

BIBLIOGRAFÍA

PETER L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la Religión*. Barcelona, Editorial Kayrós, 1971, 278 págs.

Peter L. Berge es profesor de sociología en la *New School for Social Research* de Nueva York. Formado en la fenomenología y en el método dialéctico, sus análisis y teorizaciones se acercan mucho más que los de la mayoría de sociólogos americanos a los de sus colegas europeos y en particular a los más influidos por Hegel, Marx y Weter, de quienes es profundamente deudor. El presente libro intenta elaborar una teoría de la religión dentro del marco de la sociología (1.^a parte, pp. 13-150) y analizar también sociológicamente el fenómeno de la secularización (2.^a parte, pp. 151-240) o, si se prefiere, verificar la aplicabilidad de los conceptos teóricos expuestos en la primera parte para la comprensión de la situación religiosa contemporánea (cf. p. 152). En un primer apéndice (pp. 241-246) justifica el empleo de una definición substantiva y no solamente funcional de la religión, en su trabajo, en contraposición con otros autores, y en particular con T. Luctmann, a quien le unen los mismos presupuestos antropológicos y muchas afirmaciones básicas, expuestas en las varias obras realizadas en común. Finalmente, en un segundo apéndice (pp. 247-258), extrae las consecuencias mayores que de su propia perspectiva se siguen para el trabajo propiamente teológico. Significan, en general, un endurecimiento en relación a las posiciones que había defendido en su obra anterior *The Precarious Vision* (Garden City, N. Y., Doubledou, 1961), en la que se admitía, p. e., la distinción entre «religión» y «fe» de modo que la segunda quedaba inmune a los embates y cuestiones provenientes de la sociología.

El autor nos previene repetidas veces de que su «ateísmo metodológico» no puede ni debe ser interpretado como un «ateísmo a secas», sino como exigencia del propio método de la ciencia social. Ésta, por su propia naturaleza, no puede definirse acerca del *status* ontológico último de la religión ni de la realidad. Por esto podría ser muy bien que lo que desde el punto de vista del sociólogo debe interpretarse como proyección humana fuese, finalmente, una expresión de un fundamento anterior y básico. Al teólogo, cree Berger — y por nuestra parte añadiríamos al filósofo — le compete la tarea de demostrar si esto es así o no. Quien lo consiga enderezaría la obra de Feuerbach sin por ello poder renunciar a sus conquistas (cf. pp. 248 ss.).

La teoría de la religión de Berger es sencilla. La sociedad humana

es una empresa de construcción de un mundo y se realiza dialécticamente, gracias a la exteriorización (por el trabajo colectivo y el lenguaje), la objetivación de los productos culturales y la interiorización subsiguiente por los que el individuo se hace persona en el interior del grupo social. En la sociedad el hombre consigue superar la «anómia» o caos de la experiencia y de la vida y defenderse de la angustia. Pero el «nomos», el orden construido, es siempre precario como manifiestan, sobre todo, las «situaciones límite» (el texto traduce erróneamente las Grenzsituationen de Jaspers (cf. p. 43, n.º 1) por «situaciones marginales» individuales y colectivas. La sociedad se defiende y defiende con ello al hombre de su angustia más radical proyectando al cosmos el mundo humano construido y convirtiéndolo en «natural». Esta cosmización — que de por sí no tiene por qué ser religiosa — históricamente se nos manifiesta en todas partes y desde el principio y hasta muy recientemente como sagrada. La religión es, pues, «la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido» (p. 46) y gracias a cual la totalidad se convierte en significativa y perdurable. La Religión ha sido el instrumento históricamente más extendido y eficaz de «legitimación» (cf. pp. 56 ss y passim), entendiendo por legitimación el conocimiento objetivado — en general prerreflexivo —, aunque puede y de hecho tenga que tematizarse, que sirve para justificar y explicar el orden social. Estructuras, instituciones y roles reciben su estatuto y aun las situaciones-límite encuentran su justificación en el seno del universo religioso. Diversas estas legitimaciones según las religiones — el autor llama al esfuerzo por legitimar el nomos social propio, *teodicea* (c. 3) —, pueden situarse en una línea que va de las más irracionales, propias de las «religiones primitivas» y del «misticismo» hasta la máxima racionalidad correspondiente al budismo primitivo, que desarrolló al extremo las virtualidades del esquema hindú del *karmar-jan.Sara*. En los puntos intermedios de este continuo han de colocarse los milenarismos y mesianismos terrenos, los que prometen una vida futura mejor, los dualismos y el monoteísmo bíblico. En todos ellos, empero, la seguridad y el sentido que otorgan se consiguen al alto precio de mantener y desarrollar la actitud masoquista — de buena o mala fe — y de la alienación. El hombre no reconoce su papel de constructor del mundo y se entrega «a un fundamento totalmente irracional», al otro que sí mismo. Con todo, en la religión en general, y de modo particular en la religión bíblica, puede la misma religión ser un factor de desalienación por el hecho de relativizar lo empírico y factual en relación a la trascendencia. Los ascetas y monjes la realizan interiormente, otros pueden llegar a la desalienación social, justificada religiosamente, por una acción social y política. En la segunda parte, siguiendo a Weber, como lo hace en la primera al examinar los diversos tipos de religión, muestra la profunda desacralización o secularización incluida en la religión veterotestamentaria, debido a la trascendencia radical de Dios, a su acción histórica en el mundo en diálogo con el hombre individual y a la

racionalización de la moral. Sacerdotes y profetas desde distintos ángulos laboraron por una misma causa. Este proceso lo detuvo en gran parte el cristianismo triunfante — sus raíces teológicas son los dogmas de la Encarnación y de la Trinidad — hasta la ruptura protestante, que aceleró el proceso. La secularización que latía como posibilidad — y a pesar de sus actores — fue pasando de ser un islote a invadir capas cada vez más extensas de la población.

Pero la tesis fundamental de la segunda parte no es histórica, sino sociológica. Para el autor el factor determinante de la secularización actual ha de buscarse en la expansión económica capitalista primero e industrial ahora con los nuevos módulos de racionalidad que exigen y que vuelven caduca la plausibilidad de las legitimaciones religiosas. La secularización, prescindiendo de cualquier opción valorativa, no es más que «el proceso por el que algunos sectores de la sociedad y de la cultura se sustraen del dominio de las instituciones y símbolos religiosos» (p. 154). A la secularización de las estructuras y contenidos le corresponde paralelamente una localización cada vez más superficial de la religión en la conciencia de los individuos hasta convertirse en una opinión privada cuya única fuerza real perdura únicamente en el ámbito de la familia. Inútil ya en el campo de lo económico y científico o convertida prácticamente en retórica a nivel de lo político, la religión se ha contraído a este reducto y, todo lo más, tiene fuerza suficiente para crear pequeños submundos cada vez menos relevantes.

Esta situación, por su propia dinámica, termina evidentemente con el monopolio confesional y lleva — lo mismo que en toda economía de mercado — a la centralización, a los oligopolios (los problemas que el teólogo encuentra bajo el epígrafe «ecumenismo») y al mismo tiempo que a una relativización de los contenidos y diferencias entre religiones a un retorno a las fuentes para «caracterizar marginalmente el producto». En este contexto, las antiguas categorías religiosas de sacerdote, profeta, santo, etc., ceden la primacía — por exigencia también de la racionalidad de nuestro mundo — al burócrata. Bajo esta perspectiva, el autor analiza rápidamente también la historia del protestantismo en nuestro siglo tomado como modelo del devenir religioso general. Su dinámica le lleva hacia un neoliberalismo en el que ya se encuentra de hecho, una vez vencida la resistencia de la teología neoortodoxa de cuño barthiano. La teoría del símbolo — de origen kantiano — sirve a los teólogos para hacer las transposiciones necesarias de la objetividad de la tradición cristiana hasta considerarla como expresión de meros fenómenos existenciales subjetivos. Esto es lo que ocurre de hecho ya incluso con la resurrección de Cristo. En el segundo apéndice explicita y matiza más este pensamiento al afirmar que el porvenir de la teología pertenecerá a aquella que sepa prolongar «el espíritu del clásico liberalismo protestante» entendido «principalmente (como) un espíritu de coraje intelectual, igualmente alejado del atrincheramiento cognoscitivo de la ortodoxia y de la timidez cognoscitiva de lo que pasa hoy por

neoliberalismo» (p. 257). Este último — la llamada «teología radical» —, en efecto, carece de la valentía de saber vivir como «una minoría cognoscitiva» afrontando paso a paso las tradicionales aserciones en términos de sus propios criterios cognoscitivos (cf. p. 257), sin permitirse escapatorias verbales como la distinción «Historisch» y «Geschichtich» o entre «religión» y «fe» de modo que a esta última no le afectará en absoluto el relativismo que la empresa de la racionalidad moderna introduce en toda afirmación supraempírica.

Valorar el ensayo de P. L. Berger no es fácil. No vamos a entretenernos en mostrar las simplificaciones e imprecisiones del texto al abordar el sagrado originario o núcleo religioso significativo de las religiones concretas, ni en detallar las razones por las que creemos que el modelo económico nos parece claramente insuficiente para explicar globalmente — legitimar — el fenómeno de la secularización. Ambos puntos los concedería sin duda el autor (cf. pp. 120, 151 ss.). Por otra parte, su estudio nos parece altamente instructivo e inteligible para quienes, sin ser sociólogos, nos interesamos por lo religioso como fenómeno social. Pero, por su mismo carácter introductorio, nos parece que las categorías de «masoquismo» y de «alienación» merecían un tratamiento más preciso para evitar la impresión, seguramente no querida por el autor, de que se trata de términos valorativos y omniabarcantes. Situar en una misma línea homogénea el sadomasoquismo humano y la relación del hombre con Dios puede explicar fenómenos adventicios, enfermedades de la conciencia, pero nunca — salvo en el caso de una sociología cerrada en la que ya se «sabe» que Dios no existe — definir la relación del hombre con Dios. En cuanto a la alienación merecería ser notado que, por lo menos en el caso del cristianismo, significa que el hombre es el centro descentrado de los valores y de la humanización, pero nunca que se le quite la responsabilidad real de la construcción del mundo. Más en profundidad, cabría preguntarse si ambos términos son autónomos o más bien dos caras de una misma moneda, examinada según los cánones de la psicología en un caso y de la sociología propiamente dicha en el otro. De hecho, creemos que es así. El problema entonces se simplificaría y radicalizaría al mismo tiempo, en particular en la perspectiva del autor, que no se contenta con una definición funcional de la religión, sino que pretende una descripción de esencia. ¿Es inherente necesariamente a la religión la «cosmización sagrada»? Incluso aceptada ésta — no creemos que históricamente pueda hoy *demostrarse* que es así —, ¿incluye toda sacralización la pérdida de consistencia de la realidad empírica al funcionar o ser símbolo de lo sagrado? No necesariamente. De lo contrario, no podría darse — como Berger reconoce — la desalienación justificada religiosamente. Tanto la sociedad y la cultura en general como la religión son fenómenos demasiado complejos para dejarse apresar por conceptos poco matizados cuando no se trata de apoloéticas pro o anti-religiosas.

