

BIBLIOGRAFÍA

Bíblia. Fundació Bíblica Catalana. Institut Cambó. Barcelona, 1968, xxx-2.340 pàgs.

Por segunda vez la *Fundació* ofrece a los pueblos de lengua catalana una traducción completa de las Sagradas Escrituras. La primera versión llenó quince volúmenes, que fueron apareciendo a lo largo de veinte años, publicándose el último en 1948. Hasta el momento presente era la única traducción catalana íntegra directa de los textos originales. La segunda, que acaba de salir en vísperas de la Navidad de 1968, recoge otro primado: el de ser la primera que se nos ofrece en un solo volumen. Tipográficamente espléndido, nítido, manejable no obstante sus casi dos mil cuatrocientas páginas a una sola columna (los textos poéticos en disposición esticométrica). Títulos destacados en el texto, subtítulos marginales, notas al pie de página e introducciones al principio de cada libro o grupo de libros, además de una amplia introducción general. Al tomar en las manos este riquísimo don que la *Fundació Bíblica* aporta al tesoro cultural de Cataluña, el sentimiento espontáneo es de gratitud. Uno recuerda el colofón que rubrica la última página de la primera edición impresa (1478) de la de Bonifacio Ferrer: «Gracias infinides sien fetes al omnipotent deu e senyor nostre Jesu christ: e a la humil e sacratissima verge maria mare sua. Acabada la biblia molt vera e catholica . . . etc.». Entre los instrumentos de que se ha servido la Providencia para crear y mantener la *Fundació Bíblica*, a la que debemos estas dos primeras ediciones completas modernas de la Sagrada Escritura en catalán, es obligado mencionar, ante todo, al generoso y clarividente protector de nuestras letras, D. Francisco Cambó, cuyo ideal ha sabido heredar, con espíritu de continuidad digno de todo elogio. D. José Guardans.

La primera «Sagrada Biblia» de la *Fundació* fue traducida y anotada por dieciséis colaboradores. Como respetuoso homenaje a aquel equipo de precursores, se reproduce en esta segunda la versión que hizo Carlos Riba del libro de Rut. Todas las demás traducciones, explicaciones introductorias y anotaciones son nuevas. Los que le conocimos, hubiéramos agradecido también un recuerdo explícito del venerado sacerdote, pensador y escritor Carlos Cardó, quien, después de haber colaborado durante años en la primera, aportó, a última hora

de su vida, su eficaz consejo, iniciativa y esperanza en el anteproyecto de la segunda. En aquélla se acentuó el carácter de monumento hierático al Libro de Dios y a la lengua catalana en fase de renacimiento, puesta a su servicio y enriquecida a un tiempo por este servicio. En esta segunda, pensada y realizada en clima de postconcilio, se ha procurado ante todo la adecuación a su finalidad funcional en el orden de la profundización religiosa, de la liturgia y del cultivo de la vida espiritual de todo el pueblo, en un estilo que, sin dejar de ser digno y noble, esté en sintonía con la manera con que piensa, siente y habla el pueblo de nuestro tiempo.

El equipo de colaboradores ha sido ahora mucho más amplio: cerca de cuarenta (elenco onomástico en págs. xvi-xvii). El haber podido coordinar sus aportaciones en una obra de conjunto bastante homogénea, y en un espacio de tiempo relativamente breve, supone un inmenso trabajo de organización y paciente revisión, que ha recaído en gran parte sobre el incansable Secretario de la *Fundació Bíblica*, Mossèn Josep M.^a Aragonés. Como es obvio, la personalidad de cada colaborador tiene que reflejarse en la parte que le ha sido encomendada, así en el estilo de la traducción como en la tesitura de las introducciones y notas. En orden a ulteriores ediciones será bueno recoger y estudiar las observaciones concretas que los críticos y lectores calificados vayan ofreciendo. Algunos sugerirán tal vez que se procure un mayor equilibrio de proporción entre las notas de diversos libros. Y también que se tienda a aproximar más, y aun a unificar en determinados casos, el vocabulario de algunos textos paralelos. Por la importancia excepcional que tienen en sí, y por la que se les da hoy en la bibliografía de todos los círculos del pensamiento religioso, sería oportuno quizá ampliar algo la introducción y anotación a los Evangelios. Si el número de páginas no fuera ya tan elevado, serían bienvenidos un índice alfabético de temas fundamentales y una sumaria guía cronológica y topográfica. Pero estas sugerencias que puedan hacerse serán del todo marginales en comparación con la calidad, excelente y aun diríamos excepcional del conjunto, así en el aspecto literario como en el doctrinal y pedagógico.

El slogan editorial que lleva el volumen en la faja externa (La Biblia de Catalunya) puede recordar la denominación ya universalmente aceptada de «La Biblia de Jerusalén», pero sugiere sobre todo un anhelo que va a ser, dentro de pocos años, una exigencia pastoral y aun cultural urgente: la de disponer en cada área lingüística de un texto en lengua vernácula o *vulgar* que cumpla la misión coordinadora que ha cumplido durante unos siglos la *Vulgata* latina en el uso litúrgico y en el servicio de los estudios religiosos escritos en latín. Difícilmente el pueblo común poseerá una mentalidad bíblica si no puede apoyarla en formulaciones cristalizadas. El vehículo principal para llegar a ello serán las celebraciones y oración litúrgica. Pronto el «Bre-

viario» se enriquecerá con la lectura de todo el Nuevo Testamento y de una gran parte del Antiguo. El Leccionario de la Misa familiarizará al pueblo con un tesoro de textos mucho más amplio que hasta ahora. Salta a la vista lo que insinuamos con esta reflexión: la esperanza de llegar pronto a un texto *receptus*. Su eficacia dependerá más de la calidad inmanente que de una autoridad extrínseca que lo imponga. Auguramos que la nueva traducción de la *Fundación Bíblica* signifique una etapa trascendental en este camino.

Encarecemos, por fin, la lectura reflexiva de la Exhortación inicial que firman los obispos del área lingüística catalana. Dice con exacta sobriedad el pensamiento de la Iglesia en esta primavera religiosa del postconcilio. Se dirige a todos los miembros del Pueblo de Dios, y a todos los que buscan sinceramente la Verdad, que está en su Palabra.

ISIDRO GOMÁ

JEAN-JACQUES VON ALLMEN, *Vocabulario Bíblico*. Versión española del original francés «Vocabulaire Biblique» realizada bajo la dirección de J. M. González Ruiz. Madrid, Ed. Marova, 1968, 365 págs.

Todos los colaboradores de esta obra son investigadores bíblicos rigurosamente técnicos. Entre ellos figuran algunos nombres prestigiosos en el campo de las ciencias bíblicas: O. Cullmann, Ed. Jacob, G. Pidou, etc. Ello no es óbice a que en la redacción de los artículos se utilice un lenguaje directo. Se pone al alcance de los que no son especialistas el resultado del trabajo de los orientalistas, filósofos, exegetas e historiadores.

La finalidad principal de esta obra es ofrecer a lo que se llama el gran público una visión precisa del alcance que nuestros términos humanos toman cuando son elegidos como vehículos de la Palabra de Dios. Con amplio espíritu ecuménico se busca interesar y ayudar no sólo a los protestantes, sino también a aquellos «de fuera», según dice el mismo Von Allmen, a quienes la Biblia intriga y conmueve.

Se ha renunciado a toda técnica científica, pero los artículos son exegéticamente profundos (Cf., por ejemplo, *pecado, llamar, revelación*). Sus autores se reconocen en parte deudores de los artículos del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, y a las mejores *Teologías del Antiguo y del Nuevo Testamento*. El presente vocabulario puede ser considerado como un manual popular de teología bíblica. En este sentido cumple su función entre los lectores de lengua castellana: no es una obra de carácter científico como el *Diccionario de Teología Bíblica* de J. B. Bauer, editado por la Ed. Herder, pero dentro de su género divulgativo es una obra superior al *Vocabulario de Teología Bíblica* de Léon-Dufour, editado igualmente por Herder.

Algunos artículos, como *Evangelio* nos parecen insuficientemente

desarrollados. Creo que hubiese sido máximamente útil hablar de su prefiguración conceptual y semántica, tanto por lo que respecta al hebreo y al griego, en el A. T. No sé hasta qué punto pueda aceptarse totalmente la afirmación: «El N. T. no dice de Dios cosas que el A. T. no sepa, sino que muestra que Dios ha cumplido sus promesas». De hecho, a pesar de que el N. T. se esfuerza en querer demostrar esta evolución homogénea, Cristo será la gran novedad dentro de la misma gran perspectiva a la cual está abierto el A. T.

Podríamos añadir alguna que otra observación respecto a otros términos. Así, por ejemplo, creo que es sumamente importante distinguir en el término *gloria* lo que nos llega a través del texto hebreo y lo que nos llega a través del texto griego. Tal distinción no es despreciable teniendo en cuenta el innegable influjo de los LXX en el N. T.

