

Universidad de Navarra, que se celebró en abril de 1995, con una nutrida participación de especialistas. La simple lectura de los títulos de las numerosas intervenciones del simposio da una idea de la variedad de cuestiones que forman el debate actual. Unas cuestiones son más genéricas y otras se colocan en la necesaria regionalización del ser de la Iglesia.

El primer tercio de las Actas está dedicado a la inauguración, ponencias y clausura. Los nueve ponentes disertaron, entre otros temas, sobre el perfil del historiador de la Iglesia, la concepción de la Historia de la Iglesia en diversas épocas y, también, su elaboración en América Latina, Asia y África (Scheffczyk, Acerbi, Auza, Crouzel, Cruz Cruz, Saranyana, Alcalá Alvarado, Díaz-Trechuelo y González-Fernández). El discurso de clausura fue pronunciado por el obispo auxiliar de Porto Alegre, Mons. Cheuiche, con un tema de gran calado: la inculturación en la Historia de la Iglesia.

Los dos tercios restantes de las Actas se dedican a las comunicaciones divididas en cuatro bloques. A las fuentes de la historia de la Iglesia se dedicaron diez comunicaciones; a la historiografía, doce comunicaciones; a la epistemología y metodología, trece comunicaciones; y a la interpretación o hermenéutica histórica, siete comunicaciones. Estas aportaciones confluyen en la Historia de la Iglesia desde la Escritura, el Derecho, la Doctrina social de la Iglesia, la Eclesiología, la Filosofía y la Teología. Abundan las comunicaciones que se mueven en ámbito latinoamericano.

En definitiva, con esta publicación se concluye el objetivo del Instituto de Historia de la Iglesia de ofrecer un material para la reflexión y el diálogo que permita profundizar en los variados aspectos que

plantea la pregunta que encabeza el tema del Simposio.

J. Sebastián

**Josep Ignasi SARANYANA (dir.)-Carmen ALEJOS-GRAU-Luis MARTÍNEZ FERRER- Ana de ZABALLA-M<sup>a</sup> Luisa ANTONAYA, *Historia de la Teología Latinoamericana*. Primera parte: siglos XVI y XVII, edición preliminar, Ed. Eunate, Pamplona 1996, 420 pp., 16 x 24.**

¿Existe una teología latinoamericana con características propias? Esta pregunta ha sido objeto de la historiografía de los últimos decenios y da pie a la investigación que sostiene esta Historia de la Teología, de la que ha salido el Vol. I en edición preliminar. Saranyana presenta cinco respuestas halladas hasta ahora, a partir de categorías del presente; respuestas en clave idealista o marxista. La obra que presento sigue una vía alternativa; pretende encontrar la solución indagando cómo fue la teología que se cultivó en América desde los orígenes de la evangelización, y en concreto, a partir de una hipótesis de trabajo: la teología es una en sus temas capitales, es decir en cuanto a su objeto material primario. Caben, a la vez, variaciones locales o temporales que aportan matices y perspectivas diversas en la expresión teológica, dando preferencia a unos determinados temas, subrayando perspectivas, potenciando metodologías, insistiendo en determinados lugares teológicos antes que en otros, etc. La variedad vendría, pues, del objeto material secundario. Este Volumen se pregunta si la teología que se produjo en América en los siglos XVI y XVII se ha diferenciado y en qué ha coincidido con la teología europea; también indaga la forma en que se ha producido este fenó-

meno a lo largo de los siglos y qué causas han podido incidir en él.

El volumen, que ahora sale a la luz, es fruto de la investigación americanista que el Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra está llevando a cabo y que había cuajado en un conjunto de monografías y, en su aspecto docente, en un Diploma de Historia de la Iglesia en América Latina. En el participa un equipo que ha sabido integrar los conocimientos desde su propia especialidad: Josep Ignasi Saranyana, director de la obra, aporta la visión teológica de los temas tratados, Carmen Alejos-Grau, especialista en la educación del primer momento evangelizador y buena conocedora de la doctrina teológico-espiritual franciscana de primera hora; Luis Martínez Ferrer ha indagado en la doctrina conciliar americana; Ana de Zaballa, ha analizado la obra de Bernardino de Sahagún, y se ha adentrado en la labor inculturadora de los primeros franciscanos y en las recidivas idólatricas halladas en los procesos inquisitoriales mexicanos; por último, M<sup>a</sup> Luisa Antonaya, experta en la transcripción de documentos. En la Presentación se explica que la edición definitiva de este volumen constará de siete capítulos. Además de los cuatro actuales que tratan de la consideración teórica del tema, y de la producción teológica profética, académica y conciliar; se añadirán el estudio de los movimientos de espiritualidad, las polémicas morales inducidas por el bayanismo y el jansenismo y la teología reflejada en los sermonarios.

