iglesia, y que toca diversas cuestiones difíciles que se le plantean al cristiano —sobre todo, al laico— en el mundo de hoy. En el que ahora presentamos, se trata del dinero, fruto de injusticia y de división; pero que, a la luz de la Biblia, el Evangelio, la tradición cristiana y el magisterio de la Iglesia (éstas son las fuentes de argumentos del folleto), puede ser bien buscado y bien usado. Este folleto resume una serie de artículos (véase su lista, p. 57), resumen en el cual se ha puesto especial cuidado en hacer resaltar los textos principales, y recordar los principios fundamentales, a

¹³ Respecto del primer aspecto de este mensaje, ya hemos dicho algo —al comienzo de este boletín— sobre el sentido exacto del *mundo como Reino de Cristo*; y por la importancia de este aspecto en la actual espiritual laical, volveremos sobre él.

¹⁴ J.-L. LEBRET, *Dimensiones de la caridad*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 199 págs.

¹⁵ M. A. FIORITO, *Midrash bíblico y reflexión ignaciana*, cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 541-544 (cfr. *ibid.*, p. 545, nota 59).

¹⁶ LE CHRETIEN ET LA RICHESSE, Spes, Paris, 1960, 55 págs.

⁹ Cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 566-568.

¹⁰ W. NIGG, *Von Heiligen und Gottesnarren*, Herder, Freiburg, 1960, 182 págs.

¹¹ K. RAHNER, *Von Glauben inmitten der Welt*, Herder, Freiburg, 1961, 140 págs.

¹² CH. BOISSARD, *La vie et le message de Madame Royer (1841-1924)*, Lethielleux, 1960, 322 págs.

la vez que se apuntan algunas de sus aplicaciones más actuales (deber del impuesto, por ejemplo).

Hemos dejado para el final de este boletín sobre espiritualidad laical una obra anónima, publicada bajo la responsabilidad de la *Cité Catholique*, con el título de *Para que El reine*¹⁷; y lo hemos hecho con toda intención, porque caracteriza una de las *tendencias extremas actuales* de la espiritualidad laical. Denso libro, con una serie de ayudas para captar toda su fuerza: tabla lógica (pp. XIII-XXIII), que muestra el encadenamiento riguroso de las ideas; tabla analítica, en orden alfabético y muy detallada, para la rápida consulta de la otra; índice de nombres propios citados, con una breve noticia de cada persona, y el por qué de su cita (en particular, tratándose de los Papas, aquí se apuntan las ideas fundamentales que se le atribuyen); lista de diarios, revistas o asociaciones; y, finalmente, el índice de materia muy detallado. En el apéndice, se presentan datos sobre los diez años de vida de la *Cité Catholique*, notas para su acción, reglamento; y documentos que se refieren a ella (romanos y episcopales). La densidad de este libro es también su peligro: la crítica, que le hace J. Thomas, de *identificar la Iglesia y la ciudad*¹⁸, nos parece exacta: y del olvido de esta distinción resulta, con muy buena voluntad, consecuencias inconvenientes¹⁹. Más aún, nosotros distinguiríamos todavía entre *Reino* —escatológico— *de Dios*, *Reino* —actual— *de Cristo*, e *Iglesia*²⁰, porque esta triple distinción nos permitiría ver que el laico —además del trabajo que, como miembro de la Iglesia y colaborador en su apostolado, tiene en la extensión de la Iglesia y de su influjo espiritual en el mundo— tiene todavía una *función específica en el mundo*, *Reino de Cristo*²¹. Entendidas estas distinciones con buen espíritu, no hay ningún peligro de desunión en la acción y, en cambio, muchas ventajas: “Hay diversidad de ministerios, mas uno es el Espíritu” (I Cor., XII, 5). Al término de este boletín, diremos algo más sobre esto mismo.

J. Thomas, cuya acertada crítica acabamos de comentar, ha publicado un folleto acerca del *Apostolado del militante de la Acción Católica*²². Forma parte de una colección de folletos, titulada *Teología, pastoral y espiritualidad*, y pertenece a la serie de *Documentos* de la misma colección (éste lleva el nº 2). En este escrito, lo que nos ha parecido más interesante es lo que dice sobre el *doble método* en la determinación de la esencia del movimiento de Acción católica especializada; dualidad debida a una

¹⁷ POUR QU'IL REGNE, Edit. Cité Catholique, París, 1959, 919 págs.

¹⁸ Cfr. Christus, 7 (1960), pp. 563-574.

¹⁹ Cfr. M. SCHMAUS, *Dogmatik*, III/1, *Die Lehre von der Kirche* (Hueber, München, 1958), párr. 175, p. 686.

²⁰ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Herder, Freiburg, 1959, pp. 199 y ss.

²¹ Cfr. A. AUER, *Weltoffener Christ*, Patmos Düsseldorf, 1960, pp. 293-294, según el comentario que hemos hecho al comienzo de este mismo boletín.

²² J. THOMAS, *L'Apostolat du militant d'Action Catholique*, Lethielleux, París, 1961, 15 págs.

doble concepción del mismo movimiento. Si se lo considera como una *institución* que convoca de continuo nuevos miembros, y les ofrece una doctrina y una función especial, el método escogido será justificar la institución ya existente; pero si se la concibe a la Acción católica como una coordinación de esfuerzos, o creación de una *conciencia colectiva* de los que, de hecho, ya trabajan en nombre de la Iglesia y en medios de acción determinados, en tal caso el método será discernir el sentido que tiene la vida ordinaria del militante²³. El autor acepta esta dualidad de concepciones y de métodos; y, sabiendo que otros autores han hecho la *teología* de la Acción católica, prefiere él tratar de la *práctica* de la misma. Valiéndose de experiencias, y con gran realismo espiritual, el autor trata de hacer ver cómo un militante de Acción católica cumple con su vocación cristiana en medio de sus tareas de este mundo: el párrafo central es el que se titula *La Acción católica y lo temporal* (pp. 11-13); y creemos sinceramente que ganaría en claridad y fuerza si explicitara de una vez por todas la doctrina —indicada en nuestra crítica a la obra anterior— entre *Reino de Dios*, *Reino de Cristo* e *Iglesia*.

Tal vez por apego excesivo a la *Iglesia* —por espíritu de campanario, como algunos autores dicen—, el laico abandona el *Reino de Cristo* a su propia suerte, en lugar de intervenir en él a las órdenes inmediatas del Señor, sin contrariar —por supuesto— las órdenes de la Iglesia jerárquicamente constituida, pero tampoco sin limitarse a tales órdenes explícitas²⁴. Si hay una zona del mundo que todavía no es Iglesia, ni mucho menos *Reino* —escatológico— *de Dios*, eso es ya *Reino de Cristo*; y en él el laico tendría algo peculiar que hacer, como miembro que es de Cristo, consagrado a su servicio personal.

Cuando San Ignacio, en la *Contemplación del Rey eternal*, nos pone ante los ojos a “Cristo Nuestro Señor, Rey Eterno; y delante de El todo el universo mundo, al cual y a cada uno en particular llama y dice: mi voluntad, es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos...”²⁵, revela a los ojos del ejercitante las dimensiones exactas del *Reino de Cristo*: un mundo que no se identifica adecuadamente con la *Iglesia*, y en el cual hay enemigos —que menos aún pueden ser *Iglesia*— a los que hay que vencer, a la vez que se conquista al mundo para Cristo.

Además, en la misma contemplación, San Ignacio pone en boca de Cristo nuestro Señor la siguiente promesa: “...y así entrar en la gloria de

²³ El autor observa que el primer método de acción católica, apto para jóvenes, no resulta para militantes maduros: ¿no será ésta la razón de que tantos de Acción Católica, excelentes como *jóvenes*, no lleguen nunca a serlo como *seniores*?

²⁴ Cfr. K. RAHNER, *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui*, Desclée, Bruges, 1959, según el comentario hecho en *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 257-259.

²⁵ Ejercicios, n. 95.

mi Padre"²⁶. Pues bien, esta *gloria* es lo que nosotros llamamos ahora²⁷ *Reino del Padre*, reino definitivo —escatológico— y, en cuanto tal, distinto del *Reino de Cristo* —en cuanto que implica conquista—, precisamente porque es su actual etapa orientada hacia la promesa, y distinta de su cumplimiento.

Nadie duda que se pueda llamar, a la *Iglesia, Reino de Cristo*; y que el *Reino de Cristo* —aún entendido como lo entendemos aquí— pueda ser llamado *Reino de Dios*²⁸; pero también nos parece indudable que resulta beneficiosa —sobre todo para la espiritualidad laical— esta distinción verbal, tratándose de realidades que no se adecúan totalmente.

EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO

La obra de Hausherr, sobre *los nombres de Cristo y los caminos de la oración*¹, merecería, dentro de un *boletín de los Ejercicios*, un espacio más amplio del que vamos a dedicarle ahora. Es un estudio histórico sobre la espiritualidad oriental, centrada ésta en su famosa *oración a Jesús*², con el objetivo explícito de encontrar, en occidente experiencias similares de oración. Los orientales, sobre todo sus teorizadores modernos, han hecho de la *oración a Jesús* (véase por qué el autor prefiere este modo más claro de nombrarla, p. 18) el *único camino* de oración, insistiendo demasiado en la *materialidad* de su fórmula. Si nos liberamos de esa *materia- lidad*, y buscamos su sentido profundo, la *oración a Jesús* tiene una historia más extensa todavía, porque comprendería también a los occidentales, y tendría la misma antigüedad del cristianismo. La obra comienza con una bibliografía escogida (pp. 9-11), y otra de obras citadas (pp. 11-16). Sigue la introducción, en la que el autor insinúa ya el objetivo de su investigación: liberar, a la historia de la *oración a Jesús* en Oriente, de sus exageraciones, buscando las raíces de esa historia en Occidente. Anuncia que van a prescindir del método (llamado *herycasta*) en el que dicha oración se encastilla a partir del siglo XII o XIV, para hacer la historia de la oración en sí misma. La obra tiene dos partes: la una, sobre los nombres

²⁶ Ibid.

²⁷ No pretendemos decir que todas estas ideas se hallan en el mismo texto ignaciano; pero sí creemos que se hallan dentro del dinamismo interno de todos los Ejercicios: en su concepción del hombre en el mundo y al servicio de Cristo, en camino hacia la salvación, tal cual esa concepción se halla expresada desde el *Principio y Fundamento* (véase, en esta misma entrega, M. A. FIORITO, *Cristocentrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio*; particularmente la nota 52).

²⁸ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Gottes Reich*, Herder, Freiburg, 1959, p. 209.

¹ I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, Roma, 1960, 314 págs.

² Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 199-201.

de Jesús; y la otra, sobre su invocación en la oración; siguiendo, en ambas partes, el orden cronológico de los documentos aducidos. Porque es una obra documentada del principio al fin, aunque impregnada de la personalidad de su autor, conocedor como pocos del tema, e interesado —como jesuita— en esta invocación del nombre de Jesús. La conclusión de la primera parte es que la oración a Jesús no ha comenzado por serlo del mismo nombre de Jesús, sino siendo la confesión del dolor por el pecado (*Primera semana de Ejercicios*, diríamos nosotros, necesariamente cristocéntrica); y que, por consiguiente, la *oración a Jesús*, materialmente considerada, es la condensación de una experiencia anterior que precedentemente prefería expresarse con otras fórmulas más teológicas (pp. 118-119, 279), excepción hecha de autores sirios (autores de apócrifos heréticos) que se contentaban con el nombre de Jesús sin más aditamento. Esta conclusión del autor, se podría confirmar con la experiencia de San Ignacio, quien, a pesar de la devoción que le tenía al nombre de Jesús, casi de continuo se refiere a él con otras denominaciones más expresamente teológicas³; y con la experiencia similar de San Pablo, como lo ha señalado Cerfaux⁴. La segunda parte de la obra entra mucho más en materia de oración; y por eso nos parece más interesante para un estudio paralelo con el modo de orar de los Ejercicios. Demos un solo ejemplo a propósito de la conclusión del autor, en la que insiste en la importancia de la ascesis o desprendimiento del corazón (pp. 284-285) para alcanzar el estado de la oración continua. Es lo que querría enseñarnos San Ignacio en su meditación de los *Dos binarios*, al presentarnos a hombres que encuentran, en la posesión de un bien que no es Dios, un estorbo para "hallar en paz a Dios nuestro Señor" (EE. n. 150). Según San Ignacio pues, si estos hombres siguen el camino que él les pone en los Ejercicios, llegarán al fin de ellos (en la *Contemplación para alcanzar amor*) a encontrar a Dios Nuestro Señor —que es la expresión con la que él designa de ordinario a Jesucristo— en todas las cosas. Véase también la similitud que existe entre la *oración a Jesús* y la práctica de la *jaculatorias*, práctica tradicional en la Compañía de Jesús, como el autor lo explica de propósito en su conclusión (pp. 286-295). La obra termina en un apéndice, con las conferencias de Casiano, traducidas al francés, que se refieren al tema del libro; con un índice de nombres; y con dos vocabularios, de tecnicismos griegos, y otros, para su consulta.

Del mismo autor, Hausherr, nos ha llegado la obra titulada *Lecciones de un contemplativo*⁵. En la introducción, el autor defiende la atribución del trabajo a Evagrio, y no a San Nilo⁶, como lo tratará luego de confirmar en el comentario (por ejemplo, pp. 150 y ss.) que hará del documento,

³ Cfr. SOLANO, *Jesucristo bajo las denominaciones divinas en San Ignacio*, Est. Ecles., 30 (1956), pp. 325-342.

⁴ Cfr. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, París, 1954.

⁵ I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif: Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Beauchesne, París, 1960, 197 págs.

⁶ Cfr. RAM., 15 (1934), pp. 39-94, 113-171.

mi Padre"²⁶. Pues bien, esta *gloria* es lo que nosotros llamamos ahora²⁷ *Reino del Padre*, reino definitivo —escatológico— y, en cuanto tal, distinto del *Reino de Cristo* —en cuanto que implica conquista—, precisamente porque es su actual etapa orientada hacia la promesa, y distinta de su cumplimiento.

Nadie duda que se pueda llamar, a la *Iglesia, Reino de Cristo*; y que el *Reino de Cristo* —aún entendido como lo entendemos aquí— pueda ser llamado *Reino de Dios*²⁸; pero también nos parece indudable que resulta beneficiosa —sobre todo para la espiritualidad laical— esta distinción verbal, tratándose de realidades que no se adecúan totalmente.

EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO

La obra de Hausherr, sobre *los nombres de Cristo y los caminos de la oración*¹, merecería, dentro de un *boletín de los Ejercicios*, un espacio más amplio del que vamos a dedicarle ahora. Es un estudio histórico sobre la espiritualidad oriental, centrada ésta en su famosa *oración a Jesús*², con el objetivo explícito de encontrar, en occidente experiencias similares de oración. Los orientales, sobre todo sus teorizadores modernos, han hecho de la *oración a Jesús* (véase por qué el autor prefiere este modo más claro de nombrarla, p. 18) *el único camino* de oración, insistiendo demasiado en la *materialidad* de su fórmula. Si nos liberamos de esa *materialidad*, y buscamos su sentido profundo, la *oración a Jesús* tiene una historia más extensa todavía, porque comprendería también a los occidentales, y tendría la misma antigüedad del cristianismo. La obra comienza con una bibliografía escogida (pp. 9-11), y otra de obras citadas (pp. 11-16). Sigue la introducción, en la que el autor insinúa ya el objetivo de su investigación: liberar, a la historia de la *oración a Jesús* en Oriente, de sus exageraciones, buscando las raíces de esa historia en Occidente. Anuncia que van a prescindir del método (llamado *hesycaista*) en el que dicha oración se encastilla a partir del siglo XII o XIV, para hacer la historia de la oración en sí misma. La obra tiene dos partes: la una, sobre los nombres

²⁶ Ibid.

²⁷ No pretendemos decir que todas estas ideas se hallan en el mismo texto ignaciano; pero sí creemos que se hallan dentro del dinamismo interno de todos los Ejercicios: en su concepción del hombre en el mundo y al servicio de Cristo, en camino hacia la salvación, tal cual esa concepción se halla expresada desde el *Principio y Fundamento* (véase, en esta misma entrega, M. A. FIORITO, *Cristocentrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio*; particularmente la nota 52).

²⁸ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Gottes Reich*, Herder, Freiburg, 1959, p. 209.

¹ I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, Roma, 1960, 314 págs.

² Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 199-201.

de Jesús; y la otra, sobre su invocación en la oración; siguiendo, en ambas partes, el orden cronológico de los documentos aducidos. Porque es una obra documentada del principio al fin, aunque impregnada de la personalidad de su autor, conocedor como pocos del tema, e interesado —como jesuita— en esta invocación del nombre de Jesús. La conclusión de la primera parte es que la oración a Jesús no ha comenzado por serlo del mismo nombre de Jesús, sino siendo la confesión del dolor por el pecado (*Primera semana de Ejercicios*, diríamos nosotros, necesariamente cristocéntrica); y que, por consiguiente, la *oración a Jesús*, materialmente considerada, es la condensación de una experiencia anterior que precedentemente prefería expresarse con otras fórmulas más teológicas (pp. 118-119, 279), excepción hecha de autores sirios (autores de apócrifos heréticos) que se contentaban con el nombre de Jesús sin más aditamento. Esta conclusión del autor, se podría confirmar con la experiencia de San Ignacio, quien, a pesar de la devoción que le tenía al nombre de Jesús, casi de continuo se refiere a él con otras denominaciones más expresamente teológicas³; y con la experiencia similar de San Pablo, como lo ha señalado Cerfaux⁴. La segunda parte de la obra entra mucho más en materia de oración; y por eso nos parece más interesante para un estudio paralelo con el modo de orar de los Ejercicios. Demos un solo ejemplo a propósito de la conclusión del autor, en la que insiste en la importancia de la ascesis o desprendimiento del corazón (pp. 284-285) para alcanzar el estado de la oración continua. Es lo que querría enseñarnos San Ignacio en su meditación de los *Dos binarios*, al presentarnos a hombres que encuentran, en la posesión de un bien que no es Dios, un estorbo para "hallar en paz a Dios nuestro Señor" (EE. n. 150). Según San Ignacio pues, si estos hombres siguen el camino que él les pone en los Ejercicios, llegarán al fin de ellos (en la *Contemplación para alcanzar amor*) a encontrar a Dios Nuestro Señor —que es la expresión con la que él designa de ordinario a Jesucristo— en todas las cosas. Véase también la similitud que existe entre la *oración a Jesús* y la práctica de la *jaculatorias*, práctica tradicional en la Compañía de Jesús, como el autor lo explica de propósito en su conclusión (pp. 286-295). La obra termina en un apéndice, con las conferencias de Casiano, traducidas al francés, que se refieren al tema del libro; con un índice de nombres; y con dos vocabularios, de tecnicismos griegos, y otros, para su consulta.

