

# RECENSIONES

---

## CIENCIAS BÍBLICAS

*The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology*, ed. by Carroll Stuhlmueller, The Liturgical Press, Collegeville 1996, LV + 1120 pp., ISBN 0-8146-1996-7.

El pasionista P. Stuhlmueller falleció dos años antes de que viera la luz el monumental diccionario a cuya preparación había consagrado sus últimos desvelos, coronación de una larga y fructuosa dedicación a los estudios bíblicos. Aquí queda, sin embargo, su obra, cuyo género no es fácil de situar. Es, básicamente, un diccionario de teología bíblica, pero tampoco se atiene sistemáticamente a los límites de la misma. Así, la mayoría de los artículos (pueden verse como ejemplos «Celibacy», «Joy», «Labor» «Mission» y otros muchos) prolongan el comentario a los materiales que ofrece la Biblia sobre los respectivos puntos con explicaciones de tipo litúrgico-pastoral y/o histórico-dogmático. Dentro del marco estrictamente bíblico, el diccionario muestra las ventajas y los inconvenientes propios de estas obras: el permitir una perspectiva sintética de lo que dice la Escritura, en su diversidad de libros, sobre un tema concreto, puede conducir a simplificaciones arriesgadas cuando se pasa por alto la diferencia de géneros literarios, de encuadres históricos y situacionales, de intencionalidad de los textos que de esta manera se traen a colación para la iluminación teológica de un concepto, y todos los otros factores que más bien desaconsejarían estas visiones globalizantes. Las numerosas contribuciones, confiadas a la redacción de varias docenas de especialistas, se dividen, de acuerdo con la importancia de los temas, en artículos mayores o secundarios y entradas breves. Todos ellos están precedidos de siete capítulos cortos, que exponen los contenidos habituales de una introducción a la Sagrada Escritura y ayudan, por tanto, a situarse en su lectura, interpretación, ediciones inglesas a lo largo de los tiempos, uso pastoral y otros ítems análogos.—JOSÉ J. ALEMANY, S.J. Facultad de Teología. U.P.Comillas (Madrid).

RAGUER, H., *Para comprender los Salmos*, Verbo Divino, Estella 1996, 175 pp., ISBN 84-8169-105-4.

Tal y como nos tiene acostumbrados la colección para Leer-Comprender-Vivir de la Editorial Verbo Divino, el libro del profesor Hilari Raguer es una excelente y completa introducción al mundo de los Salmos. Introducción no sólo al mero conoci-

miento literario o histórico de los mismos, sino a la relevancia y a las posibilidades que ofrecen como medio de oración en la vida cotidiana del creyente. El libro está articulado en torno a cuatro partes. La primera de ellas es la introducción, propiamente dicha, a lo que es el libro de los Salmos. Encontramos en ella una serie de datos útiles que nos acercan y ayudan a comprender este libro. Se explica desde el por qué del nombre del libro, su formación, su numeración, las divisiones, etc., hasta los géneros literarios que podemos descubrir dentro del conjunto de los Salmos, todo ello acompañado por un análisis instructivo y detallado de Salmos concretos. La intención pedagógica y didáctica de esta primera parte del libro es bien clara: no se pretende un mero acercamiento noético o intelectual del lector al libro, ni se le apabulla con datos, fechas, etc., se busca ante todo que el mismo alcance y haga suyo el sentido, el significado y la experiencia vital que hay detrás de cada uno de los Salmos, porque ahí radica la grandeza y la relevancia que poseen para los cristianos. Al lector se le proporcionan una serie de elementos que le permitan superar el mero conjunto de datos que se le presentan y pueda vivir de este modo la misma experiencia religiosa que en su día tuvieron los salmistas y con ellos la totalidad del pueblo de Israel.

