

nales no eran aún explícitas. A partir del curso 257/58 [*Enn* IV 9 (6)] se van delimitando los campos, de un modo que se afirma en el 264/65 y se confirma y estalla en el 265/66. Porfirio confirma que los gnósticos del contorno romano de Plotino no eran más que lo que podían ser: gnósticos cristianos. Pero su información limitada sobre las relaciones de su maestro con el medio del platonismo alejandrino, el de su formación filosófica, le impiden reseñar algunos matices respecto de los adversarios combatidos, que sí reflejan las clases de Plotino. Las diferencias parciales entre ambos parecen surgir del extenso horizonte sobre el gnosticismo que tenía Plotino —gnósticos de Alejandría y de Roma— y el más limitado del discípulo: el área romana. En lo fundamental nos confirma que los *hairetikói* contra los que se dirigió Plotino en *Enn* II 9 eran gnósticos valentinianos. Plotino, tan próximo espiritualmente a la gnosis, combate a los gnósticos valentinianos porque los tomaba literalmente y actuaba así porque sus mismos adversarios se aferraban a la letra más que al significado de sus mitos.

Es un libro de lectura algo difícil. Las traducciones de los textos plotinianos son tan precisas en su literalismo que a veces resultan oscuras, aunque nos parece que van ganando en fluidez a medida que avanza el desarrollo. Es un estudio dirigido a especialistas tanto en el campo del gnosticismo como de los estudios plotinianos. Lo confirman los muchos términos y aún frases enteras en griego presentados sin traducción adjunta. Parece que el autor presupone que su lector conoce ya su obra anterior: *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (Buenos Aires 21978). Para el especialista ha de ser en efecto una obra altamente satisfactoria y enriquecedora por su multitud de notas densas y de copiosa erudición. El autor se ha trazado un programa: La comprensión fenomenológica y el estudio de las analogías deben ser precedidos por el estudio histórico-crítico de los testimonios de la polémica (p. 10). Este libro lo cumple magistralmente.

Ramón Trevijano

2) DOGMATICA

A. Garrido Sanz, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*. Verdad e Imagen 60 (Salamanca: Ediciones Sígueme 1979) 339 pp.

Tillich es uno de los autores modernos, sobre cuyo pensamiento han confluído recientemente varios autores no sólo protestantes sino también católicos. La presente obra es el trabajo doctoral presentado por el autor en la Universidad Urbaniana.

Tras una introducción, la obra se estructura en dos partes. La primera «Naturaleza de la Iglesia» viene desarrollada en los siguientes capítulos: 1) Génesis y evolución terminológica eclesiológica; 2) El hombre ante Dios. El «Espíritu» y la vida; 3) Jesús como el Cristo: fundamento de la comunidad espiritual; 4) La Iglesia como comunidad espiritual del nuevo ser en Cristo; 5) La iglesia como comunidad espiritual de la fe; 6) La iglesia como comunidad espiritual de amor; 7) El «sacramento» y la «palabra» en la iglesia; 8) Notas de la iglesia; 9) La conversión cristiana; 10) El proceso de santificación cristiana. Humanismo integral del cristiano. La segunda parte titulada «La vida de la comunidad cristiana. Funciones de la iglesia», tiene estos capítulos: 11) Dinámica interior de la iglesia como comunidad; 12) La

iglesia como «mediadora». Función constitutiva; 13) La iglesia «predicadora del mensaje». Función expansiva; 14) La iglesia y las creaciones de la cultura. Función constructiva; 15) La iglesia y las creaciones de la cultura. Función constructiva práctica; 16) Iglesia-mundo. Función relacional.

El trabajo se lee con agrado y va introduciendo al lector en los diversos aspectos del rico pensamiento de Tillich. Capítulos como el noveno y el décimo orientan de forma clara sobre la intención teológica de Tillich, que integra en la Eclesiología aspectos que muchas veces aparecen desconexionados en otros autores. Quizás la exposición de nuestro autor peca en hacer demasiadas subdivisiones y capítulos. Tal vez hubiera sido mejor el presentar más los bloques del pensamiento de Tillich.

La obra peca, a mi entender, de no haber reflexionado suficientemente sobre las aportaciones válidas de Tillich para una eclesiología católica o de no haber mostrado cómo lo indicado por Tillich desde sus ópticas y perspectivas puede ser integrado en la perspectiva católica. Lo que al final de la obra se ofrece como *Conclusión* opino que es insuficiente. El pensamiento de Tillich permite retomar en católico mucho más aspectos. Aquí me parece que radica la laguna de la obra.

Miguel M.^a Garijo-Guembe

F. J. Lozano Sebastián, *La penitencia canónica en la España romano-visigoda*, Facultad de Teología del Norte de España 45 (Burgos: Aldecoa 1980) 230 pp.

La obra que presentamos tiene como *objeto* central el estudio de la disciplina penitencial en la Península Ibérica, durante el período que se extiende desde el Concilio de Elvira hasta la invasión musulmana (s. III-VII). La *perspectiva* desde la que quiere estudiarse el tema no es tanto teológica cuanto jurídica, ya que, según el autor, «los documentos más antiguos atribuyen al hecho de la remisión de los pecados por parte de la Iglesia un carácter marcadamente jurídico» (p. 10).