La dependencia excesiva de R. Otto, muy simplificado, hace que Ber-

ger no se percate de la ambigüedad filosófica en que queda su ensayo cuando se trata de circunscribir y delinear el Absoluto. Hablar de un «fundamento absolutamente irracional» de la religión aparece válido en el contexto de la ciencia empírica, pero nunca en una delimitación más amplia de la racionalidad. La dimensión del «intellectus» de los antiguos, de la «razón práctica» de Kant, del «Espíritu» del idealismo alemán, y tantos otros apelativos, tratan de superar el dualismo del entendimiento científico, no como trampa subjetiva o mala fe, sino para dar nombre a las experiencias reales de omniabarcante que aún casi como en un balbuceo puede el hombre hacer del Infinito, incluido como fundamento en toda experiencia de la realidad. Precisamente por ello es por lo que el hombre es este animal ávido de significación última que descubre Berger en las primeras páginas de su texto y que en el mismo quedan como un interrogante jamás cerrado. El Dios «totalmente Otro» expresa sólo una faceta de la dialéctica dinámica religiosa, cuyo polo es el de la proximidad o immanencia de Dios. Históricamente, por otra parte, puede darse hoy por adquirido — gracias en particular a los trabajos de C. Lévi-Strauss — que la distinción entre «naturaleza» y «cultura» o sociedad es originaria y valdría la pena que los investigadores sociales, tanto creyentes como ateos, no repitiesen ya más los esquemas simplistas en cuanto a la evolución religiosa y en los que ni Marx ni Engels cayeron en su tiempo.

Berger merece sólo elogios cuando deriva la sociología de la antropología, aunque insista correctamente como ésta, a su vez, depende del grupo social. Pero su antropología demasiado simplificada deja en la penumbra el análisis sociológico de esta «compulsión» por el sentido último de la vida y de todo. De haberlo hecho, seguramente habría caído en la cuenta — dígase lo mismo de la «compulsión» o «instinto» social — de que este dato es anterior a toda dialéctica e irreductible a ella. En esta dimensión radical debe buscarse la raíz religiosa del hombre, anterior a sus expresiones concretas. Para el catolicismo, así como para otros muchos contextos de realismo cristiano, significa el «topos», el lugar, que prepara la acogida siempre nueva de la definitiva revelación de Dios.

No queremos, con ello, negar ninguna de las exigencias de la sociología actual y menos que ninguna su ateísmo metodológico. Sólo hemos intentado mostrar que no basta con declarar que la sociología deja abiertas las puertas a otros análisis de distinto nivel si, al mismo tiempo, ella misma no es una sociología abierta en la que no queda enmascarado el vacío de la posible pregunta posterior. En el caso de Berger, creemos sinceramente que su intención de apertura es auténtica y que sólo el verse obligado a trabajar en un dominio no frecuente para la sociología cristiana hace que no siempre encuentre las formulaciones más felices para su deseo.

Por lo que nos concierne, desearíamos terminar con una nota. Cuando una ciencia llega a su mayoría de edad plantea necesariamente pro-

blemas que van más allá de su propio marco de referencia. La teoría sociológica implica siempre unas opciones filosóficas — epistemológicas — que llamaría Berger — que desde su propia perspectiva apuntan a todos los problemas básicos del ser-hombre. Con mayor motivo, una teoría sociológica de la religión. Es mérito de la obra que comentamos, tanto el esfuerzo por permanecer lo más posible dentro del propio ámbito conceptual, como el percatarse de que su teorización no puede por naturaleza del propio método pretender la última palabra. Y esto, a pesar de que en algún momento puede parecer otra cosa.

J. M. VÍA

GERHARD VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*. T. I, *Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Trad. de la 5.^a ed. alemana. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972, 592 págs. (Col. «Lux mundi», 28).

La teología del Antiguo Testamento de Von Rad es una obra magistral. Está distribuida en dos volúmenes. Celebramos poder presentar la traducción castellana del primero, que analiza las tradiciones históricas de Israel (a las que se refiere la teología de los salmos y de los libros sapienciales, donde resuenan las gestas de Dios en favor de su pueblo); el segundo volumen (todavía no traducido) está consagrado a la teología de las tradiciones proféticas.

La intención de Von Rad es indisolublemente histórica y teológica: traducir, en sus múltiples manifestaciones, en su desarrollo histórico, pero también en su unidad substancial, la fe de Israel. Sobre la base de una crítica exigente, insiste en el movimiento de una tradición que es propiamente una tradición de fe, de una fe que siempre es comprendida y confesada como una respuesta a la intervención histórica de Dios.

El camino de esta fe de Israel, que el autor reconstruye, es complejo. Los exégetas podrán discutir, sin duda, algún punto de esta síntesis imponente (por ejemplo, lo que dice del Éxodo 3 o del origen del nombre divino). Algunos lectores juzgarán la obra difícil o lamentarán que no se preste a una utilización inmediata. Es que el autor se niega a tratar la Biblia como un simple repertorio, medido por nuestras categorías y por nuestras cuestiones. Quiere hacernos descubrir, desde el interior, la riqueza original y variada de la revelación del Antiguo Testamento.

Las posiciones muy matizadas del autor, las perspectivas complejas que deliberadamente ha adoptado, y en las que se interfieren el orden de la historia y el de la fe, podrían provocar ciertas interpretaciones inadmisibles a su pensamiento. Por ejemplo, si la conexión del culto y de la historia en la constitución y en la transmisión de las fórmulas de fe de Israel llevara a pensar que las narraciones históricas han sido engendradas simple y puramente por los ritos. Sólo una lectura rápida

o parcial de la obra podría conducir a estas confusiones contrarias al pensamiento del autor.

Es necesario advertir que no es una obra de iniciación. Supone unos lectores ya familiarizados con el Antiguo Testamento, que podrán hallar en ella profundizaciones muy iluminadoras.

EVANGELISTA VILANOVA

JOSEPH RATZINGER, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972, 178 págs. (Col. «Verdad e imagen», 22).

Un conjunto de artículos reunidos en torno al «dinamismo histórico de la fe» (según la expresión del subtítulo), constituyen este libro orientador. Con tono un poco técnico, al que ya nos tiene acostumbrados este teólogo laborioso, Ratzinger analiza una serie de cuestiones que estos últimos años han suscitado investigaciones y polémicas: historia y salvación, historia salvadora y escatología, la cuestión de la historicidad de los dogmas, el tema de la historia de los dogmas en el terreno católico, importancia de los padres de la Iglesia en la teología actual y el problema mariológico examinado a partir de algunas publicaciones recientes opuestas por su tendencia minimalista o maximalista (no falta aquí un juicio sobre la posición del P. Aldama, conocido mariólogo español).

En todos los capítulos de este libro, ricos de contenido, elaborados con una madurez y paciencia a la que no estamos muy acostumbrados en nuestros días, creo que el tercero, sobre la historicidad del dogma, merece una atención especial. Son muchos los cristianos que tienen una problemática muy seria sobre esta cuestión, y no siempre los que deberían orientarles tienen la debida preparación para cumplir esta delicada tarea de sana orientación. De una forma clara y precisa, Ratzinger presenta lo que es un dogma que, superando el aspecto jurídico que nuestras mentalidades le conceden, tiene un carácter esencialmente comunitario y litúrgico en conexión con el «símbolo» de la fe: no descuida tampoco el aspecto lingüístico del dogma, tan condicionado por la historia. El dogma no será plenamente comprendido si no es en función de las categorías de comunicación interpersonal, término de una interpretación que supera el excentricismo de la verdad propuesta. Me siento plenamente de acuerdo con las pautas seguidas por Ratzinger, y por ello me parece que vale la pena recomendar este libro que considero una aportación positiva a las intrincadas cuestiones que suscita el dinamismo histórico de la fe.

EVANGELISTA VILANOVA

JOHAN BAPTIST METZ, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972, 168 págs. (Col «Verdad e imagen», 23).

Después de diez años de su aparición en original alemán, nos llega esta obra que representa el inicio del audaz camino teológico seguido por el profesor Metz. El valor de la obra en la evolución intelectual de este teólogo fundamentalista es presentado oportunamente por Reyes Mate en una introducción a la edición castellana. Ponderar, en la perspectiva de estos diez años, la influencia de la obra en el enfoque teológico, sobre todo del ámbito germánico, sería una tarea que pertenece más a la historia contemporánea de la teología que no a la recensión de su contenido.

La obra tiene sus límites. El subtítulo lo indica honradamente: «sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino». Metz quiere mostrar que en la base de la obra de santo Tomás se dan un enfoque de las cuestiones, ciertas orientaciones o categorías fundamentales, según las cuales la realidad es vista a partir del paso de un cosmocentrismo (punto de vista griego) a un antropocentrismo. Según Metz, el ideal y la preocupación ontológica de los griegos son cosmológicos, es decir, que la concepción del ser viene determinada según el tipo de cosas de la naturaleza, que existen fuera de nosotros en el espacio. El ideal y la preocupación ontológicos de santo Tomás son antropocéntricos, es decir, que la concepción del ser que lo abarca todo es la que responde al modo humano de la existencia, la subjetividad.

Interesados como estaban por el hombre, los filósofos griegos del paganismo lo estaban en relación con el mundo e incluso consideraron la teología como un capítulo de la cosmogonía. Encontramos el punto culminante de esta posición en los estoicos, el pensamiento de los cuales llenó los ambientes helenísticos y hasta los cristianos. Los padres apologetas recurrieron a ciertas de sus categorías, por ejemplo, a las del «logos spermatikós». Pero el punto de vista helenista terminó por conducir a ciertos errores: uno se da cuenta de ello con el Verbo demiúrgico de Arrio. Desde entonces, el esfuerzo de los padres de la Iglesia consiste ante todo en hacer salir la teología de la cosmología, no sin mantener entre las dos una continuidad y dependencia, de la cual la noción bíblica de creación era la clave y que expresaron en sus «Hexameron».

Por otra parte, el pensamiento cristiano era profundamente antropológico. Si es verdad la palabra de Abraham Heschel «la Biblia no es una teología para el hombre, es una antropología para Dios», se comprende que el cristianismo históricamente haya realizado una significativa traslación de interés del mundo y del orden cósmico a la persona humana y a su destino. Especialmente, para santo Tomás, según Metz, es claro el paso de la naturaleza a la historia, de la universalidad abstracta al

concreto, de la visión estática interesada por las cosas a la visión temporal interesada por las personas. Los historiadores del pensamiento se pueden preguntar si es legítimo esperar a santo Tomás para hablar de un nuevo ejercicio de la razón metafísica dirigida por una intención antropocéntrica. Muchos estarán tentados de pensar que respecto a Agustín, por ejemplo, Tomás representa un retorno a un modo de pensar más objetivista y más cosmocéntrico. Sea lo que fuere, vale la pena retener la distinción de Metz entre estos contenidos de pensamiento.