Del mismo autor, Hausherr, nos ha llegado la obra titulada *Lecciones de un contemplativo*⁵. En la introducción, el autor defiende la atribución del trabajo a Evagrio, y no a San Nilo⁶, como lo tratará luego de confirmar en el comentario (por ejemplo, pp. 150 y ss.) que hará del documento,

³ Cfr. SOLANO, *Jesucristo bajo las denominaciones divinas en San Ignacio*, Est. Ecles., 30 (1956), pp. 325-342.

⁴ Cfr. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, París, 1954.

⁵ I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif: Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Beauchesne, París, 1960, 197 págs.

⁶ Cfr. RAM., 15 (1934), pp. 39-94, 113-171.

traducido al francés, y que forma también parte de esta obra. Este documento va pues acompañado de abundantes comentarios: cada texto es comentado por separado; a veces, con una simple glosa en función de otros documentos del mismo Evagrio, y con abundante aparato crítico. Además, los comentarios se remiten los unos a los otros, de modo que, aún sin usar el práctico índice del final de la obra (de palabras griegas más importantes, y de temas principales) puede el mismo lector ir sistematizando, durante la lectura, alrededor del tema que más le interese. Una conclusión resume en pocas líneas todo el camino de la oración según Evagrio, como una emigración hacia Dios, que parte de las lágrimas de la penitencia; y por la práctica de las virtudes, la renuncia de todo, la abnegación total de sí mismo, la dulzura y la caridad fraterna, a través de las purificaciones progresivas del alma y de la inteligencia, por el abandono absoluto a la voluntad de Dios, voluntad que está siempre pendiente sobre nosotros, únicamente ocupada en ayudarnos a llegar a nuestro término, a pesar de las tentaciones diabólicas. Una de las pasiones que más combate Evagrio, es la de la cólera; o sea, la actitud de tensión con los demás (pp. 28, 36 y ss. *passim*). Recordemos que otro gran autor espiritual, San Buenaventura, daba también gran importancia a esta actitud apasionada, que él llamaba *malignidad*, respecto de los prójimos⁷. Respecto de los Ejercicios, es interesante notar la certeza con que Evagrio anuncia, a quien ha alcanzado la verdadera oración, la inevitable presencia del demonio (pp. 125 y ss.): certeza equivalente a la que tenía San Ignacio respecto de quien hacía sus Ejercicios, y que le permitía juzgar de la tarea del ejercitante en función de la presencia de dichos espíritus (EE., n.º 6). Y por eso es también interesante la experiencia de discernimiento de espíritus contenida en este documento (pp. 130 y ss.). Y la recomendación que hace Evagrio, de examinar muy bien el *proceso total de los pensamientos* (p. 167); recomendación similar a la que San Ignacio hace a propósito del *discurso de los pensamientos* (EE., n.º 333). Esta atención al *discurso de los propios pensamientos*, junto con la consideración de la *existencia de espíritus buenos y malos* (consideración que San Ignacio llamó, en su *Autobiografía*, "El primer discurso que hizo en cosas de fe") nos parecen ser las dos notas características del hombre de oración —contemplativo— según Evagrio, y también del ejercitante ideal, según San Ignacio. Una hoja de propaganda, añadida por el editor al libro, parece querer excusar a Evagrio de un *demonismo* exagerado; y apunta que muchas de sus frases se pueden entender hoy de las propias pasiones: nosotros diríamos que esto puede ser exacto si se trata de los pensamientos aislados; pero que, en el *proceso de nuestros pensamientos*, siempre hay

⁷ *Itinéraire de l'âme en elle-même*, Librairie Mariale et Franciscaine, Blois, 1956, pp. 132-133. Véase también el comentario adjunto, de L. de Mercin (ibid., pp. 221-224).

que contar con la intervención de los espíritus, buenos y malos; y que no tenerlo en cuenta, es vivir una vida espiritual infantil⁸.

Ya hemos comentado ampliamente la primera edición de la obra de I. B. Lotz sobre *la Meditación*⁹. Nos llega ahora su segunda edición —prueba de la aceptación que ha tenido—, y en ella notamos los siguientes añadidos (prólogo, pp. 15-18), que responden en lo posible a los deseos de ciertos críticos: el capítulo IV ofrece una visión sintética sobre la esencia de la meditación y, por sus contrastes, sus desviaciones; el capítulo VII señala el punto de vista teológico —cristocéntrico— que permitirá insertar la meditación en la práctica cotidiana; y el capítulo X baja más a la práctica de los métodos de meditación, teniendo ante los ojos a principiantes. Este último capítulo es una glosa del texto ignaciano acerca de los *modos de orar*: glosa que apunta a explicitar todo lo que los modos de orar ignacianos contienen de meditación, en el sentido característico del autor. El capítulo VII es el más importante, a nuestro juicio, entre estos añadidos: basándose en San Pablo, el autor pone los fundamentos para lo que él llama la *cristificación de la oración* ignaciana (y que nosotros encontraríamos en el *Principio y Fundamento*, y en la *Tercera adición*). El punto de partida de esta cristificación es la distinción entre el Cristo glorificado y el no glorificado (pp. 141-142): la imagen del primero es el comienzo de la verdadera oración¹⁰. Respecto de la interpretación que el autor hace del himno cristológico de San Pablo (Col., 1, 15) sobre la progenitura y primacía de Cristo, nos parece exacto: sólo que no nos parece necesario, para ello, tomar partido en favor de Scoto, en la cuestión discutida acerca del motivo de la encarnación; sino que basta simplemente —como lo insinúa Scheeben, que fue el gran renovador de esta tesis— exponer el lugar que Cristo, compuesto teándrico, ocupa ontológicamente en la creación, prescindiendo —y por tanto, tampoco haciendo ninguna hipótesis en contrario— del hecho histórico del pecado¹¹. Como ya nos hemos ocupado largamente de la primera edición de esta obra de Lotz, no seguimos señalando sus riquezas: es un buen ejemplo el que nos da el autor de lo que se puede hacer en la vida espiritual —sobre todo, en la basada en los Ejercicios de San Ignacio—, con el estudio paralelo y la lectura estudiosa de obras especializadas de exégesis, de teología, y aún de filosofía.

La obra de Charmot, *La unión con Cristo en la acción según San Ig-*

⁸ Hebr., V, 13-14. Cfr. C. SPICQ, *Epîtres aux Hébreux*, II, pp. 145 y ss.

⁹ J. B. LOTZ, *Méditation, der Weg nach Innen*, Knecht, Frankfurt, 1954. Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 210 y ss.

¹⁰ Acerca de la importancia de una imagen exacta del Cristo glorioso en la liturgia, cfr. F. HOFMANN, *Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung*, en FRAGEN DER THEOLOGIE HEUTE, Benziger, Einsiedeln, 1958, pp. 486-496.

¹¹ Cfr. M. A. FIORITO, *Cristocentrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio*, en esta misma entrega de la revista: aquí se hacen indicaciones sobre una manera de hablar de la primacía de Cristo, sin necesidad de entrar en la cuestión discutida.

nacio¹², tiene algo de local: la preocupación por la acción, en sus relaciones con la oración; y esto puede ser transitorio, porque en el fondo es cuestión de expresión. Pero el contenido de esta obra es una interpretación valiosa de la espiritualidad de San Ignacio, tal cual ella se manifiesta en sus obras escritas, los *Ejercicios*, las *Constituciones*, el *Diario espiritual* y las *Cartas*. El plan del autor es lógico: unión con Cristo, con su Iglesia, en la acción (en sí misma, y en sus condiciones). Es importante el capítulo segundo de la primera parte, en que trata de las visiones de Ignacio, que son fuente de su concepción espiritual de la acción en Cristo: visión de la Trinidad, visión de Cristo en la Trinidad, visión de Cristo glorioso, visión de Cristo crucificado, visión del amor y de la gloria de Dios. Es un libro documentado, pero de fácil lectura, escrito con unción que penetra al lector, y lo convence de la verdad de lo que lee. La espiritualidad ignaciana se manifiesta aquí como una *espiritualidad pascual*¹³. La conclusión es una exhortación al vivir en Cristo, revistiéndose de El en la acción apostólica: la acción pone al apóstol en contacto con un mundo que es a la vez bueno y malo. Tiene pues el hombre de acción que discernir el espíritu del mal, y resistirle con energía; y, por la caridad y la Cruz, arrancar a los hombres y a las instituciones humanas de las garras del maligno. El hombre de acción que no haya adquirido tales posibilidades, encontrará en la acción más de una tentación peligrosa. Pero la providencia gobierna al mundo con sabiduría, amor y poder; hay pues que actuar con Jesús y en Jesús, para gloria de su Padre. Pero esto no es posible si no se suponen ciertas condiciones, de las cuales San Ignacio ha señalado cuatro principales: ver a Jesús en todo, vivir familiarmente con El, trabajar, a imagen de su naturaleza humana, como un instrumento, ser dócil a las inspiraciones del Espíritu Santo. Para San Ignacio sólo quien obra así se puede santificar por la acción y en la acción; o sea, si es Cristo quien obra en él. Interesante la exactitud de la formulación de las diversas actitudes espirituales (pp. 111-136): contemplativos, víctimas, predicadores (como decía Santo Tomás, eran los que entregaban a los demás lo que habían contemplado), contemplativos en la acción (según la fórmula de Nadal) revestidos de Cristo Crucificado (según la fórmula ignaciana), revestidos de Cristo por el Espíritu Santo (fórmula que nos parece característica del mismo autor)¹⁴. Muy acertado el recurso constante a la visión de la Storta, aprovechando el clásico estudio de H. Rahner¹⁵. El capítulo VIII, acerca de la santidad

¹² F. CHARMOT, *L'union avec le Christ dans l'action, selon St. Ignace*, Bonne Presse, París, 1959.

¹³ Cfr. PASCHATIS SOLLEMNIA, según el comentario que de esta obra hemos hecho en el *boletín de teología de la liturgia*, en esta misma entrega.

¹⁴ Diríamos, sin embargo, que echamos aquí de menos el matiz que alguien ha descubierto en la espiritualidad contemplativa de S. Pedro Canisio (cfr. A. DE PELSEMACHER, *Saint Pierre Canisius*, RAM., 35 (1959), pp. 167-193.

¹⁵ H. RAHNER, *La vision de Saint Ignace dans la chapelle de la Storta*,

en la acción, es muy práctico: con mucho ingenio y experiencia, demuestra Charmot aquí las ventajas de la acción para la unión con Dios¹⁶.

La experiencia del encuentro con Cristo, de que nos habla Charmot en la obra que comentamos más arriba (pp. 212-213), tan importante en la formación religiosa de la persona humana¹⁷, pertenece a la esencia de los *Ejercicios*: por eso, vamos a comentar aquí la obra de Hermann, *Señor y Espíritu*¹⁸, pues está toda ella centrada en la experiencia espiritual de Cristo en San Pablo. Es un libro de exégesis y teología bíblica, sobre la *crisología paulina* en sus cartas principales —tal el subtítulo de la obra— que merece un comentario aparte de un especialista en exégesis; pero ahora nos vamos a ocupar de él solamente desde el punto de vista espiritual. El autor insiste mucho en su método de trabajo exegético (p. 48 y *passim*), que es el de considerar todos los textos en que San Pablo habla de las relaciones entre Cristo y el Espíritu, como expresión de una *experiencia espiritual de Cristo* (y por esto lo comentaremos en este boletín de *Ejercicios*); y rechaza todo otro método que parta de un esquema teológico preconcebido (trinitario), o de un punto de vista histórico-filosófico (griego). Desde el punto de vista textual, el autor centra toda su investigación en el texto II Cor., 3, 17 —porque, como lo dice el subtítulo de su obra, busca la *crisología paulina* en las grandes cartas—: “El Señor es el Espíritu; e interpretándolo como una identificación, rechaza la interpretación trinitaria (Espíritu, como tercera persona), la hermenéutica (Cristo es el sentido de la Escritura), y la sustancial (Cristo es alma sustancialmente espiritual); y ve en esa identificación lo esencial de la concepción paulina del *espíritu*, concepción que se confirmaría en todos los otros textos neumatológicos de las grandes epístolas (p. 159: textos paulinos especialmente estudiados). Según esto, la neumatología paulina, en los grandes epístolas, es una parte de su *crisología*, y no se entiende por sí sola (p. 105); y es esencial para comprender la *crisología paulina*, o sea su *experiencia espiritual de Cristo* (pp. 49 y *passim*). El plan del trabajo comprende dos partes: la una, exegética, y la otra teológica (crisológica); pero, en ambas, lo que fundamentalmente lo aparta de todos los otros intérpretes —a

instar manuscripti, Wepion, 1959: traducción francesa —corregida en algunos puntos— del original alemán, publicado en *Zeitschr. f. Asz. u. Myst.*, 1935 (resumido en *Christus* [1954], n. 1, pp. 48-65).

¹⁶ Lástima que compare sus ventajas con las de la vida contemplativa solitaria, llegando a veces a decir que hay más ventajas en la acción que en la soledad. Sería mejor no hacer comparaciones en abstracto; y, en concreto, como depende la facilidad de la vocación concreta personal y de la gracia que la acompaña, no se ve cómo se pueda hablar de mayor o menor facilidad. Además, tales ponderaciones en abstracto, provocan ponderaciones contrarias —aunque también en abstracto— de la otra parte (cfr. TH. MERTON, *The seven Storey Mountain*, New York, 1948, pp. 414-418).

¹⁷ TH. KAMPMANN, *Erziehung und Glaube* (cfr. *Ciencia y Fe*, 16 [1960], pp. 251-252).

¹⁸ HERMANN, *Kyrios und Pneuma*, Kösel, München, 1961, 155 págs.

los que cita abundantemente—, es el punto de vista del método antes indicado (p. 59 y *passim*), que el mismo autor admite que tal vez parecerá demasiado radical a algunos críticos (p. 45, nota 35). El estilo es muy claro: aunque analítico hasta el detalle (sobre todo cuando examina las tendencias ajenas), no pierde nunca de vista el objetivo de todo el trabajo, que es su interpretación espiritual de la obra actual de Cristo en el cristiano (no el mero hecho, sino su modo de obrar: véase cómo lo sintetiza, por ejemplo, en un denso resumen teológico que nos ofrece al final de la exégesis del texto central (pp. 57-58), o en las paráfrasis de su contenido (pp. 49-50), o en las diversas breves conclusiones en que fija los diversos pasos de su estudio exegético-teológico. La fuerza de esta interpretación radica en su insistencia en que se trata de una *experiencia de San Pablo* (pp. 49-50, 96-97 y *passim*); pero su debilidad podría ser su temor de cualquier esquema teológico trinitario (p. 223), como si éste inevitablemente debiera mutilar la experiencia paulina. Según el método del autor, de exponer una experiencia espiritual cristiana, habría que tener en cuenta —por razón del mismo método escogido— otras experiencias igualmente cristianas. Ahora bien, la experiencia del *encuentro con Cristo* es, en la historia de la espiritualidad, una experiencia explícitamente *intratrinitaria*¹⁹. Tal vez nuestro autor no quiera negar esto último, sino que se limite a no encontrarlo explícitamente en este texto concreto que estudia (grandes cartas paulinas); pero aún esto se nos hace difícil admitirlo; o sea, que San Pablo, queriendo expresar su *experiencia de Cristo* —que necesariamente, y por tanto prescindiendo de lo que nuestro autor llama esquema teológico, debe ser intratrinitaria—, use la palabra *espíritu* sin pensar para nada en el Espíritu Santo. Tal vez el autor, en su afán de rechazar todo esquema teológico en beneficio de la pura experiencia, empobrece la misma experiencia que quiere valorar. Si observamos, por ejemplo, la experiencia similar de San Ignacio —de la que nos queda expresa constancia en su *Diario Espiritual*— veremos que es trinitaria²⁰; y no creemos que la experiencia de San Pablo haya podido ser de otra manera. A pesar de estas observaciones que, desde el punto de vista espiritual hacemos al estudio de Hermann (que merece un comentario aparte desde el punto de vista exegético), no por eso deja de ser un estudio interesante desde el punto de vista concreto que aquí nos interesa, de la experiencia del *encuentro con Cristo*, típica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Para poner un ejemplo de lo que decimos, véase el *excursus* que el autor dedica a la *acción de Cristo sobre nosotros* (pp. 87-92): lo sintetiza en la idea —que

¹⁹ Cfr. A. STOLZ, *Teología de la mística*, Patmos, Madrid, 1952, pp. 253-270.

²⁰ Cfr. A. HAAS, *Die Trinitätsmystik im Geistlichen Tagebuch*, en IGNATIUS VON LOYOLA, *Das geistliche Tagebuch*, Herder, Freiburg, 1961, pp. 96-111, donde resume —en lo que se refiere al tema— los capítulos anteriores, de lo que es una introducción a la edición alemana del *Diario Espiritual* de San Ignacio.

considera central en San Pablo— de un *llamado a un servicio* (recuérdese el lugar de la *Contemplación del llamado del Rey*, en un punto céntrico de los Ejercicios de San Ignacio); y, respecto de ese llamado, distingue dos respuestas, la una *funcional* (San Ignacio dice: los que se ofrecen a todo trabajo, *Ejercicios*, n. 96); y la otra personal (San Ignacio la califica como oblación de mayor estima y mayor momento, *Ejercicios*, n. 97); y dice muy acertadamente nuestro autor que la entrega a una función implica sólo la entrega de una parte del propio ser, mientras que la otra entrega, al ser personal, es total.