Las fuentes utilizadas por el autor abarcan desde la «Carta de Cipriano de Cartago († 258) a los fieles de León-Astorga y Mérida, hasta el último de los concilios toledanos (a. 694)» (p. 21) Estas fuentes vienen catalogadas en tres grupos: «legislación conciliar, Padres y escritores eclesiásticos, y documentos litúrgicos» (p. 22). Entre ellas incluye el autor, al menos como documento comparativo preferente, el escrito titulado «Caput de poenitentiae agenda ratione ex codice legum Patrum». Es un escrito recientemente estudiado por G. Martínez Díez (*Un tratado visigótico sobre la penitencia: Hispania Sacra* 19, 1966, 89-98), que viene a constituir un verdadero «tratado doctrinal y litúrgico sobre la disciplina penitencial» de la España romano-visigótica, y aunque, por estar compuesto hacia el 850, muestra un grado de evolución respecto a la penitencia canónica, sin embargo su contenido se ajusta a la normativa penitencial vigente en el período estudiado. Por eso, dice el autor, le da tal importancia (p. 23).

La metodología que se emplea en el estudio quiere ser analítica y comparativa, ya que desde el análisis de algunos textos, se busca su interpretación y enriquecimiento, comparándolos con otras fuentes, a veces pertenecientes a otras Iglesias occidentales (p. 21).

La estructura de la obra se compone de tres capítulos fundamentales: el 1º dedicado a la «Estructura de la penitencia canónica» (pp. 28-103), es

sin duda el más importante, y estudia los elementos articuladores del proceso penitencial: la entrada en penitencia —la realización de la penitencia o satisfacción— la reconciliación. El 2º capítulo se centra en un estudio particularizado de la reconciliación «in extremis» (pp. 107-136), destacando las razones por las que se llega a este tipo de penitencia, su evolución y extensión, su forma de celebración, su relación con el «viático» y con la vida de la comunidad. El capítulo 3º trata sobre la «disciplina penitencial de los clérigos y religiosos» (pp. 139-169), como dos formas peculiares de penitencia, dado que si al clérigo se le prohibía por regla general la entrada en el «ordo poenitentium», al monje se le consideraba en un estado permanente de penitencia, y por su tipo de vida comunitaria debía expresar también de modo especial su conversión. Finalmente, el autor incluye tres Apéndices, en los que recoge: I. Sanciones impuestas a los laicos y clérigos en los concilios hispano-romanos y visigodos (pp. 173-207). II. Faltas sancionadas en los concilios hispano-romanos y visigodos (pp. 209-218). III. Caput de poenitentia agendaae ratione ex codice legum Patrum (pp. 219-227).

La valoración que, en su conjunto, nos merece la obra de F. J. Lozano es positiva. Se trata de una contribución al conocimiento de la disciplina penitencial de la Iglesia hispánica que, al menos en algunos puntos, habrá de tenerse en cuenta. El autor muestra bien la riqueza y dificultades de esta disciplina, así como su coincidencia y sus diferencias con la de otras Iglesias occidentales. La ordenación de materiales es correcta. Especial atención merecen las páginas dedicadas al tipo de confesión-acusación que se requería (pp. 31-39); a las «obligaciones específicamente penitenciales» a que era sometido el penitente (pp. 68-86); a la penitencia «in extremis» con su problematidad y su importancia (pp. 107-136).

Y, no obstante esta valoración global positiva, creemos que la obra tiene *limitaciones importantes*. En cuanto a las *fuentes*, no hace ningún tipo de presentación crítico-valorativa de las mismas, ni distingue la importancia mayor o menor que debe atribuirseles según los estudios y ediciones críticas al respecto. Aunque dice va a tener en cuenta a los escritores eclesiásticos de la época, ni siquiera cita una vez a Leandro de Sevilla, o a Tajón de Zaragoza, y apenas se refiere a Gregorio de Elvira, o a Ildefonso de Toledo. Y en cuanto a los documentos litúrgicos tampoco se refiere ni una sola vez al «Oracional visigótico» (ed. J. Vives, T. Marín, G. Martínez), o al «Liber orationum Psalmographus» (ed. J. Pinell). En cambio creemos que da una importancia excesiva al escrito llamado «Caput de poenitentiae», de hacia el 850 (?), que recoge un estadio posterior de evolución y, por mucha coincidencia que muestre con las fuentes de la época estudiada, no se puede aducir (al menos en algunos casos) como argumento probatorio decisivo, al nivel de otros documentos. El autor no parece tener en cuenta que hasta el siglo XII-XIII perduró, junto con otras formas, una modalidad de penitencia canónica en toda la Iglesia occidental.

Respecto a *los estudios*, el autor no sólo parece desconocer algunos clásicos, como el de J. Fernández (*La cura pastoral en la España romano-visigótica*, Roma 1955), o el de E. Bourque (*Histoire de la pénitence-sacrement*, Quebec 1947), o el más limitado de H. Weisweiler ('Die Auffassung der Busse in Spanien und Gallien bis zum späten Merowingerzeit', *Scholastik* 30, 1955, 229 ss.)... sino que incluso desconoce los estudios más recientes al respecto de D. Borobio (*La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus*, Teología Deusto 10, Mensajero, Bilbao 1977; *La penitencia de la Iglesia hispánica del siglo IV al VII*, Desclé de Brouwer, Bilbao 1978). Si el autor hu-

biera revisado la bibliografía aparecida después de la presentación de su tesis doctoral en 1977, probablemente no hubiera existido esta laguna, y habría revisado algunas de sus afirmaciones.

