

de la vida común; de la caridad, pobreza, obediencia, castidad, humildad, oración, apostolado, contemplación, estudio, trabajo, mortificación y la "Regula ad Servos Dei" con su probable destinación a los monjes de Adrumeto. S. Agustín no pensó en una familia única de religiosos con un gobierno único. Esto aparecerá más tarde en la vida de la Iglesia con la mayor evolución y actuación más material de la unidad católica. Aspiró simplemente a vivir como monje con sus amigos propagando su ideal por cualquier parte. Y así nos parece ahora un autor moderno. Andes de cada grupo de textos latinos, hay una introducción castellana que orienta claramente al lector. Todo este trabajo hace presentir y desear el que reseñamos de inmediato.

En un libro de más de cuatrocientas páginas, Andrés Manrique, en *Teología agustiniana de la vida religiosa*<sup>4</sup>, hace buenas reflexiones teológicas acerca de la vida religiosa según S. Agustín. Hemos de agradecerle una publicación tan oportuna en momentos en que la consagración total a Dios reclama todo el esfuerzo de teólogos y pastores de almas. Crece su actualidad debido a que hace derivar la concepción de la vida religiosa según S. Agustín de la noción y la vida misma de la Iglesia. El monje agustiniano vive traduciendo, al quehacer cotidiano, la realidad del Cuerpo Místico de Cristo. Los valores providenciales de esa vida eclesial son abundantes: liturgia, oración, contemplación, estudio de la Escritura, trabajo, luchas, penitencia. Todos estos valores e incluso la obediencia y el mismo "propósito de santa virginidad" tienen un principio único teológico en la mente agustiniana: el "anima una et cor unum in Deum". El "santo propósito de la vida común" encierra ni más ni menos que la profesión y el fin de los que vienen a vivir en el monasterio. Se reúnen allí, lo primero, para formar una sola alma y un solo corazón en Dios. Y esta característica es todo un plan de vida e índice de perfección. No se trata sólo de vivir en una casa y tener una bolsa y mesa comunes. Es necesario el "anima una et cor unum in Deum". El alma entera del monje ya no le es propia sino que pertenece al "anima una", al "cor unum" de Cristo. La unidad de la comunidad descende de la Cabeza Cristo. Hay vida religiosa en la comunidad si los monjes tienen un alma y un corazón en Cristo. El es camino al Padre que nos santifica enviándonos al Espíritu fuente de unidad. El derrama en todos y cada uno de los monjes el "unguentum unitatis" que es la caridad. El llega al alma y al corazón de cada uno para hacerlos "anima una et cor unum", que convierte no sólo a cada uno sino a toda la comunidad en un templo orgánico y vivo del Espíritu Santo dentro de la Iglesia. La comunidad de bienes y lo exterior común son símbolo material de algo mucho más profundo y formal: el "anima una et cor unum in Deum". Si en el corazón de los hermanos no habita la caridad de Cristo,

<sup>4</sup> A. Manrique, *Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial, Salamanca, 1964, 410 págs.

viven sólo corporalmente en comunidad. Es menester que vivan en sociedad concorde y ordenada al gran bien común a todos y a cada uno: Dios. Así son una verdadera Ciudad de Dios. Habitar los hermanos en uno es lo que dio origen a la vida monástica. Su modelo es la comunidad que en Jerusalén formaron los primeros cristianos. Y el milagro de reunirse así "in unum" sólo puede darse por la unión de los corazones en Dios. La comunidad de amor espiritual fraterno forma una Iglesia llena de vitalidad dentro de la Iglesia. Cada cristiano que entra en la comunidad significa aumento de amor también en la gran comunidad. "Aquí tenéis, decía S. Agustín, la forma de vida que deseamos cumplir". Y leía el texto de los Hechos, agregando: "¿Oísteis lo que queremos? Rogad para que podamos".