EVANGELISTA VILANOVA

P. TILlich, *Le courage d'être*. P. Casterman, 1971, 186 págs. (Col. «Livre de Vie», 109).

Acaba de aparecer la edición de bolsillo de la cuidada y suficientemente precisa versión francesa de F. Chapey del *The courage to be* de P. Tillich, publicado ya en 1967 en edición de mayor formato en la misma editorial. Con ello se acentúa el esfuerzo de la teología francesa de estos últimos años para divulgar el pensamiento de Tillich, el gran postergado de la trilogía de teólogos protestantes postliberales — Barth, Bultmann y el propio Tillich — en los ámbitos del pensamiento latino. (Algo análogo ocurre entre nosotros, gracias en particular a las publicaciones debidas a la colección Nopal de Ediciones Ariel. Nos alegra poder anunciar que en ella saldrá a la luz dentro de pocos meses el primer tomo de la *Teología sistemática*. Recordemos además que hay versión castellana del *The courage to be* en Estela, 1967.) El original inglés procedente de las *Terry lectures* fue publicado por la Universidad de Yale en 1952 y ya al año siguiente la versión alemana *Der Nutz zum sein* ponía al alcance de los estudiosos germanos esta breve e importante obra. Es bien sabido que tanto en Estados Unidos como en Alemania su impacto fue considerable y alimentó no pocas polémicas. Si al cabo de veinte años el texto ha perdido bastante de su actualidad anecdótica, hay en el núcleo de la problemática de Tillich y en muchos de sus desarrollos, planteamientos y respuestas que mantienen toda su vigencia.

Carecemos en castellano — no así en catalán — de las connotaciones semánticas de origen pascaliano que permiten al francés dar sentido ontológico al «Coeur» y consiguientemente al «courage» de modo casi idéntico al «courage» inglés y al «Nut» alemán. En realidad, el tema de Tillich en esta obra equivale a una meditación sobre el ánimo, la fortaleza o el valor de ser siempre que no se confundan estos términos con una efusión sentimental ni tan sólo con su connotación ética verdadera pero parcial. «Courage» se refiere en este libro a un existencial que arraiga en la estructura ontológica del ser. Es el acto de afirmación de sí y del ser. El recuerdo de Platón, para quien «la virtud» fundamental es la fortaleza, se impone, pues, de entrada necesariamente.

La intención del libro es clara. El propio Tillich la explicitó al principio del segundo volumen de su *Teología sistemática* (cf. pról., p. 12) para salir al paso de quienes le acusaron de resucitar un cierto panteísmo místico. El libro es explícitamente «apologético». Pretende mostrar al hombre existencialista, enfrentado en el límite de su fortaleza de existir por la extrema negatividad del absurdo y de la duda generalizada de todo sentido, que aun en el desierto de la significación está presente «el poder del Ser» en el mismo acto de afirmación de sí mismo a pesar del absurdo. En una situación como la presente caen los dioses y los ídolos, pero en el horizonte aparentemente vacío se dibuja «el Dios sobre Dios». Éste, sin anular la situación existencial, la hace posible, la asume y, en definitiva, la salva cuando le corresponde la «fe absoluta». La «fe absoluta», a su vez, contiene y supera en sí misma los elementos místico y antropomórfico de todo encuentro del «courage» con la Trascendencia (c. VI).

Quizá interese más que este resultado el camino seguido por Tillich. La primera mitad del libro (cc. I-III, pp. 15-89) sigue las peripecias históricas y semánticas de la categoría «courage» en una síntesis brillante y esclarecedora (c. I), así como un estudio ontológico de la angustia como revelación de la negatividad del ser, vivida en su triple forma de destino y muerte, de vaciedad y absurdo, y finalmente de culpabilidad y condenación (c. II). El capítulo III distingue y relaciona la angustia patológica y la vitalidad del «courage». Su conclusión, en un lenguaje que no es precisamente de Tillich, sería que a través del «courage» y gracias a él se nos muestra la finitud irrecuperable de nuestra existencia. Si se prefiere se puede decir que «es gracia» (p. 89).

Con estos prenotandos se comprende que los intentos de superar nuestra condición humana en los colectivismos y semicolectivismos políticos o religiosos, aunque cumplan una función indispensable y a veces históricamente plausible, acaben en un fracaso. En realidad, el fracaso consiste en la pérdida de la libertad personal, de la mismidad (c. IV). También el individualismo — la anarquía — comporta su propio demonio. Dejado a sí mismo, y por más que esté justificado como rebelión de todas las alienaciones, el existencialismo lleva a la exasperación de la negatividad y a la contradicción existencial de la afirmación de sí entendida ella misma como negatividad. La existencia niega el peso ontológico que el mismo tiempo afirma con su decisión desesperada (c. V).

Lo más interesante, desde nuestro particular punto de vista, son las síntesis históricas que esmaltan y conducen el primero y los tres últimos capítulos. Su análisis p. e. del estoicismo y del neoestoicismo nos parece — aun dejando aparte su rigor y precisión eruditas quizá y algo discutibles — una auténtica filigrana lo mismo que la descripción del existencialismo como fenómeno cultural complejo. También llama poderosamente la atención su respeto por la dimensión mística de toda relación religiosa auténtica, y, para decirlo todo, su insistencia en concebir el Ser como acto, datos no frecuentes entre los teólogos reforma-

dos aunque sí en Tillich, por más que en él ambos aspectos hayan sido objeto de profundizaciones y matizaciones sucesivas.

Dejamos al teólogo protestante que lamente estos extremos y al teólogo cristiano en general que no comprenda cuál es el papel que Cristo puede jugar en esta obra, en la que seguramente verá el peligro de convertir el hecho cristiano en una mediación más, histórica y caduca, del encuentro religioso primordial, el realmente salvador. Si sitúa esta obra en el contexto de la Teología Sistemática podrá percatarse de que, por lo menos en intención y como expresión de fe, Tillich conserva toda su plenitud y novedad a la Cruz de Cristo.

Nuestras reservas más generales, desde una perspectiva filosófica de índole fenomenológica, las expusimos aquí mismo a propósito de la versión francesa de la *Filosofía de la religión* (cf. n.º 30, oct. 1971, páginas 37-39).

Concretando más en este caso, nos permitiríamos recordar la presencia de un elemento intelectual en el seno del «courage», las célebres «raisons du coeur» de Pascal, que hacen precisamente que la fe absoluta no sea un grito inarticulado, sino un acto razonable aunque arriesgado. Tampoco compartimos la tesis del autor acerca del valor constitutivamente primordial de la angustia como reveladora del Ser. Su origen existencialista y su tratamiento serio pueden ser muy útiles en un texto «apologético». En realidad es una puerta de acceso a la Trascendencia, pero no la única. La alegría, que no debe confundirse con el placer, puede ser y de hecho ha sido y es en muchas religiones — también en el cristianismo cuando la Cruz no se desliga de la Encarnación y de la Resurrección — otra puerta seguramente más primordial, aunque hoy, en la dureza de nuestra situación histórica, más enmascarada. ¿Fue sólo el cielo mediterráneo o su condición burguesa lo que hizo que nuestro mejor filósofo-poeta entonase su «Càntic espiritual»? También para Francisco de Asís la perfecta alegría no estuvo sólo al fin, sino al inicio de su «courage». También ella apunta al «Dios sobre Dios» y requiere una «fe absoluta».

J. M. VÍA

BERNARD ALFRINK, *Amar a la Iglesia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971, 240 págs.

El cardenal Alfrink ha estat una de les grans figures de la darrera dècada de l'Església, durant el Vaticà II i en els anys del postconcili. Les seves preses de posició han tingut la importància de convertir-se en centres d'atracció de moltes consciències cristianes. L'Editorial Sígueme, posant a l'abast del lector de llengua castellana els seus escrits d'aquesta època, ha fet el doble servei de proporcionar als estudiosos uns textos que poden tenir un innegable valor de document i d'oferir als cristians en general un aclariment per a les seves posicions. Afegim-

hi, encara, el complement de l'estudi preliminar, que Edward Schillebeeckx dedica a la figura de Bernard Johannes Alfrink. Els textos d'aquest es troben agrupats entorns dels següents centres d'interès: la reforma de l'Església, la unitat de l'Església, l'Església en el món, la pau, pasca de l'Església, Missió i Església, l'Església a Holanda: riscos i solucions.

J. P.

Conferència Episcopal Alemana, *El Ministerio sacerdotal. Estudio bibli-co-dogmático*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 118 pàgs. (Col. Estela, 61).

Un dels punts en els quals s'ha concentrat la problemàtica eclesial del postconcili ha estat el del ministeri en l'Església. Les aportacions de la història dels orígens del cristianisme i els problemes suscitats per la teologia radical dels darrers anys han donat virulència a un tema que la mateixa evolució interna de l'Església ja anava collocant en primer terme. Els bisbes alemanys han intentat de respondre noblement als problemes, esforçant-se per conjuntar tant les seves exigències de pastors de l'Església com les aportacions científiques de la teologia actual. El resultat ha estat un text notable per la seva matisació, que encara guanya més valor si es compara amb el document del Sínode del 1971 sobre el sacerdoci ministerial. És de doldre que aquest darrer no hagi incorporat, p. e., el realisme amb què parla de l'aspecte cultural-sacerdotal en el ministeri cristià en l'època fundacional cristiana: es poden veure sobre aquest tema en particular les pàgines 39-48.

El document està format per la juxtaposició de dos estudis, bíblic el primer i històrico-dogmàtic l'altre. Sembla que es deuen a la competència dels professors Heinrich Schiler i Joseph Ratzinger, respectivament.

J. P.

E. SCHILLEBEECKX, *L'Església enviada*. Barcelona, Ed. Nova Terra, 1971, 270 pàgs. («Tempteigs teològics», 4).

Aquest recull reuneix una sèrie d'articles publicats per l'autor durant aquest darrers vint anys. A més de l'interès documental d'aquests textos, reveladors de perspectives que es dibuixaven abans del Vaticà II, les idees exposades en l'obra sobre els diferents òrgans i serveis de l'Església oferiran al teòleg professional i al simple fidel preocupat d'aprofundir la seva fe matèria per a una reflexió enriquidora. Es refereixen als canvis d'accent en l'eclesiologia recent (sobretot arran de la relació Església-món), al paper del laic en l'Església (de gran interès), a la vida religiosa i a les mutacions que li esperen (al costat d'excel·lents observacions apunta solucions ben radicals), als problemes de col·labo-

ració (de sacerdots amb laics, de religiosos amb la jerarquia, i de les relacions dels sacerdots entre ells), i a la contestació i crisi del sacerdot. En aquesta darrera secció, el P. Schillebeeckx adopta una posició que no serà pas admesa per tothom: es tracta de la validesa del ministeri en les comunitats separades, a base de recórrer a la «fides Ecclesiae». És cert que el Vaticà II, en reconèixer les *Esglésies* separades, implícitament ha reconegut una certa validesa dels seus ministeris.