En cuanto al *contenido* (dejando al margen algunas interpretaciones que creemos inexactas, v. gr., lo referente a «viaticum poenitentiae», «viatica benedictio», pp. 58.113-115), creemos que la mayor limitación consiste en que no se aborden con profundidad temas como el de la «excomuni3n», o los «excommunicati» (pp. 32-34); en que no se toque un aspecto tan decisivo como la dimensi3n eclesial-comunitaria de todo el proceso, precisamente desde la perspectiva jur3dica (cf. conclusi3n, pp. 134-135); asimismo el que no se distinga suficientemente la diversidad de formas penitenciales que de hecho existian en la comunidad: penitencia de los «conversi», los «correpti», los «excommunicati», y sobre todo «penitencia cotidiana»...

Digamos, *concluyendo*, que el estudio de F. J. Lozano puede considerarse, en su conjunto, una apreciable pero insuficiente aportaci3n al tema penitencial de la Iglesia hisp3nica desde la perspectiva que se propone hacerlo: la jur3dico-can3nica. Con todo, es preciso hacer una distinci3n: mientras creemos que hay puntos bien tratados (v. gr. penitencia «in extremis»), encontramos otros muy d3bilmente planteados (v. gr. diversidad de caminos penitenciales en la comunidad).

D. Borobio

J. M. Castillo, *Simbolos de libertad. Teologia de los sacramentos. Verdad e Imagen* 63 (Salamanca: Sigueme 1981) 467 pp.

El *objetivo* de la presente obra est3 claro y es importante: «responder a tres preguntas elementales: ¿qu3 es un sacramento? ¿Por qu3 hay sacramentos? ¿Para qu3 son los sacramentos?» (p. 9). La *actitud* con la que se quieren abordar estas cuestiones es declaradamente cr3tica: siempre ha habido respuestas para las anteriores preguntas, pero «el problema est3 en saber si esa buena respuesta es la respuesta acertada» (Ibid.). La *perspectiva* es te3rico-pastoral, a partir de la problem3tica que plantea ese «ir y venir de ideas y experiencias contrapuestas» desde el Vaticano II y donde juegan un papel capital los sacramentos (p. 10). La *finalidad* es ofrecer una respuesta adecuada que supere la inconsistente concepci3n sacramental vigente, y plantee las cuestiones que conviene (Ibid.). En cuanto al *m3todo*, se parte de la experiencia y conflictualidad de la praxis religiosa-ritual-sacramental, y se procede, por el an3lisis de algunos datos, y desde la aceptaci3n de resultados de algunas investigaciones (diversamente seg3n cap3tulos), a una cr3tica de lo dado te3rico y pr3xico que, por desgracia, pocas veces concluye en una s3ntesis constructiva, fundada, coherente. La *obra se divide* en nueve cap3tulos, en algunos de los cuales nos fijaremos de modo especial al hacer esta presentaci3n cr3tica.

El cap. 1º: *Crisis de la pr3ctica religiosa* (pp. 11-30): Presenta el conflicto de la praxis sacramental, centrandolo su atenci3n en lo ritual, y constatando dos fen3menos: la persistencia y la ambivalencia del fen3meno religioso. El punto de partida es bueno, pero el planteamiento es poco original, mantiene el tono de una etapa posconciliar ya superada, y olvida se~alalar la otra cara de la medalla: el aspecto positivo y necesario de las mediaciones religiosas, de los ritos y de los signos.

El cap. 2º: *Jes3s y la pr3ctica religiosa establecida* (pp. 31-80): Se centra

en la actitud de Jesús frente a las tres concreciones fundamentales de lo sagrado: el espacio=temple, el tiempo=sábado, las personas=sacerdote. La conclusión es clara para J. M. Castillo: puesto que Cristo «rompe», «rechaza», «suprime», «liquida»... el sistema religioso-sacral vigente, tal como se expresa en el templo, el sábado y los sacerdotes, también la Iglesia debe romper con tal sistema para ser fiel a Cristo. Ahora bien, la Iglesia, lejos de ser fiel a Cristo, ha caído en los mismos pecados del judaísmo, y ha vuelto a establecer, con sus rituales, sus templos, sus días, obietos y personas sagradas, «el sistema religioso que se enfrentó a Jesús y con el que se enfrentó Jesús» (pp. 77-80). Por tanto, los cristianos estamos obligados a liberarnos de este sistema de religiosidad (Ibid.).

El autor destaca bien la actitud de Jesús que supera los moldes de la ley, rechaza la falsa sacralización, une culto y existencia, y pone el centro de la religión en el hombre y el amor. Pero su forma de argumentar creemos tiene serias limitaciones: valora sólo los aspectos que abonan una idea argumental preconcebida (el rechazo de lo ritual-sacral); no tiene en cuenta otros pasajes complementarios de la actitud de Jesús respecto al sábado, la ley, el templo, el sacerdocio (Jesús también va, predica, ora en el templo, celebra la pascua, guarda el sábado, predica en la sinagoga...). En el discurso se peca de una excesiva confianza en la exégesis protestante (J. Jeremías, W. Grundmann, E. Käsemann...), de un cierto «docetismo» (rechazo de todo el sistema religioso del A.T.), de una notable exageración o radicalismo en algunas afirmaciones.