La obra de S. Verhey, *El hombre bajo el dominio de Dios*²¹, se presta para una útil comparación de la espiritualidad de San Francisco de Asís con la de los Ejercicios. El autor, al estudiar la temática de la teología de San Francisco, sigue un plan —véase el índice de sus capítulos— que nos parece paralelo al de San Ignacio en los Ejercicios: *creación (Principio y Fundamento)*, *pecado, redención y penitencia (Primera semana)*, *vida de Cristo, reino de Dios, etcétera. (Segunda a Cuarta semana)*. Como se ve, una concepción existencial-teológica del hombre²², en la que se busca, no una definición —en abstracto— del hombre, sino lo que es delante de Dios (pp. 27-28). Lo propio del pecado sería, para San Francisco de Asís, la negación del dominio de Dios (así como San Ignacio, en la *historia del pecado*, subraya el común denominador existencial de los tres pecados —del demonio, de Adán, y del mismo ejercitante— como una desobediencia). Pecar consiste en enseñorearse de sí mismo, en la medida en que las pasiones se enseñorean de nosotros (tal es el *proceso de los pecados*, que nos hace meditar San Ignacio); así que convertirse consistirá en aceptar el dominio de Dios, y responder a su llamado (como lo muestra San Ignacio en el *Rey Temporal*). En San Francisco de Asís es característica la idea de una oblación a *plura et maiora facere* (p. 105; oblación que recuerda a la oblación ignaciana de aquellos que más se querrán afectar y señalar...”, EE. n. 97). Aquí hace su aparición Cristo bajo la imagen de siervo de Dios (*Segunda y Tercera semana*) quien, como tal, es ejemplo y salvación; y como Señor del mundo (*Cuarta semana*) es aquel a quien todo le está sujeto (*contemplación para alcanzar amor y Principio y Fundamento*). Como en San Ignacio, también en San Francisco de Asís la consideración del *Reino de Dios sobre la tierra* es céntrica (pp. 134-142). Como se ve a través de estas pocas citas paralelas que hemos hecho, el libro de Verhey no sólo es bueno para conocer la espiritualidad de San Francisco de Asís²³,

²¹ S. VERHEY, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes, nach dem hl. Franziskus von Assisi*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 211 págs.

²² Recuérdese la tentativa similar de K. Rahner, de descubrir una teología existencial en los Ejercicios de San Ignacio (cfr. *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg, 1958, y nuestro comentario en *Ciencia y Fe*, 15 [1959], pp. 254-255, 259-262).

²³ Véase lo que de él hemos dicho, en el *boletín de historia de la espiritualidad*.

sino también para compararla útilmente con la espiritualidad de San Ignacio en sus Ejercicios.

VIDA DE ORACION

La obra de F. Lakner, sobre las letanías del *Sagrado Corazón*¹, forma parte de una colección dedicada a las seis letanías oficializadas por la Iglesia. Hay, en las letanías, algo que trasciende la época en que se pusieron de moda, y que siempre hace bien a las almas: ese algo podría ser su ritmo, que recuerda el de la respiración, gesto natural tan unido al movimiento del alma que reposa en Dios²; o tal vez su mismo contenido, que expresa con tanta precisión aspectos fundamentales de nuestras relaciones con Dios nuestro Señor. Esto segundo es lo que propiamente pretende la colección que presentamos: poner a plena luz —en beneficio de los sacerdotes y laicos— los tesoros encerrados en estas cortas frases que, para serlo, han tenido que ser muy cuidadosamente elegidas. El autor ya había comentado, en otra ocasión, las mismas letanías; pero no ha querido limitarse a repetir dicho comentario. Ni desconoce las tentativas de otros autores, a las que añade la suya, desde un punto de vista más dogmático (pp. 6-7, 21). Como introducción, el autor expone el estado actual de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, la historia de sus letanías, su estructura interna (en dos partes, la una *crisológica* y la otra *sotereológica*), y su texto actual. El libro está dividido consecuentemente en dos partes: la *crisológica* (origen y propiedades del Corazón de Jesús), y la *sotereológica* (redención, reparación y glorificación). Tiene un índice alfabético de temas y nombres, al que precede el índice de los textos escriturísticos, y el aparato crítico de las notas. El comentario sigue muy de cerca a la Encíclica *Haurietis Aquas*, y a los recientes estudios teológicos sobre el Corazón de Jesús.

Karl Rahner ha reeditado —por séptima vez— sus *Palabras al silencio*³: así como otros críticos han dicho que es típico de este autor hacer de las tesis especulativas de la teología, soluciones prácticas para los hombres de nuestro tiempo⁴, así diríamos nosotros que, en esta obra que comentamos, ha hecho, de las mismas tesis, plegaria para los oídos de Dios. El estilo directo está cargado de contenido teológico: véase, por ejemplo, en el capítulo tercero, cuando Rahner se refiere a la muerte como momento

¹ F. LAKNER, *Die Litanei vom heiligsten Herzen Jesu*, Rauch, Innsbruck, 1960, 184 págs.

² Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 135, donde se presenta a la respiración como el ritmo fundamental del alma en oración: sus grados serían, en la oración vocal, las letanías, los salmos, los cantos, etc.

³ K. RAHNER, *Worte ins Schweigen*, Rauch, Innsbruck, 159, 71 págs.

⁴ Cfr. Geist und Leben, 33 (1960), p. 234.

decisivo, según su concepción original de la misma, expuesta en su *Teología de la muerte*⁵. Es un libro lleno de experiencias sacerdotales: el capítulo IX (*El Dios de mi misión*) solventa el problema sacerdotal por excelencia (de la acción y la contemplación), en el sentido que nosotros le atribuiríamos a la famosa frase ignaciana “in actione contemplativus”; y el capítulo VIII (*El Dios de mi hermano*) está lleno de profunda humildad sacerdotal; así como el capítulo V (*El Dios de la Ley*), manifiesta su rica experiencia religiosa de súbdito leal. Un capítulo central —y que explicaría el título de toda la obra— es el capítulo VII: trata del problema que plantea, a un alma que hace oración todos los días y por horario, *el silencio de Dios* durante el tiempo de silencio y recogimiento que dedica a la oración. Rahner prefiere dejar de lado la clásica solución de otros autores, según la cual Dios responde por sus mociones⁶. Tal vez fuera mejor distinguir entre el mero consuelo, y la verdadera consolación o moción espiritual; porque el consuelo puede ser meramente psicológico, mientras la moción espiritual tiene su origen en Dios (o en su enemigo), y se puede considerar como una respuesta a nuestra oración. Estas mociones espirituales constituyen la trama ordinaria de nuestra vida⁷, y son efecto de la presencia real —dinámica y espiritual— del Señor en nuestra vida. Rahner deja de lado esta consideración, y busca una inmediatez mayor de Dios, como lo había ya hecho en una obra anterior más expresamente teológica⁸.

La introducción al Apocalipsis, de M. Planque⁹, quiere llenar un vacío en medio de la frondosa bibliografía sobre el Apocalipsis: uno de los libros más comentados de la Biblia, es todavía uno de los menos leídos por los cristianos; y esto, por falta de una introducción al alcance común de ellos. El autor se dirige a los jóvenes —y no a los adultos— (p. 7); pero creemos que esa limitación es más bien señal de modestia de su autor, sobre todo si se tiene en cuenta que muchas veces son los adultos más ignorantes que los jóvenes en cuestiones religiosas. La obra incluye una selección de los textos del Apocalipsis (en la página impar), que deja de lado los pasajes más oscuros —cuya explicación no sería posible en pocas páginas—; y algunos textos —pocos— han sido cambiados de sitio. Y ofrece además un breve comentario (en la página par). Las líneas esenciales de

⁵ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 549-550.

⁶ Cfr. P. OLPHE-GALLIARD, *L'initiation à la pratique de l'oraison dans la vie religieuse*, en la obra colectiva *La Prière* (Du Cerf, París, 1959), pp. 249-253. El autor explica que la oración se puede llamar diálogo con Dios, porque El responde a nuestras palabras con sus mociones —no siempre consolaciones—, también después de la hora de la oración.

⁷ G. FESSARD, *La dialectique des Exercices*, Aubier, París, 1956 (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 260-262).

⁸ *Das Dynamische in der Kirche*, donde trata de reducir, los tres tiempos ignacianos de elección, al primero de ellos (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 260-262).

⁹ M. PLANQUE, *Introduction à l'Apocalypse*, Alsatia, París, 1959, 117 págs.

sino también para compararla útilmente con la espiritualidad de San Ignacio en sus Ejercicios.

VIDA DE ORACION

La obra de F. Lakner, sobre las letanías del *Sagrado Corazón*¹, forma parte de una colección dedicada a las seis letanías oficializadas por la Iglesia. Hay, en las letanías, algo que trasciende la época en que se pusieron de moda, y que siempre hace bien a las almas: ese algo podría ser su ritmo, que recuerda el de la respiración, gesto natural tan unido al movimiento del alma que reposa en Dios²; o tal vez su mismo contenido, que expresa con tanta precisión aspectos fundamentales de nuestras relaciones con Dios nuestro Señor. Esto segundo es lo que propiamente pretende la colección que presentamos: poner a plena luz —en beneficio de los sacerdotes y laicos— los tesoros encerrados en estas cortas frases que, para serlo, han tenido que ser muy cuidadosamente elegidas. El autor ya había comentado, en otra ocasión, las mismas letanías; pero no ha querido limitarse a repetir dicho comentario. Ni desconoce las tentativas de otros autores, a las que añade la suya, desde un punto de vista más dogmático (pp. 6-7, 21). Como introducción, el autor expone el estado actual de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, la historia de sus letanías, su estructura interna (en dos partes, la una *crisológica* y la otra *sotereológica*), y su texto actual. El libro está dividido consecuentemente en dos partes: la *crisológica* (origen y propiedades del Corazón de Jesús), y la *sotereológica* (redención, reparación y glorificación). Tiene un índice alfabético de temas y nombres, al que precede el índice de los textos escriturísticos, y el aparato crítico de las notas. El comentario sigue muy de cerca a la Encíclica *Haurietis Aquas*, y a los recientes estudios teológicos sobre el Corazón de Jesús.

Karl Rahner ha reeditado —por séptima vez— sus *Palabras al silencio*³: así como otros críticos han dicho que es típico de este autor hacer de las tesis especulativas de la teología, soluciones prácticas para los hombres de nuestro tiempo⁴, así diríamos nosotros que, en esta obra que comentamos, ha hecho, de las mismas tesis, plegaria para los oídos de Dios. El estilo directo está cargado de contenido teológico: véase, por ejemplo, en el capítulo tercero, cuando Rahner se refiere a la muerte como momento

¹ F. LAKNER, *Die Litanei vom heiligsten Herzen Jesu*, Rauch, Innsbruck, 1960, 184 págs.

² Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 135, donde se presenta a la respiración como el ritmo fundamental del alma en oración: sus grados serían, en la oración vocal, las letanías, los salmos, los cantos, etc.

³ K. RAHNER, *Worte ins Schweigen*, Rauch, Innsbruck, 1959, 71 págs.

⁴ Cfr. Geist und Leben, 33 (1960), p. 234.

decisivo, según su concepción original de la misma, expuesta en su *Teología de la muerte*⁵. Es un libro lleno de experiencias sacerdotales: el capítulo IX (*El Dios de mi misión*) solventa el problema sacerdotal por excelencia (de la acción y la contemplación), en el sentido que nosotros le atribuiríamos a la famosa frase ignaciana “in actione contemplativus”; y el capítulo VIII (*El Dios de mi hermano*) está lleno de profunda humildad sacerdotal; así como el capítulo V (*El Dios de la Ley*), manifiesta su rica experiencia religiosa de súbdito leal. Un capítulo central —y que explicaría el título de toda la obra— es el capítulo VII: trata del problema que plantea, a un alma que hace oración todos los días y por horario, *el silencio de Dios* durante el tiempo de silencio y recogimiento que dedica a la oración. Rahner prefiere dejar de lado la clásica solución de otros autores, según la cual Dios responde por sus mociones⁶. Tal vez fuera mejor distinguir entre el mero consuelo, y la verdadera consolación o moción espiritual; porque el consuelo puede ser meramente psicológico, mientras la moción espiritual tiene su origen en Dios (o en su enemigo), y se puede considerar como una respuesta a nuestra oración. Estas mociones espirituales constituyen la trama ordinaria de nuestra vida⁷, y son efecto de la presencia real —dinámica y espiritual— del Señor en nuestra vida. Rahner deja de lado esta consideración, y busca una inmediatez mayor de Dios, como lo había ya hecho en una obra anterior más expresamente teológica⁸.

La introducción al Apocalipsis, de M. Planque⁹, quiere llenar un vacío en medio de la frondosa bibliografía sobre el Apocalipsis: uno de los libros más comentados de la Biblia, es todavía uno de los menos leídos por los cristianos; y esto, por falta de una introducción al alcance común de ellos. El autor se dirige a los jóvenes —y no a los adultos— (p. 7); pero creemos que esa limitación es más bien señal de modestia de su autor, sobre todo si se tiene en cuenta que muchas veces son los adultos más ignorantes que los jóvenes en cuestiones religiosas. La obra incluye una selección de los textos del Apocalipsis (en la página impar), que deja de lado los pasajes más oscuros —cuya explicación no sería posible en pocas páginas—; y algunos textos —pocos— han sido cambiados de sitio. Y ofrece además un breve comentario (en la página par). Las líneas esenciales de

⁵ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 549-550.

⁶ Cfr. P. OLPHE-GALLIARD, *L'initiation à la pratique de l'oraison dans la vie religieuse*, en la obra colectiva *La Prière* (Du Cerf, París, 1959), pp. 249-253. El autor explica que la oración se puede llamar diálogo con Dios, porque El responde a nuestras palabras con sus mociones —no siempre consolaciones—, también después de la hora de la oración.

⁷ G. FESSARD, *La dialectique des Exercices*, Aubier, París, 1956 (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 260-262).

⁸ *Das Dynamische in der Kirche*, donde trata de reducir, los tres tiempos ignacianos de elección, al primero de ellos (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 260-262).

⁹ M. PLANQUE, *Introduction à l'Apocalypse*, Alsatia, París, 1959, 117 págs.

este comentario están indicadas en las dos páginas introductorias (pp. 8-9): en el Apocalipsis, el Apóstol revela a los cristianos —que comenzaban a padecer la primera de las grandes persecuciones—, que su verdadero combate no es con los poderes de la tierra, sino con el príncipe de este mundo; combate que durará cuanto dure la historia, y que no debe ser ocasión de tropiezo para los cristianos, pues ya lo anunció el Señor. En este combate, la Iglesia, que parece ser débil, es fuerte, porque el Señor Jesús vive en ella. El Apocalipsis muestra de continuo el doble aspecto de la Iglesia: su gloria y su dolor¹⁰. Lo que San Juan revela, es el misterio de la Iglesia en el mundo: como todo misterio divino-humano, supera el poder reflexivo de nuestro espíritu creado; y por eso San Juan recurre a imágenes, símbolos y visiones que su ángel explica; o mejor, insinúa un comienzo de explicación, porque cada uno de nosotros debe tratar —ayudado del Espíritu y en su Iglesia— de entender el sentido profundo de esta Escritura Santa. Esto último justifica que el autor se limite a darnos una introducción al Apocalipsis, en el estilo de un libro de lectura espiritual, para guía de la reflexión personal¹¹ sobre el mismo Apocalipsis. En un plano más subido —pero siempre como orientación para la lectura espiritual y la oración— contábamos ya con la obra de C. Cerfaux y J. Cambier, titulada *El Apocalipsis de San Juan, leído a los cristianos*¹², así como también contábamos con la obra de July, *San Pablo y el Apocalipsis*¹³. La obra que ahora comentamos es mucho más sencilla —y se dirige a jóvenes, como dice expresamente su autor—; pero su misma sencillez tiene ventajas, como introducción a un libro Sagrado del cual se ha ponderado que es difícil, y que por eso no es leído por el común de los cristianos.

P. Gorce, conocido por su interés por Newman, ha traducido y publicado, bajo el sugestivo título de *El secreto de la Oración*¹⁴, siete sermones parroquiales de Newman. El prefacio, breve pero cordial, escrito por L. Bouyer, recalca la importancia del tema de esta selección. La introducción, del mismo autor, presenta la personalidad de Newman, siguiendo las etapas de su vocación providencial; y recalca la importancia de los sermones parroquiales —ocho volúmenes— de los cuales ha tomado el autor esta verdadera suma de la oración (p. 25), cuyas líneas fundamentales destaca a

¹⁰ Sobre este tema de la astenia de la Iglesia, cfr. H. RAHNER, *Die Kirche, Gottes Kraft in menschlicher Schwäche* (cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], p. 411).

¹¹ O sea, para la reflexión en el sentido ignaciano, que caracteriza la oración mental de los Ejercicios (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 541-544, 545 nota 59).

¹² L. CERFAUX, J. CAMBIER, *L'Apocalypse de S. Jean lue aux chrétiens*, Du Cerf, París, 1955.

¹³ P. JULY, *Saint Paul et l'Apocalypse*, Bloud et Gay, París, 1948, quien resume el de FERET, *L'Apocalypse de Saint Jean, vision chrétienne de l'histoire*.

¹⁴ H. NEWMAN, *Le secret de la prière* (septs sermons, traduits et présentés par D. Gorce), Alsatia, París, 1958, 171 págs.

continuación con mucho ingenio (p. 25): el carácter de intercesión de la oración cristiana; la ventaja, en la vida ordinaria, de las fórmulas hechas de oración y de las ceremonias del culto; la importancia del horario de oración; la excelencia de la oración mental y de la contemplación (pp. 25-37). Pero el rápido resumen que hemos hecho no dispensa de leer estas páginas de Gorce, ricas tanto por el estilo del autor, como por la fuente —el mismo Newman, y su experiencia de oración— de donde han sido sacadas sus ideas (téngase en cuenta que, a cada una de estas ideas, Gorce dedica luego un capítulo, con su correspondiente sermón). La presentación tipográfica, muy buena, se completa con grabados fotográficos que le dan mayor realismo a esta presentación del *espíritu de oración* de Newman. Sabemos la actualidad que ha cobrado últimamente Newman en los más diversos —pero no por eso independientes— campos, como el dogmático, el filosófico, el catequístico, etc.¹⁵; la selección de Gorce, que estamos comentando, podría probar su actualidad como precursor del movimiento litúrgico: véanse los capítulos sobre el culto público y el servicio cotidiano (pp. 97-150). Recomendamos pues la lectura de esta selección que, por su sencillez de estilo y a la vez riqueza de matices, puede enseñar a orar a almas muy diversas. Como introducción general a la lectura espiritual en las obras de Newman, recomendamos el reciente artículo de P. D. Dupuy, en *Vie Spirituelle*¹⁶.

No está demás, volver a recordar aquí la obra del mismo Gorce, de *Introducción a Newman*¹⁷: como dijimos en otra ocasión (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 572), es una introducción sugerente, que logra ponernos en contacto personal con el personaje, al ponernos en contacto con trozos selectos de sus obras.