Algunas notas añadidas por los revisores de la obra desmerecen del conjunto o, por lo menos, son innecesarias. Tales son la nota de la página 230 y la de la pág. 171. Quizás han olvidado que se trata de un «vocabulario bíblico», no de un manual de dogmática. Tampoco comprendemos por qué en algunas notas añadidas por los revisores hay que citar bibliografía, cuando la obra se ha abstenido intencionadamente de ella, y además esta bibliografía pertenece a una lengua difícilmente al alcance del gran público al cual va destinado el «vocabulario». Así, por ejemplo, en la pág. 146 se cita a P. Gächter, *Petrus und seine Zeit*.

Los traductores han trabajado bien y se ve que han tratado los artículos con respeto y simpatía.

En estos momentos en que los profesores de teología quieren y buscan recuperar la confianza de sus alumnos a base de un contacto más serio con las grandes líneas del pensamiento bíblico, se pone a su alcance una obra de suma utilidad.

FREDERICH RAURELL

W. H. VAN DER POL, *El sentit del Protestantisme*. Pròleg i traducció de Josep Junyent i Rafart amb la col·laboració d'Eulàlia Calsina de Vila, Barcelona — Edicions 62 — 1968, 270 pàgs.

Si no fuese por el temor a traicionar la voluntad del autor, bien pudiera subtitularse su obra de estudio comparativo de la dogmática de la Reforma. De hecho lo es, y precisamente a través de él puede darnos el sentido profundo, pero religioso a la vez, puesto que constantemente aflora a lo largo de sus páginas la actitud del creyente, que da testimonio de su fe, más aún, de su peregrinar en la búsqueda de la plenitud de comunión con Cristo, el único salvador. En este aspecto su propia y personal trayectoria, que le llevó desde la Iglesia Hervormde Holandesa, en la que recibió el bautismo, hasta la Iglesia

Católica Romana, en la que en 1944 recibió su ordenación sacerdotal, pasando por la Iglesia Anglicana de Utrecht, en la que fue confirmado en 1919, le preparó para poder verter, después de largo período de reflexión y estudio crítico, el testimonio auténtico recogido a lo largo de ella. Los diez capítulos centrales de la obra, el primero sirve de introducción y el último de vivaz y crítico examen del ecumenismo, van siguiendo los temas centrales y los núcleos esenciales de las Confesiones y Documentos Doctrinales de las Iglesias de la Reforma: teología de la consolación, Palabra de Dios, teología de la fe, el pecado y el hombre, el único Salvador, teología de la gracia, la vida cristiana, teología de la Iglesia, bautismo y eucaristía, culto litúrgico. Temática afrontada con sinceridad de creyente y objetividad de estudioso, que hacen muy apreciable la aportación de van der Pol no tan sólo al campo de los estudios ecuménicos, sino también al conocimiento más profundo de la fe cristiana, fruto de la confrontación de diversas formulaciones y sobre todo convergencia de diversas experiencias religiosas, a las que sirve de trama el Calvinismo.

La versión catalana ha sido muy bien cuidada, aunque algunas veces se presente poco flexible y excesivamente purista. Lástima que no se haya invertido la praxis adoptada al dar fragmentos poéticos o litúrgicos; su traducción debiera ir inserta en el texto y los originales, si se consideraba necesario darlos, en nota; ello hubiera favorecido la lectura. Asimismo sorprende la inserción de algunas notas del traductor, que más son comentarios, y de que en alguna de ellas no sean tenidos en cuenta documentos ulteriores a los citados. Finalmente hay que recordar, para una mayor inteligencia de la obra, que ésta fue publicada en su original en 1960, aunque posteriormente se le hayan hecho algunos retoques.

JUAN BADA

PAUL M. VAN BUREN, *El significado secular del Evangelio*. Barcelona, Ediciones Península, 1968, 238 págs.

Un análisis del título nos lleva a comprender la obra y la intención misma de Van Buren.

Él comprende que hoy el cristianismo no sólo vive *in saeculo*, sino que se ha hecho secular. Para él sólo tiene *sentido* lo que ocurre *in saeculo*, en la visibilidad verificable de este mundo.

El drama que hoy ocurre es éste: Si el Evangelio nos habla de «otro mundo» este otro mundo extra-muros del nuestro no tiene inteligibilidad para los hombres «seculares». No hay otro camino — si se quiere que el Evangelio conserve hoy un sentido — sino «llamar la atención hacia el aspecto “de este mundo” del Evangelio».

Van Buren expone la finalidad y el método de su teología en el último

capítulo de su obra, nada ambiguo, de una claridad cortante. La *finalidad* está ya explicitada: Cómo queda inscrito y traducido el Evangelio de Jesús en la trama «secular» que hoy condiciona nuestro conocer y nuestro quehacer. Nótese el respeto por el Evangelio en cuanto el Evangelio es Cristología, en cuanto es el mensaje de la liberación de Jesús.

El *método* lo va a exponer cuidadosamente Van Buren en este decisivo último capítulo del «Significado secular del Evangelio». «Hemos echado mano del método de cierto análisis lingüístico, porque este método refleja las actitudes empíricas que, a nuestro parecer, caracterizan al mundo secular.» Es decir, en el frente de la Teología radical, Van Buren se distinguirá por poner la Cristología en el centro de su Teología y, como dato más específico, para asumir el análisis lingüístico (del tipo de Wittgenstein) para interpretar el Evangelio: «De esta suerte el análisis lingüístico es un valioso instrumento para determinar el significado secular del Evangelio».

¿Por qué es un valioso instrumento?

Porque ese análisis lingüístico actuará como un filtro fotográfico colocado ante el Evangelio, y este filtro — de rigurosa lógica, con el principio de verificación en su portada — *no dejará pasar* al lector, sino aquellos datos seculares, es decir, empíricos, del Evangelio de Jesús, o sea sus dimensiones históricas y éticas, filtrando y no dejando pasar los elementos metafísicos y «religiosos».

Hay, pues, una resuelta postura por parte de Van Buren: una «decisión de interpretar el Evangelio tan sólo como una Cristología secular».

Puesto que tan sólo lo empírico, secular, histórico, ético, tiene significado, es preciso despojar al Evangelio no sólo de una exterior «mitología», sino de toda presunta significación metafísica-transempírica: «Por medio de un análisis funcional del lenguaje mostramos las diversas bases empíricas de las diferentes afirmaciones teológicas, sugiriendo las formas en que puede comprenderse el significado en los aspectos evidentemente transempíricos del lenguaje de la fe cristiana». (Entre paréntesis: la dificultad de lenguaje de Van Buren es sólo aparente: en un primer momento el lector queda trabado por la sutil estructura de un lenguaje cimbreado, muy contrapuntado y lógico que tiene algo del irritante cerebralismo del sabelotodo estudiante U. S. A. Ejemplo clarísimo de este tipo de lenguaje neoconceptista es la siguiente frase: «Es un método — el del análisis lingüístico — que nos permite decir lo que queremos, pero que también nos recuerda que podemos ignorar la lógica del lenguaje sólo al precio de la confusión».)

En resumen: el método va a consistir en «explorar la base empírica del lenguaje del Evangelio».

Pero esto equivale en la práctica a una enorme reducción. Reducción de la Teología a Ética y a Historia (no se pierde jamás en Van Buren un deseo de conexión con el hombre histórico Cristo Jesús).

Pero: «Aunque la Teología tradicional tiene una dimensión histórica y ética, ¿acaso no incluye muchísimo más?» ¿Qué queda del «muchísimo más» que la Teología añade a la ética, que la gloria de Dios añade a la persona y a la acción del hombre?, hace preguntar Van Buren a sus hipotéticos argüidores. La respuesta de Van Buren es, a su vez una pregunta: ¿qué será ese «muchísimo más?»

Él admite francamente que la Teología queda reducida a la Ética, pero lo justifica diciendo que también, desde el Renacimiento, la Astrología ha sido «reducida» a Astronomía, es decir, despojada de la Cosmología y la Metafísica; la Alquimia ha sido «reducida» a la Química y el arte pictórico ideológico a la pintura pura.

Entonces se comprende todo el trabajo de traducción y filtraje que Van Buren ha llevado a cabo: Según este filtro «a priori» del análisis lingüístico, el autor lee de nuevo los conceptos básicos de la fe evangélica: Revelación, Predestinación, Creación, Pecado, Justificación, Santificación, Iglesia, Bautismo, Predicación, Eucaristía, Oración, Misión de la Iglesia. Es como un vocabulario teológico de la nueva concepción.

Quisiéramos dar una pequeña muestra de este método reductivo:

¿Cuál es el significado secular de la expresión «preocuparse por la "gloria de Dios", y cómo puede ser identificada una persona que tiene esta preocupación?»

Toda la gloria de Dios — es la respuesta — se halla en el rostro de Cristo (reducción cristológica). Puede describirse la gloria de Dios sólo *en términos de este hombre*. El preocuparse por dicha gloria significa preocuparse por ese hombre (y, en definitiva, por el hombre-reducción antropológica).