La teología profética americana, es decir, la que sustentaba directamente la evangelización y que quedó reflejada en los instrumentos de pastoral, ha producido en América latina, obras de indiscutible valor. Este dato no es nuevo. Sin

embargo la lectura del capítulo II asombra al lector por la riqueza y vitalidad de esa producción teológica, elaborada al hilo de las necesidades pastorales y evangelizadoras. La transmisión del evangelio a pueblos que hasta entonces carecían de todo contacto con la revelación vetero y neotestamentaria, exigió un esfuerzo de acercamiento al mundo de los naturales y de búsqueda de soluciones misionológicas que empeñó a teólogos y doctores. Se presentan, entre otras, las obras de Pedro de Córdoba, Alonso de Molina, Juan de Zumárraga, Motolinía, Bernardino de Sahagún, Juan Focher; destacable el estudio del hasta ahora preterido Cristóbal Cabrera, colaborador de Zumárraga y de Vasco de Quiroga, teólogo de fina sensibilidad evangelizadora, estudiada en dos de sus obras: sobre el bautismo de los indios, publicada en Roma en 1582; y un catecismo inédito que se presenta aquí por vez primera.

Se perfilan dos tendencias en la teología profética americana: una, más especulativa que acentúa la evangelización pacífica y marca unas pautas de mayor exigencia para la preparación prebautismal; y otra, más práctica y pastoral, que alcanza un elevado conocimiento de las culturas indígenas, iniciando la ciencia etnográfica. Por contraste, en los temas de fondo hay continuidad entre unos y otros teólogos. Partiendo del Dios creador, en que todos insisten, se llega a la predicación de la Redención y a la imagen de un Dios misericordioso, novedad radical para el indígena. Todos también resaltan que la predicación ha de ir acompañada de las virtudes y exigencias cristianas. Todos se aúnan en la inculturación: se deben aceptar y respetar los elementos culturales indígenas compatibles con la fe cristiana. Esta tendencia chocó con el proyecto colonial de la co-

rona que, a partir de 1568 y 1570 configurarían el mundo latinoamericano; indiscutiblemente el descubrimiento por esas fechas del alcance de la yuxtaposición religiosa y de las recidivas idolátricas, acentuó, también en los misioneros, una postura más intransigente en la extirpación de las posibles idolatrías.

La teología académica americana, es decir, la producción teológica de los maestros universitarios de México y del Perú sorprende también por su riqueza y calidad. Se estudian veinticuatro teólogos novohispanos: ocho catedráticos de la Universidad de México, dos profesores del *studium generale* dominicano y siete licenciandos de principios del siglo XVII. A éstos se añade la obra de siete maestros del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús. Las obras estudiadas, de ediciones raras y muchas inéditas, han exigido una importante investigación documental. En el siglo XVI, aunque dominan los peninsulares, aparece ya un criollo, Fernando Ortiz de Hinojosa, catedrático en México desde 1569; es, a su vez, el único secular del grupo.

Desde mediados del XVI hasta finalizar el XVII hay una flexión en la temática de la teología universitaria mexicana: en el siglo XVI se estudiaron problemas concernientes a la misma vida evangelizadora, los que conllevaba la implantación de la Iglesia en el continente; a medida que avanza el siglo XVII esa temática va perdiendo cota y es sustituida por una producción más academicista, similar a la que se desarrollaba en las cátedras europeas de la época; esta tendencia es muy marcada en el caso de los jesuitas. Se constituyó así, en el XVII, una teología urbana y universitaria de la que participaban americanos y europeos. Esto facilitó que hubiera profesores americanos en las aulas peninsulares, como

Mercado y Antonio Rubio; y que circularan con fluidez los tratados de uno y otro continente. Se nota un cierto eclecticismo de escuelas y, en el caso de los maestros dominicos, sorprende, en algunos casos, un planteamiento más sólido que en los dominicos peninsulares.