La edición de *Los Salmos* que nos presenta S. del Páramo¹⁸, responde al interés que hoy despierta, aún entre los laicos, el rezo cotidiano de los Salmos. Son varias las tentativas —especulativas o prácticas— que se han hecho para ayudar al cristiano de hoy a que encuentre el *sentido cristiano* de los Salmos: recomendamos por lo menos el estudio clásico de B. Fischer, traducido al francés bajo el título de *Le Christ dans les Psaumes*¹⁹; y, entre los últimos estudios que conocemos, el que acaba de publicar H. Schneider, *Psalmenfrömmigkeit einst und heute*²⁰. Este último autor distingue oportunamente entre *inteligencia cristiana* del Salmo, y su *uso* del mismo como oración (ibidem. p. 364); y añade luego que el estudio de los Salmos —ca-

¹⁵ Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 256-257.

¹⁶ *De l'ombre à la lumière*, Vie Spir., 102 (1960), pp. 540 y ss. Para la lectura de los sermones parroquiales, *ibid.*, pp. 558-560.

¹⁷ P. GORCE, *Introduction à Newman*, Alsatia, París, 1952, 232 págs.

¹⁸ S. DEL PÁRAMO, *Los Salmos* (traducidos del original hebreo, y anotados), Sal Terrae, Santander, 1960, XXXVI-638 págs.

¹⁹ Maison Dieu, 27 (1951), pp. 86-109 (cfr. Kyrios, 2 [1959], pp. 11-20).

²⁰ Geist und Leben, 33 (1960), pp. 359-369.

mino ordinario para su inteligencia— debe preceder a su *rezo* (ibidem p. 369). Nosotros llamaríamos *lectura espiritual* a ese estudio y meditación de los Salmos; y la consideraríamos indispensables para su inteligencia y, por tanto, como muy bien decía ese autor, para su recitación vocal. El mismo autor pondera también la importancia de una *actitud fundamental*, previa al mismo *conocimiento de los detalles de los Salmos* (ibidem. p. 369): creemos que esa actitud es la clave del aprovechamiento de cualquiera de los detalles²¹. Viniendo ya a la versión castellana de Páramo, trata éste, en breves notas oportunas, más bien de facilitar *el conocimiento de ciertos detalles de cada Salmo y de cada versículo*; y en una introducción —con bibliografía selecta— introduce en su literatura. Para un sacerdote o laico que no tenga tiempo para más, esas notas serán muy útiles, porque resumen lo mejor que el autor conoce sobre el tema.

La obra de M. Garnier, titulada *Los Salmos como Escuela de Espiritualidad*²², ha acertado al considerar a los Salmos en su conjunto. Tiene en cuenta la literatura actual sobre el tema (p. 20, nota 16, y *passim*); y se ha hecho un plan ajustado: Dios, el hombre, y el Mesías; y, en apéndices, trata dos cuestiones que fácilmente se le suscitan al lector de los Salmos, o sea sus imprecaciones²³, y la idea que el salmista tenía del otro mundo. La primera parte, sobre el Dios de los Salmos, nos parece la más importante: en ella se señala (siguiendo el clásico estudio de B. Fischer —arriba citado— sobre el rezo de los salmos en la época de los mártires) la mejor manera de rezarlos; y que consiste en aplicar, todo lo que el salmista dice del Señor, a Jesucristo Nuestro Señor. Esta debiera ser nuestra manera ordinaria de rezar los Salmos, apartándonos de ella solamente cuando sentimos que la gracia nos orienta positivamente en otra forma. Quien haga la prueba entenderá por qué la Iglesia de los mártires prefirió este modo cristiano de rezar los Salmos.

El equipo sacerdotal de Notre-Dame de Boulogne, nos ofrece *Textos y oraciones para la penitencia sacramental*²⁴, con una triple intención pastoral: *evitar la monotonía* en la práctica de la penitencia sacramental, *enseñar* durante la misma al penitente, e *introducirlo en la lectura de la Sagrada Escritura*. Porque casi todas las oraciones han sido tomadas de

²¹ Cfr. B. FISCHER, *El rezo de los salmos*, Kyrios, 1 (1958), pp. 138-147.

²² M. GARNIER, *Los Salmos, escuela de Espiritualidad*, Studium, Madrid, 1960, 192 págs.

²³ El autor acierta a aplicar estas imprecaciones a los verdaderos enemigos de nuestras almas; pues como decía San Pablo, “no debemos luchar contra hombres de carne y sangre, sino contra los príncipes y potestades, los adalides de las tinieblas, los espíritus malignos” (Efes., 6, 12). Los salmos nos pueden ayudar, precisamente con esas imprecaciones, a hacer actual esa gran verdad, fundamento de la vida espiritual, sin la cual ni hay discernimiento ni hay dirección espiritual (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 [1956], pp. 49-51).

²⁴ EQUIPE SACERDOTALE DE NOTRE-DAME DE BOULOGNE, *Textes et prières pour la pénitence*, Lethielleux, París, 1960, 113 págs.

la Biblia (hay un buen número de Salmos, en una traducción muy moderna), siendo otras de Santos y varones espirituales; y han sido agrupadas en grandes temas penitenciales, que son básicos en la vida espiritual. Una presentación breve, fija los tres objetivos indicados; sigue luego el índice de los temas que constituyen los capítulos de este instrumento pastoral moderno; y, antes de la serie de oraciones (las primeras muy sencillas, para menores de edad), hay un doble examen de conciencia (para menores de edad, y para adultos). Cada oración lleva un título; que es el *leit-motiv* de su contenido; y un número, que permite al confesor indicarle al penitente cuál será su penitencia sacramental (se supone que, junto al confesionario, los penitentes encontrarán un ejemplar). Es digno de alabanza el esfuerzo de selección de temas y textos. Y el uso de textos evangélicos como penitencia sacramental, nos parece un acierto pastoral; y confirma el deseo que la Iglesia manifiesta, en su rito litúrgico, en las palabras que se dicen después de la lectura del evangelio de la misa: “Per evangélica dicta, deleantur nostra delicta”. En cuanto al prejuicio que los autores manifiestan respecto de la *repetición* de las oraciones tradicionales (Padre Nuestro y Avemaría), creemos que, tal cual, es excesivo: también la repetición tiene sus ventajas pastorales, aún la repetición de las oraciones vocales. Sabemos por experiencia que, para que esa repetición vocal rinda esas ventajas, hay que esforzarse por vencer la monotonía; pero la monotonía, la rutina o la superficialidad, son peligros inherentes a toda oración vocal, también a la que se hace variando los textos; y la última solución de este problema pastoral de la oración vocal es la que daba Santa Teresa (y la que suponía San Ignacio en todas sus meditaciones y contemplaciones, *Ejercicios*, n. 75): la presencia del Señor que oye en persona la oración de nuestros labios, y pone en nuestro corazón sus mismos sentimientos²⁵.

La obra de Cl. Jean-Nesmy, titulada *La Espiritualidad de Pentecostés*²⁶, es parte de una buena colección de espiritualidad del año litúrgico: este segundo tomo —que sucede al de *La Espiritualidad pascual*, que terminaba con la Ascensión— abarca el tiempo litúrgico propiamente de Pentecostés. La separación —alguna es siempre necesaria, tratándose de una *iniciación*— de Pentecostés respecto de la Ascensión, así como la inclusión de todos los domingos posteriores a Pentecostés en un solo volumen, exige alguna explicación; y el autor la da en el capítulo primero (pp. 9-11). Su método sabe aliar liturgia, Biblia y teología; pero evitando las citas eruditas, y limitándose a las fuentes y a los autores a quienes debe la inspiración de esta obra. La tónica espiritual del tiempo de Pentecostés es, como dice el autor, *eclesial*: es el momento de recalcar el papel activo de los que participan en la acción litúrgica (pp. 13-16). Es también el *tiempo de la palabra* (pp. 18-19); y también el *de los Santos*, no en desmedro del día del

²⁵ Cfr. SANTA TERESA, *Camino de Perfección*, cap. 26; *Vida*, cap. 9.

²⁶ Cl. JEAN-NESMY, *Spiritualité de la Pentecôte*, Desclée, Bruges, 1960, 317 págs.

Señor, sino precisamente como reflejos del mismo (pp. 20-23). El plan se desarrolla en dos partes: I. celebración de Pentecostés (sentido bíblico, litúrgico, místico); II. celebración dominical (cuya lectura recomendamos especialmente, dado el interés pastoral de la vitalización del domingo). Abriendo el libro al acaso, nos hemos encontrado con un trozo del mismo muy interesante: el referente a la formación del misal (pp. 291 y ss.); el estudio que entonces hace de sus fuentes escriturísticas (pp. 235-237), da origen a una serie de reflexiones originales acerca de la elección de las lecturas, que desembocan en una recomendación de la llamada *lectio continua* de la Sagrada Escritura (pp. 243-244). Aquí el autor toca un tema muy actual: el de las relaciones entre el estudio y la *vida espiritual*²⁷, insistiendo en lo peculiar de la *lectura espiritual* (pp. 246-247), así como en su importancia (pp. 247-250). No es ésta una digresión (ni del autor en este libro, ni nuestra en este juicio), porque la concepción del autor, respecto de la *lectura espiritual*, es esencial para el mismo uso de su libro y de toda la colección. Esperamos pues con interés los libros siguientes, y deseamos su pronta traducción al castellano.

J. C. Ruta nos ofrece, en *Haced esto en memoria mía*²⁸, la expresión sencilla de grandes verdades sobre la misa: sencillez que no las minimiza, aunque es indudable que las acomoda a la capacidad media de nuestro público, que no tiene la cultura del cristiano europeo (compárese con la obra que acabamos de comentar, que en Europa se considera de divulgación). Los capítulos de este libro son el desarrollo de temas de predicación sobre la misa que tal vez, a falta de una predicación personal mejor, pudieran ser leídas —con pequeños retoques, que le dieran un sentido más directo de oración, como veremos en la obra que comentaremos a continuación— pudieran ser leídas por un laico durante la misa dominical. Felicitamos a la nueva editorial, y le deseamos que encuentre eco y apoyo su esfuerzo.

La obrita de Madeleine Danielou, *Así habréis de orar*²⁹, enseña a orar por la misma oración que hace hacer: el punto de partida es un texto evangélico o litúrgico —originariamente, estas oraciones las había escrito su autora para leerlas después de una misa de colegio—; consta especialmente de tres partes, o sea el mismo texto, su breve comentario, y la plegaria o coloquio con Dios. La primera parte del libro la constituyen comentarios evangélicos (especialmente a San Mateo y a San Juan); y la segunda, comentarios a fiestas y tiempos litúrgicos. En esta segunda parte, el sacerdote que quiere predicar sobre el tiempo o la fiesta, encontrará siempre una sugerencia interesante. Además, el estilo de la obra nos parece ideal para una predicación que forma parte de la misma, porque fija exactamente

²⁷ Cfr. Vie Spir., 103 (1960), pp. 237-276; toda la entrega está consagrada al tema.

²⁸ J. C. RUTA, *Haced esto en memoria mía*, Edit. Bonum, Buenos Aires, 1960, 115 págs.

²⁹ M. DANIELOU, *Vous priez ainsi*, Desclée, Bruges, 1960, 214 págs.

el objeto de fe, y lo hace tema de oración personal; de modo que, al mensaje que nos viene de Dios, responde la oración del alma creyente: no una oración estereotipada que anífa, sino una oración que madura al alma y la hace capaz de orar por sí misma.

M. Montoya, bajo el título de *Entre llagas: Dios*³⁰, ofrece una serie de pensamientos sencillos, para ser leídos por los que sufren, y ser ayudados así a convertir el sufrimiento en actos de fe, esperanza y amor.

Ya hemos comentado, en otra ocasión, la traducción alemana de la excelente obra de A. Valensin, *La alegría de la fe*³¹. Precisamente —para seguir con el tema del librito anterior— fue escrita esta obra en momentos de sufrimiento; y aún su estilo —son oraciones escritas por su autor en la presencia del Señor— se explica por la imposibilidad en que Valensin se encontraba entonces para orar de otra manera. Es pues un buen ejemplo, tanto para los que sufren como para los que están bien —y no oran mentalmente, porque dicen que les cuesta— de lo que el Espíritu Santo enseña a hacer a un alma, cuando se presta a sus mociones.

Hemos comentado antes, desde el punto de vista de la pedagogía cristiana, la obra de R. Guardini, *Cartas de autoformación*³²; pero quisiéramos mencionarla nuevamente aquí, por lo que ella contiene de *formación en la vida de oración*. Son cartas, cada una de ellas con su título sugestivo que insinúa su tema: alegría del corazón, veracidad, dar y recibir... pero que contienen una multitud de matices particulares que escapan a una primera lectura. Por ejemplo, a propósito de la oración y de su arte³³, he aquí las ideas que nos da: el ritmo o la *regularidad*, propias de la vida de oración; la *discreción* necesaria para determinar el tiempo, y aprovechar cualquier estado de alma (p. 84); el *recogimiento*, al entrar y al salir de la oración (p. 85); el *aseo externo*, porque “debemos estar de tal modo en la presencia de Dios, que se correspondan exactamente nuestra postura y nuestra palabra” (p. 86), ya que toda postura del cuerpo humano influye en su alma (p. 87); los *signos sagrados* (p. 87), y tantos otros medios de orar, que deben ser apreciados en su justo valor, porque de ellos depende la vida de oración³⁴.

La forma cómo Guardini, en el libro que acabamos de comentar (pp. 66-69), resume su impresión sobre la *vida actual de Jesús*, hacen a nuestro

³⁰ M. MONTTOYA, *Entre llagas, Dios*, Sal Terrae, Santander, 1960, 77 págs.

³¹ A. VALENSIN, *La alegría en la fe*, Studium, Madrid, 1960, 260 págs.

³² R. GUARDINI, *Cartas sobre autoformación*, Dinor, San Sebastián, 1960, 201 págs.

³³ Muchos piensan —dice el autor— que la oración viene por sí misma, y no quieren saber nada de su ejercicio; pero se engañan (o. c., pp. 82 y ss.).

³⁴ Sobre los gestos en particular, recuérdese la obra del mismo Guardini, *Los signos sagrados*, introducción sencilla a la gesticulación y al ambiente litúrgico sensible. Sobre los medios sensibles de oración, cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 562-565.

propósito al término de este boletín sobre la oración: ayer, predominaba la duda y el encierro en el egoísmo del yo, la despreocupación por el prójimo, y la sensación de un Dios lejano; hoy, en cambio, hay un ansia —manifestada hasta en la de ciertos espíritus desesperados en su extremismo existencial—, ansia de mundo, del prójimo y de la comunidad; y la sensación de una lucha por Dios, en la cual El lucha a nuestro lado —si así se puede decir—, interviniendo en la historia del hombre, y haciendo sentir cada vez más claramente las exigencias de su amor. O sea, reina la idea, base de toda vida de oración, del *Emmanuel*, el Dios con nosotros³⁵.

Este es también el acierto de una obra, que ya conocíamos en su idioma original, pero que ahora nos acaba de llegar en traducción castellana: *Iniciación del niño en el arte de meditar*³⁶, de K. Tilmann. Se trata de la iniciación en la oración mental (pp. 12-13) —meditación es un término demasiado técnico, que debiera haberse evitado, sobre todo en su traducción castellana—, que se desarrolla en dos partes: la primera, en base a las diversas ocasiones de la vida infantil, en las cuales se puede conseguir que el niño haga oración mental —qué sea ésta, véase pp. 26 y ss.—; y la segunda parte, en base a una experiencia peculiar del autor, y que él llama la hora de San Juan (pp. 85-98). Esta segunda parte es más original del autor, y tiene aplicación también para jóvenes y adultos, en el curso de retiros y aún en Ejercicios espirituales. En términos ignacianos —el recordar aquí a San Ignacio, no está fuera de las perspectivas del mismo autor, p. 97— nosotros diríamos que esta hora de San Juan consiste en: 1. *la Tercera adición*, o sea, la presencia del Señor tal cual El es actualmente (*Ejercicios*, n. 75); 2. *el misterio de la vida de Cristo*, acompañado —en el caso de los niños— de una representación o imagen digna³⁷; 3. *la reflexión personal*, para sacar algún provecho en la propia vida (*Ejercicios*, n. 106 y *passim*). O sea, la *actualización* del misterio de Cristo *en mi propia vida*, que es todo lo que, para San Ignacio, se condensa en su consejo de oro, “reflexionar, para sacar algún provecho”³⁸. Tilmann ha sabido explicar todo esto en lenguaje sencillo, evitando todo tecnicismo —por eso lamentamos que no se haya traducido en otra forma el término “meditar”, demasiado técnico—, y basándose en su gran experiencia de catequista. Recomendamos pues esta obra no sólo a los catequistas, sino también a todos

³⁵ Tal es el sentido pleno de la *Tercera adición* de San Ignacio, en sus Ejercicios Espirituales —para sus ejercitantes—, pero también en sus Constituciones y Cartas —para todos los que siguen su espiritualidad—: cfr. M. A. FIORITO, *Cristocentrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio*, en esta misma entrega de la revista, en la parte dedicada a interpretar la *Tercera adición*, como contexto inmediato del *Principio y Fundamento*.

³⁶ K. TILMANN, *Iniciación del niño en el arte de meditar*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 116 págs.

³⁷ Cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 562-563, donde comentamos —como medio de oración, precisamente de los niños, y en familia— la *Biblia en imágenes*, de la misma editorial Herder.

³⁸ Cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 541-544, 545 nota 59.

los que, en su trabajo pastoral, se encuentran con almas que deben ser iniciados —aún a una edad avanzada— en la vida de oración.

PEDAGOGIA Y CATEQUESIS

V. García Hoz, en sus *Principios de Pedagogía Sistemática*¹, nos ofrece una *sistematización* de los problemas pedagógicos, a partir de una concepción clara y determinada. Se funda en un examen realista del estado actual de las ciencias de la educación. En el apéndice, figura un plan de clasificación de la documentación pedagógica, que se desprende de la temática propuesta y desarrollada en el libro. El autor ha adoptado, para cada capítulo, a fin de facilitar el empleo de la obra, una elaborada clasificación decimal. Cada capítulo concluye con una bibliografía sintética, que da pistas para completar el asunto expuesto. El intento del autor es atrevido, pero no puede dejar de reconocérsele el excelente servicio que puede prestar a los estudios de cuestiones pedagógicas.