## SANTIDAD Y VIDA EN EL SIGLO

M. A. Fiorito

Nos ha llegado *Santidad y vida en el siglo*<sup>1</sup>, de la colección titulada *Laïcát et Sainteté*, dirigida por G. Thils y K. Vl. Truhlar, cuyo primer volumen comentamos a su tiempo (cfr. Ciencia y Fe, 20 [1964], pp. 317-319, 350-354). El objetivo de este segundo volumen es la presentación de un ideal equilibrado de santidad cristiana, liberado de ciertas exageraciones más propias de las épocas de decadencia de ciertas corrientes de espiritualidad (monaquismo, escatologismo, etc.), que intrínsecas a estas mismas corrientes. En la introducción se insiste, como núcleo de muchas de estas exageraciones, la identificación simplista entre vida de oración (entendiendo por tal el tiempo formal dedicado a la misma, con exclusión de toda otra actividad que no sea el "vacare soli Deo") y vida de santidad. La tradición verdaderamente cristiana no propicia tal simplificación, y esto es lo que los autores de este volumen quieren demostrar, aduciendo para ello (según el método usado en el anterior) los testimonios del Antiguo Testamento, los evangelios, San Pablo, los Padres, así como la teología contemporánea (y esta variedad de fuentes explica la variedad de los autores invitados a tomar parte en este volumen). El problema fundamental que se plantean los autores es: ¿cómo unir vida teologal y acción temporal o secular, aunque no se piense en Dios de una manera explícita y distintamente? En otros términos, ¿cuándo y cómo se puede vivir una caridad implícita, pero vital y a la vez auténtica? Y los subtemas que este tema fundamental implican son: valor del obrar, Marta y María, contemplación y acción, gracia y trabajo, vida interior y ocio, amor de Dios y amor del mundo, vida en y huida del mundo, vida celestial y prefigura-

<sup>1</sup> *Sainteté et vie dans le siècle*, Herder, Rome, 1965, 264 págs.

ciones terrestres de la misma, matrimonio y santificación, vida conyugal y virginidad, experiencia cristiana, discernimiento de inspiraciones y docilidad al Espíritu, consejos e imperfección, madurez cristiana, santidad y mundo moderno. Como se ve, temas todos que interesan no sólo a los laicos —pero sí sobre todo a ellos, porque son los que más han padecido por ciertas presentaciones unilaterales de la perfección cristiana tradicional— sino que también interesan a todos los cristianos (pp. 8-9). Recomendamos el capítulo de Truhlar, sobre la caridad —implícita— en la acción; y el que trata del laicado como, él también, heraldo de la escatología (relacionado con el volumen anterior, sobre los consejos, que hemos comentado en anteriores entregas de la revista). El capítulo escrito por Hausherr, sobre la oración continua del cristiano, será para muchos un descubrimiento inesperado. En resumen, hay acuerdo entre las tres grandes porciones del cristianismo tradicional, la representada por Orígenes (mentalidad griega), Afraste (semítica) y Agustín (latina): orar *siempre*, es orar *algunas veces al día*; y entre esos momentos u horas de oración explícita, no hacer sino obras buenas, que serán entonces oración implícita (y a continuación el autor explica, según la misma tradición, las condiciones que deben cumplir estas obras para ser oración implícita). Y digamos que a esta tradición se atiene S. Ignacio, y apoyado sobre ella resiste a las exageraciones (mesalianas, como dice Hausherr, p. 127) de algunos de sus hijos: “Sería bien que mirase —un jesuita que decía no ser oración la que duraba menos de dos horas—, que no sólo se sirve Dios del hombre cuando ora... Pero es así que de otras cosas a tiempos se sirve más que de la oración... Así que *oportet semper orare et non deficere*, más bien entendiéndolo, como los santos y doctos lo entienden” (MHSI, *Mons. Ign.*, series I, volumen XII, p. 654). A nuestro juicio, se han dado, en la historia, dos corrientes en lo que se refiere a *tiempos de oración* (formal): la una, que *tiende a alargarlo*, y la otra que *tiende a multiplicarlo*, prefiriendo las oraciones *breves pero intensas*. Claro está que, para juzgar si un tiempo es largo o breve, hay que tener en cuenta las épocas y los temperamentos: lo que es “largo” para nosotros —que vivimos una vida agitada y llena de obligaciones, que se han multiplicado por la extraordinaria facilidad en las comunicaciones personales y en las noticias—, tal vez para un hombre de la edad media era “breve”. Pero, prescindiendo de estos detalles, parece evidente que ha habido, en la historia de la espiritualidad, representantes de las dos tendencias indicadas. Ni hay que identificar una de ellas —por ejemplo, la que tiende a alargar el tiempo de oración formal— con la escuela de los contemplativos, porque son precisamente los de tradición contemplativa benedictina los que propician las oraciones breves, pero intensas y frecuentes. Para citar un solo documento, véase la *Regla de S. Benito* (cap. 20): Breve debe ser la oración, y pura, a no ser que se la alargue a impulso de la inspiración de la divina gracia; pero en la reunión —o convento público— de todas maneras se abrevie la oración; y,