En la línia dels altres volums dels «tempteigs teològics», el judici d'aquesta obra, sense pretensions de síntesi, haurà de ser favorable. Favorable per la riquesa de punts de vista molt concrets i per l'estímul que suposa de cara a una teologia atenta a les realitats històriques que han de ser interpretades a la llum de la fe. Malgrat que els treballs han estat escrits en dates diverses, un comú denominador agrupa totes les orientacions subjacents en favor d'una eclesiologia històrica i realista, de la qual tenim molta necessitat.

EVANGELISTA VILANOVA

HEINRICH FRIES, *Un reto a la fe*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971, 246 pàgs. (Col. «Verdad e imagen», 2).

D'entrada, aquesta obra es podria qualificar d'un «tractat de la fe per als nostres dies». Aquest títol escau sobretot als tres primers capítols que ens ofereixen els punts essencials d'un clàssic tractat de la fe (la seva naturalesa, la seva justificació, la seva expressió), posat al dia en funció dels interrogants contemporanis. El primer capítol parla de l'«especificitat» de la fe d'una forma que accentua tant el que podríem anomenar el gènere fe, que potser no subratlla prou la seva naturalesa cristològica i trinitària. El segon capítol desenrotlla el pla d'una apològica tradicional amb les seves dues branques, filosòfica (inspirada en Blondel) i històrica (signes del Crist i mediació de l'Església). Els capítols següents podrien agrupar-se sota el títol: qüestions contemporànies entorn a la fe. Són tractats succesivament temes tan importants com: la funció crítica de la teologia, la teologia de l'esperança (exposició benvolent i crítica cortès de Bultmann), fe i pensament ideològic, la fe davant del pluralisme, la fe desafiada pel món secularitzat, la fe i l'ateisme. Els problemes són ben plantejats i els termes definits amb precisió (són excel·lents les pàgines sobre nocions tan complexes com, per exemple, ideologia, pluralisme, secularització); davant de cada un d'aquests problemes, el professor Fries, amb equilibri i un do de simplicitat que no és simplificació, busca de determinar l'actitud justa de la fe i del pensament catòlics. Qui vulgui tenir una idea dels diversos problemes presentats avui (o potser ja en un recent ahir) per la teologia i orientar-se davant d'ells trobarà en aquesta obra una preciosa guia.

EVANGELISTA VILANOVA

PAUL TILlich, *Philosophie de la Religion*. Ginebra, Labor et Fides, 1971, VIII+131 págs.

Por fin acaba de aparecer en francés la densa, a veces telegramática y siempre importante *Religionsphilosophie* de Tillich. Además de su interés propio, esta obra de primera madurez — el original data de 1925 — ayuda a comprender las raíces de la problemática de este clásico de la teología protestante de nuestro siglo. En particular, el sentido precioso de lo que llamaría más tarde «fundamento del ser» y la justificación del uso del llamado «método de correlaciones» entre religión y cultura de su gran *Teología sistemática* (1951-1963). La versión francesa de F. Ouellet, conocedor a fondo de la obra de Tillich como atestiguan las acertadas páginas prefacionales, conserva los matices del original a costa de un quizás excesivo «germanismo» de la traducción que obliga a una atención constante.

Acaso sea útil todavía detallar algo el contenido de este pequeño clásico. La introducción (pp. 7-44) justifica la situación de la filosofía de la religión entre las ciencias del espíritu y, después de criticar otros métodos propuestos — en particular el fenomenológico y el del pragmatismo —, defiende como método propio de la misma el «metalógico». En realidad, «meta-lógico» es «el método crítico desarrollado de modo intuitivo y dinámico» (p. 37), de modo que llega a superar «eu puro formalismo... (porque) aprehende el contenido vivo en la forma... (y porque) da una norma de modo individual y creativo (íd.)». En otras palabras: se trata de un método que pretende recuperar lo individual y lo histórico sin perder el rigor conceptual formal entendido en sentido kantiano. La filosofía de la religión que lograrse este objetivo es evidente que habría superado de un solo golpe las limitaciones de «una religión de la pura razón», los de las «tipologías religiosas» — tarea todavía «científica» para Tillich — e incluso los de la religión del Aboluto de Hegel.

Pero, en definitiva, ¿qué es religión? La primera parte (pp. 45-104) estudia los temas relativos a la esencia de la religión. Originaria y radicalmente la religión no es una función entre las funciones del espíritu, sino «la orientación hacia el Incondicionado» (p. 49) inobjetivable y presente en el profundo de cada forma condicionada y de las síntesis de formas objeto de la cultura. En otra terminología, la religión concierne a la orientación del espíritu al abismo trascendente en el seno mismo de la immanencia e inagitable por ésta. Por ello, toda cultura, toda obra humana, lo sepa o no, es radicalmente religiosa. El hombre es para Tillich constitutivamente religioso.

Además del análisis de la fe e increencia (ésta evidentemente «sólo puede serlo por su intención» y no por la realidad del acto [pág. 73]) y de las relaciones entre sagrado y profano en el seno mismo de lo religioso, interesa recordar, entre otros elementos esenciales, la importan-

cia asignada por Tillich a la dialéctica que se establece en el interior de lo sagrado entre lo divino y lo demoníaco (pp. 83 y ss.). Este último «posee todas las formas de expresión de lo sagrado, pero las posee bajo el signo de la oposición contra la forma incondicionada y con la intención de destruirla» (pág. 84). Lo demoníaco, evidentemente, tampoco puede ser objetivado aunque en la heteronomía de la conciencia haya llegado a veces a cosificarse como un anti-Dios de manera paralela a como se ha cosificado el Incondicionado. El símbolo ha caído a nivel de ídolo.

Para Tillich, «la oposición entre lo divino y lo demoníaco da origen a las tendencias religiosas fundamentales y con ellas a la construcción histórico-cultural de la historia de la religión» (p. 87). La «actitud sacramental» (propia de las religiones de la naturaleza que Tillich prefiere llamar «religión de la indiferencia») y en un límite la «mística» otorgan a algunos objetos (o a ninguno, pero manteniéndolos todos) la capacidad de ser portadores de lo sagrado. La «actitud teocrática» (característica de la «religión de la ley») acentúa al máximo la lucha anti-demoníaca y su ideal sería suprimir toda sacramentalidad en beneficio de la obediencia pura. En ambas se conservan con todo elementos de su contraria y sólo la «actitud de síntesis» o de la «religión de la gracia y de la paradoja» los integra conservando lo mejor de ellos y dándonos finalmente el concepto normativo de una religión concreta. Ya se comprende que esta religión es la cristiana con el símbolo único del único Mediador, entendido según el que Tillich llamará en posteriores obras el «principio protestante» de la justificación por la sola fe. Esta religión o teonomía conserva la autonomía de la conciencia y el valor del símbolo.

La segunda parte es muy breve (pp. 105-130). En ella se pasa revista de modo somero a las principales «categorías especiales», tanto teóricas como prácticas de la religión. Mito y revelación son las de la esfera teórica; el culto y la comunidad cultural, las de la esfera práctica. Es una parte mucho menos elaborada y en la que la obra aporta menos novedades. Insistamos con todo en el realismo de culto según Tillich contra los defensores de un puro contenido representativo. Por ello se debería corregir la traducción de la página 125, donde se lee «agir vicaire» para restituirle su sentido fuerte de «agir représentatif». El culto puede perderse en lo puramente estético — «representativo» («darstellendes») — y Tillich quiere prevenirnos de un error posible.

Quizá se haya olvidado en demasía el «carácter responsable» del pensamiento de Tillich. La *Religionsphilosophie*, para quien la lee con atención, es un alegato robusto que apunta tanto a la superación de la «Teología liberal», que tendía a reducir a Cristo al Jesús histórico y la salvación a la moral, cuanto a los esfuerzos de Weber o de Troetschl. La obra de Weber le parece finalmente sólo científica, con lo que define su preocupación básica como metafísica en el sentido postcrítico de la

palabra. La presencia de Troetschl — que es patente en esta obra por lo menos como excitante del pensamiento — se nota en su interés por superar al mismo tiempo el historicismo y el idealismo, pero manteniéndose en el marco señalado por su antecesor que no quiso romper nunca el vínculo originario entre religión y la cultura.

Es muy fácil que el teólogo cristiano achaque con justicia a Tillich que no aparezca en esta obra con suficiente claridad la radical novedad cristiana. El filósofo, en cambio, más bien tiene la sensación de que Tillich ha escogido, en principio, el único camino viable si se quiere abordar en serio el tema de la originalidad del cristianismo y el de sus relaciones con el mundo cultural. Sus preguntas se dirigirán más bien — dejando problemas epistemológicos importantes, pero más marginales — hacia las ambigüedades — por salto de nivel — en el concepto de símbolo y, sobre todo, a dos puntos clave: ¿Es posible una filosofía de la religión que no sea, como al fin y al cabo es la de Tillich, una fundamentación trascendental del cristianismo y que al mismo tiempo respete los datos y exigencias de la fe cristiana? Los esquemas ternarios en los que la síntesis cristiana recoge, como tercer «momento», los elementos disgregados en el mundo de las religiones aunque tenga larga tradición, en particular germánica, no representa más que un esquema cómodo y no una necesidad del espíritu ni subjetivo ni objetivo, y las dificultades clásicas para integrar la mística sin colocarla en la cima religiosa son proverbiales.

En segundo lugar — y Oulellet lo nota también acertadamente —, todo el edificio se mantiene sobre una concepción de ciencia del espíritu como contrapuesta a ciencia empírica y en la que la filosofía de la religión tiene su lugar. Ni la división de los dos ámbitos de ciencia ni el lugar de la filosofía de la religión entre las ciencias del espíritu se harían hoy como hace medio siglo.

Señalemos, por último, que la filosofía de la religión de Tillich, aun sin lograr una concepción definitiva en la que lo histórico conserve intrínsecamente su historicidad sin perder su dimensión de absoluto, supera tanto en su proyecto como en su realización los estudios propiamente fenomenológicos y más todavía los pragmatistas.

Recomendamos para un mejor y más completo conocimiento de la obra de Tillich dos recientes y valiosos trabajos de Fernando Manresa: su tesis doctoral, que suponemos ya en curso de publicación, y el libro publicado por Nova Terra con el título de «Assaig de teologia crítica». (Hay amplia recensión en este mismo número. N. de la R. del BOLETÍN.)

J. M. VÍA

FERNANDO SÁNCHEZ-ARJONA HALCÓN, *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca*. Aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el Catolicismo y la Reforma. Roma, Iglesia Nacional Española, 1969, XIX + 266 págs. (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica. Monografías, 14.)

Sánchez-Arjona estudia en la seva tesi doctoral el tema difícil de la certesa de l'esperança. I l'estudia en un mar històric que fa que el tema sigui encara més difícil: el de l'Escola de Salamanca, contemporània de Luter i de Trento.

