

78 (1959) 187-198. Pero al referirse al origen de los motivos "opositores" del reino de Dios en el AT., el autor relaciona rectamente a la escatología con las esperanzas soteriológicas del antiguo Israel. En la definición de la escatología, por otra parte, acepta la de J. Lindblom: la escatología no alude solamente a sucesos futuros, sino a un cambio total de situaciones (p. 212). En suma, este libro de J. Ernst es muy rico en información (con el defecto de alinear demasiadas opiniones, a veces con exceso de bibliografía anticuada) y orientador.

El clásico de E. Dinkler sobre *La idea de historia en el cristianismo primitivo*, editado en 1955 en el volumen consagrado a estudios sobre la concepción de la historia en el antiguo Oriente, está incluido ahora en la antología de sus publicaciones, intitulada *Signum Crucis*<sup>7</sup>. Dinkler pertenece a la escuela bultmaniana y ello se refleja en este trabajo. Su apartamiento de Cullmann se hace patente desde el principio (cf. p. 315 n. 4). Dinkler evita el término "historia", cargado como está de un contenido griego y filológico (la historia como una unidad racional y comprensible) para preferir el de *tiempo*. Insiste, además, en diacronizar los escritos del NT, desde c. 50 hasta c. 150 (fecha de la segunda carta de Pedro, según su estimación). Más aún, cree necesario remontarse hasta el mismo mensaje de Jesús como punto de partida de la concepción cristiana del tiempo. La predicación de la eminencia del reino provoca la *decisión* (expresada en la *metánoia* o "conversión"). No se trata de un futuro cronológico, sino del "término de la historia" (p. 317); no es el fin de un proceso, sino la irrupción vertical de Dios (pero soslaya la perspectiva lucana al interpretar a Lucas 17: 20 s como "futuro"). El reino es escatológico, pero inminente, y su proclamación por Jesús es un juicio sobre el presente y el pasado, sobre la historia y la humanidad. Diríamos que es un futuro-presente. Dinkler recalca el llamado a la *decisión* en favor o en contra del acontecimiento de Jesús. Ante la inminencia del futuro, el presente de la decisión es un *kairós* (p. 320).

Ahora bien, más que una teología de la historia, el mensaje de Jesús nos da una soteriología del hombre *escatológico* (p. 321). Para la primitiva Iglesia pascual, el futuro anunciado ya era *presente*. Cf. el "ahora" de 2 Corintios 6: 2. Cristo es el término de la historia (Romanos 10: 4). ¿No es paradójal esta afirmación de Pablo? ¿No siente acaso el peso y la realidad de la historia en toda su ambigüedad? Responde Dinkler: el cambio de eones no es mitológico o cosmológico, sino *existencial* (mi paso del eón del pecado al de la salvación). Con todo, Pablo vuelve a polarizar hacia un futuro-complemento, la Parusía. Dos concepciones, existencialista una, apocalíptica la otra, se combinan en el pensamiento de Pablo. Lo que es común en ellas es la idea del *hombre*. Este no está condicionado por la naturaleza o el cosmos, sino que es una *persona* (como para Jesús y el mismo AT).

<sup>7</sup> E. Dinkler, *Signum crucis*, Mohr, Tübingen, 1967, VIII-403 págs.

"Para Pablo, historia significa la constante nueva decisión del individuo" (p. 329). El tema antropológico es axial. Aquellos dos conceptos se encuentran también en los sinópticos. Respecto de Lucas, afirma Dinkler que con él comienza la "secularización" de la historia, al enclavar el hecho crístico en el marco de la historia del mundo (p. 333 s); pero desestima con ello la fuerte entonación querigmática (no biográfica) de la historia lucana. Con la carta a los Hebreos y los Hechos la escatología pierde interés en favor de una radicación en la historia. El mismo fenómeno aflora en las cartas tardías de la cautividad (Efecios y Colosenses). La Iglesia escatológica es ahora una Iglesia histórica (p. 337). De ahí la teología de la historia de la salvación, combinada con una teología de la *misión*. La idea del *kairós* (de la decisión) es reemplazada por la doctrina del Espíritu Santo y el sacramentalismo. ¿No hay en Dinkler una in-inteligencia del *desarrollo* de la revelación? Por otra parte, la visión de Jesús y de Pablo ¿no eran *históricosalvíficas*? En tercer lugar, ¿la concepción lucana anula acaso la *decisión* existencial del hombre? ¿Qué sentido tendría la misión y el querigma sin una apelación al hombre y a su decisión? ¿Acaso se oponen las visiones escatológica e histórica?