una vez que el prior hace la señal, todos se levanten a la vez (y se retiren). Y el primer comentario de esta regla nos dice: Costumbre es de los (padres) griegos el orar *poco y frecuentemente*. Tanto debemos permanecer postrados en oración, cuanto con la ayuda de Dios podemos mantener reprimidos los pensamientos distractivos. Pero si notamos que somos vencidos por ellos y ya no nos deleitamos en la oración, hay que levantarse; y después, hay que leer, o salmodiar o trabajar (Expositio ad Hildemaro tradita). Y lo mismo según el comentario de E. Martene (1654-1739): durante el día, ora frecuente y asiduamente; pero sin estar largo tiempo en oración... (P.L., 66, 481). Y lo mismo testimonia Casiano (De Coen. Inst., lib. II, cap. X; Coll. X, cap. 36). Y por fin S. Tomás, como testigo de toda esta tradición contemplativa en favor de la brevedad —compensada con la reiteración y la intensidad— de la oración, nos dice que “la oración tanto debe durar cuanto es útil para excitar el fervor del deseo interior; pero cuando excede esta medida, de modo que no se pueda seguir sin tedio, no hay que seguir en oración (II-II, q. 83, a. 14, in. c.). Y la colección titulada *Corpus consuetudinum monasticarum* (Siegburg, 1963) ofrece testimonios en el mismo sentido. Pues bien, esta tradición espiritual (que tiende a la brevedad de la oración, compensada con su frecuencia e intensidad) nos parece muy actual (véase el sentido que acaba de tomar, en el Concilio Vaticano II, la reforma del breviario, uno de cuyos principios es el de rezarlo a sus tiempos, repartidos durante el día), y apta sobre todo a la vida de los laicos.

Bajo el título modesto de *Hacia una teología de la acción*, J. Comblin<sup>2</sup> nos ofrece una visión objetivamente crítica de las corrientes teológicas de los últimos treinta años, que es a la vez una introducción bibliográfica y una perspectiva rápida de las posibilidades inmediatas de una teología del laicado —o teología de la acción, como prefiere llamarla el autor—. En resumen, concluye el autor, la teología católica de los últimos treinta años muestra la preocupación creciente por un acercamiento entre la doctrina cristiana y el mundo: el impulso apostólico, el deseo de penetrar, de hacerse oír y dar un testimonio valedero y eficaz, va creciendo, y son testimonio de ello los ocho movimientos teológicos que el autor reseña (carismático, kerigmático, pastoral, nueva teología, teología existencial, teología de la historia, de las realidades terrestres, y del laicado). Sin embargo, observa el mismo autor, la voluntad de traducir de otra manera la doctrina tradicional no ha podido todavía lograr formular una teología que pueda guiar el apostolado nuevo o renovado de la Iglesia (y el *esquema trece*, tan discutido en esta última sesión del Concilio Vaticano II, confirma esta impresión), dé al mundo una orientación cristiana, y lo integre en su marcha hacia el Reino de Dios. Parece claro que una tal teología

<sup>2</sup> J. Comblin, *Hacia una teología de la acción*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1964, 131 págs.

deberá partir de un conocimiento sincero, exacto y desinteresado del mundo, del hombre, de sus valores y de sus proyectos actuales. Enseguida, habrá de proyectar en este mundo, mejor conocido incluso con los nuevos instrumentos de las ciencias de la naturaleza o del hombre, la luz de una revelación también mejor conocida gracias a los recursos de este siglo. Un instrumento así de apostolado puede ser suplido por la gracia de Dios, pero de él no podemos dispensarnos sin presunción (pp. 131-132). El autor ha intercalado, en el texto, una serie de bibliografías muy selectas, cuya lectura completaría el trabajo serio que él mismo se ha tomado para poner al alcance de cualquier lector el fruto compendiado de ese trabajo.

Nos ha llegado la traducción francesa de la obra de R. W. Gleason, *Cristo y los cristianos*<sup>3</sup>, que ya comentamos elogiosamente en su traducción castellana (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], p. 243). A pesar del tiempo pasado desde su primera presentación al público inglés, el libro no ha perdido actualidad: sigue siendo una buena introducción teológica a la vida espiritual del hombre de acción de hoy.

Bajo el título de *Oración y vida del laicado actual*, J. Ordóñez<sup>4</sup> nos ofrece un libro de meditación o contemplación evangélica, que sigue el orden de los días del año litúrgico, y somete “hechos evangélicos” al método de “ver, juzgar, obrar”. En realidad, es un libro de lectura espiritual, porque lo que ofrece es material que ya ha sido objeto, por parte del autor, de reflexión; mientras que en el método clásico de los “puntos”, lo que se ofrecía (cuando eran “puntos” en verdad) era la materia y no la reflexión. Pero como es una lectura breve la que el autor ofrece, por eso tal vez la considera “meditación”. En cuanto al “actuar” que el autor propone, no es meramente “exterior”, sino que es siempre un compromiso a la vez de vida interior y de acción apostólica, o sea de una oración que tiene como horizonte al prójimo. Es pues un libro apto para laicos de hoy, como el título lo dice.