L'Escola de Salamanca és tributària de sant Tomàs i té en compte els Comentaris del cardenal Gaietà, Tomàs de Vio, al Mestre Angèlic. Per això Sánchez-Arjona dedica el primer capítol del seu llibre a sant Tomàs i al Gaietà. En els set capítols restants — acudint sovint a fonts inèdites — analitza detingudament el pensament de Francesc de Vitoria, de Domènec de Soto, de Bartomeu Carranza — professor de Valladolid, però que influí fortament a Salamanca —, de Melcior Cano, de Joan de la Peña, de Pere de Sotomayor, de Mancí de Corpore Christi i de Bartomeu Medina.

Quan a Bàñez, Sánchez-Arjona creu que depèn de Medina, apartant-se en això del criteri de l'insigne historiador P. V. Beltrán de Heredia. D'aquesta manera, el període estudiat per Sánchez-Arjona comprèn des de l'any 1526, en el qual Francesc de Vitoria va començar la seva docència a Salamanca, fins al 1577, en què es va publicar el Comentari de Bartomeu Medina a la I-II. Mig segle d'història fecunda de la Teologia de l'esperança, i precisament dintre del Segle d'Or de la Teologia espanyola.

El present de l'Escola de Salamanca entorn de la certesa de l'esperança rep la seva fesomia de tres factors: la fidelitat fonamental a sant Tomàs, el fet del protestantisme, i — des del 1547 — la doctrina de Trento. Són tres factors que no poden estudiar-se separatament perquè s'interfereixen massa sovint.

El fet luterà revoluciona profundament i condiciona el pensament religiós del segle XVI. L'exigència de la certesa de la salvació està en el mateix nucli del missatge luterà. Però subratllar la certesa de la salvació en la vida cristiana no és pas de filiació luterana. La certesa de la salvació la trobem també accentuada en teòlegs i místics catòlics. Moltes vegades hem pensat que l'heresiarca de Wittenberg hauria pogut subscriure l'acte de confiança al Cor de Jesús del beat Claudi de la Colombière. I des de fa set anys que proposem als nostres alumnes l'estudi comparatiu de la devoció al Cor de Jesús i de la mística luterana. Cal tenir en compte que santa Margarida Maria era religiosa de la Visitació, i que sant Francesc de Sales, fundador de la Visitació, com Martí Luter, havien begut — amb menys de cent anys de diferència — l'espiritualitat de l'abandó a la misericòrdia de Déu en la font comuna de

la «devotio moderna». La línia divisòria entre l'ortodòxia i l'heretgia esdevé sumament subtil. I es necessita tota la paciència de l'investigador històric i tota la sensibilitat del teòleg per a resseguir-la. És el que fa Sánchez-Arjona en el seu estudi, centrat en uns moments en els quals a voltes la densitat emotiva de la polèmica enterboleix encara més el problema. Per això l'obra de Sánchez-Arjona és sumament clarificadora i representa un pas ferm i positiu en el diàleg ecumènic autèntic.

Els teòlegs de l'Escola de Salamanca, restant fonamentalment fidels a sant Tomàs, no són de cap manera aliens a les idees teològiques que dominen el segle XVI. Segons sant Tomàs, la certesa de l'esperança recolza objectivament en el mateix motiu formal de l'esperança i subjectivament en la tendència «per modum naturae» que té qualsevol virtut vers el seu objecte. Però al costat d'aquestes afirmacions, el Mestre Angèlic en té una altra que serà objecte de polèmica al segle XVI: la incertesa de l'estat de gràcia, de la justificació personal. Mentre els franciscans afirmen que podem tenir certesa moral de la justificació pròpia, els tomistes ordinàriament ensenyen que sols en podem tenir una certesa conjectural. I el Concili de Trento, no volent dirimir qüestions d'Escola, defineix simplement que no podem tenir certesa de fe — «cui non potest subesse falsum» — de la justificació pròpia. Segons Pfürner, el problema ecumènic té camí obert. En lloc de confrontar els textos luterans sobre la certesa de la salvació amb els textos tomistes sobre la incertesa de la gràcia, cal comparar els textos luterans sobre la certesa de la salvació amb els de sant Tomàs sobre la seguretat de l'esperança. L'aportació de Pfürner és vàlida. Però Sánchez-Arjona mostra que els teòlegs de Salamanca — si s'exceptua Francesc de Vitoria, que no es va plantejar expressament la qüestió — van comparar la certesa luterana de la salvació amb la doctrina de sant Tomàs sobre la certesa de l'esperança. Però les perspectives per al camp ecumènic són encara més àmplies. L'Escola de Salamanca va matisar profundament el pensament de sant Tomàs sobre la certesa de l'esperança. Ja el cardenal Gaietà, home de visió amplíssima, un cop publicats els seus Comentaris a la I-II i a la II-II, i com a conseqüència del seu contacte personal amb Martí Luter a Augsburg — l'any 1518 —, va descobrir la dimensió vital de la certesa de l'esperança. Luter el va portar al camp de l'Escriptura. I des de l'Escriptura el Gaietà concebeix la fermesa i la seguretat com dues notes típiques de l'esperança cristiana, que deriven de l'amor de Déu envers nosaltres. L'esperança és una actitud confiada. I el just té certesa de la gràcia per la certesa que li dona l'esperança. És difícil de dir si l'Escola de Salamanca és en aquest punt tributària del Gaietà. Sánchez-Arjona creu que no. Els teòlegs de Salamanca coneixien els Comentaris del Gaietà a la Suma, però no els escrits posteriors al seu encontre amb Luter. La coincidència en el pensament es pot explicar per una evolució doctrinal paral·lela, fruit del contacte amb ambients semblants. D'una banda les idees que flotaven en l'ambient i d'altra banda l'estudi de les dades de l'Escriptura van

portar els Mestres de Salamanca — amb matisos diversos, segons els diversos autors — a fonamentar la certesa de l'esperança en la certesa de la confiança. Mentre sant Tomàs — s'ha dit més munt — fonamentava la certesa subjectiva de l'esperança en la tendència que qualsevol virtut té «per modum naturae» al seu objecte propi, l'Escola de Salamanca oblida cada cop més aquest aspecte (mantingut per Francesc de Vitoria i Domènec de Soto), per subratllar, des de Bartomeu Carranza i Melcior Cano, que la certesa de l'esperança es fonamenta en la confiança. Sant Tomàs, sense haver-la desenvolupada, insinua aquesta doctrina. Sánchez-Arjona ens recorda *Sum. theol.*, II-II, q. 19, a. 10 (i també ibidem, q. 17, a. 8, in corp. i ad 2). El recurs a l'Esclusiva Hebr 6, Rom 5 i 8) fa que els teòlegs de Salamanca posin en primer pla que l'esperança cristiana no pot fallar: Déu és Pare i ens salva per Crist; en les mans de Déu ens sentim segurs; el mateix Esperit de Déu — Cano insisteix en aquest punt — ens dóna testimoni que som fills de Déu. No es tracta d'una certesa de fe. Es tracta d'una certesa específica de la virtut de l'esperança; d'una certesa vivencial, existencial, com dirà Sánchez-Arjona. Això portarà a distingir entre «creure» que hem de salvar-nos i «esperar» la salvació. El cristià, que no pot «creure» en la seva salvació personal, ha d'«esperar-la» fermament. I l'ha d'esperar amb certesa: amb la certesa que li dóna la confiança.

Podria semblar de bell antuvi que aquí ens trobem amb la línia divisòria entre els teòlegs de Salamanca i el pensament de Luter. Però no és pas ben bé així. No estem encara en la contra-reforma, on les posicions esdevenen extremes, sinó en la pre-reforma, on hi ha a voltes coincidències sorprenents entre els reformats i els teòlegs catòlics. Els teòlegs de Salamanca, llevat de Domènec de Soto i de Bartomeu Carranza, no coneixien directament les obres dels escriptors reformats. La notícia que en tenien els venia ordinàriament a través de la refutació de Fisher a l'*Assertio Omnium Articulorum* de Luter. De fet es pot dir que no van conèixer el pensament dels reformadors en tota la seva evolució. Si a això s'hi afegeix que el pensament luterà és fluctuant i a voltes contradictori, no ens ha d'estranyar que interpretin la certesa luterana de la salvació com a confiança ferma del fet de la salvació pròpia i no pas com a certesa de la predestinació. Serà a partir de Bartomeu Medina i de Pere de Sotomayor que es tindrà per doctrina luterana la contrària a l'ensenyada del Concili de Trento. I des d'aleshores el diàleg esdevindrà difícil. Sánchez-Arjona subratlla les coincidències fonamentals entre el dominic Bartomeu Medina i l'ex-dominic Martí Bucer entorn de la certesa de l'esperança i alhora posa en relleu la idea equivocada que Medina té dels reformadors i Bucer dels catòlics. I conclou: «Fue lástima que estos dos teólogos no conocieran mutuamente sus escritos».

El gran valor de l'obra de Sánchez-Arjona rau a haver analitzat amb rigor científic i exposat amb claredat el pensament de cada un dels teòlegs de l'Escola de Salamanca, destacant els elements que uneixen a

catòlics i protestants en un sentiment viu i optimista de la gràcia, i insinuant l'evolució del pensament catòlic cap a la reacció contra tot el que pogués semblar protestant, alhora que es produïa en la doctrina reformada una radicalització cada cop més accentuada de les seves posicions enfront de la veritat catòlica. Uns i altres necessitem ara docilitat a l'Esperit per retrobar-nos en la veritat. I un dels mitjans assenyalats pel Concili és d'exposició objectiva de la doctrina, sense irenismes enlluernadors (Cf. UR, 9 i 11). L'obra de Sánchez-Arjona està en aquesta línia.

VICENÇ-MARIA CAPDEVILA I MONTANER, PREV.

RAMÓN VALLS PLANA, *Del Yo al nosotros*. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Prólogo de Emilio Lledó. Barcelona, Estela, 1971, 428 págs.

La presente obra fue presentada por el autor como tesis doctoral en la Universidad de Barcelona en 1970, año bicentenario de Hegel, y obtuvo con ella el premio extraordinario.

Digamos ya de entrada que nos hallamos ante un libro importante. Importante dentro de la producción filosófica española, que no proluga con exceso títulos verdaderamente relevantes, e importante sobre todo por lo que significa de aportación, que en adelante habrá de ser tenida inexcusablemente en cuenta, a la bibliografía hegeliana en castellano, nutrida hasta ahora casi exclusivamente por traducciones. Por ello, y tras la reciente traducción de la Fenomenología al castellano por W. Roces, el libro de Valls Plana parece llamado a ser de consulta obligada al lado de los ya clásicos de Hyppolyte y de Kojève.