Breve crítica. — En general deberíamos decir lo mucho bueno que hay en Van Buren:

a) Partir de la Cristología y del valor antropológico de la Pascua, entendida como la libertad espiritual de Jesús contagiada a los discípulos. Van Buren se muestra buen discípulo de Barth al colocar la Cristología en el centro de su pensamiento.

b) El haberse planteado la necesidad de un método riguroso — del análisis lingüístico — con una finalidad clara y pastoral: la comprensión secular del Evangelio. Este rigor metódico da a la obra de Van Buren una solidez mucho mayor que la que tienen los estudios de los restantes teólogos americanos.

Al lado de esto aparecen los puntos débiles: a) El análisis lingüístico usado muchas veces queda más en programa que en realización. Junto a los buenos deseos, obsérvese en el fondo, la pobreza del capítulo IV: «Los análisis del lenguaje teológico» y se comprobará que el programa Van Buren cuenta todavía con un instrumento insuficientemente desarrollado.

c) La decisión de limitar el *significado* del Evangelio a su ver-

tiente secular es una decisión *a priori* conexas con la decisión de la fe. ¡Cuántas veces — por ejemplo, tratando de la Cristología calcedoniana de las dos naturalezas — aparece que el lenguaje de la fe de Van Buren desborda la retícula de la lógica de la verificabilidad! Porque la fe en el Señor es ya, de entrada, una confesión de superar lo empírico verificable. Por eso muchas veces el hombre creyente se expresa con un lenguaje más libre y más religioso afortunadamente que el lenguaje rígidamente «secular».

El método podría convertirse aceptablemente en un método *afirmativo* (afirmativo de la dimensión ética) pero no *exclusivo*, porque la pregunta por lo transempírico — como dominio de la fe y de la teología — sigue en pie y es legítima; y una rama u otra del conocer (la teología y la metafísica, p. ej.) pueden y deben contestarla.

Afirmamos la necesidad de una constante reducción cristológica y antropológica como la practicada por Balthasar a propósito de los Novísimos (*), para poder encontrar siempre el centro de la fe que es Cristo.

Pero esta reducción es el acto de buscar el centro y por tanto el apoyo humano y cristológico de nuestra fe, no es el acto de reducir en sí esta fe que queda expansionada y acotada, conceptualmente al menos, por la profesión de fe, en nuestro caso por la profesión de Calcedonia.

El teólogo o los teólogos que subrayarán la vertiente y traducción secular del Evangelio-del-Padre-del-Cielo, y que asimismo establecerán, con más complejidad que Van Buren, las relaciones entre esta praxis Cristológica nuclear — ¡el «seguimiento de Cristo» preconizado por Dietrich Bonhöffer! — con la mejor expansión, sobriamente conceptualizada en los «articula fidei», de la dimensión de conocimiento que tiene la fe en Cristo salvador y donador del Espíritu, haría un buen servicio a la teología que los hombres de hoy intentamos hacer, a la vez in Christo et in saeculo.

J. M.^a ROVIRA BELLOSO

ANDRÉS IBÁÑEZ ARANA, *La doctrina sobre la Tradición en la Escuela Salmantina*. Vitoria, Editorial Eset, Seminario Diocesano, 1957, I-XX; 1-377 págs.

Un estudio histórico sobre la Tradición y sus implicaciones con la Escritura y con el Magisterio, en los teólogos que explicaron en Salamanca durante el s. XVI, es ciertamente oportuna.

La obra comprende el análisis de veinte teólogos: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alfonso de Castro, Bartolomé de Carranza, Mar-

(*) Ver el artículo «Escatología», en *Panorama de la Teología actual* (Madrid, 1961), pp. 499-518.

tín Pérez de Ayala, Pedro de Soto, Martín de Ledesma, Pedro de Sotomayor, Juan de la Peña y Mancio de Corpus Christi, Antonio de Córdoba, Melchor Cano, Miguel de Medina, Gaspar Cardillo de Villapando, Francisco de Orantes, Fray Luis de León, Domingo Báñez, Pedro de Aragón, Gregorio de Valencia, Gregorio Núñez Coronel.

El estudio histórico es, pues, una investigación de estos teólogos, expuesta según el orden de autores indicado, sobre una tematización que da lugar a los siete capítulos de la obra en una progresión muy bien pensada: Concepto de Tradición (cap. I); Prueba de la Tradición (cap. II); La Tradición como introductoria de la Escritura (cap. III); La Tradición interpretativa (cap. IV); La Tradición constitutiva (capítulo V); Relación entre la Tradición y el Magisterio (cap. VI); Los criterios de la Tradición (cap. VII).

El análisis de los teólogos mencionados está bien hecho y no se obliga a los textos a decir lo que ellos no dicen. En todo caso, cuando son oscuros o discrepantes entre sí se da siempre una interpretación convincente e incluso aguda, como en el caso de los textos, al parecer opuestos, de F. de Vitoria sobre la Tradición constitutiva (págs. 258-260). En otras ocasiones tal vez el lector queda un poco más perplejo como cuando se interpreta el «secundum Evangelium» de D. de Soto en el sentido de «al margen del Evangelio» (pág. 48).

Hubiéramos preferido que el autor ampliara y matizara sus conclusiones a un capítulo tan importante y de tanta actualidad (después de la «Dei Verbum») como es el 5.º sobre la Tradición Constitutiva. Si bien es verdad que para los teólogos salmantinos «es doctrina católica característica el admitir las tradiciones que no están en la Escritura» (pág. 302) ¹, se podría haber destacado, como compensación, y según se ve en los textos aducidos, el interés de muchos de ellos — el caso de F. de Orantes es bien claro, así como el de P. de Soto y aun Cano — en afirmar, de alguna manera, que «todo se encuentra en la Escritura» (pág. 292). Matización ésta de mucho valor para quien no considera la Tradición y la Escritura como «dos fuentes de Revelación independientes», como si en una de ellas pudieran contenerse verdades que no se encuentran de ninguna manera en la otra. También creemos hubiera sido oportuna una «conclusión general».

Un reparo haríamos finalmente: En la Bibliografía esencial sobre teólogos del s. XVI, nada tienen que hacer manuales de principios de siglo como Billot o Von Noort. Si se optaba por citarlos, con mayor razón deberían consignarse entonces los estudios más recientes de Kasper, Congar, Geiselman, Smulders, Tavard y también los de Cullmann.

Quisiéramos apresurarnos a señalar que la obra, por su honrado análisis de los textos, por el interés del tema y por el conocimiento

¹ «Non omnia, quae ad doctrinam christianam pertinent, esse etiamnum in sacris litteris expressa» (Melchor Cano, citado en pág. 287).

que de la Escuela Salmantina demuestra el autor, está muy por encima de las críticas «locales» que con sinceridad nos hemos atrevido a señalar. Es otra valiosa obra que se añade dignamente a la ya copiosa serie «Victoriensia», y que ilustra bien el estado de la cuestión sobre Tradición y Escritura en aquel período.

JUAN ROVIRA BELLOSO

JUAN LUIS PINTOS, *El ateísmo del último Sartre*. Madrid, «Razón y Fe», 1968, XXII, 166 págs.

Ensayo de reinterpretación del ateísmo sartriano a partir de las afirmaciones de Sartre en el primer tomo de sus memorias, *Les Mots*. Una larga primera parte trata de mostrar brevemente las características y argumentos principales de Sartre en relación a Dios. Pintos los extrae en particular del «Ser y la Nada» y los encuadra en su contexto histórico y literario (págs. 9-85). En la segunda parte — que da nombre a todo el volumen — delimita la «trayectoria del ateísmo sartriano» basándose particularmente en *Les Mots* (págs. 87-139). La obra termina con unas reflexiones finales en las que se hace hincapié en el fracaso de la experiencia de Sartre, confesada por él mismo, y que posibilitaría su reencuentro con Dios, más que en otros momentos de su vida (páginas 141-157). Una bibliografía bastante completa hasta fines de 1966 llena las páginas últimas.

En conjunto es un libro cristiano para cristianos. El autor a pesar de su propósito inicial, evita situarse en un plano de radical diálogo filosófico (págs. 49, 52, 75, etc.). Quizá por esto interpreta masivamente el fracaso sentido por Sartre en *Les Mots* como el fracaso de su ateísmo. A nuestro juicio era preciso perfilar mucho más: la mayoría de «fracasos», Sartre los comparte con todos los franceses de su generación, ateos o creyentes. ¿Es que el creyente no experimenta también la inutilidad de la palabra para cambiar el mundo y hacerlo más humano? Tampoco la exégesis de la parábola del viajero sin billete (págs. 72 y 156), contra todo sentido obvio — en el que es una nueva profesión de ateísmo — parece justificada.