De cualquier modo, este estudio es provocativo y muy enriquecedor. En su conclusión señala Dinkler la contribución del NT al descubrimiento de la "historicidad del hombre" (p. 349). Por mi parte, creo que tal progreso ya está incoado en el AT.

## HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

J. M. Bergoglio

*Euthymia, la Hermana Universal* de E. Eche<sup>1</sup> encarna un testimonio de nuestros días: la vida de la Klemensschwester Sor M. Euthymia, fallecida en 1955. Tanto el estilo como la elección de los enfoques (puestos dentro del hilo conductor biográfico) tienen la virtud de enmarcar los valores elaborados cristianos de esta mujer, y presentarlos como verdadero mensajes de nuestro tiempo. Este tipo de biografías presenta —de otro modo, pero en el mismo sentido— lo que dijimos en el boletín de espiritualidad a propósito del libro de Ohlmeyer: la resonancia interior del kérigma evangélico en toda una vida, con lo que esto supone de visión personal y compromiso situacional. Notábamos en otro boletín (Stromata-Ciencia y Fc, 23 [1967], p. 476) la falta de *arquetipos* significativos para la espiritualidad de nuestro tiempo. Probablemente hoy día no nos diga nada la figura del héroe ni del "leader" ni del "santo" en el sentido sacralizado en que suele inter-

<sup>1</sup> E. Eche, *Euthymia, la suora universale*, Herder, Roma, 1967, 94 págs.

pretarse; pero si tiene fuerza de mensaje la vida de esos hombres y mujeres que responden con la fuerza vivida del Evangelio a los mismos problemas que vivimos. Es éste el fundamento de una hagiografía para el hombre actual.

Es otro el enfoque de dos obras a las que en sentido lato también se las puede llamar *hagiográficas*. Se trata de las *Cartas Escogidas* de la Madre Beatriz de la Concepción<sup>2</sup> presentada por el P. Serouet; y de *La vida de Santa Edwigis*<sup>3</sup> en la traducción germana de K. y F. Metzger, presentada por W. Nigg. Más que de dos obras separadas se trata aquí de una realización más de dos colecciones: *Presencia del Carmelo* y *Santos de la indivisa cristiandad*, a las que hemos hecho referencia en boletines anteriores (cfr. Stromata-Ciencia y Fe, 22 [1966], pp. 289-290 y 21 [1965], pp. 160-162). Detrás de estos esfuerzos subyace una misma preocupación: develar las grandes figuras del pasado cuya santidad aún sigue siendo actual. Y la actualidad de estos hombres la encontramos en su vida desde dos aspectos distintos. En primer lugar porque, detrás de las maneras concretas y culturalmente determinadas de sus vidas, se encuentra la experiencia fundamental de todo cristiano: *el encuentro con Dios*, lo que W. Nigg llama, en otra publicación suya, *el hombre ejemplar*. Y este es el primer testimonio de un hombre de Iglesia, la proclamación —interpelante a los demás— de que el encuentro con Dios es posible y, de hecho, se ha realizado en su vida. Volvemos aquí, desde otro ángulo, a una problemática similar a la mencionada a propósito del libro de Hausherr. Si allí decíamos que como a-priori de toda actividad de discernimiento ha de darse una *actitud* objetivada en la estructura básica de la fe: la actitud de adoración al Padre, la cual es base y sentido de la experiencia religiosa; aquí vemos que el rasgo base de toda vida de santos es la *afirmación* de un encuentro con Dios, o —dicho de otra manera— la concreción de esa *actitud base cristiana* en una vida. El segundo aspecto desde el cual la vida de estos hombres sigue siendo actual se refiere más a su contenido, es decir, a la *manera cómo* se han encontrado con Dios. Y si bien esta manera tiene fuerza de alianza en los fundadores de Ordenes religiosas, en los otros santos también es testimonio de una alianza, pero no en el sentido de “escuela corporativa” en la Iglesia, sino desde el punto de vista de *compromiso personal*, en el cual una persona se encuentra con otra en la transparencia de lo que su personalidad y circunstancias también lo son. De ahí que este segundo aspecto de actualidad de los santos —al trascender la simple proclamación de un encuentro de vida con Dios— ofrece una inmensa gama de circunstancias (temperamento, situaciones, culturas, etc.) en las que ese encuentro se ha hecho posible; las