En el ámbito del Perú se presentan los maestros universitarios José de Acosta, sj y Bartolomé de Ledesma, op. Además, tres jesuitas criollos: Juan Pérez de Menacho, Diego de Avendaño, una de las primeras voces que se alzan en defensa del negro, y Leonardo de Peñafiel, iniciador de la Apologética y autor de un planteamiento novedoso de la eclesiología. Todos jesuitas, excepto Ledesma. ¿Es indicativo del peso indiscutible que la Compañía tuvo en el Perú? Los autores de este Volumen señalan la dificultad de investigar las fuentes peruanas, peor conservadas que en México ¿Es esta la causa? Nos preguntamos ¿seguir trabajando en esta línea daría un panorama más amplio y variado? Aunque, en relación con el ámbito mexicano, son menos los teólogos peruanos estudiados, es muy alta la calidad de las figuras estudiadas; aparte de José de Acosta, que era considerado una figura señera de la misionología americana, destaca aquí la originalidad de los planteamientos de Avendaño y de Peñafiel y son expresivos del buen hacer teológico en la Universidad limense.

Observamos que la conexión de la teología académica peruana con la vida evangelizadora se prolonga a lo largo del XVII. ¿Se debe quizás a que las experiencias misionales «de frontera» estaban más cercanas al teólogo peruano que al mexicano? No hay que olvidar que son del XVII el importante Ritual para la evangelización, de Pérez Bocanegra, editado en Lima, y también que los tres grandes Manuales misionológicos de la época son

del hemisferio Sur: los dos quiteños de Machado de Chávez y de Peña Montenegro; y, algo posterior, ya en la década de los 70, los «Avisos» del capuchino Carabantes, son de Venezuela: todos ellos reflejan un alto nivel de inculturación y se proponen dar la mejor respuesta a los «tratados de idolatrías».

Tanto en México, como en Lima, se comprueba las relaciones culturales de la América española y Europa. Se aprecian, a la vez, notables diferencias entre diversos ámbitos americanos: Perú y Nueva España fueron distintas. La cultura teológica académica se unificó a ambos lados del Atlántico y se romanizó: los tratados americanos se publicaron también en Europa. Se conocieron con prontitud en América los autores europeos que innovaban con sus doctrinas las aulas universitarias europeas, como Malebranche, etc. Por cierto, este fenómeno que parecía explotar en el XVIII americano, tiene una raíces anteriores.

El panorama sinodal americano es de una gran riqueza de contenido. Había una tradición sinodal en la Iglesia española de gran solera. Los problemas surgidos en América acrecentaron la necesidad de contar con estos organismos de consulta y deliberación, como se ve en el IV capítulo de este volumen. La aplicación de Trento la acentuó. Una primera apreciación: hay un profundo contraste entre la abundancia de asambleas del siglo XVI, tanto en el hemisferio Norte, como en el Sur; y la escasez de reuniones eclesíásticas en el XVII. Las razones parecen obvias: el impulso evangelizador primero y la configuración eclesíástica americana exigió en la primera centuria una intensa actividad deliberativa hasta encontrar los cauces para asentar la vida cristiana americana. De otra parte, la Corona que impulsó la ce-

lebración de las asambleas eclesíásticas, dio un giro ante las dificultades con la sede romana por la pretendida ampliación de competencias regias sobre la Iglesia en América, derivadas de una interpretación cada vez más amplia de los derechos de Patronato.

Trento supuso un hito en la historia de la Iglesia a nivel internacional y lo supuso en América también. Sin embargo las grandes líneas de Trento: reforma eclesíástica, especialmente en los clérigos; impulso de la doctrina y de la vida de la gracia en el cristiano, sacramentos y participación del sacrificio redentor de Cristo en la Misa; venían siendo objeto del esfuerzo evangelizador de la jerarquía americana desde los inicios de su implantación: lo muestran bien las primeras juntas apostólicas mexicanas.

