

NOTITIAE BIBLIOGRAPHICAE

The History of the Congregation of the Most Holy Redeemer, I, The Origins, (1732-1793), Liguori Publications, Liguori Missouri, USA, 1996, XV + 576 pp., translation, ed. J. Robert Fenili, CSsR, of *Storia della Congregazione del Santissimo Redentore, I*, ed. Francesco Chiovaro, CSsR, Roma 1993.

The *Storia* has been a long time in the coming. P. Chiovaro refers to «two centuries of research and historical reflection» forwarding to this grand project. These have been centuries of hindering attitudes and activities, too, it seems. Père Rey-Mermet writes of the «prejudice» of some Redemptorist chroniclers, and of «selective preference». P. Orlandi, also, knows of some «hiding or altering the truth», and of «the "official" version», but he can recognise a persistence of good will «even if the circumstances did not allow it to prevail». But, even if it be half a century since the first *Congressus historicus* and the founding of the *Istituto storico*, and, with the encouragement of Superior General Buijs, the planning of the *Storia*, whenever completed it must, on the evidence of this first volume, containing Parts dealing with «the historical context, 1732-1793» and the originating «activities and structures» of the Congregation, stretch most informatively along the shelf.

This History has been produced in double-quick time. Fr Thomas Santa and all his people at Liguori are to be congratulated on making this englished version of the work available to so many more readers so speedily. And so inexpensively.

Everything suffers in translation. Except, of course, bishops. But Fr Fenili and his fellows have succeeded not only in producing a generally readable text but in conveying that «*diversità di stile*» and that «*approccio diverso della storia*» which P. Chiovaro noted among the contributors. And this despite the translators' having to work from «the official Italian text» even when rendering Père Rey-Mermet's chapters. «*Et vera incessu patuit dea*». The reader may have a sudden glimpse of the editor as learned funster in the pace of an anecdote about the redemptorist cardinal who habitually chose to convey bad news in Latin and relaxed into his native Dutch when he had something cheerful to report. Preserving the differing tones of P. Chiovaro's chapter-men, the translators make it possible for the active reader to attempt a personal response to P. Orlandi's invitation to share his wide-ranging acquaintance with the eighteenth century society of the Kingdom, to consider what present reference there may be in the legislative history presented by the self-effacing P. Ferrero, and to delight in the scholarly enthusiasm with which P. Majorano introduces his review of archival documentation for the Rule before 1749, «it does not take long to

become excited by the creativity and the liberty shown in the different attempts and drafts».

These diversities prove to be complementary. P. Majorano's account of the ways in which the Falcoian presumptions of the text of Conza were, in the living of the missionaries, substituted by Alphonsian understandings and then set down in the *Ristretto*, provides early evidence of that lengthy process described by P. Ferrero, by which the «idea» or the Congregation was given legal shape. «Activities» in the history of the Congregation, as in the *History*, come before «Structures». This much was clear, as P. Orlandi demonstrates, to the secular government when issuing the 1789 decree which solemnly determined that the Fathers should, on their missions, have as their primary objective «the instruction of the people in the duties of religion» and should «choose places that have particular need of such spiritual assistance». Thus it was enacted that they were to go on as they had been going, acting on that original awareness which «induced Alphonsus to dedicate himself to the evangelization of the rural population».

Père Rey-Mermet is allowed room enough to celebrate the Founder's apostolic awareness and then, button-holing the reader, supposing him to be his intimate acquaintance, to thrust an «explanatory hypothesis» forward of how it must have been that Alphonsus provoked the revelations of 'the seer of Scala', to relate the «divine presentiments» of Falcoia to the anxieties of an old man in a hurry to have his own way before death, and to take the traditional redemptorist side-swipe at Silvestro Tosquez. Other contributors have been kept from writing about those interesting chaps and chapesses who, along with the Founder, enliven the first years of the Congregation. P. Majorano is here confined to a single sentence about «the unique character of Crostarosa's project». P. Orlandi gets in a couple or neat phrases enabling us better to appreciate the «acrobatic» Pietro Paolo Blasucci and the «ambiguous» Andrea Villani. But even in translation, it is apparent that P. Ferrero felt some reluctance at having to clear his account of the granting of the Papal Rule of a diverting cast of characters. the sickly cardinal Berozzi, for instance, who needed a holiday after completing his dealings with Villani and Francesco Tartaglione, or the subtile curialist Fiore who so nearly frustrated their effort for the Institute by a bureaucratic sleight of pen. His translator is not, perhaps, so irked by these restraints. He's content, indeed, to render *storie* first as «stories» and then as «anecdotes». But I hope P. Ferrero has his chance to tell such nice histories in the third Part which, together with the indispensable index, will «exhibit», as in a gallery, the most significant Redemptorist figures of the period.