El cap. 3º: *La Iglesia primitiva y la práctica religiosa* (pp. 81-111): Pretende estudiar si la Iglesia primitiva siguió la actitud de Jesús respecto a la práctica religiosa, o bien si aceptó la práctica de ritos religiosos vinculados a lo sagrado (p. 81). Constata un doble fenómeno: el «rechazo de lo sagrado» u «oposición ritual», y la «regresión hacia la sacralidad superada», que se advierte desde Constantino e incluso en el siglo III (p. 105). El autor cree que, a partir del s. III, se vuelve a la práctica judía con la fijación del domingo como día de descanso, la edificación de templos como lugares de culto, y la concepción del sacerdocio como servicio sagrado al culto y al altar (debido sobre todo a Cipriano).

Reconocemos el mérito de haber abordado un tema difícil en un tiempo oscuro como es el del período tratado. Pero nos parece que las razones que ofrece el autor y el tratamiento de las fuentes a que alude es insuficiente, y está determinado por unos concretos presupuestos ideológico-culturales. Porque en el N.T. no se hable de «religión, observaciones cultuales, sacrificios o servicios religiosos» aplicado a la comunidad (p. 86), no se puede deducir que toda evolución posterior es falsa y deformada. No puede pretenderse encontrar en el N.T., a partir de un falso «biblismo», lo que por situación, lógica evolutiva, o posibilidades concretas no se podía dar (p. 90). La tensión entre judaísmo, costumbres paganas y originalidad cristiana explica la gran mayoría de testimonios y expresiones. Falta un riguroso análisis comparativo, necesario para conclusiones tan importantes.

El cap. 4º: *El culto cristiano, mensaje y celebración* (pp. 113-140): El autor viene a valorar el ministerio cultual del N.T., que se articula sobre dos elementos básicos: palabra y sacramento, estudiándolos después en detalle. Es de notar el acento que se pone en la centralidad de los sacramentos en la vida de la Iglesia, la conexión que guardan con la tarea de liberación (p. 114), y exigencia que implican de una «coherencia entre la palabra que se precisa y el sacramento que se celebra» (pp. 136-140).

El cap. 5º: *Rito, magia y sacramento* (pp. 140-164): Después de constatar la existencia de una praxis sacramental marcada por el validismo, el ritualismo y la mentalidad mágica, se estudia la relación rito-magia, y en contraste se presenta la actitud de Jesús que, lejos de ser un mago, rechaza y anula todo lo que dice relación a rituales emparentados con la magia religiosa (p. 153). Jesús anula la «ley religiosa de las observancias rituales» (p. 155). Por eso, dice el autor, los sacramentos no aparecen en el N.T. como ritos. La institución, ministro, materia-forma, carácter, ritos que acompañan, número... tal como los entiende la teología clásica, hay que decir «con toda seguridad» que no aparecen en el N.T. (p. 157). Sólo el bautismo, la eucaristía y la penitencia aparecen con claridad (p. 158). «El culto de la Iglesia primitiva, al no tener ningún pasado, no estaba ligado a ninguna tradición... ni tenía ninguna norma fijada... era pura espontaneidad» (p. 162).

Hemos de decir que en este capítulo disentimos fundamentalmente de J. M. Castillo, aunque compartimos la necesidad de superar el «ritualismo mágico». No se puede hablar de la praxis sacramental desconociendo la renovación del Vaticano II y los nuevos rituales, así como la actitud de muchos pastores y fieles. Para valorar lo ritual no basta señalar sus peligros, hay que anotar también sus aspectos positivos. De una interpretación parcial y reducida de algunos textos del N.T. (Mc 7, 14-19; Lc 22, 19; Sant 5, 13-16; Mt 18, 18...) no se pueden sacar conclusiones como las señaladas, sin tener en cuenta la opinión de la mayoría de exégetas católicos (pp. 150-161). Ni creemos pueda saltarse directamente del N.T. al presente, como si no existiera ni la tradición veterotestamentaria, ni la tradición y experiencia viva de la Iglesia. Las «concepciones sacramentales» de los escolásticos no se superan con los presupuestos interpretativos de los reformadores (M. Goguel).

El cap. 6º: *Los símbolos de la fe* (pp. 165-220): Parte de la «insignificancia» real de los sacramentos para muchos fieles, y busca la superación de esta realidad desde una interpretación de los sacramentos como símbolos, y como símbolos de la fe, que expresan una experiencia fundamental del hombre.

Las claves de interpretación antropológica (símbolo, experiencia) que propone el autor son necesarias. Su exposición es interesante. Pero hay varios puntos que juzgamos insuficientemente explicados. De acuerdo con que los sacramentos son «símbolos que expresan una experiencia de fe» (pp. 172-178, 213-219). Pero, ¿pueden explicarse sólo desde aquí el bautismo, y la eucaristía, y el resto de los sacramentos? Si «sólo hay símbolo donde hay experiencia» (pp. 185, 214), ¿no se corre el peligro de reducir el sacramento a un subjetivismo, a una auto-producción desde dentro, a una objetivación de lo experiencial? ¿Dónde queda la mediación de la fe eclesial? ¿Qué puesto tiene la intervención-donación gratuita y eficaz de Dios? No se puede, pensamos, hablar así, sin hablar de esto.