A la reforma eclesíástica y a la cuidadosa administración de los sacramentos se dirigen buena parte de los esfuerzos conciliares en América. El gran tema que permea todo es la evangelización del indígena. Aparece, en ocasiones el negro, como el Concilio de Santo Domingo, ya de 1622-23. Se legisló para los españoles y criollos: en buena parte para que respetaran los derechos de los indígenas. Los dos grandes Concilios III americanos, el de México y el de Lima, se celebraron ya cuando se está llevando a efecto la implantación del orden colonial hispano: la encomienda ha sido sustituida por las haciendas y minas, el comercio es la principal fuente de ingresos de la sociedad urbana de América. Al III Mexicano se plantearon cuestiones de ética mercantil que dieron lugar a consultas a la corona y también se reflejaron en el Directorio del concilio. Es una línea de estudio que enlaza con la figura de Mercado y que quizás valdría la pena

seguir trabajando en los materiales sinodales americanos.

En resumen, nos parece un acierto el lanzamiento de este importante estudio de la teología latinoamericana que hasta ahora no se había realizado y que plantea temas para el debate y la investigación posterior. Ya aquí se detecta la riqueza del trabajo teológico que se hizo en América. Al terminar la lectura se deduce la respuesta a la pregunta inicial. En América se hizo una teología que, siendo una con la que se hacía en Europa, concordando en los temas radicalmente centrales, tuvo unas diferencias peculiares: esas diferencias derivan, a mi modo de ver, de que fue la americana una teología elaborada para la evangelización de un continente virgen hasta entonces del conocimiento de un Dios único y trascendente; de otra parte, de que para lograr esa evangelización, buscaron soluciones que tuvieran en cuenta los datos de la realidad circundante, como lo hemos visto hacer en Oré y en Mercado, por citas dos autores de temática tan diversa. La temática doctrinal que plantea la explosión en América de un precapitalismo incipiente queda aún por abordar...

Muy acertada la inclusión de síntesis bibliográficas al final de cada capítulo; así como el índice de nombres propios que facilita la consulta. Esta obra puede también consultarse vía internet en la siguiente cuenta: «<http://www.uniovi.es/-filesp>» buscando después en el file: «Instituto de Historia de la Iglesia (Navarra)».

E. Luque

## TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

**Amilcare MANARA**, *La fede e i suoi fondamenti. La teologia fondamentale oggi*,

Dehoniane, Roma 1994, 435 pp., 14 x 21.

La fe cristiana ha suscitado siempre la reflexión en torno a sí misma. En efecto, desde los primeros tiempos han sido numerosos los cristianos que se han preguntado por la naturaleza, los contenidos o el fundamento de la certeza de la fe. Comprender, asumir, dar razón de la fe son las tareas que asume de modo específico la teología fundamental y que aborda Amilcare Manara en este libro. El intento del autor es ofrecer una «visión sintética de los fundamentos de la fe católica» (p. 8) incidiendo especialmente en la necesidad de comunicación religiosa presente en la Iglesia y en el mundo. El profesor Manara, que enseña teología en la Universidad Católica de Milán, ofrece una original reflexión sobre las diversas dimensiones de la fe y sobre sus fundamentos. La obra se divide en cuatro partes en las que, en paulatinos acercamientos, va presentando el misterio de Dios, la revelación, la tradición y la fe. Como se puede percibir, el autor parte desde arriba, del misterio de Dios, para ir progresivamente mostrando cómo ese Dios se automanifiesta, cómo esa revelación se transmite en la Iglesia y cómo el creyente accede a ella.

Manara comienza su obra atendiendo al misterio de Dios, que es el objeto de la fe. Advierte el autor que el misterio tiene un carácter vital y no puramente noético y que se realiza en una historia. Pero la preocupación de esta primera parte es principalmente epistemológica. Así se puede percibir en la larga sección que dedica a estudiar los frutos del conocimiento del misterio. Estos han de situarse principalmente en la conciencia, en la libertad y en la imaginación, las cuales dan lugar a tres formas de cono-