El autor roza en varias ocasiones la cuestión esencial: la de «la evidencia natural — para Sartre — de que no hay Dios». Parece reducirla a un problema de experiencias infantiles deficientes y traumatizantes (págs. 60-64 y 99-107). Este expediente quizás «explique» algo, pero con él no «comprendemos» gran cosa. Experiencias como las de Jean-Paul niño, son relativamente frecuentes y no siempre conducen al ateísmo. La verdadera cuestión se sitúa en si es posible mantenerse humanamente en una experiencia meramente mundana, en la que es evidente que no hay Dios por precisión metódica previa. El paso ilógico del Dios-no-evidente al No-Dios-evidente, trata de justificarse en el

silencio de Dios y en la necesidad del superhombre o del «hombre libre». Mostrar cómo de hecho volvemos siempre a la experiencia-global-parlante o como el autor apunta una vez, a la «experiencia del símbolo», plantea de nuevo correctamente el problema de Dios. Si se prefiere, plantea de nuevo con exactitud el estatuto esencial del hombre, el único ser que, a pesar de todo, puede decir siempre «no» al fundamento. Pintos lo ha entrevisto bien en sus reflexiones finales.

J. M. Vía

OSCAR CULLMAN, *La historia de la salvación*. Barcelona, Ediciones Península, 1967, 430 págs.

Con la lectura de esta obra reciente del profesor Oscar Cullmann — así como con la lectura de los comentarios que ha merecido *Vorträge und Aufsätze*, 1925-1926, Zurich, 1966, 724 págs., recopilación de los escritos y conferencias de unos treinta años ofrecidos al ilustre profesor con ocasión de sus sesenta y cinco años (25-II-1967) — que aparece ahora en castellano, se llega al convencimiento de que su pensamiento, desde el comienzo, progresa en una línea continua tratando de acercarse al centro del mensaje cristiano. Hay en toda la producción del ilustre profesor de Basilea una profunda unidad y al mismo tiempo un crecimiento homogéneo y disciplinado que llega a su cumbre en sus últimos escritos. Aun las mismas divergencias, con Bultmann, por ejemplo, se han desarrollado, no por espíritu de polémica, sino siguiendo un desarrollo vital y orgánico. Esto aparece con extraordinaria claridad en la obra que nos ocupa.

Esta ausencia de polémica, esta extraordinaria probidad intelectual, sitúa a Cullmann en un lugar privilegiado, como un puente providencial en el diálogo entre teólogos católicos y protestantes.

«Cullmann — escribía el doctor Antonio Briva en el prólogo de la versión castellana de "Cristo y el tiempo" (Editorial Estela. Barcelona, 1967, págs. XIII) — no necesita una especial presentación entre los católicos. Es muy conocido por sus escritos, por su actitud ecuménica y por su cordial relación con los representantes de la jerarquía y de la teología católicas. Su presencia, como observador, en las sesiones del Concilio Vaticano II, a las cuales asistió directamente invitado por el Secretariado para la Unión de los Cristianos, es un índice del aprecio en que es tenido dentro de las fronteras de la Iglesia Católica.»

Todavía como introducción, parece oportuno destacar el interés con que, aquí en Barcelona, ha sido seguida la obra de Cullmann: aquí ha aparecido el díptico *Cristo y el tiempo-La Historia de la Salvación*, fundamental para entender la trayectoria intelectual de Cullmann; aquí, en 1961, se publicó *El tiempo de la Iglesia en la teología de Cullmann*, del doctor Antonio Briva Mirabent, primer tomo de una tri-

logía cuyos dos siguientes volúmenes — «La segunda parte — decía en el prólogo — tendrá por objeto la reseña y sistematización de la crítica católica sobre las obras de este autor, pero desde el punto de vista eclesiológico. La tercera será una exposición de la doctrina católica sobre el tiempo de la Iglesia» — esperan todavía quién los lleve a término...; aquí, por último, en 1967, apareció el libro titulado *El diálogo está abierto* (Ediciones de cultura popular. Barcelona, 1967, 283 págs.), en que Cullmann tiene una parte muy importante.

Dedicada al Secretariado para la Unión de los Cristianos como gratitud por la invitación al Concilio Vaticano II, y como un estímulo para el diálogo entre las diversas confesiones cristianas, *Heil als Geschichte* reemplaza, al menos por el momento, la obra sobre la Escatología en el N. T. proyectada como tercera parte, después de *Christus und die Zeit* y la *Christologie des Neuen Testaments*, para formar una vigorosa trilogía teológica. El interés del tema, como recuerda el autor, lo puso de manifiesto el mismo Paulo VI cuando, ante los observadores no católicos invitados al Concilio, señaló el valor de «una teología concreta e histórica, centrada en la Historia de la Salvación» (cf. «Ecclesia», n. 1.163 [1963], pp. 6-8).

La obra es de una gran densidad de contenido y de sugerencias para la reflexión, el estudio y la confrontación teológica. Basta aquí mencionar la temática fundamental de cada capítulo y algunos temas merecedores de ulteriores elaboraciones en orden a una auténtica teología ecuménica.

La parte primera — Prolegómenos — presenta el problema: precisar la «esencia del cristianismo» a partir de los escritos del N. T. El problema lo ha puesto de nuevo Bultmann y su escuela, encontrando la solución en la comprensión nueva de nuestro ser como consecuencia de la decisión existencial ante la que nos pone el kerigma cristiano. Hay que observar que Cullmann no elimina estos elementos de su síntesis, sino que los recoge y los trata de completar dando un sentido a esa decisión, y transformando el «siempre» decidirse, en un decidirse «ahora», en el momento en que nos encontramos, entre el hecho salvífico central pasado (el «ya») y el elemento final («todavía no») de la Historia de la Salvación.

En el segundo y tercer capítulo estudia históricamente la oposición a la concepción histórico-salvífica en el siglo segundo y en la investigación más reciente. Aun constatando diferencias no puede menos de señalar algunos trazos comunes entre Marción y los Gnósticos del s. II y Bultmann y su escuela: negación a atenuación del AT., desprecio de lo histórico, docetismo, sincretismo filosófico. Los dos últimos capítulos de esta parte son observaciones preliminares sobre problemas *hermenéuticos* y precisiones *terminológicas* sobre algunas voces, como «Heilsgeschichte» o «Heilsökonomie», Escatología y Apocalíptica.

En la parte segunda se plantea el problema de la *realización de la*

visión histórico-salvífica. Cullmann señala cómo la Historia de la Salvación no viene formulada conceptualmente, sino entrañada en el *estilo narrativo histórico* que es característico de la Biblia. En el NT, en concreto, «el Evangelio como noticia sobre la vida de Jesús es el género literario específicamente cristiano», observación precisa y llena de consecuencias. Esto le lleva a un estudio pormenorizado de las relaciones entre el *acontecimiento* y su *interpretación*, en la Biblia, particularmente en el AT. Aquí, el autor aprovecha muchos de los resultados de los estudios de Gerhard von Rad, en su Teología del AT.

La parte tercera estudia los *criterios fenomenológicos* por los que llega a conocer la Historia de la Salvación. Un capítulo considera la relación entre los elementos históricamente controlables y los que no lo son, es decir, la relación entre la *Historia* y el *Mito*. Con el estudio de las *relaciones entre la historia salvífica neotestamentaria y la historia profana* toca C. un punto que le interesa aclarar, ya que ha sido acusado de confundir ambas historias. También estudia aquí el tema, tan querido al autor, de la *tensión entre el «ya» y el «todavía no»*. Esta tensión caracteriza, según C., la vida cristiana toda, su doctrina y su ética. Y aquí hace una observación que merece destacarse: si bien — dice — en el campo moral en el catolicismo se conserva la tensión, en el campo doctrinal, la aceptación de un magisterio infalible (como infalible y no como magisterio) elimina el «todavía no».

La cuarta parte es fundamentalmente analítica: *Posiciones fundamentales del NT*. En ella se analizan en detalle los principios esenciales de los que deriva una concepción histórico-salvífica, la nueva forma que ésta toma en la Iglesia primitiva, la presentación histórico-salvífica en Pablo y en el Evangelio de Juan.

En la quinta y última parte, C. desbordando el período neotestamentario que constituía el límite propio de su obra, traza un esquema de la evolución dogmática y ética de la Historia de la Salvación, llena de consecuencias prácticas. Junto a afirmaciones de extraordinario contenido, nos encontramos de nuevo, hablar de cómo la historia santa prosigue en la historia de la Iglesia, la afirmación de que la infalibilidad del magisterio destruye, en la concepción católica, la Historia de la Salvación al transformar el «todavía no» en otro «ya». Y, naturalmente, entre «ya» y «ya» no es posible la tensión, clave para la existencia y comprensión de una historia salvífica. Permítasenos, para concluir, unas sugerencias sobre este punto.

Ciertas maneras de presentar la infalibilidad, no en el Vaticano I, pero sí en los teólogos posteriores, ¿no comportaban una eliminación del «todavía no»? ¿Hasta qué punto pudo influir en este hecho la debilitación, en la teología católica, de la concepción histórico-salvífica? ¿No nos ha sido necesario un «ressourcement» bíblico-patristico para proceder a esta corrección de perspectiva? ¿Cómo armonizar adecuadamente la infalibilidad, definida en el Vat. I., con los documentos fun-

damentales del Vaticano II, «Lumen gentium», «Dei Verbum», «Gaudium et Spes», en los que esta tensión persiste y aun se acrecienta?