El cap. 7º: *Símbolos de libertad* (pp. 220-314): Los sacramentos se han convertido en la Iglesia en «experiencias de obligación», en «ley exigente y obligante» (pp. 222, 228)...

No le falta razón al P. Castillo en su estudio y crítica. Sólo que creemos que el hombre es más complejo como para ser simplemente libre o exclusivamente creyente. Además, ¿no son también los sacramentos símbolos de libertad para quien radicalmente se comprometió (bautismo), y signos de pertenencia e identidad de la Iglesia a la que se pertenece?

El cap. 8º: *La doctrina del magisterio sobre los sacramentos* (pp. 315-405): Después de recordar la doctrina clásica tridentina sobre los sacramentos,

hace una hermenéutica crítica de la misma, teniendo en cuenta el momento, la intención, la mentalidad y la evolución magisterial, en orden a discernir lo que está definido o no, lo que es doctrina de fe y lo que no lo es.

A nuestro juicio, es este el capítulo mejor trabajado y elaborado del libro. Ayuda a interpretar no pocas afirmaciones clásicas fácilmente calificadas de «dogmáticas». Pero también creemos que exagera algunos argumentos, como el basado en la «recepción del concilio» (343-352). ¿Puede compararse el caso de Galileo con un aspecto central de la fe de la Iglesia? Lo mismo respecto al septenario sacramental (375-401): ¿puede sostenerse que es fruto de la defensa de un poder eclesiástico-sacramental contra los «contestatorios» de la Edad Media? Tampoco nos atreveríamos a afirmar sin más: que «la doctrina de Trento sobre los sacramentos no constituye un dogma de fe para la Iglesia, por referirse a un conjunto de usos y costumbres eclesiásticas del momento» (p. 341). Nos parece debe distinguirse entre aspectos permanentes de la identidad sacramental de la Iglesia y aspectos más culturales interpretativos. J. M. Castillo quiere revisar el dogma desde un enredamiento en las mismas calificaciones doctrinales del dogma, cosa contradictoria con su actitud.

El cap. 9º: *Reflexión sistemática* (pp. 407-455): Después de tratar de la distinción y relación entre «religión-revelación», ofrece unas ideas sobre lo que es celebración, y da unas breves pinceladas sobre Cristo y la Iglesia como «sacramento», así como sobre el origen y la eficacia de los mismos, concluyendo con una respuesta concreta a las preguntas que al principio se planteó (pp. 457-461). El reducido espacio dedicado a estas cuestiones importantes, indica que el autor, más que ofrecer un estudio serio, pretende «atar cabos sueltos». Es el único momento en que habla brevemente de los sacramentos como celebración.

Digamos ya, concluyendo, que nuestra presentación crítica de la obra, no quiere ser ni un «juicio», ni una desvalorización del trabajo y aportación de J. M. Castillo. Hemos querido valorar todo lo positivo del estudio. Admiramos la valentía del autor, en este y otros escritos, para denunciar falsificaciones, desenmascarar deficiencias. Y debe agradecerse su esfuerzo por acercar la teología al pueblo y responder a las inquietudes «de la base». Pero creemos que el método y la pedagogía deben ser diversos. Por eso hemos querido decir una palabra crítica, fraterna y constructiva, sin ningún tipo de pretensión, y conscientes incluso de lo criticable de nuestra misma crítica.

D. Borobio

La Teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70º compleanno, a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano: Morcelliana 1979) 410 pp.

El volumen que presentamos es una obra colectiva dedicada a Monseñor Carlo Colombo en su 70 aniversario. C. Colombo trabajó eficazmente en la organización de la Facultad Teológica de Italia Septentrional (Milán), que se inauguró oficialmente el 7 de marzo de 1968. En 1933 inicia sus publicaciones, al principio de carácter filosófico. En dos controversias teológicas intervino con particular profundidad: la definibilidad de la Asunción y la relativa a la transustanciación. Siempre estuvo atento en su magisterio al servicio de la fe que en cada momento reclamaba la Iglesia. Recorriendo la

bibliografía elaborada por A. Rimoldi (pp. 11-22) y teniendo presente la historia de la Iglesia en Italia en los decenios de actividad madura de C. Colombo se halla la confirmación de la íntima unión entre su reflexión teológica y la actividad pastoral de la Iglesia.

La Facultad de Teología del Norte de Italia ha asumido la organización del homenaje. Con acierto han preferido un plan orgánico a la acumulación heterogénea de colaboraciones, tan frecuente en este tipo de escritos colectivos. Todo el volumen gira en torno a la teología italiana contemporánea; y los resultados de las colaboraciones fueron discutidos en una reunión de teólogos del Norte de Italia en junio de 1979.