<sup>2</sup> P. Serouet, *Lettres choisies de Béatrix de la Conception*, Desclée, Paris, 1967, 478 págs.

<sup>3</sup> W. Nigg, *Das Leben der heiligen Hedwig*, Patmos, Düsseldorf, 1967, 234 págs.

—cuales circunstancias pueden *iluminar* las propias de los fieles y —de este modo— ser pedagogas hacia la alianza personal con Dios.

Buscando un punto común en la vida de los santos, W. Schamoni presenta su libro *Resurrecciones de la Muerte*<sup>4</sup>. El autor selecciona los milagros de resurrecciones, seriamente comprobados bajo juramento, de varios santos a lo largo de la historia de la Iglesia, tomados de las actas, y que va desde 1227 hasta el siglo XVII. En una *introducción* Schamoni ubica el sentido teológico kerigmático de las resurrecciones y milagros de los santos en relación a la resurrección y milagros de Cristo, ve en ellos la continuación de los “signos” del Señor que *confirmaban* su Palabra. Y en este sentido el autor toca un punto interesante que complementa lo dicho a propósito de las otras publicaciones: en los santos se da una *unidad de vida* entre los dichos y los hechos, de tal modo que el *testimonio del encuentro con Dios*, que es la vida de un santo, *se expresa* en esa consonancia de vida. Y, probablemente, uno de los defectos más serios de la hagiografía barata haya consistido en la presentación de rasgos aislados, “maravillosos” de los santos, dejando de lado su unidad de conjunto en el centro vital-religioso de donde dimana esa vida de santidad. Al hacer Schamoni el parangón de la relación palabra-signo entre el Santo y Cristo, pone el fundamento teológico y el criterio de discernimiento para los hechos maravillosos de la hagiografía. Por otra parte su intención va más allá: no sólo sitúa lo maravilloso en la consonancia de una vida, sino que —tomando varios hechos maravillosos— los integra en la consonancia total de la vida de la Iglesia, la “santa” por excelencia y en la que la unidad palabra-signo es, en definitiva, la que garantiza la acción de Cristo a lo largo de los siglos. En un *apéndice* el autor toca temas relacionados con el hecho de las resurrecciones: las resurrecciones en la Sagrada Escritura, en la Iglesia primitiva, en algunos testimonios de nuestros tiempos, por ejemplo Don Bosco; y finalmente se plantea el problema de la no-comunicación de cosas de la otra vida por parte de los resultados y el hecho carismático en la vida de los santos.

La intuición de J. Leclercq también parte del hecho de la *consonancia* que se da, en la vida de los santos, entre los *acontecimientos* y los *hombres y sus ideas*. En su obra *Espiritualidad occidental*<sup>5</sup>, se recopilan una serie de artículos sobre el desarrollo del monaquismo. En un primer volumen, denominado *Fuentes*, se estudia el monaquismo de San Benito, el de Cluny, la crisis monástica en los s. XI y XII, en base a los tales hechos el autor propone una serie de “*constantes*” (la vocación y la separación del mundo,

<sup>4</sup> W. Schamoni, *Auferweckungen vom Tode*, ed. del autor, Paderborn, 1967, 128 págs.