Porque el autor ha realizado una exégesis concienzuda del texto hegeliano, apartándose de la unilateralidad de Kojève e intentando no caer en el comentario muchas veces perifrástico y algo aburrido de Hyppolyte. Para ello ha tomado como hilo conductor el sugerido por la misma noción del Espíritu hegeliano: un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo. El desarrollo de la Fenomenología consiste en ir descubriendo el camino que hace la conciencia natural, a través de la autoconciencia y de la razón hasta el Espíritu; y este camino *für uns*, es decir, para Hegel y para aquellos que van abriéndose a su filosofar, es el camino hacia la intersubjetividad, plenamente compartida y realizada, en la que deviene en sí y para sí el saber absoluto. A ello conduce el autor paulatinamente desde un primer capítulo introductorio, modélico, en el que expone en cierto modo la clave de intelección del texto (significación y alcance de concepto, de mediación, de cientificidad, etc., en Hegel), y luego resiguiendo muy de cerca el prolijo desarrollo de la Fenomenología, con especial detención en el tema de la autoconciencia (caps. 3 y 4) y del Espíritu (caps. 6, 7 y 8). Ya en la introducción (p. 27) señala la existencia de una doble perspectiva de la

intersubjetividad hegeliana: una intersubjetividad horizontal, dialéctica de la pluralidad de los individuos que se resuelve en la unidad comunitaria del Espíritu, y una intersubjetividad vertical, que encierra el problema de la religión, es decir el problema del cristianismo, del que, al parecer, creyó Hegel ser el esclarecedor definitivo. El autor opta por dedicarse exclusivamente a la exposición de la primera, aludiendo a la segunda sólo ocasionalmente a lo largo del libro y sin entrar de lleno en el tema al redactar el capítulo 9, correspondiente al capítulo VII *La Religión* de la Fenomenología. Esta ausencia se hace notar, sobre todo teniendo en cuenta el trasfondo teológico de Hegel; cierto que Valls Plana no lo descuida y que las referencias teológicas del texto son recogidas escrupulosamente, pero una mayor integración de ambas perspectivas habría permitido conceder mayor relieve a la anticipación acientífica por parte de la religión del *esjaton* del Espíritu hasta que éste concluya su revelación, como se señala en la nota 382.

Dejando aparte esta consideración, ambas líneas convergen en el saber absoluto. Valls Plana puede concluir como Hegel; si señala — y no discute, según hemos indicado — la ambigüedad de la subsunción hegeliana de la religión y si apunta que seguiremos discutiendo si Dios es algo más que la comunidad humana realizada, concluye que lo que sí ha acabado es el Dios *chorismós*. Es lo que puede conceder — y parece mucho — al impresionante final de la Fenomenología: «... solamente del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él (espíritu absoluto) su infinitud».

Junto al reconocimiento del extraordinario mérito de la obra permítasenos señalar también algún reparo. Sin insistir en lo que ya voluntariamente fue dejado de lado por el autor y que quizá merezca su atención en ulteriores estudios, me atrevería a señalar que su comentario, riguroso e imperturbable, no tiene suficientemente en cuenta cuanto de arbitrario — genialmente arbitrario, es cierto —, ocasional u ocasional se adivina tras el enmarañado texto de la Fenomenología, recibe el mismo tratamiento que lo profundamente necesario. ¿O es quizá todo igualmente necesario y el lector no avisado está en el invencible error de no advertirlo? ¿Es que Hegel *semper formalissime loquitur*? ¿Son todas las figuras de la conciencia, de la razón (entre paréntesis notaré que no me parece muy acertada la denominación de «quijote» dada a la figura del virtuoso que se enfrenta al curso del mundo) y sobre todo las del espíritu de deducción tan necesaria como parece darse a entender? Y si se reconoce que este libro es tan fascinante (lo cual es verdad) como endiabladamente abstruso (p. 385), ¿de dónde procede esta abstrusidad? ¿Es arbitraria o necesaria? Éstas y otras preguntas semejantes son las que el lector de la Fenomenología desearía hacer para adentrarse más en el sentido del texto. Probablemente el autor respondería que no ha pretendido esclarecerlo todo, sino sólo aquello que se relacionaba con el cañamazo elegido para su interpretación. Estaría en todo su derecho, aunque no por ello deja de ser deseable este ir y venir

de la fidelidad a la distanciaci3n, de la sumisi3n al texto a una mirada m1s desenfadada.

Con todo es 3ste un reparo menor, nacido sin duda del gusto y la fruici3n con que se lee el libro y que incita a adentrarse m1s en el texto al que introduce.

Se1alemos por 3ltimo que el libro se cierra con una excelente bibliograf1a y con un ap3ndice sobre las interpretaciones de la Fenomenolog1a, que es un verdadero logro por la abundancia de la informaci3n y por la claridad y concisi3n con que est1 redactado.

Es de alabar la editorial por haberse percatado de la importancia de la obra y haber corrido los riesgos de la edici3n de un libro dif1cilmente comercial seg3n los criterios al uso. Precisamente por ello es m1s de lamentar su error al incluirlo en una colecci3n inadecuada y pretendidamente popular; pretendidamente — formato externo y desafortunada portada —, ya que el precio ni es ni pod1a ser popular, y una obra sobre la Fenomenolog1a de Hegel es de temer que no lo sea en mucho tiempo. Item m1s, 457 notas, muchas de ellas para la confrontaci3n del texto comentado, colocadas todas al final del libro, significan mortificar al lector con un engorro considerable. Ser1a de desear que en las sucesivas ediciones que la obra se merece se subsanaran estos feos lunares.

ANDR3S RODR1GUEZ RESINA

KARL RAHNER, BERNHARD HÄRING, *Palabra en el mundo. Estudios sobre teolog1a de la predicaci3n*. Salamanca, Sígueme, 1972, 356 p1gs.

Como homenaje al benem3rito pastorista Viktor Schurr, autor de muchos libros y art1culos sobre predicaci3n y homil3tica, un grupo de amigos, colegas y disc1pulos suyos publicaron el a1o 1968 este volumen, que acaba de ser traducido al castellano. Se trata, por lo tanto, de una obra colectiva, con todas las ventajas y todos los inconvenientes de este tipo de publicaciones.

Los diversos art1culos se agrupan en tres grandes apartados, de forma un tanto arbitraria: Predicaci3n como palabra salv1fica; De la fe a la predicaci3n; Predicaci3n al mundo. A mi entender, los trabajos m1s interesantes y m1s directamente relacionados con el tema de la predicaci3n cristiana son los siguientes: *El catequeta de los primeros tiempos*, de Robert Koch, sugerente estudio sobre el contenido y el estilo catequ3ticos del autor «yahvista» de los primeros cap1tulos del G3nesis; *La presencia de Jesucristo en la predicaci3n*, de François Xavier Durrwell, que contribuye a desintelectualizar la predicaci3n cristiana y a llenarla de contenido m1st3rico; *El predicador del mensaje cristiano*, de Ferdinand Klostermann, cnsideraciones sobre el sujeto activo de la predicaci3n, que subrayan el papel y la importancia de toda la comunidad cristiana, y, finalmente, *La estructura dialogal de la predicaci3n*,

de Norbert Greinacher, que fundamenta teológicamente la práctica de las homilias dialogadas, una de las formas actuales de revitalizar el ministerio de la Palabra.

No hay duda que actualmente, después de la renovación que supuso para la predicación cristiana el retorno a las fuentes bíblicas, el ministerio de la Palabra de Dios se encuentra con dificultades muy serias, que provienen sobre todo de la falta de adecuados criterios interpretativos de la Escritura, y de las deficiencias de traducción a un lenguaje verdaderamente moderno. En este sentido, se echa de menos en la obra que comentamos la presencia de algunos estudios dedicados expresamente a los problemas hermenéuticos y a las cuestiones de comunicación del mensaje cristiano.

J. LLOPIS

ISMAEL FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, *¿Cristianismo sin ritos?*. Madrid, PPC, 1971, 172 págs.

El presente volumen de la colección «Renovación litúrgica» recoge una serie de artículos del autor sobre temas litúrgicos muy diversos entre sí, aunque unificados por una misma preocupación teológica y pastoral: cómo hay que pensar y realizar los ritos litúrgicos para que sean genuina expresión de la fe cristiana.

En este sentido, el artículo más interesante — y el que da nombre a todo el libro — es el primero. En él el autor se plantea la pregunta fundamental en toda reflexión acerca de la función del rito litúrgico: ¿qué representa la expresión ritual y sagrada para la fe cristiana, teniendo en cuenta que dicha fe supone la superación de la distinción entre lo sagrado y lo profano propia de la religiosidad natural?

Acertadamente insiste en que, para la visión cristiana, lo sagrado y lo profano no se excluyen: «una misma realidad fundamentalmente profana, por el hecho de su profanidad, será al mismo tiempo sagrada, siempre que dicha profanidad no cierre su apertura a la trascendencia» (p. 28). La sacralidad cristiana más original y radical es Jesucristo, puesto que en Él tenemos el «caso de la consagración más elevada, más profunda, de una realidad mundanal a la divinidad», pero «sin embargo, Jesucristo es también la expresión suprema de la desacralización más tajante que podría pensarse de Dios» (p. 30).

El lugar propio de los ritos litúrgicos se deberá situar siempre en relación con la presencia de Jesucristo en la Iglesia y en el mundo, único verdadero foco de santificación. «Lo que ante todo importa es no separar la zona de lo ritual del resto de la vida de la Iglesia. Las acciones de la Iglesia están efectivamente diferenciadas. No todas tienen la misma naturaleza ni desempeñan la misma función. Pero entre unas y otras no hay distancias ni separación. No existen fronteras estrictamente tales» (p. 34).

Sin embargo, el autor reconoce en los ritos litúrgicos un grado de presencia crística más elevado. Y no queda muy claro si realmente esa presencia privilegiada de Cristo en el rito litúrgico procede únicamente de una disposición divina, o bien se debe a la específica y radical orientación del rito hacia la trascendencia. Invitaríamos al autor a continuar sus reflexiones en esta línea, con el fin de profundizar más sus intuiciones.

J. LLOPIS

ARTURO PASCUAL PÉREZ, *La imagen de la Iglesia en la liturgia española*. Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1971, 198 págs.

Cualquier estudio sobre el contenido teológico de los textos litúrgicos de un rito determinado, tropieza de entrada con una dificultad grave: la que proviene del hecho de que dichos textos no pueden considerarse como un todo coherente y orgánico, tal como sucedería si fuesen debidos a la pluma de un único autor o a la colaboración de miembros de una misma escuela teológica. El autor del libro que comentamos — que constituye su tesis doctoral — es consciente de este riesgo, pero no podemos afirmar que objetivamente lo haya superado del todo. Por otra parte, tal superación por ahora es casi imposible, puesto que todavía faltan muchos estudios analíticos que determinen con claridad las fuentes literarias de los textos litúrgicos hispánicos y, sobre todo, la exacta delimitación de las diversas tradiciones que configuran la venerable liturgia de nuestros antepasados.

Teniendo en cuenta la reserva apuntada, el estudio de Pascual es interesante y meritorio. Después de una introducción, en la que presenta la situación de la Iglesia en la España visigoda y las fuentes de su liturgia peculiar, analiza, en la primera parte, la eclesiología subyacente en los textos de la misa, para ofrecer, en la segunda parte, la imagen viva de la Iglesia que se desprende, no ya sólo de los textos, sino también del mismo desarrollo de la celebración.