Notoriously, english readers become snobbishly quarrelsome on discovering an «americanism» in their path. No class-less Scot will care whether *la marchesa* is translated as «marquess» rather than «marchioness» and a Highland boatman's son must just suppose a difference of transatlantic usage when granting «*un più ampio respiro*» to historical research is

rendered as giving it «a wider berth». It would be mean to grumble at the translating editor's allowing himself a little scope in the matter of square-bracketed explications of a number of sentences and in the addition of new notes into the numbered sequence at page-foot, thereby making cross-reference to the Italian text a mite less easy. There can be no objection, certainly to his inserting «Roman» before «Catholic» in a paragraph which also refers to Albanian Rite and Greek Rite communities in the Kingdom, or to his risking the unambitious extension of the dates in a section heading, «1749-1785 becoming «1749-1792», when the section's material itself reaches to 1793. But another alteration of a date is more unsettling. P. Orlandi, in text and foot-note, adduces «a Latin Book» containing *Constitutiones et Regulae Congregationis*, which bears «the incorrect date» of 1782. In a context of a discussion of «changes» and «omissions» in a translation of the Rule used by S. Clement, P. Ferrero writes of «the Italian original» of 1782. The two of them do appear to be citing the same book. So, is the nervous translator, unable to live with such an «*approccio diverso*», responsible for P. Ferrero's 1782 being changed to 1784? And then, aghast at his own rashness, has he left 1782 in place in the very next paragraph? Or has a nodding proof-reader for once let pass a misprint? Perhaps these, like other questions everywhere prompted by tantalising foot-note references to inaccessible articles, might be most comfortably resolved if Fr Santa and his colleagues were persuaded to publish not only the next volumes of this *History*, but a couple of volumes of relevant essays from the *Spicilegium Historicum*. That kind of greedy whisper should not, however, prevent the clamour of true gratitude for this splendid enterprise.

Hamish Swanston

Noel LONDOÑO, *Se entregó por nosotros. Teología de la Pasión de Cristo en San Alfonso de Liguori*. Presentación de François Xavier Durrwell, Bibliotheca Historica CSSR, Romae 1997, 240 pp.

La *Teología de la Pasión de Cristo en San Alfonso de Liguori* (1696-1787), corresponde, «en gran parte, a la tesis doctoral» que el autor, redentorista, defendió en la Universidad Gregoriana el año 1985, bajo la dirección del P. Zoltán Alszeghy; por distintas razones, permaneció inédita.

Entre la defensa y publicación, sucedieron dos acontecimientos importantes para la investigación alfonsiana: el segundo centenario de la muerte, 1987, y el tercero de su nacimiento, 1996. Sin embargo, el área de «su teología dogmática» apenas ha sido tocada por los nuevos estudios y mantiene la validez que el autor recoge en su tesis. Eso le movió a publicarla, «como homenaje en el tercercentenario de su nacimiento» (p 16), enriqueciendo el texto con las aportaciones de diferentes campos que

convergen en el tema “siempre actual, de la cruz de Jesucristo” (p 13). El lector lo percibe, especialmente, en la bibliografía.

En la *Introducción*, queda claro que “se estudia la teología de la pasión de Jesucristo, en el contexto de la vida y doctrina del santo”; incluso, que es “un tema central en Alfonso María de Liguori”. Pero al mismo tiempo, esa teología no fue escrita según los esquemas de “los teólogos dogmáticos”; sino que “releyendo a su modo toda la tradición clásica: bíblica, patristica y medieval, Alfonso proclama una teología basada en el amor divino manifestado en Cristo Jesús”, el Crucificado, que “nos revela la inmensidad del amor. Así, lo que la teología de la época tenía separado: dogma -moral-espiritualidad, la vida y la pastoral de Alfonso lo habían unido de un modo práctico. El otro aporte que estas páginas quisieran ofrecer es el de la ‘reconciliación’ entre teología dogmática y espiritualidad, y entre teología dogmática y pastoral popular” (p 14).