<sup>5</sup> J. Leclercq, *Espiritualidad occidental*, vol. I, *Fuentes*, vol. II, *Testigos*, Sígueme, Salamanca, 1967, 351 y 454 págs.

economía monástica y presencia del mundo, la visión monástica de la sociedad, la cultura monástica, el culto litúrgico y la oración en el monaquismo medieval, características de la espiritualidad monástica). En el segundo volumen, *Testigos*, el autor desciende más en detalle a los *hombres y circunstancias* del monaquismo, concluyendo la obra con un epílogo acerca de los aspectos históricos del misterio monástico. Leclercq hace notar que todo el hecho monástico está simbolizado en la vocación de San Benito. Esta se fue desarrollando a lo largo de la historia, respondiendo al llamado de las circunstancias, encarnándose en hombres de interioridad diversa, expresándose en maneras diversificadas... pero lo esencial es ese doble rasgo de San Benito: "*soli Deo placere desiderans, petere deserta decrevisset*". Y en cada re-edición circunstancial del desarrollo monástico aparece, como base inspiradora, esta doble soledad: soledad con Dios, soledad para con los hombres. Y aquí se nota otra característica de la vida de los santos en la historia de la Iglesia: el llamado a sellar una "alianza", la cual ha de ser seguida por su familia religiosa (cfr. Stromata, Ciencia y Fe, 21 [1965], pp. 211-324). Comentando las presentaciones de Serouet y Nigg hacíamos notar la existencia de una *alianza personal* en el encuentro con Dios de cada santo; ahora se trata de una *alianza comunitaria*: es una actitud de vida, un modo básico de encuentro con Dios, que comienza con un hombre, llamado por Dios a darle cuerpo en la Iglesia. En sí encierra un "carisma" especial que enriquecerá el rostro de la Iglesia. Y este carisma, en el caso del monaquismo, Leclercq lo sitúa en el hecho de la *soledad*, con su fuerza salvífica. Las concretizaciones de esa soledad fueron variados a lo largo de la historia y de las otras diversas circunstancias, pero el testimonio de encuentro permanece el mismo en la fidelidad al hombre que selló esa "alianza" eclesial.

Fr. Parpert, en la *Idea monástica*<sup>6</sup>, parte de la afirmación general de que las grandes ideas —y una de ellas sería la monástica— nunca mueren del todo; y por más que parezca disminuir su influjo, nunca desaparecen del todo en la historia humana. Esta seguridad que el autor tiene sobre la perennidad y, por tanto, actualidad de su tema lo guía en la historia panorámica que nos ofrece del monacato. A través de este panorama señala que la idea monástica —como otras grandes ideas— ha estado —y estaría actualmente— en continuo movimiento, como respuesta a los grandes planes que Dios tiene sobre nosotros. La introducción nos describe el monacato a partir del sentido de su nombre; y en cada uno de los tres capítulos siguientes, nos describe una época distinta: desde el cristianismo primitivo hasta el término de la Edad Media; desde la reforma hasta el comienzo de la edad industrial; y por fin

<sup>6</sup> F. Parpert, *Der monastische Gedanke*, Reinhardt, München, 1960, 143 págs.

su situación presente. La conclusión expresa —como conclusión de su visión panorámica— que el monacato es un mensaje para pocos.

Si bien toda alianza eclesial de un fundador de una orden religiosa puede ser estudiada y detectada en las diversas formas de su desarrollo histórico, también puede vérsela encarnada en la vida misma de ese fundador. Es decir se trataría más que de buscar la consonancia vital a lo largo de diversificaciones circunstanciales históricas, buscarla en las diversas situaciones de la misma vida del fundador. Esto es lo que hace E. W. Trueman Dicken en *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz*<sup>7</sup>. La riqueza de un enfoque tal consiste en la *explicitación* de la experiencia del santo y de su camino de santidad, como asimismo en la connotación del desarrollo personal hacia la formulación final de la Regla. P. ej. no puede entenderse la riqueza espiritual contenida en el estilo sobrio y podado de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús sin la lectura del *Diario espiritual* de San Ignacio, donde aparece la búsqueda mística de la voluntad de Dios respecto a la Orden que había fundado. La interioridad del fundador de una familia religiosa es la norma viva que ilumina toda concreción ulterior de ese espíritu. Y más aún, si decíamos que para el discernimiento espiritual del cristiano era necesario recurrir a la *base objetiva* de su vida de fe, recibida en el compromiso bautismal; este espíritu del fundador es también la *base objetiva* sobre la que ha de desarrollarse el discernimiento del religioso en la realización concreta de su vocación. La obra de Trueman, que es pastor anglicano, surge principalmente de una preocupación pastoral: *¿cómo enseñar a orar?*, y por eso, en el estudio comparativo que hace de los dos santos carmelitas, sigue el hilo de la oración: contemplación y unión. Esta preocupación pastoral no anula el hecho de iluminar la experiencia religiosa de un fundador, sino que es como el impulso que tiene el autor para penetrar en ella. Un índice analítico facilita la consulta temática de la obra.