La obra de F. W. Foerster, titulada *Temas capitales de la educación*², es una recolección de temas educacionales ya desarrollados por el autor en otras obras, con algunas añadiduras que responden a las necesidades de los tiempos que corren. Se han reunido los tópicos que, a juicio del autor son los más esenciales para la educación contemporánea. Poseen el estilo maduro que dió fama a Foerster, y la virtud de incitar a la reflexión. En este sentido, cualquier lector, interesado en los problemas más trascendentales de la pedagogía, hallará insinuaciones ricas en múltiples consecuencias: por ejemplo, en uno de los asuntos más caros al autor, la formación del carácter. La juventud moderna, como lo indica en la introducción, se halla desamparada por el mundo contemporáneo y sujeta a multitud de estímulos exteriores que crecen en razón inversa a los preservativos saludables y a los factores de resistencia. Indicios de esa debilitación interna son la crisis sexual, y el nerviosismo moderno. Ante ello, la pedagogía, entendida en sentido amplio como “una ciencia y un arte del manejo de los hombres” (algo que va más allá, por lo tanto, de la mera época juvenil) ha de esforzarse en formar caracteres. Tres condiciones básicas: a) *realismo*; b) saber perfectamente a *dónde* se quiere ir; c) *estado de alma* consecuente con los propios principios. Este planteo permite valorar muchos *aparentes progresos* de la pedagogía moderna que han carecido de perspectiva por no realizar cabalmente esas condiciones: no formaron caracteres, no formaron hombres. Citamos al azar otros temas que se van sucediendo; *La educación recíproca de los sexos*; *la psicología y el educador*; *Obediencia y libertad*, etc. Educadores reflexivos pue-

¹ V. GARCÍA HOZ, *Principios de pedagogía sistemática*, Rialp, Madrid, 1960, 448 págs.

² F. W. FOERSTER, *Temas capitales de la educación*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 237 págs.

propósito al término de este boletín sobre la oración: ayer, predominaba la duda y el encierro en el egoísmo del yo, la despreocupación por el prójimo, y la sensación de un Dios lejano; hoy, en cambio, hay un ansia —manifestada hasta en la de ciertos espíritus desesperados en su extremismo existencial—, ansia de mundo, del prójimo y de la comunidad; y la sensación de una lucha por Dios, en la cual El lucha a nuestro lado —si así se puede decir—, interviniendo en la historia del hombre, y haciendo sentir cada vez más claramente las exigencias de su amor. O sea, reina la idea, base de toda vida de oración, del *Emmanuel*, el Dios con nosotros³⁵.

Este es también el acierto de una obra, que ya conocíamos en su idioma original, pero que ahora nos acaba de llegar en traducción castellana: *Iniciación del niño en el arte de meditar*³⁶, de K. Tilmann. Se trata de la iniciación en la oración mental (pp. 12-13) —meditación es un término demasiado técnico, que debiera haberse evitado, sobre todo en su traducción castellana—, que se desarrolla en dos partes: la primera, en base a las diversas ocasiones de la vida infantil, en las cuales se puede conseguir que el niño haga oración mental —qué sea ésta, véase pp. 26 y ss.—; y la segunda parte, en base a una experiencia peculiar del autor, y que él llama la hora de San Juan (pp. 85-98). Esta segunda parte es más original del autor, y tiene aplicación también para jóvenes y adultos, en el curso de retiros y aún en Ejercicios espirituales. En términos ignacianos —el recordar aquí a San Ignacio, no está fuera de las perspectivas del mismo autor, p. 97— nosotros diríamos que esta hora de San Juan consiste en: 1. *la Tercera adición*, o sea, la presencia del Señor tal cual El es actualmente (*Ejercicios*, n. 75); 2. *el misterio de la vida de Cristo*, acompañado —en el caso de los niños— de una representación o imagen digna³⁷; 3. *la reflexión personal*, para sacar algún provecho en la propia vida (*Ejercicios*, n. 106 y passim). O sea, la *actualización* del misterio de Cristo en *mi propia vida*, que es todo lo que, para San Ignacio, se condensa en su consejo de oro, “reflexionar, para sacar algún provecho”³⁸. Tilmann ha sabido explicar todo esto en lenguaje sencillo, evitando todo tecnicismo —por eso lamentamos que no se haya traducido en otra forma el término “meditar”, demasiado técnico—, y basándose en su gran experiencia de catequista. Recomendamos pues esta obra no sólo a los catequistas, sino también a todos

³⁵ Tal es el sentido pleno de la *Tercera adición* de San Ignacio, en sus Ejercicios Espirituales —para sus ejercitantes—, pero también en sus Constituciones y Cartas —para todos los que siguen su espiritualidad—: cfr. M. A. FIORITO, *Cristocentrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio*, en esta misma entrega de la revista, en la parte dedicada a interpretar la *Tercera adición*, como contexto inmediato del *Principio y Fundamento*.

³⁶ K. TILMANN, *Iniciación del niño en el arte de meditar*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, 116 págs.

³⁷ Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 562-563, donde comentamos —como medio de oración, precisamente de los niños, y en familia— la *Biblia en imágenes*, de la misma editorial Herder.

³⁸ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 541-544, 545 nota 59.

los que, en su trabajo pastoral, se encuentran con almas que deben ser iniciados —aún a una edad avanzada— en la vida de oración.

PEDAGOGIA Y CATEQUESIS

V. García Hoz, en sus *Principios de Pedagogía Sistemática*¹, nos ofrece una *sistematización* de los problemas pedagógicos, a partir de una concepción clara y determinada. Se funda en un examen realista del estado actual de las ciencias de la educación. En el apéndice, figura un plan de clasificación de la documentación pedagógica, que se desprende de la temática propuesta y desarrollada en el libro. El autor ha adoptado, para cada capítulo, a fin de facilitar el empleo de la obra, una elaborada clasificación decimal. Cada capítulo concluye con una bibliografía sintética, que da pistas para completar el asunto expuesto. El intento del autor es atrevido, pero no puede dejar de reconocérsele el excelente servicio que puede prestar a los estudios de cuestiones pedagógicas.

La obra de F. W. Foerster, titulada *Temas capitales de la educación*², es una recolección de temas educacionales ya desarrollados por el autor en otras obras, con algunas añadiduras que responden a las necesidades de los tiempos que corren. Se han reunido los tópicos que, a juicio del autor son los más esenciales para la educación contemporánea. Poseen el estilo maduro que dió fama a Foerster, y la virtud de incitar a la reflexión. En este sentido, cualquier lector, interesado en los problemas más trascendentales de la pedagogía, hallará insinuaciones ricas en múltiples consecuencias: por ejemplo, en uno de los asuntos más caros al autor, la formación del carácter. La juventud moderna, como lo indica en la introducción, se halla desamparada por el mundo contemporáneo y sujeta a multitud de estímulos exteriores que crecen en razón inversa a los preservativos saludables y a los factores de resistencia. Indicios de esa debilitación interna son la crisis sexual, y el nerviosismo moderno. Ante ello, la pedagogía, entendida en sentido amplio como “una ciencia y un arte del manejo de los hombres” (algo que va más allá, por lo tanto, de la mera época juvenil) ha de esforzarse en formar caracteres. Tres condiciones básicas: a) *realismo*; b) saber perfectamente a *dónde* se quiere ir; c) *estado de alma* consecuente con los propios principios. Este planteo permite valorar muchos *aparentes progresos* de la pedagogía moderna que han carecido de perspectiva por no realizar cabalmente esas condiciones: no formaron caracteres, no formaron hombres. Citamos al azar otros temas que se van sucediendo; *La educación recíproca de los sexos*; *la psicología y el educador*; *Obediencia y libertad*, etc. Educadores reflexivos pue-

¹ V. GARCÍA HOZ, *Principios de pedagogía sistemática*, Rialp, Madrid, 1960, 448 págs.

² F. W. FOERSTER, *Temas capitales de la educación*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 237 págs.

den encontrar en la obra problemas básicos de su profesión, y hallar así un estímulo para toda labor práctica de detalle. El criterio del autor nos coloca en las esferas centrales de una pedagogía sana y eficaz, atenta a las situaciones de hoy. Aunque los temas no sean exhaustivos —cosa por lo demás no pretendida—, nos ponen en camino de una meditación que se orienta de continuo hacia consideraciones profundas.

L. Prohaska, en *Pedagogía Sexual*¹³, nos ofrece un estudio sistemático en tres partes, de la sexualidad humana: la sexualidad en la existencia del hombre (aspectos biológico, psicológico, metafísico); en la vida cristiana (a la luz de la Biblia; de los sacramentos, de la vida trinitaria); y, finalmente, la pedagogía sexual (infancia, pubertad, madurez). No quedan tópicos importantes sin consideración. Hay normas pedagógicas entroncadas con las leyes biológicas, y sólidamente basadas en la filosofía y teología. La tercera parte es de inmenso interés para padres y educadores; pero es deseo del autor que no sea abordada antes de haber tenido muy especialmente en cuenta la *fundamentación* que precede, y que rara vez ha sido tocada de modo tan amplio y a la vez tan discretamente. Está convencido de que el estudio y asimilación de las dos primeras partes proporcionará al educador gran claridad y, por lo tanto, mayor *seguridad* para actuar acertadamente en la formación de la juventud. Con justeza observa que al pedagogo sexual corresponde determinar en cada caso la aplicación que debe hacer de las normas generales: los *conocimientos teóricos* son, sobre todo en esta materia, absolutamente indispensables; pero, en la mayoría de los casos, lo decisivo es la *intuición*, el *tacto pedagógico alimentado por aquellos conocimientos especulativos*. El autor denota un conocimiento adecuado de las fuentes que su tema exige manejar, y una preocupación pedagógica avalada por la experiencia. Uno de los particulares méritos de la presente obra es el haber intentado una *jerarquización y síntesis integral* de cuanto aportan las diversas ramas del saber y la teología misma; enriquece así provechosamente un tema clave de la educación.

Aunque no pueda llamarse abundante la bibliografía psicológica de la pubertad y adolescencia, existe un cierto caudal de investigaciones, con nutridos resultados y observaciones. A. Gruber, en *La pubertad, desarrollo y crisis*⁴, pretende recapitular todo lo obtenido hasta ahora, añadiendo aportes personales del autor y, sobre todo, una *sistematización* siempre atenta a los datos de la realidad. Con razón observa que el cuadro de la pubertad y adolescencia que se presenta al investigador varía, y no es el mismo hoy que antes. Ofrece una valoración de las obras científicas anteriores, atendiendo casi exclusivamente a las de habla alemana. Es un investigador cuidadoso que ha reunido abundante experiencia por medio de encuestas, aná-

³ L. PROHASKA, *Pedagogía sexual: Psicología y antropología del sexo*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 285 págs.

⁴ A. GRUBER, *La pubertad*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 304 págs.

lisis de diarios íntimos, etc. El libro está dividido en cuatro partes: pubertad corporal y pubertad anímica, desarrollo psicosocial, maduración sexual, desenvolvimiento de la religiosidad. La primera parte es una descripción de la dinámica psicológica y biológica de la pubertad y adolescencia, en la que distingue estos momentos: *prepubertad* (fase terminal de la infancia y fase de activación); *pubertad* (época de gran actividad y planteamiento de problemas); *adolescencia* (período de reposo). Aborda primordialmente el desenvolvimiento de la personalidad del joven. En la segunda parte, considera el problema psicosocial típico de cada fase (la amistad, conflicto escolar, crisis de autoridad, conflicto con la sociedad). La dependencia respecto de la naturaleza es atendida en la tercera parte, con interesantes observaciones sobre el conflicto erótico *yo-tú* y la elaboración del *nosotros*. El desarrollo del sentimiento religioso está muy bien estudiado en la cuarta parte. La gran cantidad de notas, es índice de la elaboración del autor; y resultan una fructuosa guía para quienes se dedican al tema. Su sólida fundamentación filosófica es una garantía más de la seriedad del trabajo. A pesar de la seria contextura científica, la lectura se hace fácil por la nitidez de exposición. Toda la obra es de sumo interés para educadores y dirigentes de juventud, para conocer mejor al ser concreto que crece, y así orientar más efectivamente la labor educadora.

El Cahiers Laënnec, dedicado a *La enfermera*⁵, comienza con el estudio de Cl. Larère sobre la situación actual de esa profesión, completado luego con varios otros estudios sobre su perfeccionamiento en sus varias especialidades (de hospital, a domicilio, etc.). Cierra el Cahiers un resumen —en forma de crónica bibliográfica— de la psicología dinámica y pastoral, escrito por G. Crouchon⁶, y que toca temas que interesan al educador y al director de conciencias, no menos que el terapeuta. La intuición de base, es la necesidad —ante la diversidad de aspectos en los datos de la psicología moderna— de un punto de vista sintético que unifique todos esos datos, y construya una ciencia que sirva de base sólida a la dirección y educación del hombre total. Y el punto de vista escogido por el autor es el de la *psicología dinámica*: nombre que ha sido usado en diversos sentidos, entre los cuales el autor fija el propio, *interdisciplinario* (p. 59), un tanto liberado de la preponderancia del psicoanalista, y que tiene en cuenta también los aspectos dinámicos de la psicología del espíritu y la neurología, la bioquímica, y la reciente químico-terapia (p. 60), como dimensiones verticales que completan las anteriores consideraciones horizontales entre sujeto y medio ambiente (p. 61). A partir de aquí, comienza propiamente la crónica de psicología moderna (pp. 61-67), para terminar con otros aspectos complementarios de la psicología dinámica (pp. 67-68) y sus relaciones con la

⁵ CAHIERS LAËNNEC, *L'infirmière et son perfectionnement*, Lethielleux, París, 1961, 71 págs.

⁶ El artículo original es *Psychologie dynamique et pastorale*, Greg., 41 (1960), pp. 620-646.

pastoral (pp. 68-71). La última página, muy sensata, trata del método más apto para formar, en base a la psicología dinámica, sacerdotes, directores espirituales, maestros, educadores y reeducadores (p. 71).

Pasemos ahora a un caso particular de la pedagogía, o sea la que se ocupa de criminales. En la moderna Criminología, tanto en sus aspectos judiciales como en los procedimientos carcelarios, ocupa una posición destacada la corriente de opinión que propicia la *adaptación de la pena al delincuente*. Ese desplazamiento de la atención intelectual hacia las situaciones personales concretas, que desconfía de la aplicación indiscriminada de normas generales, se hizo en el derecho penal y correccional a través de aproximaciones de distinta índole. A sus tiempos adquirieron gran resonancia los estudios *caracteriológicos*, principalmente morfológicos y glandulares; también la *psicología psicoanalista* intentó explicar la conducta criminal; y, finalmente, a estos ensayos de carácter individualista, se añadieron consideraciones *sociológicas* ambientales, que fueron dibujando una imagen más precisa de cada criminal, permitiendo conocer mejor el verdadero alcance de su responsabilidad y las posibilidades de variación de su peligrosidad. En esta última corriente se inserta el libro de Debuyst, titulado *Criminales y valores vitales*⁷: estudio *clínico* de un grupo de jóvenes criminales, presos en la Prisión Central por delitos graves, procedentes en su mayoría del medio urbano (24 en 33), comparándolos con otros dos grupos de jóvenes de mejor comportamiento: uno en la Prisión Escuela, detenidos por delitos leves, y otro de jóvenes no delincuentes, de edades y condiciones similares. Debuyst, siguiendo las orientaciones de E. De Greef, tiene el acierto de *sintetizar* las aproximaciones psicológicas y sociológicas, en la *actitud ética* del joven delincuente. Estudia las génesis de su *tabla de valores*, teniendo en cuenta las *condiciones* hereditarias y familiares (Primera Parte), la *infraestructura orgánica, somática y temperamental* (Segunda Parte), los *compromisos sociales, escolares, laborales y sentimentales* (Tercera Parte) y la *reacción*, por último, de esos jóvenes frente a su condena y prisión (Cuarta Parte). En el abundante material clínico con que ilustra cada capítulo, Debuyst atiende particularmente, y ese es su gran mérito, a la *respuesta vital* del joven frente a sus situaciones determinantes. Esto es de particular importancia al tratar la configuración de la tabla de valores personales, que, para Debuyst, va surgiendo, ante todo, de la experiencia de la *presencia de otro* en la vida del niño y del joven (pp. 9-10). Esta respuesta valoral, necesaria en los jóvenes de 16 a 25 años, sería la clave sintética de la personalidad del delincuente; el conocimiento de la misma ayudaría tanto al juez, para establecer la pena adecuada, como a los encargados en los establecimientos penales de su eficaz aplicación. El autor declara su método en la introducción (pp. 20-23), agregando al final una descripción sumaria de las planchas utilizadas en el T. A. T. (*Test d'Aper-*

ception Thématique, de E. Stern); al comienzo de cada parte, observaciones preliminares introducen al tema, que desemboca en las conclusiones parciales. Con breves conclusiones generales y un índice de bibliografía selecta de obras consultadas, cierra esta obra de la colección, titulada con razón, *Controverses Criminologiques*.

La obra de K. Neunheuser, *Encuentro de hombre y profesión*⁸, aunque sea una filosofía de la profesión y del trabajo, lo comentaremos aquí, en este boletín pedagógico, porque forma parte de una colección de obras pedagógicas. Como el autor lo recalca —pensando tal vez en el ambiente francés—, abundan *libros pragmáticos* sobre el trabajo y la profesión, que tratan estos temas desde un punto de vista pedagógico, psicológico, o social; pero faltan *libros filosóficos* —nosotros diríamos, metafísicos—, que lleguen al ser mismo de la profesión y del trabajo. El *método* que el autor ha escogido es el *fenomenológico* —no idealista, sino realista—; y su objetivo, doble: personalista por una parte, y por la otra substancialista, en oposición al psicologismo y al funcionalismo de cierta concepción —hasta ahora reinante— del trabajo (p. 7). El estilo, no científico, sino simplemente reflexivo; y el plan, muy lógico —fenomenológicamente hablando— porque *pasa* del mundo de la profesión, al hombre; y trata de la formación y del trabajo, en sus relaciones esenciales con la profesión del hombre. La conclusión resume, en breves frases que son como tesis, el contenido del libro, remontando de las conclusiones a los principios (pp. 166-173): es aquí donde más se nota que la profesión es, para el autor, *una vocación*, que no se identifica con el trabajo profesional, mera función o medio de la vocación personal; respecto de ésta —y no respecto del trabajo— se ve la importancia de la formación personal en y para la vocación profesional (en esta última instancia del autor, se nota su experiencia pedagógica, como consejero vocacional, durante muchos años, de jóvenes). Este último aspecto —el formativo— junto con el antropológico —varias veces señalado—, caracterizan la pedagogía del autor en este excelente libro sobre la *profesión*, como *vocación humana* y como *formación*.