El estudio de la teología italiana se hace en dos momentos: uno más bien descriptivo y otro interpretativo. El primero narra la historia de la teología italiana contemporánea, desde sus orígenes y que se encuentran en la teología de los «manuales» hasta el año 1970 término en parte convencional pero impuesto por los límites prefijados. En este primer momento se deben situar las colaboraciones de la primera parte: «La teología manualística» (G. Colombo), «La teología italiana post-manualista» (L. Serenthà), e «I fattori socio-culturali nell'evoluzione recente della teologia in Italia» (G. Angelini). En el nivel interpretativo se intenta identificar los factores que determinan la situación actual de la teología italiana y al mismo tiempo se individualizan los puntos centrales y los temas nucleares de la misma. Lógicamente en este momento se refleja en la teología italiana la teología como tal o al menos la teología occidental. La segunda parte del volumen está dedicada a esos temas fundamentales: «Cristocentrismo. L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato» (G. Moioli), «La rivelazione come "principio" della regione teologica» (A. Bertuletti - P. Sequeri), «La nozione di rivelazione al Vaticano I e al Vaticano II» (G. Volta), y «Per una ricerca sulla svolta antropologica in teologia» (A. Margaritti). Son conscientes los organizadores de no haber agotado los temas básicos de la actual reflexión teológica.

En la historia reciente de la teología en Italia se han preguntado también por la relación con la filosofía; la constatación ha sido la siguiente: se ha desarrollado en un completo aislamiento de la filosofía contemporánea; sólo la neoescolástica mereció su atención. En este contexto de aislamiento se ha evidenciado otro síntoma preocupante: la teología desatendió el «espiritualismo cristiano». A estos aspectos se dedican las dos colaboraciones de la tercera parte: «Filosofia neutra e teologia separata nella neoescolastica milanese» (I. Biffi), y «Tematiche teologiche emergenti in alcuni autori rappresentativi del cosiddetto "spiritualismo cristiano" italiano» (Carlini, Sciacca, Guzzo) (G. Ferretti).

El homenaje contiene una cuarta parte, de carácter fragmentario y a modo de apéndice. Con estas contribuciones se desea completar la historia de la teología en Italia en el período estudiado. Son las siguientes: «Un "segmento" di storia della teologia in Italia. Studia Patavina e Convegni teologici veneti» (L. Sartori), «Un tentativo di "manuale" biblico: il messaggio della salvezza» (F. Festorazzi), «Cattolicità dell'etica cristiana acculturata» (T. Goffi), y «Fondare teologicamente il diritto della Chiesa?» (F. Cocco-palmerito).

Querriamos acentuar que todas las colaboraciones se mueven prácticamente en el campo de la teología fundamental, especialmente cultivada en la Facultad de Milán; y además resaltar un significado particular: se ha

hecho un esfuerzo por individualizar la teología italiana en su consistencia propia, que pasa frecuentemente desapercibida debido en gran parte a que los ateneos romanos acaparan la atención en Italia y fuera de Italia. Nos alegramos de que la Facultad Teológica de Italia Septentrional, que está afianzándose con vigor y con rigor, haya hecho posible esta mirada más diferenciada.

Ricardo Blázquez

J. V. Pixley - J.-P. Bastian (dir.), *Praxis cristiana y producción teológica. Materiales del Encuentro de Teologías celebrado en la Comunidad teológica de México* (8 al 10 de octubre 1977) (Salamanca: E. Sígueme 1979) 276 pp.

El subtítulo de la obra indica realmente su contenido. El libro es el resultado de una idea afortunada y digna de encomio: el encuentro de las teologías que se elaboran actualmente en todo el continente americano, representadas por algunos portavoces significativos de las mismas. A ello obedece que el lector tenga en sus manos unos *materiales* y no unas posturas teológicas perfiladas. El resultado ha sido este volumen con abundancia de datos y de interesantes sugerencias, que sirve al lector como brújula del intenso latir teológico americano.

El encuentro se convierte inmediatamente en fecundo diálogo que, bajo el denominador común de «teología de la liberación», sienta por primera vez en torno a la misma mesa a un grupo de teólogos sudamericanos de la liberación, a representantes de movimientos teológicos norteamericanos, a portavoces del área del Caribe, especialmente cubanos que por primera vez entablan diálogo con sus correligionarios del continente (novedad que se subraya y valora repetidamente a lo largo del libro) y, como un apéndice, pues ésta es la impresión que se deduce, a la teología europea representada por J. Moltmann.

Destacamos a continuación algunos puntos que destacan en nuestra opinión. Comencemos por los más positivos.

El tema que se plantea inicialmente como vertebrante del encuentro es la cuestión del «sujeto de la teología». La preferencia de los participantes no admite lugar a dudas: es el pueblo o la comunidad en cuanto sujeto de la fe y de la praxis histórica, más en concreto, es el pueblo en cuanto necesitado de liberación. Con ello se aventura una teología academicista y escolar, propia de élites descolgadas del palpitar de la vida real. De esta forma, se intenta entroncar vitalmente al teólogo profesional con la realidad dinámica de la fe y de la vida de la comunidad en la que vive y a la que sirve. A partir de esta plataforma comúnmente aceptada, se diversifican las preferencias en torno al concepto clave que debe estar en la base: la *clase* para los teólogos latinoamericanos, la *raza* o *etnia* para los teólogos del Caribe y para la «teología negra», el *pueblo* para los teólogos del cono sur. En segundo lugar, el encuentro ha supuesto un reforzamiento de la teología de la liberación y la afirmación de los ejes comunes que vertebran dicha teología. Se constata que este dato va madurando con el desarrollo del encuentro, por lo que se podría hablar de un fruto del diálogo, hasta llegar al final del encuentro a un nuevo horizonte del quehacer teológico: la teología de la liberación de *toda* América (p. 115). En tercer lugar, se aporta un punto de vista crítico respecto de la teología tradicional de la