Para realizarlo, el autor eligió dos criterios metodológicos; el primero, cronológico: “estudiar los escritos del santo en el orden que fueron compuestos o publicados. Así se ha rectificado lo que se decía sobre la época de composición de alguna obra y, sobre todo, se ha descubierto una evolución en varios aspectos de la doctrina alfonsiana”; el segundo, “leer la doctrina del santo en el contexto socio-religioso en que le tocó vivir”: *San Alfonso y la Teología de su tiempo* (capítulo I), para conocer la literatura sobre la pasión que circulaba en Nápoles, “especialmente los libros que utilizó el mismo Alfonso... en qué medida el santo es deudor a su ambiente y cómo lo trasciende”. Evolución personal y continuidad-discontinuidad de la doctrina teológica “en su contexto histórico”. A partir de aquí, presenta los dos capítulos centrales de su tesis: *Cristo Redentor por la Pasión y la Muerte* (capítulo II), *Nuestra inserción en la Pasión y Muerte de Cristo* (capítulo III). La Conclusión incluye dos puntos: *La teología de la pasión en el conjunto del pensamiento alfonsiano* y *Una vida hecha doctrina*. El autor deja claro que “su estudio no es un punto final” ni “la última palabra sobre la soteriología de san Alfonso”, sino “una invitación a volver a leerlo en las fuentes y no en los comentaristas, y a ubicarlo en el siglo XVIII, en el Reino de Nápoles, sin pretender colocarlo entre los protagonistas del Concilio Vaticano II” (pp 14-15).

El capítulo I tiene especial interés para las páginas de *Spicilegium*, revista de historia; por eso le dedicamos mayor espacio. Es, también, el que ofrece los elementos clave que permiten leer y comprender la *Theologia crucis* en la evolución del pensamiento alfonsiano, el contexto teológico-cultural en que se formó el abogado Alfonso de Liguori y, más en concreto, de Nápoles.

En teología dogmática, el siglo XVIII fue un siglo de cansancio, tras las grandes aportaciones doctrinales que siguieron a la reforma y al concilio de Trento. El Dr. Londoño se detiene en tres obras “muy apreciadas” por Alfonso, entre las muchas que utilizó, para dar una visión de la soteriología

que recibió de distintos autores: Luis Abelly, cuyo “manual de teología era muy apreciado por don Julio Torni, maestro de teología de Alfonso, y -muy probablemente- fue el texto que siguió Alfonso durante sus estudios seminarísticos” (p 24); Luis Habert, autor del *Compendio de teología dogmática y moral*, que Alfonso eligió como texto en 1743 “para sus estudiantes de teología” (p 24); Honoré Tournely, *Praelectiones theologicae de Gratia Christi*, que “Alfonso no dudará en recomendarlo y en usarlo ampliamente en su libro *Del gran medio de la oración*” (p 25).

Es importante el apartado que dedica el autor a la “búsqueda de una imagen completa de Cristo” por parte de Alfonso (pp 50-55). Se inicia en el contexto de la piedad religiosa de Nápoles y de la vivencia familiar de Alfonso; es una imagen del Dios terrible, vinculada a las grandes catástrofes de Nápoles, que exige expiación y reparación por medio de la penitencia y de los santos patronos e intercesores. A esta etapa corresponde el lienzo trágico que pintó Alfonso en 1719. Desde la conversión, 1723, el sacerdocio y la primera etapa misionera, hasta la fundación de la Congregación, 1732, Alfonso purifica la visión precedente: “Darse todo, todo, todo a Jesucristo”, que llama e invita a realizar el anuncio misionero... El cristocentrismo aparece claramente formulado a partir de 1743. La finalidad de su Congregación misionera es: “seguir a Cristo predicando la buena noticia a los más pobres”. Escribe la primera edición de la *Theologia Moralis*, 1748, y recoge las notas que formarán “una especie de suma cristológica, bajo el título: *Jesús nuestra esperanza y nuestro amor*” (p 53). La obra no fue escrita, pero sirvió de base a las publicaciones sobre la pasión. Este es el apartado cuarto del capítulo I: las fuentes, los destinatarios y los escritos sobre la pasión. Los dos primeros han sido estudiados y el autor se remite a la bibliografía. En todo caso, para comprender la obra alfonsiana es importante destacar que, según el maestro G. de Luca, su inmensa producción literaria - con más de 21.000 ediciones- se dirige “al alma popular, que él sabe subyugar” (p 60).