Hay hombres de Iglesia, puestos en circunstancias muy especiales, cuya vida tiene sentido de modelo para otras circunstancias similares. En la lectura de sus vidas y de la resonancia del mensaje evangélico en su personalidad hay que descubrir la *relación metahistórica* con nuestro tiempo. La historia de la espiritualidad, o —mejor dicho— la tradición espiritual, no ha de concebirse como un cúmulo de logros progresivos, en los que los últimos anulen los anteriores, o, al menos, se presenten en un conjunto generalizado. La vida, la espiritualidad de un santo es expresión de un *encuentro personal* con Dios, y, por tanto, es irreducible a

<sup>7</sup> E. W. Trueman Dicken, *El crisol del amor*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 603 págs.

una unificación procesal. La expresión de este encuentro tiene antecedentes en otros hombres de Iglesia, y su influjo llegará hasta épocas posteriores, pero siempre de una manera identificada. En otras palabras, la tradición espiritual histórica de la Iglesia no puede confundirse con una masificación de logros: la historia de tal tradición adquiere su verdadero sentido en la *meta-historia*. Hay circunstancias históricas que son límites; y por tanto, la espiritualidad de un hombre de esa época tiene la fuerza de ser modelo para otra similar. H. Graef, en su obra *Dios y mi yo*<sup>8</sup>, nos presenta la espiritualidad de un hombre en una época límite: Juan Enrique Newman. El estilo de la autora, ya conocido en otra publicación anterior (cfr. Strómata-Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 116-117), se mueve buscando la *creación propia* del hombre de Iglesia que estudia, y por eso busca de elegir hombres en situaciones límites, cuya espiritualidad contenga el esfuerzo de una elaboración en continuo diálogo con circunstancias inciertas. Y la expresión de la interioridad de Newman es algo de *nuestro tiempo* todavía, y su influencia llegó a inspirar la problemática conciliar. El esfuerzo de síntesis entre el intelecto y la espiritualidad contiene los rasgos de un problema actual (pp. 162-195), expresado en la *experiencia desértica* del encuentro con Dios, donde la coherencia intelectual puede parecer híbrida. Y en esta paradoja, repetida a lo largo de su vida a propósito del éxito y de la sospecha que provocaron sus escritos y decisiones, se oculta otra actitud interior, básica, la cual guía su búsqueda de la luz: la oración humilde, correspondida, anonadada (pp. 249-250).

Bajo el título *Furias espirituales*<sup>9</sup>, G. Lohmeier publica una serie de *Predicaciones barrocas bávaras*. Su intención es ponernos en contacto con la cultura oratoria de esa época y descubrir en ella las líneas de fuerza, que llevaba a afirmar a uno de sus más preclaros representantes, Ignacio Ertl, que “un predicador debe ganar las almas y no vender las palabras”. El autor presenta predicaciones de G. Stenger (1584-1651), Geminianus Monacensis (1600-1672), Archangelus a Sancto Gregorio (1661-1718), Ignatius Ertl (1645-1713), Marcellinus Dalhoyer († 1707), Franziskus Höger († 1727), Andreas Strobl (1641-1706), Christoph Selhamer († 1708), Clemens von Burghausen (1693-1731). Las predicaciones de cada uno de estos hombres va precedida de una noticia sobre su vida, trabajos, publicaciones, ambientes de influencia, etc. El *estilo* de estas predicaciones nos pone en contacto con toda una época de vivencia espiritual. El lenguaje es siempre representativo de las vivencias interiores, y la manera de anunciar la Palabra de Dios expresa no sólo la

<sup>8</sup> H. Graef, *Gott und mein Ich*, Knecht, Frankfurt, 1967, 250 págs.