liberación a partir de la «teología negra» (J. H. Cone), de la «teología del Caribe» (L. Rivera Pagán) y de la «teología cubana» (S. Arce, A. Cotto); una vertiente nueva que enriquece y redimensiona la teología de la liberación en boga. Por último, aparece la diversa postura de la teología de la liberación en dependencia del contexto socio-político desde el que se hace: la América del capitalismo central (EE.UU.), la América del capitalismo periférico (Centro y Sudamérica) y la América socialista (Cuba).

El encuentro presenta también costados menos positivos. Se deriva a veces a una confrontación o a una agria repulsa (se olvida que se está en un encuentro o diálogo) de otros modos de hacer teología; sirva como exponente la reacción destemplada de H. Assmann a la ponencia de J. Moltmann, o la de J. P. Miranda a la ponencia de D. R. Griffin. Con frecuencia se advierte más proclividad a la crítica-oposición-denuncia que a la autocrítica. Campea un tufo triunfalista, que quiere hacer pasar el meridiano teológico hoy por la teología de la liberación americana, se cae fácilmente en el reduccionismo, se revuelven con excesiva pasión ante cualquier crítica de fuera, con todo lo cual hacen un flaco servicio al tema, teóricamente tan presente en el encuentro, de la universalidad de la teología. El énfasis sobre la opción y el modelo socialista, el claro débito que se paga a la sociología y a la política de algún régimen concreto, la repulsa apasionada de otros modelos políticos y sociales se hace a veces con más carga de emotividad que con rigor científico. En una obra del género cabría esperar más espíritu crítico ante la teoría social marxista (que tantos marxistas no ahorran actualmente) o ante los modelos socialistas de gobierno; ciertamente caen fuera de lugar en un encuentro de este tipo los encomios y loas que S. Arce, A. Cotto, y otros tras sus huellas, hacen de la Cuba de Fidel Castro; resulta fuera de tono la pretensión de expedir certificados de genuina teología a condición de pasar por un control ideológico: «Sí, pero te falta la confesión de fe marxista» (p. 141). «¿Puede un cristiano no ser marxista?» (p. 185).

La obra ofrece un contenido desigual, pero se lee con creciente interés y tiene el mérito indiscutible de haber propiciado un diálogo entre diversas teologías, lo cual redundará en beneficio de todas.

R. Sánchez Chamoso

A. Pérez de Laborda, *Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada* (Madrid: Ed. Marova 1980) 176 pp.

Nos hallamos ante un tema clásico, con diversas denominaciones según las épocas, que en nuestros días parece escamotearse y quedar relegado por parte de los intelectuales y publicistas, atraídos más por otra serie de temas que gozan del favor del público. Y, sin embargo, es un tema insoslayable, un tema de fondo con el que antes o después ha de encontrarse el pensador responsable. Un primer mérito del autor consiste en la valentía para afrontarlo a la altura de nuestro tiempo.

A. Pérez de Laborda, profesor de «Historia de las Ciencias» en la Universidad Pontificia de Salamanca, se ha decidido a entrar en este espinoso terreno y lo hace con la honradez del intelectual que saca a flote las vertientes que el planteamiento encierra hoy y los términos en que se halla planteado. Señalamos los factores que vertebran hoy el problema y que el autor va presentando con rigor de especialista: problema de demarcación entre ciencia y religión e instancia que debe afrontar esta tarea; extrapolo-

laciones frecuentes tanto de la ciencia como de la fe, que invaden indebidamente el campo del otro; la pretensión utópica de la ciencia que dice partir de un comienzo absoluto y pontifica sobre lo científico, expidiendo certificado de auténtico saber; grandeza y miseria de la ciencia moderna, transformadora de nuestro mundo y, al mismo tiempo, talismán, fetiche y mito para muchos hombres de ciencia; trasfondo ético de una ciencia que no puede ser neutral o inocente, que de hecho paga un elevado débito a la política, al poder militar y al poder del dinero y del dominio a escala nacional o mundial; cobertura ideológica que algunos sistemas políticos encuentran en la ciencia manipulada a su favor; el tránsito de un optimismo sin límites, que veía en la ciencia la clave de toda solución, a una situación más modesta y realista, que llega a reconocer los enormes problemas internos a la misma ciencia cuando trata de definirse y presentarse como un saber peculiar... El simple enunciado de los puntos que preceden hablan del interés y actualidad de la obra que presentamos. Se hace eco también, como era de esperar, del paradigmático «caso Galileo», y el autor advierte agudamente que no se trata de un caso histórico aislado sino que tiene su traducción más moderna, en otra clave, en el reciente «caso Lysenko».