Noel Londoño presenta 20 obras de san Alfonso, de diferente estilo y contenido, sobre el tema de la pasión, escritas en la segunda etapa de su vida: poemas, canciones breves, reloj de la pasión, ejercicio del Viacrucis, el conocido *Duetto tra l'anima e Gesù-Cristo*, 1760... En ese conjunto destacan las grandes obras. La primera que merece este nombre es *L'amore delle anime*, 1751: “Es la materialización de la ‘suma’ cristológica” que mencionamos y utiliza “el 60% de los materiales que había recogido”. El mismo santo “delineó para la portada de este libro un diseño especial” (p 62), como hizo en diferentes ocasiones. “Tuvo gran éxito editorial: más de 30 ediciones antes de morir Alfonso, incluidas 4 en alemán” (p 63). No podemos mencionar todas sus obras. En 1773 aparecieron varios títulos sobre el tema, entre ellos el más extenso: *Riflessioni sulla Passione di Gesù Cristo*. El autor concluye el capítulo con una visión de conjunto.

Del siglo precedente, heredó dos movimientos peculiares: el quietismo, que ejerció gran influjo en Roma y en Nápoles “entre una élite espiritual” (p 32); en la obra de Alfonso -nació el mismo año de la muerte de Miguel Molinos- se advierten algunas expresiones filoquietistas que el autor menciona (p 52), aunque acentúa más las tres etapas en que Alfonso corrige el quietismo: en las dos primeras, sin mencionarlo; sin embargo, “en la tercera” lo atacó con dureza en la obra apologética *Triunfo de la Iglesia o historia de las herejías*, 1772. Esta, ha de leerse en el contexto histórico. En esas fechas, el movimiento antijesuitico de los borbones, y por consiguiente de la corte de Nápoles, estaba llegando al cénit, vísperas de la supresión. El rigorismo moral, de corte filojansenista, favorecía el rechazo del probabilismo de la escuela jesuítica. Las consecuencias para la Congregación y para la moral alfonsiana, que comenzó siendo un comentario al jesuita H. Busembaum, eran pesimistas. Eso explica, según el autor, la dura crítica de Alfonso contra Molinos y el quietismo: “La única interpretación de esa evolución se ha de encontrar en el ‘cambio de los tiempos’, más que una evolución doctrinal en Alfonso. Como si tuviera que cargar fuerte contra Molinos y Berruyer, para poder hacer pasar las críticas que no podía dejar de hacerle a Jansenio” (p 49).

El jansenismo ocupa un lugar mucho más destacado en la formación teológica y en la obra de Alfonso. En la primera parte del siglo XVIII, muchos seminarios italianos adoptaron manuales franceses de clara tendencia jansenista. Alfonso estudió Genet. “Al contacto con el pueblo, y bajo la guía de sabios directores, irá descubriendo el amor misericordioso del Padre manifestado a nosotros en Cristo Jesús. Esta conciencia, más aún experiencia del amor redentor de Dios en Cristo se irá convirtiendo en el núcleo de toda su vida y de todas sus obras” (p 36). Le costará varios años. Después, “Alfonso fue un antijansenista de tiempo completo” (p 35). El Dr. Londoño señala las cuatro etapas antijansenistas de Alfonso; eso significa que en ellas quedan incluidas muchas de sus obras, no sólo las de contenido teológico moral. Una de las más significativas de la segunda etapa es *Del gran mezzo della preghiera*, Venezia 1759, donde “crítica -capítulo por capítulo- cuatro puntos de la doctrina jansenista” (p 36). La tercera, “se inicia con motivo de la publicación del catecismo de Mésenguy en Napoles”, obra “condenada por Roma en 1757” y que Alfonso critica en varios momentos (p. 37). La última etapa, “se inicia con la expulsión de los jesuitas de Nápoles en noviembre de 1767”. Alfonso lo consideró un aviso a sus obras y a su Congregación y moderó la crítica al jansenismo, que centra en un punto “la concepción restringida de la salvación en Jesucristo” (p 38). Es la época apologética de Alfonso y este género, además de ser tardío, no pertenece a su mejor etapa de escritor porque no estaba preparado para ello (p 39). En 1772, Alfonso publicó en Nápoles el *Trionfo della Chiesa cioè Istoria dell'Eresie*, dedicada a Bernardo Tanucci.