Habría, además, que estudiar las implicaciones en el campo doctrinal de la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios peregrinante hacia la escatología, y las de la sentencia conciliar «Ecclesia . . . Dei Verbum religiose audiens . . . » La infalibilidad del magisterio, ¿hasta qué punto nos da, acá bajo, y ahora una posesión plena? La cuestión puede aclararse no poco, creemos, a la luz de las relaciones entre fe y visión (y el dinamismo entre ambas) y a la luz de las relaciones Escritura-Magisterio, teniendo muy en cuenta la afirmación de la «Dei Verbum»: «non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat» (n. 11). De hecho, el mismo C. sitúa en este punto el diálogo con los teólogos católicos, a raíz del Concilio (cf. *El diálogo está abierto*, pp. 150-151).

JORGE PIQUER

R. CABIE, *La Pentecôte, l'évolution de la Cinquintaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Bibliothèque de Liturgie, dirigée par A. G. Martimort, Desclee et Cie., 1965, 272 págs.

La obra del director del seminario de Toulouse-Albi, que ahora presenta, aparece ya de entrada como de una gran seriedad científica. Se trata de una verdadera tesis que aporta los materiales precisos que hacían falta para probar apodísticamente lo que indicios esparcidos por doquier ya daban por seguro, a saber: En su origen, la hoy llamada fiesta de Pentecostés, era un cincuentena indiferencia de unos días, los cuales todos tenían el mismo valor, por tratarse del gran día de Pascua que tenía esta prolongación cincuentenaria.

Si como esperamos, la próxima aparición de la reforma del año litúrgico, devuelve a este tiempo su verdadero sentido, no cabrá duda de que en la obra de Cabié, encontramos su justificación pastoral y científica. En adelante encontraremos normal que, los domingos intermedios de este tiempo, no se llamen ya más «domingos de después de Pascua, sino «domingos de Pascua». Todavía aparecerá mucho más natural que desaparezca la octava de Pentecostés. Con lo cual a más de evitar la anomalía etimológica de Pentecostés — 56 días, se restablecerá el verdadero y pleno sentido de la fiesta central del año cristiano.

Quizás el mérito principal de la obra radique en la abundancia de testimonios de los Padres y de la liturgia, particularmente de los siglos II y III, en los cuales aparece el unánime criterio sobre el sentido primitivo de la Pascua. Así llegamos a la certeza de cuál fue este sentido en los cinco primeros siglos cristianos. Creo suficiente reproducir aquí, por su claridad, la aportación de Tertuliano en su *De oratione*, XIII: «Nos vero, sicut accepimus, solo dominicae die resurrectionis non ab isto tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debe-

mus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus. *Tantundem et spatio pentecostes, quae eadem exultationis solemnitate dispungitur*», cf. p. 39.

A partir del siglo iv, el concepto original de Pascua va a empobrecerse por la aparición de la nueva concepción que viene influenciando hasta nuestra litúrgica actual. Aquella tradición de la cual se hace eco la propia Vulgata al traducir por «Dum completerentur dies Pentecostes» el singular griego «τῇ ἡμέρᾳ τῆς πεντηχοστῆς», queda ensombrecida por la nueva que, se abre paso y considera la Pentecostés como una fiesta autónoma, «sello del día quinquagésimo», fiesta del Espíritu Santo o fiesta de la Ascensión.

Esta cincuentena quedará del todo minimizada al establecerse como fija la fiesta de la Ascensión en medio de ella, a los cuarenta días después de Pascua, según la tradición bíblica de los Actos de los Apóstoles. De esta forma queda cortada como en dos partes. Todavía peor cuando un siglo y medio más tarde se hace preceder la fiesta de unos días de rogaciones y de penitencia, cf. págs. 249 ss.

Es de agradecer igualmente el número considerable de testigos aportados para demostrar que la fiesta de la Ascensión no solamente es una fiesta bastante posterior con relación a la cincuentena, sino que además, en su origen, fue celebrada no el día cuarenta después de Pascua, sino al cincuenta, cf. págs. 127 ss.

Aunque el autor presenta su estudio principalmente desde el ángulo histórico, parece echarse de menos aquí una referencia más clara a las otras tradiciones bíblicas sobre el día de la Ascensión, máxime cuando parecen coincidir con el sentido litúrgico primitivo. En este sentido parece que hubiera sido una buena aportación el ampliar más lo que nos dice en las págs. 83 ss. con el material que nos ofrece, p. e., el gran exegeta alemán H. Schlier sobre el tema, o el propio F. X. Durrwell, en su conocido libro *La Resurrección de Jesucristo...*

No faltan en el libro un estudio introductorio sobre el concepto y evolución de la Pentecostés en el propio judaísmo, ni un buen complemento sobre los temas de catequesis bíblica en los Padres, de acuerdo con lo que la tradición cristiana ha guardado de la antigua judía.

Estudios positivos como éste prestarían un gran servicio a la investigación abierta sobre tantos campos de la liturgia, con la consecuente derivación pastoral a cuyo servicio está toda la ciencia teológica.

JUAN BELLAVISTA

JOSÉ PERARNAU, *Decreto sobre el apostolado de los laicos*. Texto oficial. Traducción y comentario. Barcelona, 1968. Facultad de Teología de Barcelona. Sección San Paciano. Serie conciliar: Documentos del Vaticano II. 536 págs., 22 × 15'5.

Este volumen inaugura la «Serie conciliar», que publica la sección de San Paciano de la Facultad de Teología de Barcelona. Con él, José Perarnau continúa la ya no breve lista de comentarios a los documentos del Concilio Vaticano II: La Constitución sobre la Liturgia, el decreto sobre los medios de comunicación social, la Constitución dogmática sobre la Iglesia, los decretos sobre el ecumenismo, sobre las Iglesias orientales católicas y sobre los obispos, la Constitución sobre la revelación, y la declaración sobre la libertad religiosa.

En la presentación de la obra explica Perarnau cómo pudo tener a su disposición una muy selecta y valiosa documentación de base para elaborar su estudio. Las posibilidades de acceso a las fuentes fueron prácticamente desbordantes cuando ya el autor tenía escrita gran parte de la obra: Perarnau no dudó en beneficiar su capítulo 6 con las aportaciones de este nuevo material, consciente de la responsabilidad que asumía al presentar una obra elaborada en sus seis capítulos con base documental no idéntica. Así, comparativamente, el capítulo sexto resulta enormemente enriquecido, sobre todo con datos relativos al proceso de la formación del texto conciliar. Esto, con todo, en nada disminuye el valor de los datos ofrecidos en la presentación de los otros capítulos anteriores, ni el rigor de la interpretación del texto del decreto en estos mismos capítulos.

La obra se ajusta, en su estructura, a las partes en que está dividido el decreto conciliar: proemio, vocación de los laicos al apostolado, fines a conseguir, diferentes campos de apostolado, diferentes formas de apostolado, el orden que debe observarse. Cada uno de los capítulos se inicia con la historia, más o menos detallada, de la evolución del texto. A continuación viene la transcripción latina y la versión castellana, a doble columna, de cada uno de los párrafos que constituyen el capítulo, seguidos todos ellos de un comentario exegético.

El cuerpo de la obra va precedido de una importante introducción. En ella, el autor, además de trazar las líneas generales de la gestación del decreto: la personalidad del seglar en la Iglesia, el temporalismo y aborda problemas globales que están implicados en la temática teológica del decreto: la personalidad del seglar en la Iglesia, e temporalismo y la Acción católica.

En el problema de la personalidad del laico en la Iglesia, el autor descarta la secularidad como nota específica del laico: «Este concepto — dice — no pasa de ser una supervivencia de una época de cristiandad, en la que de hecho, sociológicamente, el estado clerical se dedicaba

(con todas las excepciones) a las tareas religiosas, y los demás estados a los asuntos mundanos» (pág. 38). «El mundo — sigue diciendo — es elemento constitutivo de la Iglesia durante todo el tiempo intermedio entre la Ascensión y la Parusía (...). Esta mundanidad o secularidad, que es propia de toda la Iglesia, no puede ser considerada como elemento específico del seglar y de su personalidad teológica» (págs. 38-39, cf. pág. 452). Con la palabra «laico» se designa, en realidad, en la Constitución sobre la Iglesia y en el Decreto sobre el apostolado de los laicos, al miembro del Pueblo de Dios que no es ni clérigo ni religioso. Esta delimitación negativa supone como nota específica propia del laico, la de ser un miembro del Pueblo de Dios. Sobre este supuesto — afirma Perarnau —, el decreto sobre el apostolado de los laicos, siguiendo la pauta de la Constitución sobre la Iglesia, establece «toda su fundamentación teológica del apostolado seglar» (pág. 38).