En el presente libro se habla mucho más de la ciencia que de la fe, y el autor se justifica previamente en pp. 16 y 17. Con todo, una lectura detenida del libro indica claramente que no se elude el tema de la religión y de la fe, ni siquiera queda en el simple trasfondo de la exposición sino que se aborda, si se me permite decirlo, de modo indirecto pero real. Lo veo sobre todo en estos dos puntos que señalo a continuación: tanto la ciencia como la fe se remiten en último término a un terreno común y previo que les sirve de soporte y las hace en definitiva posibles, y que es una opción de base que apuesta por el sentido; en segundo lugar, y a pesar de la necesaria demarcación que debe establecerse entre ciencia y fe, la ciencia no puede eludir un trasfondo ético o, si se prefiere, no estrictamente «científico», y ello sin abdicar de su pretensión de racionalidad. Quizá el punto más logrado del libro es aquel en el que el autor expone el correcto concepto de racionalidad, una dimensión constitutiva y diferenciadora del hombre y que se expresa en toda su actividad humana.

Con todo, debemos decir que, al leer el libro se advierte que el autor parece moverse con más desenvoltura y se siente más a gusto en el campo de las ciencias o en el campo, más vasto aún, de la filosofía, a la que con frecuencia remite como desemboque natural de una ciencia que quiera saber sobre sus fundamentos últimos y no sólo sobre sus bases inmediatas. No obstante, queda claro que no es posible aceptar una solución de simple esquizofrenia entre saber científico y saber religioso, ni puede pretenderse una mezcla irresponsable que se refugie en la mera indiferenciación de saberes, como tampoco resulta satisfactoria la postura beligerante contra la religión y la fe que ha sido tan frecuente en autores de nota y, lo que es peor, de magisterio indiscutible en la conformación intelectual de muchas generaciones.

Hay que alabar sin reservas el estilo que campea en esta obra, sumamente sencillo y hasta popular, de indudable valor expositivo y hasta diríamos no carente de humor; el tema que se aborda se presta a hablar para iniciados, a recurrir a una jerga terminológica que, por complacer a los especialistas, diera la espalda al gran público. El autor ha vencido elegantemente la tentación y nos ofrece un libro de fácil e interesante lectura,

recomendable por igual al hombre apasionado por la ciencia y al hombre creyente.

El apéndice con que concluye la obra de la impresión que ha sido metido de manera forzada; por lo que se puede entrever al leerlo, bien hubiera merecido la pena una exposición más extensa y un horizonte más amplio: postura de la Iglesia ante el problema.

R. Sánchez Chamoso

3) HISTORIA ECLESIASTICA

Varios, *I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*, Facultad de Teología (Vitoria: Eset 1981) 344 pp.

Esta I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco, en febrero de 1980, fue dedicada como homenaje a los ilustres profesores del seminario de Vitoria D. José Miguel de Barandiarán y D. Manuel de Lecuona, y con ella se iniciaba un esfuerzo sistemático y colectivo encaminado a conocer mejor la historia religiosa de Vasconia.

En la Semana se desarrollaron ocho ponencias en las que, de algún modo, se trató de abarcar toda la trayectoria histórica de la comunidad cristiana vasca, desde la cuestión, bastante intrincada, de los orígenes del Cristianismo en esa región, hasta los debatidos temas de la actuación de la Iglesia y del clero vascos en el período de la guerra civil española de 1936-1939. Si la exposición oral tuvo que ser por fuerza limitada, la materia se extendió luego largamente en el volumen que presentamos ahora.

El tema de las ocho ponencias ofrecen puntos de vista muy señalados, que despiertan desde el primer momento gran interés. Los indicamos para utilidad de nuestros lectores: «El hombre vasco ante lo religioso» (Emeterio Sorazu); «Introducción del Cristianismo en el País Vasco» (Andrés Eliseo de Mañaricúa); «La Cristianización del País Vasco francés» (Piérre Narbaitz); «Historia de la Iglesia en el País Vasco. Otoño de la Edad Media: 1378-1516» (Tarsicio de Azcona); «Del Concilio de Trento a la Ilustración» (J. Ignacio Tellechea Idígoras); «La Iglesia vasca y la implantación del liberalismo: 1808-1876» (Fernando García de Cortázar); «El sindicalismo cristiano en Vasconia» (Ignacio Olábarri Gortázar); «La Iglesia y la Guerra Civil. El caso vasco» (Julio Gorricho Moreno); «El Clero vasco ante la Guerra Civil» (Jesús María Alday).

Son 211 páginas de síntesis y de aportación de fuentes de estudio que, como ya soñara el también ilustre historiador y profesor del seminario vitoriense D. José Zunuzegui, e indica y desea asimismo J. Ignacio Tellechea en el Prólogo de esta obra, pudieran marcar la ruta hacia la elaboración de una *Vasconia Christiana* al estilo de las ya clásicas: *Italia sacra*, *Gallia Christiana* o *España Sagrada*. Cada ponencia ofrece características especiales que sería largo reseñar. Coincidiendo con el estudio que en estos últimos años se viene haciendo de nuestros siglos XIX y XX, señalamos las que se dedican a la implantación del Liberalismo en Vasconia y a la historia del sindicalismo cristiano (centrales sindicales, Solidaridad de Obreros Vascos) en el mismo Euzkadi. Igualmente la síntesis y los matices que presenta el estudio de J. Gorricho sobre la Iglesia en la guerra civil y el caso vasco.