El jansenismo ha sido uno de los temas más estudiados en la obra de san Alfonso, por el rechazo del mismo que hizo en su *Theologia moralis*, y por la defensa de la misma frente a los planteamientos de los "rigoristas". La monografía de G. Cacciatore, *S. Alfonso De'Liguori e il giansenismo*, Firenze 1944, a pesar de sus valores, ha quedado ampliamente superada; los recientes estudios sobre el jansenismo -con una inmensa bibliografía que supera los 20.000 títulos en los últimos cuarenta años-; la publicación de la correspondencia de Bernardo Tanucci y los congresos en torno a su figura; la crisis entre Roma y Nápoles por la publicación del *Catecismo* de Mésenguy, 1758-1760, apoyada por Tanucci y Bottari, impreso con la aprobación del arzobispo de Nápoles, cardenal Sersale: la traducción fue condenada por Clemente XIII, breve de 14 de junio de 1761, pero negaron el *exequatur* al breve pontificio Nápoles, Venecia, Milán, Turín, España y Francia; los estudios del segundo centenario de la muerte de Carlos III, entre otros temas, están pidiendo un replanteamiento metodológico de las clásicas posturas alfonsianas ante el complejo mundo jansenista en sus distintas vertientes: teológica, visión de la naturaleza humana, reforma de la iglesia, contenidos bíblicos, religiosidad popular, Compañía de Jesús, intereses políticos, etc...

La tesis de Noel Londoño hace bien el planteamiento metodológico que debe darse al tema de la Pasión en el complejo mundo cultural que vio surgir la no menos compleja obra de san Alfonso. No ha podido desarrollar varios de los temas insinuados, porque no era esa la finalidad de la tesis, pero ha dejado abierto el camino a futuras investigaciones.

Sobre los contenidos teológicos de la tesis poco puede decir un historiador, por eso nos limitamos a concluir con la palabra autorizada de F. X. Durrwell en la presentación de la obra: "Uno puede lamentar que san Alfonso no se despojara de los modelos de interpretación de su tiempo, que no hubiera tenido la ambición de hacer ciencia teológica, que hubiera querido 'leer el crucifijo' sólo para amarlo y hacerlo amar, sin la preocupación de una exacta sistematización de sus intuiciones. Pero su pensamiento lleva en sí mismo la crítica a las limitaciones de la teología de su época [...]. La teología de su tiempo afirmaba que la muerte de Jesús no era necesaria, puesto que cada uno de sus actos, al tener valor infinito era suficiente para satisfacer la justicia de Dios. Pero, igual que Jesús dice: 'Es necesario que el Hijo del Hombre muera', san Alfonso afirma también que la muerte de Jesús era necesaria, no ciertamente para *satisfacer* la justicia, sino para que se manifestara la *sobreabundancia* del amor de Dios".

En el don de su Hijo, el Padre "se hace Padre-para-nosotros engendrando a su Hijo por nosotros... El misterio de la encarnación es central en el pensamiento de san Alfonso. Como enseña el Padre Londoño, encarnación y cruz son inseparables en la visión alfonsiana; la muerte es la culminación del misterio de la encarnación. Por lo mismo, el santo pide que a través de la contemplación de la pasión pase el 'hilo de oro' de la fe en la

divinidad de Jesús, sin la cual, la pasión de Jesús no tendría sentido para nosotros.

De esta forma se halla ya cubierta la laguna, la más grave sin duda alguna de los misterios teológicos de la época: la ignorancia del misterio pascual [...]. Alfonso compartía la ignorancia que entonces se tenía sobre el sentido salvífico de la resurrección de Jesús, pero él, al mismo tiempo, la superó. Sabía que, efectivamente, el hombre no se salva si no es en comunión con Cristo... De aquí la insistencia que, al final de su vida, hace Alfonso sobre el papel salvífico que juega Cristo en su gloria celestial. Esto, también nos lo muestra excelentemente el autor [...]. Su estudio no sólo enriquece nuestros conocimientos sobre la historia de la teología y de la espiritualidad. Es también para el lector -yo mismo he tenido esta experiencia al leerlo- una invitación a sumergirse en el gran libro que fascinó a san Alfonso: "Cristo crucificado".

Manuel Gómez Ríos

Storia religiosa dell'Austria (= Europa ricerche 4), a cura di Ferdinando Citterio e Luciano Vaccaro, Collana promossa dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Milano 1997, 522 pp.

Nel settembre 1995 si è svolta la *XVII Settimana Europea della Fondazione Ambrosiana Paolo VI* a Villa Cagnola di Gazzada (Varese), sotto la direzione dei professori Cesare Mozzarelli e Giorgio Rumi: questa volta era dedicata alla «Storia religiosa dell'Austria». Relatori erano: Reinhard Härtel, Werner Maleczek, Johann Rainer, Domenico Caccamo, Grete Klingenstein, Claudio Donati, Peter Hersche, Elena Brambilla, Marcello Verga, Paola Vismara Chiappa, Elisabeth Garms-Cornides, Herbert Karner, Stefan Malfer, Otto Weiß, Andrea Zanotti, Giorgio Rumi.