La primera parte es la más extensa y profunda, pero es en la segunda donde hallamos sugerencias más penetrantes. Aunque sea muy difícil hacerse una idea exacta del desarrollo vivo de una celebración, partiendo únicamente de las indicaciones rubricales, hay que reconocer que los documentos litúrgicos hispánicos contienen suficientes indicios para darnos cuenta de la vivacidad de la participación popular en los ritos litúrgicos y de la importancia de la celebración para vivir y expresar la realidad profunda de la Iglesia. Desde el punto de vista de la doctrina contenida en los textos, sorprende un aspecto que el autor se complace acertadamente en subrayar: la realidad de la Iglesia local es uno de los factores más importantes del «misterio de la Iglesia», de tal modo que la comunidad eclesial local, sobre todo como asamblea de culto, es la máxima manifestación visible y la más profunda realiza-

ción de la Iglesia, la cual, como dice un texto de la Vigilia pascual hispánica, «est in hunc locum constituta et per universum orbem terrarum in pace diffusa».

J. LLOPIS

MAURICIO FERRO CALVO, *La celebración de la venida del Señor en el oficio hispánico*. Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1972, 280 páginas («Colección de Estudios», n.º 5).

Un nuevo volumen, debido a la pluma de un joven liturgista colombiano, enriquece la ya notable «Colección de Estudios» del Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca. Se trata otra vez de un estudio sobre la antigua liturgia hispánica, pero con una diferencia muy importante en relación con otros estudios del mismo tipo publicados en la citada colección — concretamente, los trabajos de P. Martínez Saiz y de A. Pascual Pérez —: esta vez nos hallamos ante una investigación verdaderamente crítica, desde el punto de vista de la historia de los textos. El mismo autor confiesa que al principio quería emprender un ensayo de teología litúrgica a partir del oracional hispánico del tiempo de adviento, pero, al encontrarse con tantos problemas de orden crítico por resolver, se vio obligado a desbrozar el terreno, antes de emprender el camino propiamente teológico. Y, de hecho, de las cuatro partes de que consta el libro que acaba de publicar, las tres primeras son de índole puramente crítica e histórica, y sólo la cuarta — la más floja, a mi entender — es de tipo teológico.

La investigación crítica del autor se centra en determinar con la máxima exactitud posible el origen de las diversas piezas que forman el oracional festivo del oficio hispánico, correspondiente al ciclo de adviento y navidad. Es un paso estrictamente necesario antes de intentar elaborar cualquier tipo de conclusión teológica acerca del contenido de los textos. Como punto de apoyo de sus indagaciones críticas, el autor parte, aunque valorándolas y criticándolas, de las conclusiones de los trabajos de V. Janeras, J. M. Martín Patino y P. Rovalo. Pero el sostén principal lo encuentra en los estudios y en las orientaciones personales del profesor J. Pinell, del Pontificio Instituto Litúrgico de San Anselmo, con toda seguridad uno de los estudiosos actuales que más y mejor conoce la formación y el desarrollo del venerable rito hispánico. La influencia del profesor Pinell se nota sobre todo en la franca aceptación por parte de nuestro autor de la hipótesis de las dos tradiciones (quizá de una manera más absoluta que la propuesta por el mismo Pinell), y en la utilización del material (incluso antes de su publicación) contenido en la edición del *Liber Orationum Psalmographus*. Sin embargo, en algunos puntos nuestro autor matiza o precisa las conclusiones de su maestro.

La primera parte del trabajo está íntegramente dedicado a la pre-

sentación y valoración de las fuentes, y a una clasificación de las oraciones que forman el objeto central de la investigación. La segunda parte está orientada al estudio de la estructura del ciclo de adviento y navidad en las dos tradiciones del rito hispánico. Y finalmente, en la tercera parte, se investigan detalladamente todos los formularios del oficio divino, correspondientes a aquel tiempo litúrgico. La cuarta parte es una sumaria presentación del contenido doctrinal de los textos: ya insinuamos antes que constituye la parte menos elaborada, de tal modo que quizás hubiera sido mejor prescindir de ella. Los aspectos puramente históricos y críticos del estudio tienen sobrada consistencia para constituir un excelente trabajo de investigación litúrgica. En este sentido, es interesantísimo el apéndice dedicado a transcribir los «incipit» de todas las oraciones del ciclo natalicio, tanto del Temporal como del Santoral, con la indicación del tipo de oración de que se trata, de su función y oficio en cada tradición y de las fuentes en que se halla. Será una base inapreciable para la edición verdaderamente crítica del oracional hispánico, a partir de la cual se puedan llevar a cabo con buen pie toda clase de estudios filológicos, históricos, teológicos y pastorales.

J. LLOPIS

LUIS MALDONADO, *El menester de la predicación*. Salamanca, Sígueme, 1972, 222 págs.

De dos partes bien diferenciadas consta este nuevo libro de Luis Maldonado, dedicado al tema de la predicación homilética. La primera es una exposición de la trayectoria y del estado actual de la ciencia de la interpretación (hermenéutica), que al autor le parece indispensable para poder adentrarse después en el estudio de cuestiones más directamente relacionadas con la praxis de la predicación. En efecto, la crisis por la que actualmente atraviesa la predicación radica en el hecho de que, después del descubrimiento de la necesidad de ir a la fuente bíblica, realizado por el movimiento kerigmático, no nos hemos dado cuenta de que «predicar la palabra de Dios no consiste en repetirla sino en intepretarla, en actualizarla» (p. 13). «La razón principal de la crisis actual de la predicación — prosigue nuestro autor —, tanto más sorprendente cuanto que se creía que el movimiento conciliar bíblico-kerigmático traía la solución, está en que tal movimiento sólo atendía un aspecto del ministerio predicacional, el formal, y descuidaba el otro, el material, el del contenido con toda su complejidad y dialéctica». Para superar esta crisis no hay más remedio que estudiar, con el máximo rigor científico, las aportaciones de la ciencia hermenéutica en sus diversas vertientes: existencial, político-histórica y lingüística. Es lo que hace Maldonado, con gran alarde de erudición y con fino sentido crítico. Páginas densas, que a muchos parecerán difíciles y a otros muy ale-

jadas de los problemas concretos, pero que resultan sumamente aleccionadoras para todo aquel que pretenda conocer y practicar a fondo el «oficio» de predicador.

A quienes la primera parte resulte indigesta, pueden pasar directamente a la segunda mitad del libro, en que se tratan cuestiones tan candentes como la relación de la predicación con la Escritura, la Tradición y el Dogma; las aportaciones de la cibernética y de la informática; la utilización de los «mass-media»; la homilía dialogada; el carisma profético de los laicos; la aplicación de la exégesis moderna a los temas centrales de la predicación; sistemas prácticos de preparar la homilía. No todos los temas están tratados con la misma profundidad, pero de todos se pueden sacar preciosas sugerencias para mejorar el tono y el contenido de la homilía, pieza clave de la renovación litúrgica.

J. LLOPIS

NOTICIARI

J. Verger ha publicat un estudi sobre *Le recrutement géographique des universités françaises au début du XV^e siècle d'après les suppliques de 1403*, als *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* (publicació de l'Institut Francès d'Estudis a Roma), pàg. 82, 1970. A la pàg. 883 s'hi troben dades sobre els Països Catalans, dels quals hi havia en conjunt 32 estudiants que adreçaren súplices, repartits d'aquesta manera. Per llocs d'estudi: 8 a Avinyó, 2 a Montpeller, 2 a París, 20 a Tolosa de Llenguadoc. I per llocs d'origen: 2 del bisbat de Tarragona, 4 de Barcelona, 3 de Girona, 1 de Lleida, 2 de Mallorca, 1 de Tortosa, 10 de la Seu d'Urgell (dels quals, 9 a Tolosa de Llenguadoc), 2 de València i 7 de Vic (sis dels quals a Tolosa). Aquestes dades confirmen la forta vinculació dels bisbats pirinencs (Vic i la Seu d'Urgell) i, a través d'ells, de Catalunya amb Tolosa, àdhuc després de la desmembració pel tractat de Corbeil.

Durant les darreres VI Jornades Catalanes de Teologia, celebrades a Lleida del 27 al 30 de desembre del 1971, el senyor Josep Lladonosa, cronista oficial de la ciutat, exposà una visió general de la Facultat de Teologia a l'antic Estudi General de Lleida. El senyor Lladonosa recollirà i completarà aquelles dades en la Història de Lleida a punt de publicació.

El professor Yitzhak Baer ha estudiat la història dels jueus a l'Espanya cristiana en una obra que ha estat traduïda de l'hebreu a l'anglès: *A History of the Jews in the Christian Spain*. Vol. I: *From the Age*

of Reconquest to the Fourteenth Century. Vol II: From the Fourteenth Century to the Expulsion. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1961-1966. Dedicava tot un capítol (l'XI) a la Disputa de Tortosa, i com a nota d'interès recull la reacció poètica, sobretot popular, a la Disputa [cf. Hispania 26 (1966) 459-461; Sefarad 26 (1966) 346-352, Cantera].

Gabrielle Séd-Rajna ha estudiat *Le Psautier du Bry, manuscrit enluminé (Espagne, XV^e siècle - Florence, 1489)* a la Revue d'Études Juives 124 (1965) 375-388, i creu que aquest valuós còdex espanyol pot procedir del mateix taller d'on procedeix el ritual català del 1484 conservat a la Bibliothèque Nationale de Paris.

Segons una investigació de Marcel Destombes (*Un astrolabe carolingien et l'origine de nos chiffres arabes*), publicada als nn. 58-59 dels Archives Internat. d'Histoire des Sciences, l'astrolabi més antic conservat fins ara no seria el que hom creia, del 1026, sinó un altre, probablement construït a Barcelona cap al 976.

L'alemany Victor Selge, amb la seva obra *Die ersten Waldenser*, dins la qual edita el *Liber Antiheresis*, escrit per Durand d'Osca durant la seva estada a Elna, ha vingut a sumar una aportació important als estudis sobre Durand i el seu grup de valdesos catòlics als quals es dedica amb tant d'encert des de temps Christine Thouzellier. Tots dos coincideixen a afirmar que el text de la Vulgata que usava Durand tenia unes particularitats que només semblen trobar-se en els textos d'aquest país. A una constatació semblant fa la impressió d'haver arribat el P. Marc Dyckmans en el seu estudi de la intervenció de l'arquebisbe de Tarragona, l'infant Joan d'Aragó, en la controvèrsia sobre si els justos entraven a la visió beatífica abans del judici final. Recordem que la Thouzellier dedicà al tema un estudi substancial: *Les versions bibliques utilisées par Durand de Huesca au début du XIII^e siècle*. Mélanges Eugène Tisserant. Vol. I: Écriture Sainte. Ancien Orient (Studi e Testi, 231). Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964, pp. 419-435.