B. M. Chevignard, en *Reconciliados con Dios*<sup>5</sup>, nos advierte que no pretende presentar una obra metódica y sistemática, sino una ayuda a los laicos para hacerlos caer en la cuenta de la fuente de santidad que hay en ellos —por el bautismo—, e incitarlos a dar testimonio de Dios y de Cristo en el mundo. La obra ha sido concebida y redactada en contacto con los mismos laicos. La introducción, es una aproximación a cuatro como leyes de santidad: la libertad con que Dios hace santos, el amor que nos simplifica, la oración durante la cual Dios nos sale al encuentro, la debilidad que es nuestro aporte a la obra de Dios en nosotros. El libro consta de cuatro partes, en estilo de oración afectiva sobre temas evangélicos.

<sup>3</sup> R. W. Gleason, *Le Christ et le chrétien*, Mappus, Le Puy, 1962, 166 págs.

<sup>4</sup> J. Ordóñez Márquez, *Oración y vida del laicado actual*, Fax, Madrid, 1964, 1261 págs.

<sup>5</sup> B. M. Chevignard, *Réconciliés avec Dieu*, Du Cerf, Paris, 1965, 252 págs.

Nos ha llegado la traducción alemana de la obra de J. Guittón, que en su original francés se llamaba *La Iglesia y los laicos*, y que en alemán tiene el título mucho más sugestivo —y que dice más la intención del autor—: *Conciudadanos de la verdad*<sup>6</sup>, o sea, el testimonio del laico en las cuestiones de la fe. La edición original encontró fácil eco, tanto por la persona del autor —entonces, en los comienzos del Vaticano II, el único laico invitado oficialmente a las sesiones, para representar al laicado católico— como por el tema, que no es el del lugar del laico en el apostolado —acerca de lo cual el acuerdo es mayor—, sino el de su lugar en la misma explicitación o progreso doctrinal de la fe. “De Newman a Pablo VI”, decía la propaganda de la obra original francesa; y para decirlo se basaba en el arbitrio literario del autor, que partía de una idea original de Newman —la consulta al laico en cuestiones de fe—, y llegaba hasta el momento actual en que muchos, en la Iglesia, se resisten —desde arriba— a tal consulta. La frase de Newman: “hay que consultar a los fieles en cuestiones doctrinales”, en la cual se tomaba la “consulta” en el sentido inglés corriente, de asesorarse en una cuestión táctica, u oír una opinión sin obligación de seguirla, había sido tomada, en la Roma de entonces, en un sentido más fuerte; y Newman había huido —pro bono pacis— de la discusión, y había guardado silencio... sobre un tema que hoy se ha vuelto a poner sobre el tapete, y de una manera que no se puede soslayar. Y el autor nos transporta, a través de Newman, a la época del arrianismo, en la cual no fueron los obispos, sino el Papa apoyado en los laicos, quienes superaron la crisis de fe. Este es el hecho histórico, a la luz del cual la reflexión teológica del autor distingue entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio profético, participación del único sacerdocio de Cristo, del cual también participa el laico: éste, así como tiene la misión de la consagración del mundo, tiene también una misión profética paralela, pues es esencial al profeta el vivir en contacto de una realidad que lo inspira, y en la cual se encarna la Palabra que se le revela para bien de los que con él la conviven (cfr. Greg., 45 [1964], pp. 857-859). La primera parte de la obra que comentamos (pp. 5-104) trata de las ideas de Newman, centradas en el famoso artículo publicado en el *Rambler*, con sus antecedentes y consecuentes. Y la segunda parte (pp. 107-141), son las ideas propias del autor en estos momentos en que el tema se revive. En apéndice, un estudio sobre el clero y el laicado en la primitiva Iglesia (publicado ya por el autor en 1926). En conjunto nos parece una síntesis bien lograda de amor a la tradición, y apertura al *kairos* presente; como se ve, el mismo espíritu de Newman, del cual Guittón es un buen conocedor y un heredero digno para el *kairos* que la Iglesia vive.

W. Wiesner, en *El mundo como lo entiende la fe cristiana*<sup>7</sup>, se plantea

<sup>6</sup> J. Guittón, *Mitbürgen der Wahrheit*, Müller, Salzburg, 1964, 151 págs.