<sup>9</sup> G. Lohmeier, *Geistliches Donnerwetter*, Süddeutscher, München, 1967, 169 págs.

interioridad del predicador, sino también los aspectos de *receptividad* del pueblo cristiano, y por tanto, su visión teológica. La teoría del P. Judde, a la que otras veces nos hemos referido en estos boletines (Strómata-Ciencia y Fe, 23 [1967], p. 229), tiene también vigencia en este caso, aunque en un sentido más amplio: la Predicación supone también una decisión que habrá de gestarse en el auditor; y el predicador, con su expresión, sale al encuentro de las falsas decisiones que también se expresan en “palabras”. Es por eso que la predicación representativa de una época nos pone en contacto con la visión espiritual de ella, tanto en su aspecto positivo (valores, enfoques, etc.) como en su parte negativa (problemas, desviaciones, pecados). Es por eso que esta obra resulta muy apta para profundizar en la espiritualidad bávara barroca.

Finalmente, otro tipo de testimonio de una interioridad espiritual es la *autobiografía*. Sin ser precisamente una autobiografía en el sentido estricto de la palabra, la obra de K. Pfleger, *Examen de conciencia de la fe de un hombre viejo*<sup>10</sup>, toma de la experiencia de su vida algunos hechos de mayor significación y ve —a través de ellos— la actuación de su propia vida de fe. El autor pretende también *valorar* su fe en el actuar de tantos años como pastor de almas, y no tanto a los lectores de su libro, sino a sí mismo. Y lo primero que llama la atención en la lectura de este libro es el estilo fuerte, sincero, íntegro, en el que se refleja una personalidad de profunda fuerza existencial, y que se mueve continuamente en la pregunta, la duda, el pensamiento, el problema. Y cuando esta alma es la de un párroco —como es este caso— detrás de todo ese movimiento interior radica la preocupación sincera de llevar a los suyos el mensaje del Señor. Probablemente lo más auténticamente autobiográfico de este libro reside no tanto en la concretización de hechos históricos, sino en la revelación de su propia alma de hombre y de pastor. El contacto con esta obra, tan sinceramente escrita, resulta ricamente sugerente para el propio encuentro con Dios. Más que una lectura es un diálogo con un hombre que toda su vida ha buscado servir a la Iglesia.

A lo largo de este boletín de historia de la espiritualidad hemos recorrido diversos intentos de hagiografía, y los hemos valorado en función del mensaje que tienen para el hombre actual. Detrás de la crítica a todos estos enfoques diversos veíamos la pregunta sobre la *actualidad de los santos*. Y en toda vida de santo notábamos ese ese doble testimonio básico: la *proclamación interpelante de un encuentro con Dios*, y la *personalidad propia* de ese encuentro, que dependía de las circunstan-

<sup>10</sup> K. Pfleger, *Glaubensrechnung eines alten Mannes*, Knecht, Frankfurt, 1967, 279 págs.

cias, y que tiene la fuerza de iluminar y orientar el discernimiento espiritual del cristiano. Además de esta "alianza" personal con Dios, se daba, en algunos santos, una "alianza" eclesial, que habría de ser continuada por una familia religiosa: es el caso de los fundadores. Y esta alianza eclesial es también base del discernimiento del religioso, quien debe servir a Dios dentro del ámbito de esa alianza aceptada por los votos. Veíamos también que los valores espirituales son *tradición*, no en un sentido acumulativo, sino en un sentido metahistórico, que se nota especialmente en la creación propia de hombres en situaciones límites, con la fuerza de iluminar situaciones similares. A partir de estas reflexiones nos hemos aproximado algo más a lo que podríamos llamar una *teología de la hagiografía* en la Iglesia, que es la que ha de guiar los intentos de presentar la actualidad de un hombre de Dios.