G. Nosengo, autor conocido por sus estudios sobre la vida religiosa de jóvenes, nos ofrece ésta sobre la vida moral de los mismos, con el título de *La educación moral del joven*⁹: fruto de estudio y experiencia directa, es una síntesis de normas claras y de aplicaciones concretas. J. Leclerq, que escribe el prólogo, lo considera a este libro como una lograda visión panorámica del problema moral de la adolescencia (16 a 17 años), y un testimonio de la renovación moral de nuestro tiempo (recuérdese su discutida obra sobre la enseñanza de la moral especulativa). El motivo fundamental de la obra, según el mismo Leclerq, es el de la continuidad de la *formación moral*, contrada en la orientación de la vida: el problema de la adolescencia no es

⁸ E. NEUNHEUSER, *Begegnung von Mensch und Beruf*, Schwann, Düsseldorf, 1957, 175 págs.

⁹ G. NOSENKO, *La educación moral del joven*, Razón y Fe, 1960, 291 págs.

⁷ J. DEBUYST, *Criminels et valeurs vécues*, Nawelaerts, Louvain, 1960, 344 págs.

el de hacer un buen adolescente, sino un hombre de valer (p. 8); y su mérito sería el intentar una nueva forma de educación moral. El autor presenta su obra, no como una doctrina, sino como una metodología (p. 13), basada en una pedagogía personal —la expuesta en su otra obra, *La didáctica activa como arte personal*— que el autor había ya aplicado en otra obra —*El adolescente y Dios*— al problema religioso del joven, y que ahora aplica a su problema moral. La formulación actual de esta obra es fruto de largos años de experiencia e investigación (p. 207). Y la última parte de la obra (parte cuarta), está llena de tales experiencias concretas. La parte tercera contiene un programa de enseñanza de la moral (parte general, y parte aplicada o mandamiento), mientras las dos primeras partes preparan y elaboran las hipótesis de trabajo del autor (sobre el sentido personal de estos términos, como momentos de la acción didáctica, véase pp. 13-14). Libro más bien esquemático en su estilo, manifiesta sin embargo una vivencia rica en matices.

H. Pérez, bajo el título de *El educador de un imperio*¹⁰, trata de la poesía de Horacio; y de su filosofía, que podríamos definir como un *humanismo clásico* (pp. 12-14), en el cual el autor ve un gran valor educador, aun para nuestro tiempo. Algunos de sus capítulos podrían ser interesantes para la historia de la filosofía, en el ambiente general que existe de búsqueda de una filosofía en los clásicos. Es de alabar el empeño que pone en situar a su personaje en su época; y es notable la confianza que le tiene a los estudios clásicos, en la formación de la juventud.

Hace treinta años R. Guardini, en sus *Cartas de autoformación*¹¹, se dirigía al movimiento juvenil católico alemán. La presente edición —tercera española— está dedicada, ya no a un grupo, sino a todos los jóvenes del mundo. I. Klimmer, discípulo de Guardini —uno de los primeros destinatarios de estas cartas—, cree haber interpretado los deseos de su maestro, adaptando las cartas al momento presente, y sacándolas para eso de su marco histórico temporal¹². Guardini presenta a los jóvenes —y a los adultos que en su juventud no lo hicieron a tiempo— todo un programa de pedagogía cristiana: toma al hombre en su realidad —su triple dimensión de trabajo, servicio, y juego—, y le inyecta auténtico cristianismo. Son cartas de *autoformación*, cuya norma de oro sería lo que Guardini llama el *sentido de la oportunidad* (pp. 149-151) y que nosotros llamaríamos la *discreción*: saber esperar, porque todo tiene su tiempo (Eclesiastés, III, 1 y ss.). Quien quiera autoformarse —a falta de formadores— tiene que hacer “la tarea propia, pero a su hora... Es necesario que logremos el sentido de la

¹⁰ H. PÉREZ, *El educador de un imperio*, Sal Terrae, Santander, 1960, 304 págs.

¹¹ R. GUARDINI, *Cartas de autoformación*, Dinor, San Sebastián, 1960, 201 págs. Ya hemos comentado este libro —en lo que se refiere a la vida espiritual— en el *boletín* dedicado a la *vida de oración*. Ahora lo queremos comentar como libro educativo.

¹² Para lo cual solamente suprime algunos ejemplos y frases, como lo aclara en el epílogo (pp. 197-199).

hora exacta de cada cosa. Hemos de saber *esperar*... Esperar, quiere decir dejar el camino libre al Dios creador y a su cooperadora naturaleza. En el fondo, todo equivale a saber tener *paciencia*: si sois pacientes, poseeréis vuestras almas, dijo el Señor... Pero también estemos preparados para cuando llega la hora exacta. Hay que lograr el sentido de la oportunidad: saber cuándo es hora de leer y de escribir, de hablar, de trabajar, de alegrarse; cuándo nos urge estar solos y cuándo relacionarnos. Un instinto que nos denuncie lo dañoso y lo útil, lo justo y lo excesivo: el instinto del ahora”¹³. Cada una de estas cartas tiene un título: alegría del corazón, veracidad, dar y recibir... pero desarrolla muchos subtemas particulares cuya abundancia —por falta de un índice analítico— escapa a una lectura rápida, pero que las descubrirá una lectura reflexiva.

Hemos recibido tres interesantes obras catequéticas, dos de ellas de J. Goldbrunner, *La libreta de clase del Catecismo católico*¹⁴, y *La libreta de clase de las primeras catequesis*¹⁵; y una tercera de J. Brems y K. Tilmann, titulada *Gráficos ilustrativos del Catecismo católico*¹⁶. Estas obras son fruto del movimiento kerigmático y catequético moderno¹⁷, que se agregan a otras obras similares, como la de H. Fischer, *Introducción al Catecismo católico* (Cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 556-560), B. Fischer, *Lo que no estaba en el Catecismo* (Cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 380-382), el *Manual del Catecismo católico* (Cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 380-382; 16 [1960], pp. 315-316), todas ellas de una manera o de otra situadas alrededor de una obra indispensable en toda buena catequesis, como es el *Catecismo católico* (Cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 554-560).

La libreta de clase del Catecismo católico, como lo dice su autor en el prólogo de la misma (p. 11), “destaca lo esencial de las lecciones del *Catecismo católico*, intentando penetrar en la vida de los jóvenes del siglo XX”. De cada tema se ha hecho una catequesis con *palabra e imagen*, rápida consulta; así como la suficiente división en párrafos dentro de

¹³ La autoformación, de que aquí habla Guardini, es posible a base de discreción; o sea, la discreción es, en cierta medida, posible sin dirección externa. Pero San Ignacio, además de discreción, habla a veces de discernimiento; y el discernimiento no se adquiere sin dirección (cfr. H. BACHT, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*, en IGNATIUS VON LOYOLA, pp. 255 y ss.; cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 536-537). Diríamos pues que la discreción —que es el mero hecho de acertar con la medida exacta de cada cosa— está al alcance del individuo en cuanto tal; mientras que el discernimiento —que implica además el acertar mediante el conocimiento de los espíritus y mociones que mueven, ya a una parte, ya a otra— es un bien de la comunidad, y pasa a sus miembros por tradición.

¹⁴ J. GOLDBRUNNER, *La libreta de clase del Catecismo Católico*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 394 págs.

¹⁵ J. GOLDBRUNNER, *Libreta de clase de las primeras catequesis*, *ibid.*, 103 págs.

¹⁶ BREMS-TILMANN, *Gráficos ilustrativos del Catecismo Católico*, *ibid.*, 122 págs.

¹⁷ Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 488-489.

siguiendo siempre el orden y la numeración del *Catecismo católico*. La presentación, tanto de la *palabra* como de la *imagen*, es concisa, clara, y apta para una inmediata práctica catequética.

La segunda obra de J. Goldbrunner, *Libreta de clase de las primeras catequesis*, aunque no se refiere expresamente al *Catecismo católico*, lo complementa en algunos de sus aspectos. Se divide en tres partes: catéquesis de la primera confesión, de la primera comunión, y de la confirmación. La obra se estructura también en base a *palabra e imagen*, aunque la palabra no esté tan esquematizada como en la obra anterior.

Por último, la obra de Brems, *Gráficos ilustrativos del Catecismo católico*, viene a completar, en cuanto a los gráficos se refiere, las *ilustraciones del Catecismo católico*. El libro viene precedido de un estudio de K. Tilmann sobre los gráficos en la enseñanza del catecismo, valiosa ayuda para el uso de los mismos. Los dibujos están agrupados por tema, siguiendo una a una las ciento treinta y seis lecciones del *Catecismo católico*.

Es indudable que los dos libros de Goldbrunner no son más que una aplicación pedagógica-catequética de su obra fundamental, *Pastoral personal*¹⁸, en la cual se plantea el problema de cómo hoy el hombre moderno puede recibir el Evangelio. El autor responde colocando a la *Buena nueva* dentro de las corrientes del personalismo, de la filosofía existencial, y de la psicología profunda. Es un mérito de Goldbrunner el haber utilizado todos los elementos de la moderna pedagogía en orden a la catéquesis. Pero tiene otro mérito aún: es el primero que, de una manera sistemática, ha elaborado un modelo de catéquesis a partir del *Catecismo católico*, porque ha hecho lo que tiene que hacer cada catequista (introducción, pp. 49-54). Teniendo en la mano el *Catecismo católico*, ha hecho una labor de discernimiento, ha entresacado lo esencial, teniendo en cuenta el fin de la catequesis, y lo ha adaptado a la vida de los jóvenes del siglo xx. Con todo, creemos que la utilización de la *Libreta de clase* tiene un peligro que no podemos dejar de subrayar: que el catequista se conforme con la *Libreta de clase*, ya que allí lo encuentra todo hecho; y no acuda con la frecuencia necesaria al *Catecismo católico* o al *Manual del Catecismo católico*, para hacer de ellos, junto con su oración a Dios, la fuente siempre innagotable de su renovación catequética. *La libreta de clase* exige el uso continuo del *Catecismo católico*; y no hay ninguna incompatibilidad, como a primera vista parece, entre *Libreta de clase* y *Manual del catecismo*. Más aún, deben complementarse: como cada lección del *Manual* tiene dos apartados, *orientación del catequista* y *catequesis*, el primer apartado es el que debe complementarse con la *Libreta de clase*. El catequista encontrará allí la fuente de su lectura, de su oración, y de su catequesis; y según lo que allí sienta, podrá reconstruir su catequesis dentro de un marco de sujeción y libertad; es decir, sujeción a las leyes psicológicas de la enseñanza en su

¹⁸ J. GOLDBRUNNER, *Personale Seelsorge*, Herder, Freiburg, 1954; existe la traducción castellana, *Pastoral personal*, Fax, Madrid.

graduación normal en cinco partes (Cfr. *Libreta de clase*, p. 15) y la libre improvisación en el diálogo, la escenificación, el ejercicio, y el dibujo.

En cuanto a la *imagen*, se nos presenta forzosamente una comparación, entre los dibujos de la *Libreta de clase* de Goldbrunner, y los *Gráficos ilustrativos* de Brems. En general, este último es más concreto que Goldbrunner; basta tomar algunos dibujos al azar para comprobarlo (lecciones 3, 4, 7, 14, etc.). Pero en Brems muchas veces esa concreción se hace complicación al dificultar un tanto el dibujo. En otras palabras, el dibujo de Brems es concreto, y por eso mismo cuesta más hacerlo; sobre todo, teniendo en cuenta que el catequista deberá dibujar en la medida en que lo exija su exposición (Cfr. J. A. Jungmann, *Catequética*, p. 187). Para esto habría que recordar la regla de oro que expone Goldbrunner: ante todo lo principal, y luego lo accesorio (Cfr. *Libreta de clase*, p. 14). Por el contrario, el dibujo de Goldbrunner es sencillo y fácil de ejecutar, pero por eso mismo a veces cae en lo abstracto. Otro aspecto interesante es la unidad de composición de los dibujos. En este aspecto es admirable Goldbrunner: todo su dibujo se unifica con el fin de la catequesis (lecciones 17, 29, 31, etc.). Mientras que Brems trata de visualizar, de plasmar con imágenes las diversas partes de la catequesis (lección 6, 28, 31, etc.): por esta razón, sus lecciones tienen mucho más dibujos que las de Goldbrunner, y ésta es también la razón de su mayor concreción. Creemos, pues, que ambos aportes, el de Goldbrunner y el de Brems, son valiosos y dignos de integrar nuestra catequesis personal, porque nos traen dos principios fecundos: la *unidad* y la *diversidad*. La unidad del dibujo ayudará al niño, que es todo intuición, a captar de un solo golpe de vista el objeto de la catequesis; y, por otro lado, la diversidad, con su profundo simbolismo, puede introducirlo en el mundo de las cosas inexpresables, los misterios de nuestra fe.

Como lo dice Burkart —el ilustrador del *Catecismo católico*—, “cada dibujo es en primer término una predicación gráfica (*Introducción al Catecismo católico*, p. 63)”. Con todo, esta *predicación gráfica* debe ir subordinada a la *predicación oral* de la palabra. Así lo expresa claramente K. Tilmann: “la catequesis oral, por tanto, deberá constituir el fundamento de la clase de religión; el diseño de gráficos servirá sólo de apéndice o subsidio. El diseño, además, no debe ocupar toda la hora de clase, excepto en casos muy contados. No debe tampoco aparecer como un fin en sí, y menos aún como resultado de la catequesis (*Gráficos ilustrativos*, p. XI). De esto deducimos que el catequista que se sirva de los dibujos de Brems deberá hacer una rigurosa selección de los dibujos, adaptada a la doctrina y a las aplicaciones de su catequesis y aún a la edad y condición de sus catequizandos. Por otro lado, el que utilice a Goldbrunner, deberá mirar que su dibujo sintético no se convierta en fin último de su catequesis, sino sencillamente en su símbolo. Y así entramos en otro punto importante del dibujo como tal: el *símbolo*. Antes dijimos que la diversidad del dibujo puede introducir al niño en el mundo de las cosas inexpresables, los misterios. Completando ahora el pensamiento, diríamos que esa introducción se hace

principalmente a través del símbolo: el símbolo no es en sí, sino que indica, invita a un más allá; por eso el símbolo debe ser transparente, no debe detener la mirada. Muy bien lo expresa K. Tilmann: "Los niños, al pensar en Dios, deberán recordar instantáneamente una historia como la visión de Isaías, o imaginar al Padre de Nuestro Señor Jesucristo, y no a un triángulo con un ojo en el centro. La conciencia religiosa del niño debe quedar enteramente acuñada por la revelación, los acontecimientos bíblicos, las obras y palabras de Dios, y el magisterio de la Iglesia: en modo alguno por los rasgos lineales de unos gráficos. De ahí provienen graves objeciones contra ciertos dibujos, como por ejemplo, los preparados por Haas, que pueden fácilmente arrastrar a muchos catequistas hacia falsos derroteros en la enseñanza" (*Gráficos ilustrativos*, p. XI).

Goldbrunner y Brems mantienen casi una misma simbología en las verdades básicas de la fe (por ejemplo, la Santísima Trinidad, el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, la Iglesia, etc.): creemos que esta fijación no es un obstáculo para la creación del niño, como algunos lo han afirmado. Al contrario, estos símbolos serán la motivación más clara para una remodelación personal del niño, ya que ellos lo pondrán en contacto con la realidad que representan, es decir con la fuente de toda inspiración y creación: ésta ha sido la génesis de todo el arte cristiano que, a través de veinte siglos de existencia, no se ha agotado nunca, a pesar de la repetibilidad de su temática.

Quedarían por analizar todavía otros aspectos del dibujo, como la *composición simbólica*, la utilización de *color y forma*; pero sobre todo al dibujo como *medio de oración*.¹⁹ Pero terminemos ya diciendo que las obras de Goldbrunner y Brems-Tilmann podrán tener imperfecciones —como toda obra humana—, pero son *obras de Iglesia para la Iglesia*: a pesar de ser producto de un ambiente determinado, respiran sabor de Iglesia por su inspiración y elaboración. He aquí su valor, como lección para nosotros, que no tenemos costumbre de trabajar en esa forma.

Diálogos y escenas para veladas catequísticas, de A. Hidalgo²⁰, es lo que su título dice: su autor ha escrito para ayudar a quienes organizan *días de catecismo*, según los deseos del decreto *Provide sane*, de la Sagrada Congregación del Concilio, con fecha 12 de marzo de 1935.

La doctrina de Jesucristo, con su liturgia correspondiente, de J. Sánchez Cobaleda²¹, quiere ser una ayuda para el profesor; como libro de texto, sigue cuidadosamente el programa de religión del cuarto año de bachillerato español. El autor ha dado particular relieve a las ilustraciones bíblicas, en el contexto de la exposición y al fin de cada lección.

¹⁹ Cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 562-563.

²⁰ A. HIDALGO, *Diálogos y escenas para veladas catequísticas*, Sal Terrae, Santander, 1960, 177 págs.

²¹ J. SÁNCHEZ COBALEDA, *La doctrina de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander, 1960, 174 págs.

Jesús en la Familia, de E. B. Zingoni²², es el resultado de una experiencia argentina: texto preparado para el primer grado superior de nuestras escuelas, según el programa del Episcopado Argentino, que parte de un *ejemplo* —uno de esos hechos que forman parte de la vida cotidiana de nuestros niños—, sobre el cual viene una *explicación* —como las que puede dar una persona mayor—, y siguen las *preguntas*, basadas sobre una figura, y el *texto* destinado a la memorización; cada lección termina con un sencillo *propósito*. Las figuras son de dos tipos: unas, de la misma vida del niño; y otras, propiamente religiosas.

P. Thivolier, en colaboración con R. Duval-Bresson, ha escrito, bajo el título de *Es el hombre dueño o víctima de su destino*²³, una respuesta al favor que últimamente han ganado las ciencias ocultas en Francia; y su traducción al castellano significa que lo mismo sucede en otras partes del mundo. El libro se divide en cuatro partes: *adivinación* (cartas, rayas de la mano, astrología), *videntes y profetas populares, supersticiones* (y sueños), *magia y hechicería*; y otras cuatro, sobre *curanderismo, espiritismo, obsesión y posesión diabólica*. Cada capítulo es sólo un croquis de primera divulgación —como lo es de ordinario el mal que se hace con esas ciencias ocultas—; de modo que, para casos más profundos, hay que recurrir a otros estudios también más profundos. El estilo del libro se presta para su uso en conferencias populares, como populares son las reuniones donde estas ciencias ocultas triunfan. Un útil índice alfabético de materias, facilita su rápida consulta; así como la suficiente división en párrafos dentro de cada capítulo.