<sup>7</sup> W. Wiesner, *Die Welt im Verständnis des christlichen Glaubens*, Quelle & Meyer, Heidelberg, 1964, 74 págs.

el problema actual, suscitado por la concepción científica del mundo, de las posibilidades que la fe cristiana tiene frente a dicha concepción. Porque mientras la moderna teología protestante ha preferido reducirse a una antropología, y abandonar el mundo a los científicos, la fe católica no lo puede hacer así, porque sería parcelar tanto la concepción del hombre como la misma fe. El hombre, en nuestra concepción, no puede ser, ni como naturaleza ni como historia, aislado del mundo; hasta el punto de que esta última diferencia es relativa, ya que una y otra se fundan en el mismo hombre. Por eso el autor, que dedica los primeros capítulos al mundo (unidad, orden y sucesos del mundo), dedica los postreros a la historia humana, como problema, como obra en común de Dios y del hombre, y como historia salvación. Esta última es la parte más extensa de la obra, breve pero densa; y en ella expone la distintas etapas de la historia de salvación (desde la creación hasta el fin del mundo). El último capítulo es visión sintética de la historia de salvación y la historia del mundo (técnica y cultura, por una parte, y sociedad por la otra).

Siguiendo la idea central del autor que acabamos de comentar, preferimos incluir aquí nuestro comentario sobre algunas obras que se refieren a Teilhard de Chardin, que ha vivido, como pocos, la tensión inevitable entre la fe cristiana y las ciencias. Y la misma tensión, transmitida a sus lectores, ha hecho que sea fácil encontrar quienes, interpretando a la ligera algunas de sus afirmaciones y disecándolas con categorías conceptuales que no son las de tal autor, le atribuyen herejías expresamente contrarias a las verdades que en otros sitios afirma; así como abundan por desgracia los apasionados defensores que contribuyen a aumentar la confusión reinante, y dan asidero a nuevos y mejor fundamentados ataques. En la línea de una crítica seria, objetiva y equilibrada, en que se puede mencionar a De Lubac y Smulders (cfr. *Ciencia y Fe*, 20 [1964], pp. 209-211), se halla la obra de E. Rideau, *El pensamiento del Padre Teilhard de Chardin*<sup>8</sup>. Es evidente que los escritos de Teilhard han contribuido bastante a renovar en muchos hombres del siglo XX su enfoque espiritual y humano. También es claro que muchos párrafos de estos escritos son oscuros y de difícil interpretación, lo cual lleva con frecuencia a confusión. La obra de Rideau contribuye a aclarar, no a anatemizar. Extrae lo positivo, analiza lo dudoso, puntualiza lo negativo. De estilo claro, conciso y agradable, el autor —a través de siete capítulos— va analizando sucesivamente las influencias recibidas en la personalidad de Teilhard, su intuición esencial, su enfoque fenomenológico de la historia, su cosmología, su antropología y su síntesis teológica. En el último capítulo analiza la espiritualidad de Teilhard. Concluye el libro con un apéndice sobre el vocabulario y el lenguaje de éste. El autor ha tenido el buen sentido de es-

<sup>8</sup> E. Rideau, *La pensée du P. Teilhard de Chardin*, Du Seuil, Paris, 1965, 589 págs.

tructurarlo sus capítulos en forma breve, agregando, al final de cada uno, largas y eruditas observaciones matizadas con trozos de texto de Teilhard. El conjunto convierte su trabajo en un instrumento de trabajo de primera línea para todo aquel que pretenda realizar un estudio serio del paleontólogo que nos ocupa.