Tanto la segunda como la tercera y cuarta parte del libro están dedicadas a posibilitar que el lector incorpore y experimente en su existencia cotidiana la rica realidad que le ofrece el mundo de los Salmos. Más en concreto, la segunda parte del libro se dedica a la oración de los Salmos. En la misma no sólo se nos muestra la vida espiritual y religiosa del pueblo de Israel expresada en los Salmos, sino que se nos ofrecen algunos consejos prácticos para rezar con los Salmos desde nuestra vida ordinaria. En esta parte el autor realiza una sugerente conexión entre los Salmos y el Nuevo Testamento, estableciendo una fecunda relación entre las Bienaventuranzas, el Padrenuestro y el libro de los Salmos. Especialmente brillante resulta, en mi opinión, esta sección dentro del conjunto del libro. En ella se pone de manifiesto cómo nuestra espiritualidad cristiana hunde sus raíces en la oración y la experiencia religiosa que rezuman los Salmos. La parte tercera del libro la dedica el profesor Ragüer a comentar algunos de los Salmos más significativos. Este recorrido por 15 Salmos nos permite adentrarnos en la pluralidad de situaciones y en la variedad de experiencias de la vida humana desde las que van brotando los Salmos. A través de dichos comentarios, más que en ninguna otra parte del libro, se pone de manifiesto la pluralidad y la riqueza, tanto humana como religiosa, que rodea a los Salmos. Finalmente, la parte cuarta del libro se centra en los Salmos y la Liturgia de las Horas. En ella se pone de manifiesto la relevancia que la oración con los Salmos ha tenido en la vida de la Iglesia desde sus orígenes. Se señalan, igualmente, los criterios y el sentido de la reforma que en la oración de la Liturgia de las Horas introdujo el Concilio Vaticano II. Acaba con una sencilla y somera explicación sobre los diversos modos de rezar los Salmos. Esta última sección, pese a lo que algunos pudieran creer, guarda una perfecta coherencia con el conjunto del libro. La intención de su autor de hacer de los Salmos y de la oración con los mismos un elemento vivo y dinámico en la vida del creyente cristiano, alcanza una excelente expresión en el acercamiento al lector a la realidad de la Liturgia de las Horas, introduciéndole en la oración de la misma. En resumen, excelente libro introductorio al mundo de los Salmos. El autor conjuga perfectamente la sobriedad de los contenidos con una redacción ágil, instructiva y fluida: logra sobradamente la intención con la que fue escrito. Excelente libro para todo tipo de creyente.—MANUEL GARCÍA BONASA, S.J.

MOUSSÉ, J., *Jésus, le Roi des juifs*, Les Editions du Cerf, Paris 1997, 191 pp., ISBN 2-204-05612-X.

El subtítulo de la obra —«l'eternité présente»— marca claramente el ángulo desde el que se ha efectuado la lectura del IV evangelio. Sabemos que uno de los conceptos básicos de la teología joanea es el de la escatología de presente. Por tanto, el punto de mira escogido no es ajeno a la textura del evangelio.

Después de una breve introducción en la que se van repasando diversos elementos filosóficos como tiempo, eternidad, presente, futuro, etc., se pasa a analizar los pasajes más significativos de Juan. En este análisis se pone de relieve cuanto el autor se había propuesto señalar: el sentido del evangelio para el hombre de hoy. Esto no quiere decir que no se sitúen cada una de las perícopas en su ambiente, pero no es esta la pretensión fundamental. Se quiere descubrir un núcleo que vaya más allá de la época en que se compuso y que trascienda a los interlocutores inmediatos.

A lo largo del libro se percibe, y así nos lo dan a entender las páginas finales, las preocupaciones del autor por la inculturación del evangelio. Este es el enmarque global en el que se concibe el estudio. Fijémonos ahora más detenidamente en algunos aspectos.

Es evidente que el libro de Juan, cualquier libro con pretensiones de orientar la vida, lleva dentro de él una «dínamis» que le trasciende. Si se logra descubrirla hemos tocado el núcleo que pudiéramos denominar transcendental y desde ahí conectar con el hombre de nuestros días.

Pero para captar esa realidad, que denominamos esencial, se necesita conocer todo el entramado de la obra. Y luego más tarde realizar la traducción para el lector de nuestro tiempo. Para conseguir cuanto el autor pretende es imprescindible captar el proyecto del evangelio joaneo o estructura del libro. Si no se tiene en cuenta ésta y de cada uno de los relatos o discursos se resaltan ideas o conceptos fácilmente se le atribuyen al hagiógrafo cosas que no le pertenecen. La Escritura se convierte en mera ocasión. Así, cuando nuestro autor, siguiendo a algunos escrituristas —cada vez menos—, pospone el capítulo quinto al sexto, desencaja toda la estructura de Juan, que se basa en el éxodo emprendido en el capítulo quinto por el paralítico de la piscina, que es conducido al desierto, donde se le da el maná —multiplicación de los panes— y después sigue viviendo la nueva historia de Israel que Jesús le oferta a través de la fiesta de las Tiendas, de la Dedicación, etc. El evangelio va recorriendo toda la historia de Israel hasta el final del capítulo doce.