Fra gli atti della *Settimana* si trova la relazione di Otto Weiß, membro dell'Istituto Storico dei Redentoristi a Roma: *Religiosità e correnti culturali nel cattolicesimo austriaco del secolo XIX*. (pp. 397-456). L'autore presenta, sullo sfondo di tre fasi del secolo XIX, alcuni personaggi che hanno a che fare con la religiosità in Austria. Analizza la loro azione, le loro concezioni e le loro idee, nonché i gruppi di cui fecero parte, con cui furono in comunicazione o in contrasto. Esamina le mentalità specifiche di tali gruppi, l'intreccio delle strutture politiche, ecclesiali, sociali e mentali che circondarono la vita di queste persone e ne condizionarono o ostacolarono l'attività. Alla fine l'autore cerca di operare una sintesi. Il cammino attraverso la religiosità e le correnti culturali dell'Austria cattolica nel secolo XIX comincia con il vicario generale del ramo transalpino dei Redentoristi, Klemens Maria Hofbauer (1751-1820), e con il romanticismo viennese. Passa poi al discepolo di Hofbauer, Johann Emanuel Veith (1788-1876), e all'ambiente ruotante intorno al filosofo cattolico Anton Günther (1783-1863) verso la metà del secolo XIX. Infine presenta, nel contesto della crisi di fine secolo, la persona

e l'attività, molto meno conosciute, dello scrittore Peter Rosegger (1843-1918).

Klemens Maria Hofbauer, il «santo del romanticismo viennese», nacque il 26 dicembre 1751 a Tasswitz nella Moravia meridionale. Nel 1784 entrò a Roma nella congregazione dei Redentoristi. Fu ordinato sacerdote nel 1785. Dal 1788 fu vicario generale per i territori posti al di là delle Alpi e dal 1787 al 1808 operò a Varsavia. Dopo la soppressione della casa di Varsavia nel 1808 prese a lavorare a Vienna, ove nel 1813 divenne rettore della chiesa di S. Orsola e confessore delle Orsoline. Qui egli esplicò una zelante attività caritativa e una intensa pastorale individuale soprattutto fra gli studenti e i professori. Riuscì a radunare attorno a sé una cerchia di persone, che andavano dagli ambienti più alti della corte a filosofi, scienziati e poeti di primo piano. Tra costoro c'erano, per esempio, Friedrich Schlegel, filosofo, orientalista, teorico del romanticismo e storico della letteratura, nonché il professore di diritto pubblico Adam Müller (1779-1829). Tra i suoi amici e discepoli più intimi ci fu il poeta e predicatore di Vienna Zacharias Werner (1768-1823). Alla domanda relativa allo straordinario influsso esercitato da Hofbauer sul cattolicesimo viennese l'autore risponde, che egli fu capace di innestare la pietà popolare su di una religiosità interiore più moderna e illuminata. Ciò gli fu possibile perché rispondeva allo spirito del romanticismo cattolico viennese. E continua: «Egli, pur racchiudendo nel suo carattere e nella sua religiosità una componente fondamentalmente conservatrice, seppe fare uso della ragione e fu nello stesso tempo un uomo profondamente credente, dalla profonda vita interiore e aperto a un aggiornamento della pastorale e della Chiesa» (p. 411).

Anton Günther e Johann Emanuel Veith erano ambedue discepoli di Hofbauer e si dichiararono in favore della «libertà della Chiesa e nella Chiesa». Günther cercò di presentare la teologia come una scienza, per dimostrare che la fede cattolica era legittimata davanti alla ragione. Johann Emanuel Veith, suo intimo amico e compagno di studi, era alla testa del gruppo raccolto attorno a Günther, che nel 1848 si scagliò sia contro i giuseppinisti che contro i conservatori.

Peter Rosegger nei suoi scritti auspicò una riforma della Chiesa: voleva la liturgia in lingua volgare, una predicazione nutrita di Bibbia, la lettura della Bibbia da parte del popolo, la valorizzazione dei laici in base al sacerdozio universale, l'elezione del vescovo da parte del clero diocesano, l'elezione del papa da parte dei vescovi, la dispensa dal celibato, il controllo del patrimonio della Chiesa ecc. Si impegnò anche per una riconciliazione delle confessioni religiose. Così, per esempio, appoggiò la colletta per l'erezione della *Heilandkirche* (chiesa del Salvatore) evangelica di Mürzzuschlag. Ma la sua grande simpatia per il buddismo dovrebbe forse darci da pensare sul suo cattolicesimo.