Otro estudio interesante sobre el mismo Teilhard, es el trabajo E. Martinazzo, *Teilhard de Chardin, Conamen Lecturae Criticae*<sup>9</sup>. Su autor, se coloca en una posición de abierta reticencia como conclusión final respecto al éxito real de la construcción teilhardiana, sin negar por ello el gran valor sugestivo y ejemplar de la síntesis del paleontólogo, ni ignorar la prestancia y originalidad de su fenomenología científica. Para Martinazzo toda la visión teilhardiana proviene de una doble tensión (Foi au Monde et Foi en Dieu) que encuentra su equilibrio —ardientemente buscado— en un "milieu" más personal que objetivo. Dicha tensión, aliada al espíritu contemplativo de su autor, aceleró sus conclusiones con daño del rigor pretendido, lo cual condujo a una obra *prematura* como lo pensaba el mismo Teilhard. El estudio gira alrededor de cuatro intuiciones claves: La Cosmogénesis o evolución integral, la participación orgánica de la conciencia en el mundo, la dimensión cósmica de la acción y la importancia de la opción. En lo que respecta al primer punto, la obra que nos ocupa repite lo ya afirmado múltiples veces por otros autores: Teilhard nos hace vivir la repercusión de la dimensión histórica no solamente en ciencias naturales, sino que también en filosofía y en teología, volcando nueva luz sobre viejos problemas. Con referencia al segundo aspecto, punto ciertamente difícil, el autor admitiría una recta interpretación analógica. En cuanto a la tercera intuición, Martinazzo concluye que "al cargar la acción humana con la energía total de la evolución, Teilhard hace que adquieran mayor fuerza probativa las intuiciones de Blondel originadas en el campo psicológico y metafísico". Finalmente, con referencia a la "importancia de la opción", el autor sostiene que Teilhard ha hecho ver el valor decisivo de la sanción voluntaria para el valor efectivo del conocimiento vital y sintético. Por lo tanto, el verdadero conocimiento humano requiere una esencial contribución de la voluntad para ser verdaderamente interior, decisivo y comprensivo. Señala también que esta intuición es especialmente valedera para las grandes síntesis y el conocimiento de Dios. Concluyendo podemos afirmar que el autor considera a Teilhard un pensador potente, espontáneo y original, capaz de disponer los datos sintéticos de la ciencia y descubrir sus graves implicancias; audaz en delinear una amplia perspectiva antropológica. A la obra teilhardiana, la considera un intento, pleno de intuiciones y lagunas, más una esperanza de síntesis que un logro acabado. En síntesis: Teilhard obliga a pensar.

<sup>9</sup> E. Martinazzo, *Teilhard de Chardin*, Herder, Romae, 1965, 206 págs.

*Las estructuras mentales del cristianismo*, de J. Laloup<sup>10</sup>, es el título de un ensayo de pedagogía religiosa, que presenta las categorías mentales fundamentales para una fe cristiana adulta, y que el autor reduce a las siguientes: sentido del existente y del signo; sentido de la alteridad y de la integración; sentido de la historia y de la sublimación (pp. 23-24). A esta estructura mental que posibilita la madurez cristiana, preceden, en la historia de salvación, la infancia (Antiguo Testamento) y adolescencia (primer encuentro con Cristo), que el autor describe someramente en un preludeo (pp. 9-19). Una lectura rápida de la obra que comentamos hace pensar que serviría de guía pedagógica para la elaboración de un plan de formación —sea para laicos, sea para seminaristas— en el cual se desarrollarán los temas fundamentales de la filosofía y teología (ser y acción, lenguaje y signo, historia, etc.) que más directamente hacen —por su contenido y por su metodología— a la formación del hombre en Cristo, laico o sacerdote.

Aunque el libro A. M. Henry tiene por título *Simone de Beauvoir*<sup>11</sup>, y directamente busca los motivos que han podido inducirla a perder la fe cristiana y hundirse en el ateísmo, su intento es mucho más amplio: a través de los dos primeros volúmenes autobiográficos de la citada autora, *Mémoires d'une fille rangée*, y *La force de l'âge*, y de una selección de los textos pertinentes, poder vislumbrar la realidad evangélica del ambiente cristiano en que se ha desarrollado la vida de Simone de Beauvoir. El autor nos muestra los principales episodios que originaron su transformación, las principales líneas de la evolución de su pensamiento, al mismo tiempo que nos presenta la situación ambiental correspondiente. Además del prólogo, *De la fe a la incredulidad*, la obra consta de dos grandes partes. La primera expone el mundo exterior en sus dos manifestaciones, ambiente cristiano y doctrina cristiana. La segunda estudia el mundo interior sobre todo en una característica de la época, su rotura interna que lo transforma en un mundo esquizofrénico y dividido. Un libro para hacer pensar hasta qué punto el cristianismo en la Iglesia Católica realiza el verdadero mensaje de vida que trajo Nuestro Señor Jesucristo. Y, sobre todo, para que respondamos plenamente a las exigencias de nuestro cristianismo en nuestras proyecciones en el mundo.

Cl. Bauer, en *Catolicismo alemán*<sup>12</sup> reedita cuatro estudios anteriores, que nos presentan aspectos del desarrollo histórico, en sus líneas fundamentales, y los perfiles del catolicismo alemán, que tanto interés tiene para el catolicismo como tal. El primero, titulado imagen de la Iglesia como modelo de la sociedad, es una introducción sociológica al tema de la Iglesia católica, que es a las vez una introducción al segundo estudio, que

<sup>10</sup> J. Laloup, *Structures mentales du christianisme*, Casterman, Tour-nai, 1964, 247 págs.

<sup>11</sup> A. M. Henry, *Simone de Beauvoir*, Estela, Barcelona, 1964, 134 págs.