El tema de la autonomía de las realidades temporales viene a continuar «con un sentido nuevo, el tema secular de las relaciones entre gracia y naturaleza» (pág. 43). Perarnau se limita, en este punto, a trazar las líneas principales de crítica del «orden cristiano», propugnando por el agustinismo político (pág. 43), y a indicar con gran sobriedad las líneas de la elaboración de una nueva doctrina que redescubra la relación entre las realidades creadas y el plan de Dios, y que, desde el punto de vista de la metodología, tenga como presupuesto una actitud de espíritu siempre dispuesta a interrogar los hechos (pág. 43). A mi modo de ver, en este punto el autor, ni aquí ni en los comentarios a los números 5, 7, 9, 18 y 20 del decreto, explota suficientemente su intuición anunciada en la página 38, sobre el mundo como constitutivo de la Iglesia en el tiempo intermedio entre la Ascensión y la Parusía.

El tema de la Acción católica es planteado en la introducción a partir de la situación de crisis que presenta en nuestro país. Dos son, a juicio del autor, los puntos clave en el debate a que se ha visto sometida la Acción católica española: el problema del temporalismo y el de las relaciones entre seglares y Jerarquía en el seno de la Acción católica.

A juicio de Perarnau los nuevos estatutos de la Acción católica española, aprobados el 28 de noviembre de 1967 durante la sexta Asamblea plenaria de la Conferencia episcopal española, revelan desde el punto de vista de la relación Iglesia-mundo, «unas tendencias fuertemente deficitarias» (pág. 45). La misión de la Acción católica sobre la esfera de lo temporal no se puede considerar como algo accesorio, si se es fiel al contenido de los números 5, 7 y 20 del decreto conciliar. Perarnau ve en los artículos 19, párr. 1, 12, párr. 2, 22 y 15, de los Estatutos de la Acción católica española, referidos a la Acción católica general y a la Acción católica especializada, una acentuación preponderante de la función formativa, en perjuicio de la faceta apostólica (página 46).

En las relaciones entre laicos y jerarquía, tal como las prevén los mencionados estatutos, Perarnau ha podido enumerar cuarenta y nueve expresiones en que la intervención de la jerarquía es decisiva e inapelable, contra veintiséis expresiones que indican una intervención suave (visto bueno, ratificación): «una proporción, pues, de casi el cien por cien a favor de las expresiones fuertes, en las que se agranda la intervención de la Jerarquía» (pág. 48).

La crisis de la Acción católica española nos permite ver, a juicio del autor, «a una Iglesia fuertemente jerarquizada, de una parte, y de otra, asustada ante su posible proyección (o una posible proyección de una asociación suya) en el orden temporal» (pág. 49). En el fondo de las tensiones que trabajan a la Iglesia española, de las cuales la crisis de la Acción católica ha sido sólo un episodio, ve el autor un único problema, formulado con esta doble perspectiva: «la Iglesia de este país debe seguir siendo un componente más de un orden establecido, un orden que por resultar de la colaboración de la Iglesia se considerará el cristiano por antonomasia o quizá el único cristiano, o por el contrario debe avanzar con decisión a ser ella misma una auténtica comunidad de fieles dentro de la cual la Jerarquía tenga su tarea específica, aunque no única ni absorbente, y que por último acepte todas sus responsabilidades, sin que la frene compromiso alguno, para fomentar los valores humanos en el orden de la creación» (pág. 49).

Cautelosamente el autor coloca al final de esta introducción una nota en la cual afirma el carácter «puramente doctrinal» de las afirmaciones relativas a la Acción católica española, y destaca el interés que el Episcopado español mostró en el Concilio por el apostolado seglar. Esta cautela, el derecho a la cual nadie negará al autor, no es sino un recurso singular en toda la obra: Perarnau señala sin reparos, por ejemplo, las preferencias del Episcopado español, junto con el italiano y mejicano, por una acentuación del jerarquismo en la Acción católica, durante el debate conciliar en tono al número 20 del decreto sobre apostolado seglar (pág. 265).

El comentario de Perarnau al núm. 24 del Decreto, párrafo e (páginas 333-340; cf. págs. 315-322) es particularmente original en el tema de las relaciones entre la Jerarquía y los laicos organizados, y en el análisis de los conceptos de «mandato» y de «misión canónica».

En conjunto hay que decir que el interés máximo de la obra que comentamos, estriba, evidentemente, en la autoridad que a la interpretación de Perarnau presta el conocimiento adquirido por el autor de la trayectoria seguida por el texto conciliar en el proceso de su elaboración. El trabajo está enriquecido, además, con un índice de materias que facilitará el ajeo del libro, y con una muy amplia reseña de la bibliografía sobre el tema.

El reconocimiento de la masa de erudición de que hace gala el autor, y de su rigor interpretativo basado en una documentación selectísima

y abundante, no impide captar ciertas deficiencias de menor cuantía, que podrán ser subsanadas, sin duda, en una ulterior edición.

En la línea tercera de la traducción del párrafo 2 a, del decreto (página 65), se ha deslizado la palabra «misión», en vez de la palabra «rendición». En la página 130 se afirma que el conjunto de la realidad humana, en cualquier momento de la historia, tiene un valor «absoluto»: tal vez el adjetivo sea impropio, y la idea de que los valores terrestres no son simples medios podría expresarse mejor con otras locuciones, como por ejemplo «valor en sí mismas», «valor propio», etc.

A estas observaciones de detalle conviene añadir que la fuente de información acerca del proceso histórico de la colaboración entre los laicos y la Jerarquía en el curso de los últimos pontificados, desde el papa Pío IX, es algo anticuada y deficiente: F. MAGRI, *L'Azzione Cattolica in Italia*, Milano, 1953. No puede recoger, por consiguiente, estudios tan sustanciales como el de Maurice MONTUCLARD, sobre la democracia cristiana (*Conscience religieuse et démocratie*, París, 1965; hay traducción española, Madrid, 1968, ed. Taurus), que da una visión de los movimientos católicos entre la publicación de «Rerum Novarum» y de principio del pontificado de san Pío X (1891-1903), mucho más rica y matizada que la que transcribe Perarnau en las págs. 274-276. La *Asociación de Católicos* no data ciertamente de 1850, sino de 1868 (cf. Vicente de LA FUENTE, *Memoria sobre el origen, desenvolvimiento, beneficios y actual estado de la Asociación de católicos*, en *Crónica del primer Congreso Católico Nacional Español*, Madrid, 1890, vol. 2, páginas 398-402).

Finalmente hay un punto en que un esfuerzo de profundización hubiera resultado, sin duda, notablemente beneficioso, si no para una interpretación más rigurosa del texto, sí por lo menos para ofrecer una perspectiva de gran alcance en el problema de la relación Iglesia-mundo. El autor, como he dicho ya más arriba, indica que el mundo es un elemento constitutivo de la Iglesia en el tiempo que transcurre entre la Ascensión y la Parusía (pág. 38). Este factor no es suficientemente asumido al tratar de la «proyección de la Iglesia en lo temporal» (pág. 45), o de la Acción católica en la misma esfera temporal (página 283); ni al comentar el doble objetivo de la misión de la Iglesia «en el orden espiritual y en el temporal» comentarios al núm. 5 y 9 del decreto, págs. 107-108); ni al denunciar el extrinsecismo anejo a una cierta forma de entender las realidades sobrenaturales o «espirituales» (págs. 230-231); ni al insistir en la «autonomía de las realidades temporales» (pág. 132); ni al indicar las ambigüedades de un régimen de cristiandad (págs. 45, 128, 132, 136, 240 y 283); ni, por último, al tocar el tema tópico de la misión que tiene la Iglesia de «formar conciencias» (págs. 105, 112, 283). La intuición de una Iglesia en que el elemento mundo es constitutivo de la misma obligaría a una visión más unitaria en todos estos puntos, y choca con la visión dual que en todos ellos se

trasluce. Con todo, en descargo del autor, no hay que echar en olvido, por una parte, que cierto dualismo no parece quedar del todo salvado en el mismo texto conciliar, y por otra, que el mismo autor quiso de antemano dejar bien establecido que su labor era rigurosamente exe-gética: «el comentario — advierte en la presentación del libro — no es una obra independiente, sino que está en función del texto del Concilio, hasta el punto que sólo podrá comprenderse si se lee como medio para adentrarse en la inteligencia de aquél» (pág. 8).

En resumen, en la obra de Perarnau, por encima de los detalles en gran parte subsanables que se han señalado, se alían la erudición, el rigor interpretativo y la sensibilidad ante los problemas candentes que tiene planteados la vida de la Iglesia y la reflexión eclesiológica.

CASIMIRO MARTÍ

J. ALEU, V. M. CAPDEVILA, A. MATABOSCH, J. PERARNAU, J. M. ROVIRA BELLOSO, E. M. VILANOVA, *La teologia del postconcili*. Primeres jornades catalanes de teologia. Barcelona; Edicions 62, 1967.