CUESTIONES BIBLICAS

Comenzamos este boletín con una noticia que llenará de alegría a los muchos estudiosos de la Biblia, de lengua española: un nuevo comentario a la Sda. Escritura, elaborado en España¹. Este comentario fue anunciado en 1954, con motivo del VII centenario de la Universidad de Salamanca². Desde entonces un grupo de profesores, de la facultad teológica dominicana de S. Esteban y del seminario diocesano de Salamanca, vienen trabajando en la composición de esta obra de alta divulgación. El comentario quiere ser a la vez científico y atractivo para el público. Por eso se prefirió el método del *comentario global* de cada perícopa, al comentario de cada versículo; así se distrae menos la atención del lector. Otra finalidad de la

²² E. B. ZINGONI, *Jesús en la familia*, Estrada, Buenos Aires, 1961, 173 págs.

²³ P. THIVOLIER, *¿Es el hombre dueño o víctima de su destino?*, Subirana, Barcelona, 1959, 246 págs.

¹ PROFESORES DE SALAMANCA, *La Biblia comentada*, BAC, Madrid, 1960.

² Cfr. *Salmant.*, 1 (1954), p. 507 ss.

principalmente a través del símbolo: el símbolo no es en sí, sino que indica, invita a un más allá; por eso el símbolo debe ser transparente, no debe detener la mirada. Muy bien lo expresa K. Tilmann: "Los niños, al pensar en Dios, deberán recordar instantáneamente una historia como la visión de Isaías, o imaginar al Padre de Nuestro Señor Jesucristo, y no a un triángulo con un ojo en el centro. La conciencia religiosa del niño debe quedar enteramente acuñada por la revelación, los acontecimientos bíblicos, las obras y palabras de Dios, y el magisterio de la Iglesia: en modo alguno por los rasgos lineales de unos gráficos. De ahí provienen graves objeciones contra ciertos dibujos, como por ejemplo, los preparados por Haas, que pueden fácilmente arrastrar a muchos catequistas hacia falsos derroteros en la enseñanza" (*Gráficos ilustrativos*, p. XI).

Goldbrunner y Brems mantienen casi una misma simbología en las verdades básicas de la fe (por ejemplo, la Santísima Trinidad, el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, la Iglesia, etc.): creemos que esta fijación no es un obstáculo para la creación del niño, como algunos lo han afirmado. Al contrario, estos símbolos serán la motivación más clara para una remodelación personal del niño, ya que ellos lo pondrán en contacto con la realidad que representan, es decir con la fuente de toda inspiración y creación: ésta ha sido la génesis de todo el arte cristiano que, a través de veinte siglos de existencia, no se ha agotado nunca, a pesar de la repetibilidad de su temática.

Quedarían por analizar todavía otros aspectos del dibujo, como la *composición simbólica*, la utilización de *color y forma*; pero sobre todo al dibujo como *medio de oración*.¹⁹ Pero terminemos ya diciendo que las obras de Goldbrunner y Brems-Tilmann podrán tener imperfecciones —como toda obra humana—, pero son *obras de Iglesia para la Iglesia*: a pesar de ser producto de un ambiente determinado, respiran sabor de Iglesia por su inspiración y elaboración. He aquí su valor, como lección para nosotros, que no tenemos costumbre de trabajar en esa forma.

Diálogos y escenas para veladas catequísticas, de A. Hidalgo²⁰, es lo que su título dice: su autor ha escrito para ayudar a quienes organizan *días de catecismo*, según los deseos del decreto *Provide sane*, de la Sagrada Congregación del Concilio, con fecha 12 de marzo de 1935.

La doctrina de Jesucristo, con su liturgia correspondiente, de J. Sánchez Cobaleda²¹, quiere ser una ayuda para el profesor; como libro de texto, sigue cuidadosamente el programa de religión del cuarto año de bachillerato español. El autor ha dado particular relieve a las ilustraciones bíblicas, en el contexto de la exposición y al fin de cada lección.

¹⁹ Cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 562-563.

²⁰ A. HIDALGO, *Diálogos y escenas para veladas catequísticas*, Sal Terrae, Santander, 1960, 177 págs.

²¹ J. SÁNCHEZ COBALEDA, *La doctrina de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander, 1960, 174 págs.

Jesús en la Familia, de E. B. Zingoni²², es el resultado de una experiencia argentina: texto preparado para el primer grado superior de nuestras escuelas, según el programa del Episcopado Argentino, que parte de un *ejemplo* —uno de esos hechos que forman parte de la vida cotidiana de nuestros niños—, sobre el cual viene una *explicación* —como las que puede dar una persona mayor—, y siguen las *preguntas*, basadas sobre una figura, y el *texto* destinado a la memorización; cada lección termina con un sencillo *propósito*. Las figuras son de dos tipos: unas, de la misma vida del niño; y otras, propiamente religiosas.

P. Thivolier, en colaboración con R. Duval-Bresson, ha escrito, bajo el título de *Es el hombre dueño o víctima de su destino*²³, una respuesta al favor que últimamente han ganado las ciencias ocultas en Francia; y su traducción al castellano significa que lo mismo sucede en otras partes del mundo. El libro se divide en cuatro partes: *adivinación* (cartas, rayas de la mano, astrología), *videntes y profetas populares, supersticiones* (y sueños), *magia y hechicería*; y otras cuatro, sobre *curanderismo, espiritismo, obsesión y posesión diabólica*. Cada capítulo es sólo un croquis de primera divulgación —como lo es de ordinario el mal que se hace con esas ciencias ocultas—; de modo que, para casos más profundos, hay que recurrir a otros estudios también más profundos. El estilo del libro se presta para su uso en conferencias populares, como populares son las reuniones donde estas ciencias ocultas triunfan. Un útil índice alfabético de materias, facilita su rápida consulta; así como la suficiente división en párrafos dentro de cada capítulo.

CUESTIONES BIBLICAS

Comenzamos este boletín con una noticia que llenará de alegría a los muchos estudiosos de la Biblia, de lengua española: un nuevo comentario a la Sda. Escritura, elaborado en España¹. Este comentario fue anunciado en 1954, con motivo del VII centenario de la Universidad de Salamanca². Desde entonces un grupo de profesores, de la facultad teológica dominicana de S. Esteban y del seminario diocesano de Salamanca, vienen trabajando en la composición de esta obra de alta divulgación. El comentario quiere ser a la vez científico y atractivo para el público. Por eso se prefirió el método del *comentario global* de cada perícopa, al comentario de cada versículo; así se distrae menos la atención del lector. Otra finalidad de la

²² E. B. ZINGONI, *Jesús en la familia*, Estrada, Buenos Aires, 1961, 173 págs.

²³ P. THIVOLIER, *¿Es el hombre dueño o víctima de su destino?*, Subirana, Barcelona, 1959, 246 págs.

¹ PROFESORES DE SALAMANCA, *La Biblia comentada*, BAC, Madrid, 1960.

² Cfr. *Salmant.*, 1 (1954), p. 507 ss.

obra es poner de relieve el contenido teológico del texto sagrado, sin ahogarlo con exceso de erudición filológica, arqueológica e histórica. La obra total constará de siete volúmenes —cuatro de AT. y tres de NT.— a los cuales se añadirán, una introducción general a la Escritura, y una teología bíblica, que sea como una síntesis doctrinal del trabajo analítico de cada volumen. El criterio de exposición se basa en las sabias orientaciones de las dos grandes encíclicas bíblicas, *Providentissimus Deus*, de León XIII y *Divino afflante*, de Pío XII. Se ha adoptado el texto castellano de Nácar-Colunga; sin embargo, cada colaborador ha quedado en libertad para retocar y corregir, conforme a las exigencias científicas del comentario. Respecto a las transcripciones y grafías de los nombres hebreos, no se ha podido seguir un criterio uniforme; pero, en general, se han mantenido los nombres que el uso general ha castellanizado. Hasta el momento han aparecido dos volúmenes: el *Pentateuco*, comentado por A. Colunga y M. García Cordero; y los *Libros históricos*, de L. Arnaldich³. Una amplia introducción al *Pentateuco*, con su correspondiente bibliografía, abre el primer volumen. Siguen los cinco libros, precedidos, cada uno, de una introducción y una amplia bibliografía. Una traducción de la perícopa correspondiente y un comentario, en la forma antes indicada, con nutridas notas al pie de página, constituyen la espina dorsal de la obra. No faltan breves y ricos *excursus*, con una buena bibliografía. Otro tanto se podría decir del volumen dedicado a los *Libros históricos*, que abrazan la historia de Israel desde la conquista —el libro de Josué— hasta la muerte de Tolomeo y una breve noticia de Juan Hircano —Macabeos—. La presentación de la obra es muy prolija y esmerada. Dos tipos de letra, muy legibles, distinguen la traducción del comentario. Las notas al pie de página van en letra pequeña, también muy descansada. Felicitamos cordialmente a los autores y a la editora, y les deseamos un éxito amplio y duradero.

También para el público español es la colección *Lectio Theologica*, que según habíamos anunciado⁴, nos presenta la traducción castellana del libro de Ezequiel, de P. Auvray⁵. La obra francesa, publicada en 1947, fue bien recibida por la crítica. Es una excelente introducción, dice R. J. Tournay⁶, al libro de Ezequiel, que nos ayudará a comprenderlo mejor y a gustarlo más. El autor atribuye al profeta un doble ministerio: uno en Palestina, antes del destierro; otro, en Babilonia. No es un libro técnico, sino el esbozo de un comentario integral. En un cuadro animado aparece la psicología del profeta, sus preocupaciones dominantes, los recursos de su expresión. Diez años median entre la primera publicación y el texto

³ A. COLUNGA, M. GARCÍA CORDERO, *Pentateuco*, BAC, Madrid, 1960, 1057 págs. L. ARNALDICH, *Libros históricos del Antiguo Testamento*, BAC, Madrid, 1961, 1093 págs.

⁴ Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), p. 544.

⁵ P. AUVRAY, *Ezequiel*, Athenas, Cartagena, 1960, 248 págs.

⁶ Cfr. Rev. Bibl., 55 (1948), p. 468.

español; pero el autor ha querido poner su libro al día, refundiendo o precisando algunas de sus partes; de lo cual resulta un texto más actual y —digamos así— más correcto que el original francés. Para las citas bíblicas, se han tenido presentes las versiones españolas de Nácar-Colunga y Bover-Cantera, salvo el caso en que el autor brinda un texto más claro o de matices más precisos. Esperamos las obras de Jeremías e Isaías, aquí anunciadas.

Las novedades no terminan aquí. Con el título *Connaitre la Bible*, inicia la editorial belga Desclée, una interesante colección bíblica. Se dirige a los que deseen adquirir un conocimiento más pleno de la Biblia, o por un estudio personal o a través de círculos bíblicos. Para ellos será un instrumento de trabajo muy provechoso. Los editores piensan recorrer todos los libros de la Biblia. Hasta el presente han aparecido *Jeremías* e *Isaías* (cap. 1-39)⁷. Cada volumen ofrece: el texto bíblico en una traducción literaria que permite captar el sentido y la belleza del texto original —esta traducción ocupa siempre las páginas pares—, además, un comentario histórico y arqueológico, preparado por un equipo de trabajo —en las páginas impares, en columnas paralelas a la traducción—. Estos breves comentarios están completados por unos mapas bien elegidos y nítidamente impresos, que constituyen un elemento de orientación y atracción. No ha sido tan afortunada la ilustración fotográfica —comentario iconográfico—, que sale, a veces, un poco oscura. Una introducción, sitúa al profeta en el marco histórico y nos da a conocer, brevemente, su personalidad y su mensaje. Indices de materia, nombres propios y citas, más un cuadro sinóptico de la vida del profeta en sincronía con los principales acontecimientos de la historia de Israel, Judá y los grandes imperios vecinos, completan el material de esta nueva serie. La presentación es exquisita.

Varias obras de valor desigual han aparecido, sobre Jesús, vida y doctrina. La que nos parece más importante es la de J. Guitton⁸. Este autor publicó, en los años 1950-53, dos volúmenes sobre el problema de Jesús⁹. Forman parte de una vasta obra titulada: *La pensée moderne et le Catholicisme*. La crítica¹⁰ le prestó la atención que la obra merecía¹⁰. Pocos años después publicó el libro *Jésus*, también favorablemente comentado¹¹. La editorial Fax, en su nueva serie *Perspectivas*, publicó como

⁷ J. STEINMANN, *Jérémie*, Desclée, Bruges, 1960, 179 págs.; Id., *Isaïe*, I, Desclée, Bruges, 148 págs.

⁸ J. GUITTON, *El problema de Jesús*, Fax, Madrid, 1960, 328 págs.

⁹ *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien. Le problème de Jésus: divinité et résurrection*. Aubier, París, 1950 y 1953, 262 y 272 págs.

¹⁰ P. BENOIT, en Rev. Bibl., 63 (1956), p. 433-442, le dedica una larga recensión.

¹¹ Cfr. G. LAMBERT, *Un livre récent de culture religieuse*. LuVit., 13 (1958), pp. 91-113.

primer volumen el Jesús¹²; y en la obra que hoy presentamos, nos ofrece un extracto de la obra francesa en dos tomos, que fue cronológicamente anterior a *Jesús*. La obra original francesa se presenta muy bien trabada, y gira alrededor del testimonio cristiano: su objeto, actitudes frente a él, análisis y crítica del testimonio; y pasa luego a considerar dos casos privilegiados: la divinidad y resurrección de Cristo, estudiando cada uno de ellos según la división tripartita: dificultades, datos del texto bíblico, su interpretación. En la traducción castellana, la selección se ha hecho en función del libro *Jesús*, con el objeto de ampliar algunos interesantes problemas que solo aparecían esbozados¹³. Una primera parte analiza rápidamente el valor del testimonio cristiano, exponiendo dos actitudes fundamentales frente a él: la actitud crítica y la mítica, con sus respectivas dificultades. Una vez probado el valor del testimonio, se presentan dos elementos fundamentales de la fe en Cristo: su divinidad y resurrección. El autor, de personalidad rica y original, tiene la virtud de dar vida a cuestiones ya muy clásicas, que corren peligro de envejecer, a pesar de ser fundamentales para todos los tiempos. Sabe ponerse en la situación del hombre sinceramente librepensador, y lo acompaña lealmente a través de sus dificultades hasta hacerle encontrar un sendero luminoso. También para los creyentes escribe el autor, ya que la fe ignorante —que no debe confundirse con la fe sencilla— coexiste, a menudo, con una actitud de indiferencia o de ateísmo práctico. Su lenguaje dúctil y sus enfoques nuevos mantienen la atención en la lectura de este libro, el cual no pretende dar la fe, que es un don de Dios, pero sí preparar su fundamento racional.

Con el título *Jesús, ayer y hoy y para siempre*¹⁴, aparece la traducción de un libro italiano que no tiene la pretensión de ponerse al lado de las grandes vidas de Jesús. La obra nace de largos años de oración y reflexión y quiere ofrecer una sencilla y cuidadosa vida de Cristo para las almas simples que no tienen tiempo ni preparación para leer las obras eruditas. Por eso el autor se muestra parco en cuestiones históricas, geográficas o exegéticas, y busca preferentemente poner de relieve la persona, la vida y la enseñanza de Jesús, con mucha sencillez. La materia es amplísima: desde unos capítulos introducidos sobre el conocimiento de Jesús y sus principales fuentes, hasta los últimos que tratan del tiempo de la Iglesia y la Jerusalén celestial. Lástima que el autor haya encuadrado la obra en el marco cronológico, hoy día superado¹⁵, de la vida de Jesús. Nos

¹² J. GUITTON, *Jesús*, Fax, Madrid, 1958, 359 págs.

¹³ Véase la nota inicial a la edición española.

¹⁴ L. AMBRUZZI, *Jesús ayer, hoy y para siempre*, Sal Terrae, Santander, 1961, 736 págs.

¹⁵ Sobre la posibilidad de escribir una vida de Jesús, en el sentido de una cronología perfectamente establecida, puede verse: J. DELORME, en *AmCl.*, 70 (1960), p. 501 ss.; RANDELLINI, en *DivTh.*, 63 (1960), p. 27-30.

agrada la prolongación de la historia de Jesús en el tiempo de la Iglesia, cuyo final es la venida triunfal de Jesús; también aprobamos la abundancia de textos evangélicos tipográficamente separados del comentario.

Más reducida es la materia de R. Gorman¹⁶, pero su obra es más profunda que la anterior. El autor, editor de la revista mensual católica *The Sign*, hizo estudios bíblicos en la escuela bíblica de Jerusalén, con los PP. Lagrange, Vincent y otros; enseñó durante siete años Sagrada Escritura y dedicó sus clases a la enseñanza de la Pasión. La obra está dedicada, no a los especialistas, sino al público deseoso de leer un tratado suficientemente amplio sobre la Pasión. Las fuentes utilizadas —fuera de los evangelios y los historiadores de los primeros siglos— son: las vidas de Jesús de Ricciotti, Fillion, Prat, Lebreton, etc., los mejores comentarios sobre los evangelios, y varios tratados de la Pasión. Para los datos arqueológicos, se utilizan conferencias y escritos del conocido P. Vincent. Todo este material tan selecto, está presentado de un modo interesante y atrayente. El libro proporciona no sólo informaciones curiosas sino también un material adecuado para que el lector reflexivo se sienta invitado a meditar.

De muy diversa índole es la obra de U. Plotzke. Este famoso dominico alemán, que ocupó el púlpito de la catedral de Colonia durante mucho tiempo, se dedicó a comentar los textos más importantes de la Biblia. Una temporada la dedicó al sermón de la montaña, y otra a los evangelios dominicales. Estos sermones, convenientemente retocados, son los que hoy presentamos¹⁷. El autor trata de mostrar cómo la palabra de Cristo debe ser comprendida y vivida en nuestros días. Apoyado en buenos comentarios, entresaca algunos pasajes del evangelio, que comenta con brevedad y profundidad en un lenguaje simple y tranquilo, sin aparatosisidad ni sensacionalismo. Las pericopas se iluminan mutuamente, y nos van introduciendo en la profundidad de la palabra de Dios. Estos sermones son un modelo de lo que puede ser una predicación que no se contenta con utilizar más o menos juiciosamente los textos de la Escritura, sino que quiere exponer directamente y mostrar cómo se adapta a las necesidades modernas.