<sup>12</sup> Cl. Bauer, *Deutscher Katholicismus*, Knecht, Frankfurt, 1964, 136 págs.

es central, y que es una exposición del catolicismo alemán en la sociedad civil. Sigue un tercer estudio, exposición del catolicismo alemán desde el punto de vista económico y político, a la luz de una obra típica del mismo cual lo es el *Staatslexicon* (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 292-293). El cuarto estudio, sobre F. X. Kraus y en base a su *diario*, nos presenta una confirmación subjetiva de la interpretación objetiva que el autor ha hecho en los capítulos anteriores. Los escritos, provenientes de diversas circunstancias, adquieren aquí una nueva actualidad, y logran ser un testimonio objetivo de una vivencia católica en la historia de nuestro tiempo.

Bajo el título de *Catolicismo alemán después de 1945*, y bajo la dirección de H. Maier<sup>13</sup>, un grupo de jóvenes investigadores alemanes emprende una reflexión de autoclarificación y crítica del catolicismo de su país, veinte años después de terminada la guerra. Ha finalizado también la reconstrucción. Viven una nueva situación. Son una "pequeña grey" en medio de un mundo pagano, racionalizado y pragmático. El Concilio ha hablado. Se inaugura una época de apertura al mundo que los rodea. ¿Cómo ha respondido el catolicismo alemán a esa nueva situación? La respuesta a esta inquietud —nos dice Maier— es la tentativa de este volumen. Nos habla de una nueva época en que se ha logrado la suficiente libertad de espíritu para discutir las actitudes y problemas fundamentales del catolicismo. Ha terminado la actitud de defensa y atrincheramiento frente a un mundo hostil. La cerrazón se ha mostrado ineficaz. El sentimiento de responsabilidad, el diálogo y la apertura al mundo son sus nuevas características. Los estudios son independientes, aunque participan de esta misma orientación. No es extraño, pues sus autores han recibido su formación intelectual en el período de postguerra. Comienza con tres trabajos teológicos sobre la nueva actitud de apertura de la Iglesia frente al mundo de hoy. Se trata la nueva situación interna de la misma Iglesia y su vuelco ecuménico (Franz-Martin Schmöglz), su volverse a una actuación pública y su relación con la política (K. Forster) y al mundo moderno del trabajo (W. Kerber). Los análisis de encuadre social comienzan con la consideración del catolicismo como religión (H. R. Schlette), como grupo sociológico (F. Greiner), y como elemento de influencia intelectual y cultural (V. Ber-ning). Finalmente son contempladas las relaciones con la historia. La responsabilidad del cristiano en la "Época del poder" (H. Lutz) y el camino político del catolicismo alemán en los últimos veinte años (H. Maier).

Bajo el título de *La significación de una crisis*<sup>14</sup>, se nos ofrecen los análisis y los documentos históricos que nos pueden ayudar a conocer la historia de la *Asociación católica de la juventud francesa* desde 1945 a 1956, cuando se produjo su crisis. La asociación, nacida en 1886, había jugado un papel importante en la historia de la Iglesia francesa; y su crisis

<sup>13</sup> *Deutscher Katholicismus nach 1945*, hrsg. von H. Maier, Kösel, München, 1964, 223 págs.

<sup>14</sup> *Signification d'une crise*, L'Epi, Paris, 1964, 254 págs.

debe tener, a juicio de los autores de este libro, importancia para la historia del laicado que tal vez se abra después del Concilio Vaticano II. Los autores juzgan sintomático que la A.C.J.F., a pesar de los esfuerzos de obispos y laicos de evidente buena voluntad y competencia técnica, no haya logrado resurgir después de la crisis de 1956; y creen que su verdadero resurgimiento depende de que esa crisis se interprete con toda objetividad. Tal vez se les pueda objetar que es difícil esa "objetividad" en quienes fueron actores directos de la "crisis". Con todo, abona en favor de esta objetividad el tiempo pasado, y la presentación simultánea del "análisis" de los hechos pasados y de los "documentos" de entonces. Los análisis personales de los autores terminan con cinco puntos (pp. 115-116) que resumen su actual programa; así como la serie de documentos termina con la nota doctrinal de la Asamblea de Cardenales y Obispos franceses, firmada precisamente en octubre de 1956, momento culminante de la crisis, después de la renuncia del presidente de la A.C.J.F.