Segons les paraules textuales de Mn. Perarnau en la *Presentació* d'aquest recull de treballs sobre la teologia del postconcili, «els dos dies que convisquérem a Castelló de la Plana no són ja cap secret per a ningú» (pàg. 7). Amb molta més raó són, a hores d'ara àmpliament conegudes per tothom que hi tingui un cert interès les reunions anuals dels professors o estudiosos catalans de teologia. El present volum ofereix a un públic més extens el resultat — el que es pot objectivar sobre paper imprés — de la primera d'aquestes reunions, tinguda al Seminari de Castelló de la Plana el desembre de 1966. Conté el text complet de totes les ponències que constituïren la base del treball col·lectiu i un resum dels diàlegs que seguiren cada ponència.

El tema de les jornades i, per tant, el del llibre fou la teologia del postconcili; cada ponència en presenta un aspecte: *La teologia segons el Concili Vaticà II* (J. Perarnau); *La teologia al servei de la renovació postconciliar* (A. Matabosch i J. M. Rovira Belloso); *La teologia de la «història de la salvació»* (E. M. Vilanova); *Assaig d'una sistematització de la teologia sobre la base del Concili Vaticà II* (J. Aleu); *Nota sobre un intent d'estructurar el Tractat sobre el Baptisme* (V. M. Capdevila).

Ja es comprèn que de la teologia del postconcili no se'n pot parlar, en cap aspecte, com d'una teologia feta i acabada. Per dir-ho d'una altra manera, no es tractava d'estudiar únicament la teologia que ha fet el Concili ni de suposar que n'hagi proposat alguna de ben definida perquè els teòlegs postconciliars es dediquin simplement a assimilar-la i a difondre-la. Es tractava més aviat de la recerca col·lectiva, com a teòlegs catalans, de la tasca concreta que el mateix fet del Concili i les seves varies indicacions explícites imposen al treball teològic i de l'es-

tudi de les pistes i dels mètodes més aptes per a portar-lo a cap al servei de l'Església en aquest país. «El Concili assenyala el camí i el mètode, a través dels quals els teòlegs, sota la llum de la fe i de la raó, ara s'han d'aplicar als estudis sagrats, de manera que, constantment fidels a la paraula de Déu, també tinguin la intel·ligència de cara a totes les veus, a totes les necessitats, a tots els valors autèntics de la nostra època que evoluciona amb tanta rapidesa» (text de Pau VI, citat en la *Presentació*, pàgs. 5 s). Aquesta que fou la finalitat primordial de les primeres jornades catalanes de teologia és també, em penso, l'aportació més genuïna del volum que en publica el principal contingut.

No és pas fàcil de resumir, en poques paraules i d'una manera una mica més detalla, la multiplicat d'aspectes i la riquesa de punts de vista i de suggerències que presenten aquestes primícies del treball conjunt dels teòlegs catalans en el moment actual. No sabria tampoc destacar cap aportació determinada per damunt de les altres. Ja és molt important aquesta mostra de treball coordinat i la voluntat col·lectiva que expressa de posar-se, per fi, a recórrer el llarg camí que falta fins a saldar el dèficit crònic de teologia realment útil que presenta el país.

Produeix una veritable satisfacció el nivell de real responsabilitat científica que demostren totes les ponències, els autors de les quals són ben coneguts entre nosaltres. És reconfortant, per exemple, llegir treballs de caràcter positiu com el de Mn. Perarnau; no ens en sobren pas de teòlegs competents dedicats a la investigació especialitzada. D'altra banda, la preocupació pel que es podria anomenar la projecció pastoral de tota teologia autèntica — en lloc dels llunyans i marginals *scholia* de tipus més o menys pràctics que se solien afegir tradicionalment a algunes tesis o a tota la teologia en forma de «teologia pastoral» — es troba vivament reflexada a cada pas. Una teologia despreocupada o tan sols poc atenta a la concreta realitat històrica que ha de servir acabaria per no merèixer ni el nom de teologia, com es proposen de fer veure, d'una manera particular, la suggestiva i ben documentada ponència dels Mns. Matabosch i Rovira Belloso i el magnífic treball del P. Vilanova. «Caldria també tenir un contacte directe amb la realitat a fi que el coneixement del teòleg acabi en l'home i no es quedi en pura abstracció» (pàg. 60).

Els diàlegs resumits en l'última part del llibre, malgrat llur evident interès i potser, en part, pel mateix inevitable fet d'haver estat resumits, diria que resulten sovint una mica massa meridionals, en el sentit de desordenats i poc sistemàtics. En tot cas, per damunt dels defectes i fins dels valors intrínsecs — que són molts — del llibre, hi ha, em sembla, el seu caràcter significatiu i simptomàtic. És, més que res, un començament i cal que continuï. És d'esperar que se'n publicaran més d'obres d'aquestes. Els defectes es corregiran de mica en mica i a còpia d'assiduitat.

R. SALA

J. LIEBAERT, *L'incarnation. I. Des origines au Concile de Chalcédoine*, Paris, Les Éditions du CERF, 1966, 227 págs.

La obra reseñada constituye el tercer volumen de la *Histoire des Dogmes*.

El volumen se inicia con una introducción del padre P. Lamarche, S. I., en la que ofrece un esbozo analítico de la cristología bíblica, para poder entroncar y entender mejor los esfuerzos teológicos de los Padres.

La primera parte está dedicada al estudio de las dos naturalezas de Cristo con las controversias históricas, que la elaboración teológica de la verdad revelaba suscitó entre los primeros ensayistas de la cristología: el docetismo y el adopcionismo. Ocupa un lugar preponderante de esta primera parte la cristología arriana y apolinarista, que divergentes en la consubstancialidad divina del Verbo, están de acuerdo en la suplencia del «noûs» por la presencia del Verbo.

La condenación del apolinarismo por el sínodo de Alejandría (362), por el papa san Dámaso y por la reacción de los capadocios salvaguardaba la integridad de la naturaleza humana del Señor.

A finales, pues, del siglo iv y principios del v, las controversias teológicas habían esclarecido la realidad de la integridad de las dos naturalezas de Cristo, la divina y la humana. El quehacer de los teólogos debía encaminarse hacia explicación del modo de la unión de ambas naturalezas en la persona del Hijo de Dios.

Dos esquemas se presentaban como opuestos, el alejandrino Verbo-carne y el antioqueno Verbo-hombre. La verdad de ambos se patentizó en la lucha contra el nestorianismo y el monofismo, que obligó a los partidarios respectivos a limar expresiones para formular la ortodoxia de la fe. Las vicisitudes de estos enfrentamientos y diálogos, que culminaron en los concilios de Efeso y Calcedonia, constituyen el objeto de la segunda parte de la obra, mucho más breve que la primera.

A lo largo de su trabajo el autor señala la influencia de las escuelas antioquena y alejandrina y sus respectivas bases filosóficas en la elaboración de la teología cristológica.

El estudio de Liebaert es digno de todo elogio. Conoce a los autores que cita de primera mano. Su estilo es sencillo y atrayente, su terminología de gran precisión.

Opinamos que la lectura resultaría más agradable y, sin duda, más útil, si el autor hubiera remarcado con algo más de insistencia la influencia filosófica y antropológica de la época, y hubiera ofrecido junto con sus análisis una panorámica sintética y como radial del quehacer teológico patrístico.

P. RIBES

HARVEY COX, *La ciudad secular*. Colección «El pensamiento cristiano». Barcelona, Ediciones Península, 1968, 304 págs.

Eusebio Colomer ha escrito para este libro en su edición castellana un prólogo en que resume el contenido de la obra en forma tan precisa y ajustada, que constituye para el lector asediado por la multitud de los escritores que solicitan su atención, una verdadera tentación de dar por terminado el diálogo con el autor en el mismo umbral de su obra.

Cox introduce su estudio con una afirmación global de la raigambre bíblica de la secularización, como movimiento que restituye a las realidades creadas su ser propio, purificado de referencias ambiguamente religiosas o metafísicas. El desencanto de la naturaleza comienza en la creación. La desacralización de la política tiene lugar en el éxodo. Y la desconsagración de los valores terrestres se lleva a efecto en la alianza del Sinaí, con la prohibición de fabricar cualquier réplica de la divinidad (págs. 43-58).

El cuerpo de la obra, como afirma Colomer, tiene tres líneas de fuerza que lo definen: el análisis del concepto de la ciudad secular; el estudio de la función de la Iglesia en un mundo secular; y el planteamiento del problema de Dios para el hombre secular.

1. En el concepto de ciudad secular, Cox destaca dos aspectos: la estructura y el estilo de vida. La vida secular, estructuralmente, se realiza en el anonimato y comporta la movilidad de los hombres seculares llamados graciosamente por Cox «urbanistas». Ambas características del hombre de la ciudad secular tienen para Cox una carga positiva de libertad y de autocreación, con resonancia evangélica. Desde el punto de vista del estilo de vida, dos son también los rasgos que destaca el autor como definitorios del hombre secular: el pragmatismo y la profanidad, rasgos encarnados respectivamente en dos personajes, el presidente asesinado John Kennedy y el novelista Albert Camus.