Lungo questo cammino attraverso la religiosità e le correnti culturali dell'Austria cattolica nel secolo XIX rappresentati da alcuni personaggi, a

cominciare da Klemens Hofbauer e dal romanticismo viennese, proseguendo per i tentativi di riforma del gruppo di Anton Günther e Johann Emanuel Veith fino allo scrittore Peter Rosegger, l'autore presenta - anche se non in maniera esaustiva e definitiva, «cosa impossibile in una così breve relazione» - la mentalità e la religiosità austriaca di un secolo estremamente interessante, ma anche molto difficile per la Chiesa e per il cristianesimo.

Adam Owczarski

Augustin WERNET, I: *Os Redentoristas no Brasil*, Aparecida 1995, 310 p.; II: *Os Redentoristas no Brasil: expansão da obra redentorista, 1920 a 1944*, Aparecida 1996, 341 p.; III: *Os Redentoristas no Brasil: crescimento, crise e renovação institucional, 1945 a 1972*, Aparecida 1997, 392 pp.

Escribir la historia de los misioneros redentoristas en el Brasil es una tarea gigantesca. Baste pensar que los documentos de la Provincia de São Paulo, recogidos sobre todo por el p. Julio Brustoloni, suman casi 150 volúmenes. Añádanse a eso los materiales publicados e inéditos de las demás Unidades de la Congregación en Brasil, la más joven de las cuales tiene ya 25 años de vida y labor misioneras.

Por otra parte, el número de publicaciones especializadas en la historia de la Iglesia en América Latina, y más concretamente del Brasil, ha aumentado considerablemente en los últimos años. No hace mucho salió el libro de F. TORRES-LONDOÑO (org.), *Paróquia e Comunidade no Brasil. Perspectiva histórica*, São Paulo 1997, 280 p., que ayuda a entender por qué los redentoristas holandeses y alemanes empezaron aceptando parroquias y pusieron como en segundo lugar las misiones itinerantes, que habían sido lo más característico del Instituto.

Hasta ahora ninguno se había animado a emprender el trabajo de redactar una historia de los redentoristas en Brasil, precisamente por la amplitud del tema y la multitud de materiales dispersos. El profesor Wernet asumió ese reto y lo supo llevar a término en tres volúmenes y más de mil páginas. Gracias a él tenemos una historia suficientemente amplia y concisa, que sirve como "punto de referencia" (I,5) para quienes después "encontrarán el campo más maduro para hacer una historia más completa" (III,6), como dice el presentador de la obra, P. Hélio Libardi.

El primer volumen va desde el año 1843 hasta 1919, es decir, desde las primeras peticiones para fundar en el Brasil hasta la primera expansión. En este número de *Spicilegium Historicum*, dedicado a la "recepción de la doctrina de san Alfonso", conviene recordar que fue precisamente Monseñor Antonio Ferreira Viçoso, asiduo lector del santo, quien introdujo la teología moral alfonsiana en el seminario e insistió en repetidas ocasiones (1843 y 1857-1858) para que los redentoristas fundaran en su diócesis de Mariana. Finalmente, en 1893, después de 7 peticiones y un intento fallido, llegaron a

Mariana dos redentoristas holandeses que fueron recibidos con todos los honores por los obispos y el pueblo. Poco después vendrán los misioneros venidos del sur de Alemania (1894), para encargarse de la animación misionera de la parroquia de Nuestra Señora Aparecida y de la zona de Goiás.

Luego de describir la gesta heroica de la fundación, el primer volumen dedica otros capítulos a la crisis y consolidación, la vida conventual y parroquial, las misiones, los santuarios y romerías y, finalmente, a la religión y la patria. Este último es, sin lugar a dudas, el capítulo mejor logrado en cuanto a interpretación de los hechos.

El segundo volumen comprende el período de 1920 a 1944. Comienza con la primera expansión de las dos viceprovincias de entonces: São Paulo hacia Rio Grande do Sul y Rio de Janeiro hacia Minas y Bahia. Describe luego la fundación de los redentoristas norteamericanos en Campo Grande (1929). Con estos tres grupos como protagonistas, el autor analiza las experiencias formativas, pastorales y comunitarias de cada uno de ellos hasta la época de la segunda guerra mundial.

El tercer volumen, del año 1944 a 1972, va desde la creación de la Provincia de São Paulo hasta la fundación de los redentoristas polacos en el santuario de Bom Jesus da Lapa. La mayor parte del libro está dedicada a presentar los diversos modelos formativos que se siguieron durante la época pre y postconciliar. Los dos últimos capítulos estudian la pastoral "ordinaria" de santuarios y parroquias, y la pastoral "extraordinaria" de las misiones itinerantes.