H. Halbfas, en *Juventud e Iglesia*<sup>15</sup>, se plantea de frente el problema latente en la obra que acabamos de comentar: qué espera la juventud de la Iglesia, o qué Iglesia ven los ojos de los jóvenes, y cuál quisieran ver... Es una obra metódica, que comienza por hacer brevemente la *historia del problema*, agudizado estos últimos tiempos en todos los países, sobre todo europeos; luego hace el *planteo* del problema actual; y en seguida propone las *fuentes*, sobre todo las psico-sociológicas, y el *método*, teológico-pastoral. Las fuentes son, en lo que se refiere al conocimiento de la juventud de hoy, abundantes: las unas psicológicas (diarios personales, obras literarias juveniles, etc.; y las otras sociológicas (encuestas y estadísticas). Y para el conocimiento de la Iglesia, las que contribuyen a la imagen que la juventud tiene de la Iglesia: homilias, arte religioso, etc. El autor maneja una abundante literatura, y lo hace con gran espíritu crítico (ver, al final, la abundante bibliografía, pp. 373-385). La conclusión, centra la solución del problema en dos temas: la pastoral personal, como fundamento; y como tarea, una pastoral concreta. De paso, toca temas particularmente interesantes para la imagen futura de la Iglesia, como la formación de los futuros sacerdotes y en la vida religiosa. El autor es conciente de que no ha podido abarcar todo el problema de la juventud en su totalidad y complejidad; pero cree que aporta —y así también nos parece a nosotros— una original contribución a su aspecto religioso y sobre todo eclesiológico.

La obra de Th. Sartory, *Cuestiones sobre la Iglesia*<sup>16</sup>, parte de una cuestión muy similar, pero que mira no sólo a los jóvenes sino a los hombres todos de nuestro tiempo: ¿por qué la Iglesia convence hoy tan poco, y es un obstáculo más que un atractivo para el hombre que busca y lo cuestiona todo? El autor, partiendo de cuestiones reales y no fingidas por

<sup>15</sup> H. Halbfas, *Jugend und Kirche*, Patmos, Dusseldorf, 1964, 395 págs.

<sup>16</sup> T. Sartory, *Fragen an die Kirche*, Deutscher Taschenbuch, München, 1965, 205 págs.

él, no busca justificar sin más a la Iglesia que las plantea, sino analizar la situación del hombre de hoy de manera que pueda volver a encontrar su puesto como cristiano en una Iglesia "del futuro".

La Academia para las cuestiones juveniles nos presenta esta obra cinco autores, sobre el tema genérico de la *Formación de los jóvenes y el método*<sup>17</sup>. Comienza F. Föggeler por proponernos el problema del método en la formación juvenil extra-escolar. Luego E. Schoelen trata de la significación con el problema del método; y H. Loduchoski, del problema del método en la formación religiosa de los jóvenes; y G. Bals, del mismo problema en la *formación política* de los jóvenes fuera de la escuela. Termina H. F. Joos tratando de la relación de cultura y formación en la actualidad (considerando la formación como un método). La obra se mantiene en el plano del *método en general*, sin descender demasiado a métodos en particular. Y es el resultado de exposiciones y discusiones en común entre los autores y otras personalidades.

El libro de la teóloga Elisabeth Schüller titulado *La olvidada comparte*<sup>18</sup>, tiene por objeto uno de los temas que deben ser de mayor actualidad para la vida de la Iglesia, o sea, el papel que la mujer, como miembro de la misma, debe realizar como activa colaboradora en la Evangelización. La razón, fácilmente se ve, radica en el hecho que en las últimas décadas su situación social, su influencia, su participación en la vida pública, etc., han experimentado grandes cambios con respecto al pasado, los cuales exigen una revisión a fondo y, podemos agregar, hasta una transformación total. La primera parte analiza los fundamentos teóricos, considerando los tres asuntos fundamentales en los cuales aparece, o debe aparecer, la verdadera imagen de la mujer: su situación y significación en el mundo actual; su situación en el plan salvífico; significación del trabajo y colaboración femenina para la Iglesia. La segunda parte considera las realizaciones prácticas, mostrándose cómo debe realizarse esta colaboración femenina en los diversos campos del apostolado católico. El libro está escrito con valor y plantea los problemas con claridad y sin temor al pasado. Por eso obliga a repensar posiciones ya tomadas y sentir la necesidad de abandonar ciertos prejuicios seculares.

#### MOVIMIENTO ECUMENICO

Esta nueva traducción castellana, totalmente renovada, de la obra de G. Thils, *Historia universal del movimiento ecuménico*<sup>1</sup>, es muy oportuna,

<sup>17</sup> *Jugendbildung und Methode*, Herder, Freiburg, 1965, 121 págs.

<sup>18</sup> E. Schüssler, *Der vergessene Partner*, Patmos, Düsseldorf, 1964, 241 págs.

<sup>1</sup> G. Thils, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Rialp, Madrid, 1965, 435 págs.