Esta parte del libro termina con la descripción de cuatro ciudades del mundo que, a juicio del autor, ilustran cada una a su manera la rica variedad del proceso de secularización: Nueva Dehli, Roma, Praga y Boston.

2. La Iglesia, dentro de la ciudad secular, se ve llamada ante todo a una atención mantenida constantemente ante los acontecimientos. Esta tentación es la que hace a la Iglesia capaz de presentar el Reino de Dios como algo realizable dentro de la sociedad secular, porque no implica incompatibilidad de principio con ella, y porque representa un fermento de «revolución» (132). Los párrafos dedicados a la «teología de la revolución», junto con los consagrados a las ciudades de Nueva Dehli, Roma, Praga y Boston (109-124), al presidente Kennedy y a Camus (85-101), son tal vez los que destacan por un mayor con-

vencionalismo y una más abundante presencia de juicios aproximativos.

La Iglesia, dentro de la ciudad secular, tiene una cuádruple función que Colomer sintetiza así: «Primero, la función del *kerygma*: la Iglesia ha de proclamar la adultez del hombre que ha recibido de Dios la responsabilidad del mundo. Luego, la función de la *diaconía*: la Iglesia ha de concebir su misión como un servicio del hombre en la curación y recuperación de sus heridas y fracturas individuales. Después, la función de *koinonía*: la Iglesia ha de crear la comunión entre los hombres, colaborando con los grandes movimientos epocales que se esfuerzan en caminar hacia una nueva y mejor etapa de la historia. Finalmente, la función del *exorcismo*: la Iglesia ha de asumir la tarea de sacar de la humanidad contemporánea los "demonios" que la poseen, tanto en el campo del trabajo, como del sexo y de la cultura» (pág. 9).

3. El problema de hacer presente a Dios en el mundo secular no es, para Cox, solamente un problema de lenguaje, aunque lo sea también, sino que predominantemente es el de señalar el lugar en donde el hombre secular es capaz de un encuentro con Dios. Y este lugar es lo que, no sin cierta sensación de cometer una amfibología, Cox denomina la «política». «La manera en que hablamos de Dios en una forma secular es hablar de Él políticamente. (...) Hablamos de Dios políticamente siempre que damos ocasión a nuestro prójimo de hacerse el responsable, el agente adulto, el hombre plenamente postburgués y postribal que Dios espera que sea hoy día. Le hablamos de Dios siempre que hagamos que se percate conscientemente de la trama de reciprocidad interhumana en la que está cogido y sostenido como hombre...» (págs. 276-277).

En esta reducción aparente de lo religioso a lo político, Colomer indica el peligro de «rebajar el mensaje divino de salvación a términos de economía social» (pág. 16). En realidad, Cox no deja de insistir en la importancia decisiva de llegar a «nombrar» a Dios, es decir, en la importancia de la explícita confesión de fe (págs. 264 y 279-191).

Colomer subraya, además, para mostrar discretamente su disconformidad, el excesivo optimismo de Cox, que no señala los elementos alienadores de la ciudad secularizada; la ambigüedad que Cox manifiesta tener en los conceptos de religión y de metafísica; y el acento preponderante que Cox coloca en la idea de Iglesia como «acontecimiento», en la cual queda poco valorada la consistencia de su «ser en Cristo».

A una obra con claras características de ensayo, no es posible pedirle, por lo demás, el rigor de un trabajo con pretensiones estrictamente científicas. Los requisitos del género ensayístico los cumple ampliamente el autor al demostrar su capacidad para aproximarse significativamente y sugestivamente al tema que se ha propuesto.

La traducción deja algo que desear. Ciertos términos técnicos no son adaptados al uso corriente entre nosotros: subestructura, por infraestructura (pág. 137); corporaciones, hablando de sociedades mercantiles o industriales (págs. 160); planificación a largo alcance, en vez de a largo plazo (157). Y ciertas expresiones poco trabajadas, como por ejemplo el subtítulo «la emancipación del trabajo de la religión» (página 201), de significado confuso.

CASIMIRO MARTÍ

Mariages en peril? Repertoire pratique des solutions aux problèmes et aux conflits conjugaux en droit civil et en droit ecclésiastique. Gembloux, Duculot, 1967, 269 págs.

Diversos especialistas en derecho tanto civil como canónico y en pastoral han colaborado en la elaboración de esta obra, que, partiendo del hecho insoslayable de los matrimonios que han fracasado o sufren las crisis de la desunión, pretende dar una orientación teórica y práctica que sirva de ayuda en tales situaciones. Va dirigido y será útil no solamente a los mismos esposos que experimentan en carne viva los problemas de la convivencia, sino también a todos aquellos que por acción social, caritativa o pastoral son llamados a intervenir en ayuda de estos «matrimonios en peligro».

En la introducción se señalan algunos principios fundamentales de la vida matrimonial y se establece el papel de dos consejeros que frecuentemente son consultados por los esposos: el abogado y el sacerdote. El primer capítulo señala las causas de los conflictos conyugales, las crisis más frecuentes y los remedios. El segundo capítulo señala aquellas soluciones que, sin ser extremas, resuelven en el campo civil diversos conflictos de los esposos, p. e., los que hacen referencia al establecimiento del domicilio conyugal, a las prestaciones económicas para el mantenimiento del hogar, a la patria potestad, etc.

Los capítulos tercero y cuarto tratan respectivamente de la declaración de nulidad, de la dispensa «super rato» e «in favorem fidei» en la legislación canónica y de la nulidad, divorcio y separación en la legislación civil de Bélgica. Se trata de una presentación fácilmente inteligible y esquemática de las principales cuestiones substantivas y procesales del derecho canónico y civil en materia matrimonial.

El capítulo quinto recoge una serie de cuestiones conexas con las anteriores, p. e., la ausencia y la muerte presunta del cónyuge en derecho civil, los matrimonios mixtos en derecho canónico, etc.

El capítulo sexto plantea un problema eminentemente práctico como es la repercusión de las diversas situaciones matrimoniales en el régimen de pensiones (¿pueden acumularse las pensiones?, ¿se pierden en caso de segundo matrimonio?, ¿y en el caso de la mujer separada?) laborales, de invalidez, de enfermedad o accidente, etc.

Como complemento, se añade al final del libro un glosario de los términos técnicos más frecuentes para su debida comprensión y unas tablas de referencias a las legislaciones canónica y civil en sus cánones, artículos o textos legislativos más importantes en la materia.

JAIME TRASERRA

(Acabado de imprimir en septiembre de 1969)

Normas para la colaboración en la revista "Analecta sacra Tarraconensia"

Los artículos y notas que se ofrezcan para ser publicados en la revista deberán ser originales y de carácter estrictamente científico, redactados según las normas de la metodología y crítica modernas de tema histórico religioso o eclesiástico en sentido amplio.

El director de la revista ha publicado unas normas de Metodología (en el vol. XV, pp. 203-218 de esta publicación) a las que, en líneas generales, deberá ajustarse la redacción de los trabajos. Se recomienda la distribución sistemática de la materia, la sobriedad en el uso de notas bibliográficas, la uniformidad en la manera de citar libros y artículos de revistas y, sobre todo, el evitar digresiones largas que se aparten del tema principal propuesto, aunque en sí puedan ser valiosas.

Se recuerda particularmente que sólo deben ir con inicial mayúscula los nombres propios y no los nombres comunes como *obispo*, *diócesis*, *monasterio*, etc. Que sólo se han de subrayar para ir en cursiva los títulos de obras o artículos citados, no los nombres de revistas, colecciones, archivos o bibliotecas, fondos de estos centros, etc.

Por excepción pueden ir en cursiva las palabras o frases muy breves tomadas de lengua distinta a la del texto, o bien cuando, aun siendo en la misma lengua, se toman como ejemplos, así las palabras *obispo*, *diócesis*, *monasterio* en el párrafo anterior.

Sólo irán en versalitas los nombres de «autores» cuando se citan en las notas, pero no en el texto ni aun en las mismas notas cuando se introducen en la exposición de las ideas.

Para citar los artículos de revistas, además del nombre del autor y título del trabajo (completos o abreviados), el de la revista (sin artículos ni preposiciones) irá entre comillas, no en cursiva, y a continuación se dará el número del volumen en cifras arábigas; el año, entre paréntesis, y el número de la página o páginas citadas, por ejemplo: «Analecta sacra Tarraconensia» 28 (1955) 133-55.

Los originales se presentarán en cuartillas escritas a una sola cara en **líneas suficientemente espaciadas** para dar lugar a las correcciones, dejando, además un **margen blanco**, a la izquierda, de tres centímetros como mínimo. Las notas, al final, separadas del texto.

Se supone que los autores concedan un amplio margen de libertad a la Redacción para modificar los originales con el fin de adaptarlos a las citadas normas de metodología.

Los originales se enviarán al Director, R. Dr. José Vives, Durán y Bas, 9. — Barcelona - 2.