La aparición progresiva de los volúmenes se refleja también en la mejor presentación del texto. Baste ojear, en el primer volumen, el modo de citar la bibliografía (I,301-304); algunas repeticiones inútiles como las primeras vocaciones de São Paulo, la figura del arzobispo Arcoverde, o algunas citas (I,31=32; 24=38;24=40); y algunas imprecisiones: el encuentro entre san Alfonso y los pastores no fue en 1732 sino en 1730 (cfr. I,22) y la cita de Weiss es SHCSR 39 (1991) 41-98 (cfr. I,40 y II,329). En el volumen segundo hay un error de imprenta (II,157=276-277) y no faltan las repeticiones (II,36-37=146-147). El tercer volumen fue mejor revisado (cfr. sin embargo la cita de Mainwaring en III,8-9=39-40). Desde el punto de vista pedagógico hay que alabar el haber incluido los cuadros de personal, actividades apostólicas y vocaciones, y hay que lamentar la falta de mapas generales y particulares (así como alguna fotografía de personajes/obras y cuadros paralelos entre la historia civil del país y la de los redentoristas).

En cuanto historiador "externo" (no-redentorista), gran conocedor de la vida misionera y religiosa, estudioso de la Iglesia brasileña del siglo XIX, el autor tenía muchas ventajas para realizar esta obra con cientificidad y objetividad. Se destaca su esfuerzo constante, aunque no siempre logrado, por mantenerse imparcial en la interpretación de los hechos. En varias

ocasiones, tal vez por identificación inconsciente con el objeto de su investigación, el autor escribe "nuestra" Congregación, "nuestros" misioneros. En la contraposición que establece entre los pioneros holandeses (calculadores y exigentes: I,21, que venían sólo por obediencia: I,39. 70) y los pioneros alemanes (generosos, incondicionales, entusiastas: I,39. 47-48. 54. 107-109) no siempre ofrece razones suficientes para tales afirmaciones ni logra explicar por qué inmediatamente después los holandeses se expanden pastoralmente y los alemanes se quejan de inmovilidad (I,55-56. 85-86. 88-89. 241. 251. 260). Esto es sólo un signo de la complejidad de las situaciones analizadas y del riesgo en las comparaciones.

¿En qué medida también los misioneros alemanes reflejaban el rigorismo moral que caracterizaba entonces la Congregación en centro Europa? Esto es, aún hoy, algo difícil de esclarecer (cfr. I,170-172. 192). Como dice K. JOCKWIG: en la predicación misionera y en las confesiones los redentoristas alemanes no siguieron a su fundador, que hablaba del Dios de amor, sino que proclamaron un Dios del temor (*Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873. Dargestellt am Erzbistum München und Freising und an den Bistümern Passau und Regensburg*, en *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburgs*, Regensburg 1967, 41-408).

Otro punto discutible y difícil de delimitar, en el que seguramente el autor tuvo que meditar mucho, se refiere a las etapas o distribución de los volúmenes. ¿Por qué el primer período hasta 1919, y el segundo hasta 1944? Daría la impresión de que el motivo es porque en 1920 los redentoristas de São Paulo se extendieron hacia el sur y porque en 1944 fueron constituidos como Provincia, de modo que las etapas de las otras 9 Unidades del Brasil quedaron como absorbidas. Tal vez la abundancia de documentos de la Provincia de São Paulo inclinó la balanza a su favor, y eso no es culpa de São Paulo. Queda abierta la pregunta de si no es más "lógica" una división no cuantitativa sino cualitativa de las etapas. A modo de ejemplo: el primer período hasta 1929, el segundo comenzaría con la fundación de los norteamericanos en Campo Grande y llegaría hasta 1967, y el tercero estudiaría las crisis del postconcilio e incluiría los primeros años de la fundación polaca, sobre la que ya existe suficiente material editado.

Hay que reconocerle al profesor Wernet su trabajo de pionero, y agradecer a todas las Unidades redentoristas del Brasil su apoyo a esta obra, que permite entender la propia historia como memoria volcada hacia el futuro. Aunque el autor no lo menciona (porque no tiene relación directa con la llegada de los redentoristas), sea también la ocasión de recordar el centenario de Canudos (1897) y esperar que tristes hechos como ese no se vuelvan a repetir entre nosotros.

Noel Londoño