### ESPIRITUALIDAD

*Adorar al Padre en espíritu y en verdad* de I. Hausherr<sup>1</sup> tiene el mérito de ser presentado en la espontaneidad misma con que fue dicho. Se trata de la grabación de un retiro dado en un monasterio de Benedictinas. Pero esta delimitación del auditorio no limita en nada la universalidad del mensaje que, por tratarse de las infraestructuras de una acción auténticamente cristiana, están en la base de toda decisión ante Dios. Y este libro tiene aquí su gran mérito. En el *discernimiento espiritual cotidiano* no basta una acción (por parte del que discierne) orientada a identificar las *diversas mociones* y/o mecanismos psicológicos propios; sino que es necesario tener, o esforzarse por tener, el *hábito valorativo* de esas mociones, una especie de "sentido común" espiritual, la *discreción*. Probablemente una de las fallas más serias de la dirección espiritual y de la vida de fe actual es la falta de objetivación de esa fe: el acento se pone más en la polaridad subjetiva del creer prescindiendo más o menos del contenido. Libros como el que nos ocupan tienen el mérito de llegar a los fundamentos teológicos mismos de nuestra *actitud ante Dios*, lo cual ofrece una objetivación de fe a la actividad espiritual del discernimiento cotidiano.

Acaba de aparecer el tercer tomo de *Riquezas de los Salmos*<sup>2</sup> de A. Ohlmeyer, a cuya publicación nos habíamos referido ya con motivo

<sup>1</sup> I. Hausherr, *Adorer le Père en esprit et en vérité*, Lethielleux, Paris, 1967, 236 págs.

<sup>2</sup> A. Ohlmeyer, *Reichtum der Psalmen*, Knecht, Frankfurt, 1968, 271 págs.

del primer tomo (cfr. Strómata, 21 [1965], p. 715). El autor sigue el mismo plan, y termina —con este número 3— el comentario del Salterio. El método de recurrir a la experiencia de los grandes hombres para iluminar la Palabra de Dios en los Salmos, además de subrayar la riqueza inagotable de éstos como fuente de oración, expresa la resonancia que tuvieron en sus vidas las realidades profundas de la Palabras. Y en esta expresión de la vivencia interior se va elaborando la *tradición espiritual*, que consiste en el eco progresivo del mensaje de salvación en una expresión de *unidad teológica y kerigmática*.

*La salvación, misterio de pobreza*, de J. M. R. Tillard<sup>3</sup>, entra de lleno en una de las estructuras esenciales de la actividad evangélica: el compromiso en la lucha contra la miseria de los hombres. El autor se sitúa en un plano eclesial con los dinamismos que le son propios y que hacíamos notar en esta misma revista a propósito de otra obra (Strómata-Ciencia y Fe, 20 [1964], pp. 252-253). El libro está dividido en dos capítulos. En el primero se estudia la salvación como misterio de pobreza. El pobre juega, en la historia de la salvación, el doble papel de relación con el pecado y con la redención. Y esta doble tensión dolorosa la fundamenta el segundo capítulo, sobre el cristiano y el sufrimiento de los pobres. Sobre este problema también se proyecta la revelación y se busca un sentido en la ambigüedad del sufrimiento del Pueblo Santo en la fe. El autor hace notar que no hay soluciones teóricas al problema del sufrimiento; solamente hay que vivirlo en Cristo Jesús, en la solidaridad de la Iglesia, donde el sufrimiento tiene un sentido en la maduración del *mysterion* de Cristo, en su empresa de salvación. Se trata de una obra rica, llena de teología bíblica y muy sugerente para la lectura espiritual y meditación.

Antonio Royo Marín O.P. toma un tema de actualidad teológica en su *Espiritualidad de los seglares*<sup>4</sup>. Su obra clara y metódica en su planteo (división sintética y a su vez analítica en cada capítulo), ha partido en su inspiración (como él lo expresa en su prefacio) de la temática de la vocación universal a la santidad (Constitución Dogmática sobre la Iglesia) y del compromiso apostólico del laico en su propio ambiente (Decreto sobre el apostolado seglar). Es desde este núcleo fundamental que se desarrolla el libro que nos propone. Analiza y justifica en un comienzo el uso de los términos "espiritualidad" y "laicado" que se enriquecen con el estudio de diversos autores (entre ellos, Congar, Brugnoli, Thils, Jiménez

<sup>3</sup> J. M. R. Tillard, *Le Salut mystère de pauvreté*, Cerf, Paris, 1968, 127 págs.

<sup>4</sup> A. Royo Marín, *Espiritualidad de los seglares*, BAC, Madrid, 1967, 858 págs.