Els professors Miquel Batllori, de la Universitat Gregoriana, i Eusebi Colomer, de la Facultat de Teologia de Barcelona (Secció de Sant Francesc de Borja), s'han fet càrrec de l'edició crítica de les Obres d'Arnau de Vilanova. L'Institut d'Estudis Catalans acaba d'editar el primer volum dels seus Scripta Spiritualia (*Expositio super Apocalypsi*), a cura de Joaquim Carreras i Artau, amb la col·laboració d'Olga Marinelli i de J. M. Morató i Tomàs. Les explicacions prèvies són del mateix Carreras i Artau (*Prefacio*, pp. ix-xx) i del P. Miquel Batllori (*Ad lectorem monitio*, pp. XXI-XXIV). El text ocupa les 306 pàgs. res-

tants. Felicitem-nos de l'empresa, bo i augurant-li bon ritme de publicació.

Amb el volum quart s'ha completat la publicació dels *Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*, a cura de Francesc Miquel i Rosell i de Josefina Mateu i Ibars per als 33 darrers manuscrits, que l'autor principal de l'obra no pogué descriure a causa de la seva mort prematura. El director de la Biblioteca Universitària de Barcelona promet al pròleg del volum quart un nou volum dedicat a índexs. Augurem que surti aviat.

En 1963, el P. Vladimir Koudelka publicava la seva troballa a l'Arxiu del Regne de València: el diari de l'ambaixador d'Alfons el Magnànim, Guillem Armengol, al concili de Pavia-Siena, pràcticament desconegut fins aleshores [*Eine neue Quelle zur Generalsynode von Siena, 1423-1424*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 74 (1963) 244-264; cf. RHE 61 (1966) 248]. Posteriorment, la troballa valenciana de Koudelka ha servit ja per a l'exposició general d'aquell Concili feta per W. Brandmüller: *Das Konzil von Pavia-Siena 1423-1424* (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, 16). Bd. 1. *Darstellung*. Münster, Aschendorff, 1968, 297 pàgs.

El 21 de setembre del 1969 es constituïa a Castelló de la Plana la Societat Bibliogràfica Valenciana amb el propòsit de «conciliar, en una solució elàstica i eficaç, els problemes típics d'aquesta mena d'empreses: la garantia tècnica en la selecció dels originals a publicar, la dignitat material dels llibres i el seu plantejament econòmic en termes viables», tot amb vistes a publicar altre cop «obres literàries i documents històrics més o menys antics, avui de difícil consulta». Hom elaborà un pla editorial en el qual entren sant Vicent Ferrer, Francesc Eiximenis, Joan Roís de Corella, Pere Anton Beuter, Gaspar Guerau de Montmajor, Joan Timoneda i d'altres. Donat que molts d'aquests noms afecten les ciències teològiques, creiem que aquesta notícia pot interessar els nostres lectors.

Ramon Martí i el seu *Pugio Fidei* són objecte d'estudi de científics hebreus. La revista de la Universitat Hebrea de Jerusalem acaba de publicar en hebreu un article de R. Bonfil: *The nature of Judaism in Raymundus Martini's «Pugio Fidei»*, *Tarbiz* 40 (1971) 360-375, en el qual, d'acord amb la síntesi que en fa el mateix autor a la secció de resums en anglès, hom ens presenta l'obra del nostre Martí com «el prototipus d'aquells llibres que intenten demostrar la veritat de la fe cristiana, basant-se en textos de literatura rabínica, és a dir, de la Halakha i en particular de l'Aggada. La seva originalitat consisteix en el mètode emprat i en la seva sistemàtica i àmplia explotació de la tradició jueva.

«Aquest estudi intenta demostrar que el mètode de Martí s'orientava vers la conclusió que hi ha una diferència essencial en la natura de cristians i de jueus, i d'ací a l'altra conclusió que necessàriament aquests darrers han d'ésser aïllats i separats de la societat cristiana. És cosa demostrada que el *Pugio Fidei* de Martí constitueix la primera prova sistemàtica de fornir una base ideològica a la suposició popular de la natura satànica dels jueus, els quals, per tant, emmetzinarien la societat cristiana, derivant d'aquesta tesi la necessitat d'expulsar-los de qualsevol organisme social i, no cal dir-ho, de qualsevol funció de govern».

No s'ho valdria d'estudiar-ho?

El 3 de gener del 1972 moria Josep M. Capdevila i de Balanzó. Nat a Olot el 14 de juny del 1892, havia estat director de la revista mensual «La Paraula Cristiana», òrgan entorn del qual es concentrà gran part de la cultura catòlica a Catalunya del 1925 al 1936, i del diari «El Matí», la fundació del qual havia narrat darrerament. Després del 1939 fou professor de filosofia a Cali (Colòmbia), i ja portava uns quants anys retirat a Banyoles. Al seu fill Vicenç Maria, professor de la nostra secció, tot el nostre condol.

D'entre la nombrosa abundància d'estudis dedicats a Ramon Llull destaca, ultra les edicions tant d'obres fins ara inèdites com d'obres ja publicades — sobretot les que tenen per tema la lògica —, la síntesi que ofereix el prof. E. W. Platzeck en la seva *Miscellanea Lulliana. Forschungen der letzten fünfzehn Jahre zum Leben und zur Deutung der Lehren Raimund Lulls*, publicada a la *Miscellània Balic* [Antonianum 45 (1970) 213-272]. Hi fa un recompte de les aportacions dels darrers quinze anys tant en el que afecta els esdeveniments (viatges, estades, composició i datació de llibres, etc.) de la vida de Ramon Llull, com pel que toca la seva doctrina, part en la qual, d'acord amb l'esplet actual d'estudis de les arts lul·lianes, posa un interès particular en els estudis sobre lògica. Amb aquest treball, el prof. Platzeck ha posat al dia la seva síntesi lul·liana, publicada els anys 1962-1964 en dos volums: *Raimund Lull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens*. I: *Darstellung*. II: *Kataloge und Anmerkungen*. (Bibliotheca Franciscana, 5-6). Düsseldorf, Schwann Verlag, xxiv + 470 pàgs. i xii + 340 pàgs.

Per la seva banda, el prof. R. Brummer ha intentat i publicat una síntesi semblant, limitant-se, però, als estudis literaris dels darrers temps, en l'article *Ramon Llull - Eine Literaturstudie*. *Zeitschrift für romanische Philologie* 84 (1968) 340-379.

Amb la recent publicació de la *Miscellània Històrica Catalana*, dedicada al P. Jaume Finestres, historiador de Poblet, es confirma l'em-

pena científica d'aquella jove comunitat, a la qual cal agrair la seva aportació a la cultura teològica, sobretot de caire històric, bo i esperant que els anys vinents confirmaran els bons auguris.

L'any 1971 sembla ésser assenyalat en la vida de la revista «Ilerda» (la revista científica editada per la Diputació Provincial de Lleida); car si per als anys 1969-1970 havia estat suficient un únic número de 244 pàgines (que dóna 122 pàgines cada any), el 1971 ha vist l'aparició de dos fascicles, amb un total de 538 pàgines. És plaent deixar constància d'aquest avenç, bo i desitjant que tingui continuïtat. I com que amb aquest pas «Ilerda» confirma el seu caire científic, sigui'ns permès d'oferir aquestes tres suggerències: la numeració única de les pàgines de tots els fascicles d'un mateix any; que els documents s'editin en llur llengua original; evitar al lector l'estranyesa de trobar-se davant de treballs escrits en llengua diversa de la que els respectius autors acostumen a emprar, sobretot tractant-se de temes relatius a una ciutat o a unes comarques de Catalunya com les de Lleida.

Peter Linehan acaba de dedicar un substanciós estudi a les relacions entre Església i Estat a Espanya durant el segle XIII: *The Spanish Church and the Papacy in the thirteenth Century* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Third Series, 4). Cambridge, At the University Press, 1971, xviii + 390 pàgs. S'ocupen de temes relacionats amb la història dels Països Catalans el capítol segon («The Legate John of Abbeville, 1228-1229», pp. 20-34; estudia el concili provincial de Lleida del març del 1229), el tercer («The Reaction to John of Abbeville's Legislation», pp. 35-53) i sobretot els capítols quart i cinquè («Pedro de Albalat and the Reform of his Province», pp. 54-82; «Tarragona after Pedro de Albalat», pp. 83-100). Moltes d'altres notícies sobre coses dels Països Catalans es poden trobar també als dos capítols dedicats als «Spaniards at the Curia» (pp. 251-321).

El P. Josep O'Callaghan, S. J., de la nostra Facultat (Secció de Sant Francesc de Borja) acaba de publicar la hipòtesi que una sèrie de fragments grecs trobats a la cova 7 de Qumran formarien part d'alguns llibres del Nou Testament (Mc, 1 Tim, Jaume i, amb no tanta probabilitat, Act. i Rom.). La part més sensacional de la hipòtesi és la que afirma que uns fragments, la grafia dels quals no permet de datar-los més enllà del 50 p. C., formarien part de l'Evangeli de Marc. Potser caldria que d'altres especialistes del país (pensem, p. e., en el doctor Ramon Roca i Puig, especialista en papirologia, i en el doctor Matias Delcor, especialista en Qumran) hi diguessin la seva paraula.

Joaquín González Moreno s'ha emprès l'edició del *Catálogo del Archivo General de la Casa Ducal de Medinaceli* (Sevilla, Instituto de

Estudios Sevillanos, 1969, xxiii+200 pàgs. i 1 lám.). És una publicació d'una importància evident per a la història, àdhuc eclesiàstica, del país, donada la vinculació de moltes cases nobles catalanes amb la casa de Medinaceli (Ampúries, Sogorb, Cardona, Prades, Entença, Montcada, Aitona, Osona, Dènia i Camarassa) i l'enllaç entre la vida civil i la vida eclesiàstica dels segles passats. Aquest volum és dedicat gairebé tot ell als arxius de les cases d'Aitona i de Montcada.

Darrerament és perceptible un augment d'atenció a la història de la Inquisició als Països Catalans. Alfons Cucó ha estudiat la Inquisició al País Valencià i darrerament Angela Selke acaba de dedicar la seva tesi doctoral a l'estudi de *Los chuetas y la Inquisición*, on explica el procés i el desenllaç de la «Cremadissa» del 1691 a Mallorca. I hom anuncia un estudi sobre la Inquisició a Catalunya, obra d'Eufemià Fort i Cogul.

Durant els anys de la nostra guerra civil i els de la subsegüent guerra mundial 1939-1945, els catalanòlegs alemanys seguien publicant el resultat dels seus estudis, que per causa de les circumstàncies difícilment arribaren a les biblioteques del País. Per això sembla notícia interessant la reproducció anastàtica de la investigació de l'obra de K. H. Fink: *Martin V und Aragon*, tan interessant per a conèixer el procés de liquidació de les darreres deixalles del Cisma d'Occident entorn del grup de Peníscola. La reedició s'ha realitzat a Vaduz (Liechtenstein).

JOSEP PERARNAU