R. Guerre y M. Zinty nos presentan, bajo el título de *Queremos ver a Cristo*¹⁸, un libro que enseña a orar. Cada capítulo consta de un trozo de la vida de Jesús, un hecho de la vida obrera, una reflexión sobre ambos términos, y una oración vocal que resume el contenido religioso de la anterior reflexión. El estilo del libro mira al mundo obrero —sobre todo a sus jóvenes—; pero el principio sobre el cual se basa —la reflexión actual sobre

¹⁶ R. GORMAN, *Las últimas horas de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1961, 381 págs.

¹⁷ U. PLOTZKE, *Bergpredigt*, Knecht, Frankfurt, 1960, 323 págs.; id., *Jesus unter Menschen*, Knecht, Frankfurt, 1960, 275 págs.

¹⁸ R. GUERRE, M. ZINTY, *Queremos ver a Cristo*, Sigueme, Salamanca, 1960, 258 págs.

la vida de Jesús— es el principio fundamental de la oración cristiana¹⁹. Por eso puede ser útil para enseñar a orar —sobre la base bíblica— en cualquier ambiente; además de dar a conocer, a otros ambientes, la problemática sobrenatural del ambiente obrero (conocimiento que falta a veces, incluso en los que trabajan pastoralmente en él). Los autores, en un breve prólogo (pp. 14-15), orientan acerca del uso de su obra, que no lo es solamente de ellos, sino de muchos con quienes han tratado el tema. El plan que siguen se desarrolla en cuatro puntos —o aspectos— de la vida del Señor: entre la gente de su tiempo (aspecto histórico), con el Padre y el Espíritu (aspecto trinitario), con sus apóstoles (aspecto sotereológico), y al final de los tiempos (aspecto escatológico). Como conclusión, una cálida exhortación a vivir la vida de Cristo (exhortación que es, a la vez, un índice temático de todo el libro).

T. Castillo, bajo el título de *Enemigos de Jesús en la Pasión*²⁰, nos ofrece una serie de homilias sobre la Pasión, centradas en los enemigos de entonces —figuras de los de ahora, y aún de nosotros mismos, cuando nos dejamos llevar de nuestras pasiones—: el pueblo judío, sus dirigentes, Judas Iscariote, Herodes, Pilatos, los verdugos, Simón Pedro, y finalmente *el Enemigo* (este capítulo, aunque breve, es teológicamente importante para entender el misterio —que no es la mera historia— de la Pasión). La conclusión, titulada *Marcha triunfal*, y que se refiere a los amigos de Jesús en la misma Pasión, hace las veces de consideración de la resurrección pascual, complemento indispensable de toda reflexión teológica sobre la Cruz. Es un libro que sigue de cerca el Evangelio, insistiendo —por así decirlo— en su aspecto humano, en sus personajes; pero sin descuidar su misterio²¹.

La edición del *Nuevo Testamento*, que nos presenta Herder²², sigue la versión de Torres Amat, con algunos retoques; las notas al pie de página han sido actualizadas en base a la obra *Verbum Dei*, en su edición española de la misma editorial (1956), y al *Herders-Bibel-Kommentar* de la editorial alemana (1958). Han sido también cambiadas las subdivisiones del texto, de acuerdo con la edición similar alemana, *Herders-Neues Testament* (1958). Los textos paralelos son citados en el mismo texto (entre paréntesis): esto nos parece un acierto. La edición consta de los habituales índices de temas, y de pasajes empleados en la liturgia de la misa.

En momentos en que la Iglesia aparece animada por un renovado es-

¹⁹ Cfr. *Midrash bíblico y reflexión ignaciana*, Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 541-544.

²⁰ T. CASTILLO, *Enemigos de Cristo en la Pasión*, Fax, Madrid, 1960, 231 págs.

²¹ *Ibid.*, pp. 201-208, donde trata del verdadero enemigo del hombre, el demonio.

²² NUEVO TESTAMENTO, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1960, 363 págs.

píritu misional²³, parece muy oportuna la publicación del nuevo cuaderno de la colección *Die Welt der Bibel* titulado *La salud de los pueblos*²⁴. Comienza con el testimonio del Pentateuco, sigue con los primeros libros proféticos —Josué a Reyes— y los profetas escritores, los hagiógrafos, hasta el umbral del NT. Un resumen final expone en pocas palabras el resultado de la lectura bíblica, que nos muestra cómo Dios tiene misericordia de todos, y cómo la vocación de Israel es un llamado a todos los pueblos, y por eso siempre se mantuvo más o menos latente en Israel este espíritu misional. Sin embargo, el aislamiento provisorio, en que Dios mantuvo a su pueblo, favorecía un poco el repliegue sobre sí mismo y ofrecía alguna resistencia al universalismo. Los profetas, sobre todo la profecía de Jonás, se esfuerzan por abrir los horizontes, hasta que la Iglesia apostólica logra romper definitivamente esas ataduras a una religión nacionalista.

Con una nueva obra titulada *¿El Dios incomprensible?*²⁵, se introduce H. Graef²⁶ en los problemas centrales de la vida humana, que no son precisamente los problemas científicos, sino los que tratan del sentido de la existencia, de su origen y destino. No son problemas privativos de nuestro tiempo, pero hoy recrudescen, como heridas del alma reabiertas al choque de tantos inventos y noticias sensacionales. ¿La solución? Hay un libro capaz de iluminarnos: la Biblia. No es ella en verdad, un oráculo que da respuestas inmediatas a todas nuestras consultas curiosas. Los problemas que ocupan la atención de los escritores sagrados son los del encuentro del hombre con Dios. Y esos son, en último análisis, los más importantes, porque trascienden nuestra existencia terrena. En diez capítulos recorre la autora un puñado de ellos, con sinceridad, con sencillez, con profundidad. Pero entramos en una zona en la que no basta la luz del entendimiento humano; necesitamos la luz divina de la palabra de Dios. Esta luz no disipa por completo la sombra del misterio; pero ya no es un misterio que se opone a la razón sino que la supera, y eso es razonable. Graef escribe en un lenguaje fácil, diáfano, preciso. Su libro es un vistazo a lo razonable y misterioso del obrar divino en la Escritura y en el mundo moderno.

Siguiendo los temas bíblico-teológicos, nuestro boletín quiere ahora

²³ El próximo concilio ha despertado este sentimiento en los católicos. Desde el punto de vista bibliográfico, queremos citar la obra de D. BOSCH, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*, Zwingli Verlag, Zürich, 1959, 210 págs., con el extenso comentario que le dedica G. G. Gamba en *Sales*, 22 (1960), pp. 169-173.

²⁴ A. RÉTIF, P. LAMARCHE, *Das Heil der Völker*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 109 págs. Sobre la colección ver *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 544-546. Es traducción del n. 33 de una colección francesa similar, titulada *Evangelie*.

²⁵ H. GRAEF, *Der unbegreifliche Gott?*, Knecht, Frankfurt, 1961, 211 págs.

²⁶ Otra obra importante de esta autora, *Der sieben-farbige Bogen*, ha sido comentada en *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 116-117.

presentar tres de ellos de rigurosa actualidad, estrechamente enlazados entre sí: revelación, fe y tradición²⁷. Escogemos para ello un ensayo sobre el tema de la revelación en general, y dos estudios más particulares: uno, sobre un teólogo católico del siglo pasado; y otro, sobre un teólogo protestante contemporáneo. El primer ensayo es el de Bulst, quien nos plantea y desarrolla, en su librito elegantemente presentado, uno de los problemas centrales de la Apologética o Teología fundamental: *La Revelación*²⁸. Trata primero el concepto de revelación en la Teología actual, tanto entre los católicos como entre los protestantes. En la parte central procura exponer el *concepto bíblico* de revelación. Aquí recorre la revelación sobrenatural (pp. 59 ss.), su historicidad, la revelación personal, el objeto de la revelación, su carácter gratuito, maneras de realizarse, aspectos eclesiológico, misterioso y escatológico de la misma. Finalmente (pp. 107 ss.) esboza una síntesis entre el concepto bíblico y el teológico de la revelación. No hay duda de que para construir lo principal de su breve tratado, se ha apoyado el autor en los estudios más recientes de teología bíblica, de católicos y de protestantes. Así pues, esa parte central es la más interesante. En cambio no alabaremos tanto la primera sección en que notamos dos fallas: en cuanto a la teología católica, parece haberse contentado fundamentalmente con manuales escolares; en cuanto a la teología protestante, está escasamente tratada, si bien reconocemos lo dificultoso del tema debido a la variedad de opiniones. Y algo más con respecto a la teología católica: nos llama la atención la errónea concepción del misterio que falsamente atribuye a S. Tromp (cfr. p. 103, nota). Significa que lo ha leído apresuradamente, o bien que no lo ha comprendido, ya que este punto es uno de los mejor y más exactamente desarrollados en ese autor. Pero pese a todo, es este ensayo un trabajo lleno de sugerencias, no sólo por los temas tocados, sino especialmente por el intento de enriquecer y vitalizar la teología sistemática por medio de la teología bíblica.

En la colección dirigida por J. R. Geiselman: "Die Überlieferung in der neueren Theologie", se nos ofrece hoy un estudio sobre *Tradición y Revelación* en Newman, el gran converso inglés²⁹. Después de una introducción sobre la doctrina de la tradición según los teólogos anglicanos del siglo XVI al XIX, divide el autor su investigación en dos partes: la pri-

²⁷ En la problemática contemporánea ocupa un lugar importante la relación entre *Biblia y Tradición*. Un resumen de las posiciones protestantes puede verse en A. M. DUBARLE, *Écriture et tradition à propos des publications protestants récents*, *Istina*, 3 (1956), pp. 399-416; 4 (1957), pp. 113-128; de parte católica, J. MOUSSON, *De relatione inter S. Scripturam et Traditionem*, *ColMechl.*, 45 (1960), pp. 138-143.

²⁸ W. BULST, *Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff*, Patmos, Düsseldorf, 1960, 130 págs.

²⁹ G. BIEMER, *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman*, Herder, Freiburg, 1961, 255 págs.

mera trata el desarrollo histórico de la doctrina sobre la tradición en las distintas etapas de la vida de Newman (el período anglicano, la primera conversión, las distintas influencias recibidas, los estudios patristicos, la época católica, las diversas obras, etc.); la segunda parte nos entrega una sistematización de las ideas de Newman respecto a dicho tema. En cinco secciones desarrolla los diversos tópicos de la Palabra revelada y su transmisión en la Iglesia docente y discente, la manera en que se ha realizado, la definición de Tradición, la tradición oral y las Sagradas Escrituras, los problemas del canon, inspiración e interpretación de las mismas, etc. Finalmente, un par de páginas hacen resaltar, en un juicio crítico, la genialidad y la lógica del autor estudiado; y algunas páginas más señalan el influjo de la doctrina de la tradición, según Newman, en la teología anglicana y en la católica. Un apéndice nos reúne los textos principales de Newman sobre el tema, en su lengua original, y nos da una amplia bibliografía. El índice de nombres y de temas completa este excelente trabajo, de muchísima actualidad. Para el que quiera emprender un estudio más total sobre Newman, nos remitimos a Dupuy³⁰, quien da un panorama general sobre las obras y artículos más actuales, así como sobre reediciones de obras. El tema de la Tradición y Revelación no es tratado directamente. Sobre la Tradición en general, uno de los estudios más interesantes aparecidos últimamente es el de Congar, ya en su quinta edición³¹.

La repercusión de Newman en la teología de anglicanos y católicos es ciertamente profunda. Casi otro tanto, con respecto a católicos y protestantes en general, podríamos decir de Bultmann, teólogo protestante. Desde la aparición del famoso artículo *Neues Testament und Mythologie*, de R. Bultmann, en 1941, se ha desarrollado una copiosísima literatura teológica y filosófica alrededor de la posición doctrinal de su autor. Y esto tanto entre protestantes como católicos. Pocos años después, exactamente en 1948, el pastor protestante H. W. Bartsch, con el título *Kerygma und Mythos*, iniciaba una recopilación de los diversos escritos sobre el tema. En 1952, 1954 y 1955, salen cuatro volúmenes más. El último de éstos: *Die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie*, recoge las opiniones católicas. A modo de suplemento de ese quinto volumen, aparece el trabajo de Theunis, sobre *la revelación y la fe en R. Bultmann*³². Es un detenido análisis de los fundamentos filosóficos y teológicos de la posición de Bultmann al respecto. Y por cierto que son dos puntos claves en la teología bultmaniana, o como dice más ampliamente Theunis, "pertenecen al meollo de toda teo-

³⁰ DUPUY, *Newman* (Bull. d'histoire des doctrines) RSPT., 45 (1961), pp. 125-176.

³¹ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, Essai historique, Fayard, París, 1960, 304 págs.

³² Fr. THEUNIS, *Offenbarung und Glaube bei Rudolph Bultmann*, H. Reich, Hamburg, 1960, 144 págs.

logía" (p. VIII). El desarrollo del tema se efectúa en tres densos capítulos: el primero es un análisis del hombre y sus posibilidades cognitivas, con especial detención en su relación al pecado; el segundo trata ya directamente la Revelación, concepto de la misma, lo maravilloso y el milagro, la Revelación como "Palabra", la fe en la Revelación; el último capítulo, mucho más extenso que los dos anteriores, se ocupa de la Fe en la Revelación cristiana, deteniéndose obviamente en el problema de la predicación del mensaje evangélico y Cristo. Decimos *obviamente*, pues sabido es que la persona de Cristo y su historicidad, así como la transmisión de su mensaje, constituyen el centro de las doctrinas de Bultmann. La bibliografía final es bastante completa, pero sólo llega hasta 1957³³.

Pasando a temas de introducción, nos ha llegado el libro *Las epístolas de San Pablo explicadas*, de J. Cantinat³⁴, joven escritor ya conocido por artículos y obras de divulgación³⁵ muy útiles para el gran público. En el presente volumen trata de reunir los elementos indispensables para la buena comprensión de las epístolas paulinas. Un primer capítulo nos presenta algunas generalidades sobre la vida, las cartas y la personalidad del apóstol: esto último nos parece muy bien logrado, en seis pinceladas maestras, rasgos inconfundibles de Pablo. Siguen las cartas por orden cronológico (Filipenses antes de las grandes cartas). En cada una, precede una bibliografía, por lo común de autores católicos franceses. Enseguida una breve introducción —fecha, lugar, destinatarios, etc.—, un análisis regularmente detallado, y un sumario doctrinal. Una bibliografía general y algunas citas en el curso de la obra permiten continuar el estudio comenzado. El mapa que encabeza la obra, lo encontramos poco completo y poco llamativo. Las líneas tienen poco relieve y falta el itinerario de los viajes. La obra puede prestar buenos servicios a los que se interesen en la lectura de los escritos paulinos.

La Facultad teológica de Woodstock College, ha comenzado la publicación de una serie teológica, cuyo número 5 está dedicado a una biblio-

³³ Para los cuatro años restantes hasta el presente, véase la obra en colaboración: *Il problema della demitizzazione*, Cedam, Padova, 1961, 334 págs. Quien desee un panorama breve de todos los problemas suscitados por Bultmann, puede consultar B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, RevBibl., 65 (1958), pp. 481-522; o bien el trabajo un poco más extenso de A. VÖGTLE, *Rivelazione e Mito*, en *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, Marzorati, Milano, 1957, pp. 827-960. Ambos estudios traen abundante bibliografía.

³⁴ J. CANTINAT, *Les épîtres de S. Paul expliquées*, Gabalda, París, 1960, 234 págs.

³⁵ De sus otros escritos queremos citar, *La pédagogie de Dieu dans la Bible*, Ed. Ouvrières, París, 1960. Pertenece a la colección *Sacerdoce et Laicat*, que lleva publicados varios tomos muy útiles y sugestivos para sacerdotes y militantes laicos.

grafía introductoria para el estudio de la Biblia³⁶. Veintiún títulos convenientemente elegidos abarcan toda la materia de introducción general a la Escritura. Son ellos: revistas, colecciones, texto bíblico y antiguas versiones, introducciones a los mismos, traducciones inglesas, léxicos, gramáticas, concordancias, introducciones a la Biblia, comentarios, diccionarios, teología bíblica, arqueología, geografía, historia, período intertestamentario, Mar Muerto, apócrifos del NT., literatura rabínica, miscelánea, elencos bibliográficos. Los libros presentados constituyen una selección de lo mejor y más serio publicado —sobre todo— en alemán, francés e inglés. Las referencias bibliográficas hechas en forma científica, son lo más completas que se puedan pedir; y contienen, además, un breve comentario sobre el contenido y valor de la obra. Si esto no bastara, la cita de algunos juicios críticos deja el camino abierto para una ulterior información. Una lista de abreviaturas, un asterisco que distingue a los autores católicos, un índice alfabético de autores, y la numeración corrida de todas las obras citadas, facilita la consulta. No sabemos por qué entre los repertorios se ha omitido la *Bibliographie biblique* de los canadienses³⁷. Más explicable es la omisión del repertorio bíblico español de Arnaldich³⁸. Terminemos diciendo que la obra presentada constituye un instrumento de trabajo imprescindible.

Con un relato de viajes por Oriente, de P. Bamm, damos término a este boletín³⁹. El autor realizó dos viajes por encargo de dos radiodifusoras alemanas. El itinerario comenzó en Atenas, siguió hacia el norte, cruzó por Constantinopla hasta Siria, y desde allí se alargó hasta Urr y Babilonia. Bajó luego a Jerusalén y continuó hasta el monasterio de Sta. Catalina en el Sinaí. La expedición termina en el monte Horeb. En este mismo orden se presenta el relato que se divide en dos grandes partes: en las costas del mar Egeo, y, entre el Eufrates y el Nilo. Bamm no se presenta como un especialista científico, sino que como humanista y cristiano contempla esos lugares de tanta significación para la cultura cristiana europea. El lenguaje es pintoresco y atractivo. Algunas inexactitudes y deficiencias de expresión habían sido señaladas ya por G. Fr. Klenk⁴⁰ en la edición anterior, y lamentablemente vuelven a repetirse en la presente.

³⁶ G. GLANZMAN, J. FITZMYER, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1961, 135 págs. La colección se denomina *Woodstock Papers. Occasional Essays for Theology*.

³⁷ El libro ha sido editado por Ed. de l'Immaculée-Conception, Montreal, 1958, y ha sido elaborado por un grupo de Profesores de *Les Facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus*.

³⁸ L. ARNALDICH, *Los estudios bíblicos en España*, desde el año 1900 al año 1955, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1957, 246 págs.

³⁹ P. BAMM, *Frühe Stätten der Christenheit*, Kösel, München, 1960, 373 págs. Ya en 1955 se había publicado la segunda edición.

⁴⁰ Stimm. der Z., 158 (1955-56), p. 394.