Este esquema le hubiera sido más útil al autor para cuanto el pretende que es afirmar que el evangelio de Juan nos obliga a salir de nuestro pequeño mundo —como les exigía Jesús a los judíos— para entrar en una nueva realidad: la eternidad que se hace presente en su persona y mensaje. Desde la teología del éxodo no sólo como concepto estructural de la teología de Juan, sino como elemento literario constituyente de la obra, el lector se halla más próximo al dinamismo del mensaje. Desde este punto de vista, ya el libro mismo es un éxodo, que invita de modo inmediato al lector a ponerse él mismo en esa disposición.

Es encomiable buscar la actualización de Juan y ver en el evangelio una invitación a este hecho. Pero ello, creo que se realiza mejor partiendo de todo el entramado e incluso de las pretensiones inmediatas del autor inspirado. De aquí brota la experiencia profunda dentro de la que se inscriben todos los evangelios y de forma particular el de Juan.

Estas observaciones no aminoran los valores del estudio, que está trasvasado por una preocupación muy marcada por hacer vivo el mensaje del evangelio y des-

de un conocimiento hondo de la cultura y el pensamiento del hombre actual. Por lo demás, el libro ayudará a sus lectores a entusiasmarse con el IV evangelio.—SECUNDINO CASTRO. Facultad de Teología. U.P.Comillas (Madrid).

SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Ed. Trotta, Madrid, 1996, 283 pp., ISBN 84-8164-130-8.

La autora, suficientemente conocida en los campos del feminismo y de la Escritura, en la presente obra aborda el tema de la lectura feminista de la Biblia. Nos encontramos ante un estudio específicamente hermenéutico en el que el punto de partida es irrenunciable: las Escrituras han sido compuestas, leídas e interpretadas desde perspectivas patriarcales, entendiéndose por la palabra patriarcal no sólo su carácter androcéntrico, sino también como proceso estructural de dominación. «El habitat» de generación e intelección de la Biblia está marcado por la incompreensión más radical de cualquier minoría psicológica o sociológica. Eso querría significar nuestra autora con las palabras patriarcalismo, androcentrismo y kiriarcalismo. Por otra parte, no todas las lecturas realizadas por mujeres son feministas. Esto acontece siempre que éstas no logran desenmarañar el tejido del texto elaborado desde el ángulo androcentrista. En muchos casos intentando que el texto revalorice a la mujer e incluso cuando esto aparece claramente en él, puede efectuarse desde el punto de vista patriarcal, que en ese supuesto ensalzamiento la expropia de su liberación más genuina, reforzando la visión dominadora del varón o de la parte de la sociedad que él representa. La lectura es feminista en la medida que libere plenamente a la mujer y la sitúe en igualdad de condiciones que al varón, sin que sea éste quien le de a ella carta de ciudadanía o quien en última instancia determine su identidad.

La obra inicia su andadura abordando, en un primer momento, lo que la autora denomina estrategias de interpretación. Son el primer acercamiento al texto bíblico situándolo en su ambiente sociocultural, buceando en la presencia de la mujer en el mismo, en tanto como autora que como lectora. En este primer acceso se pone de relieve que aun en aquellos casos en que se hace presente la mujer, su presencia se silencia bien en la globalización de la Escritura bien en la interpretación posterior e incluso en la misma tradición textual.

El segundo capítulo se adentra en el interior de la Biblia para hacernos ver mediante un análisis retórico minucioso de Lc 10,38-42 —el episodio de Marta y María— la construcción androcéntrica del pasaje y sus influjos posteriores en la historia de la mujer.

El tercer capítulo nos sitúa ante los grandes silencios y saltos de la narrativa escriturística. Se hace un estudio de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30 y par), poniendo de relieve el silencio de Lucas sobre este caso. Después de analizar las posibles lecturas desde géneros literarios muy diversos, se ofrece una interpretación a partir de lo que puede denominarse modelo feminista de reconstrucción histórica, que desemboca en la comprensión histórico-retórica del pasaje.

Tiene por objeto el cuarto capítulo la elaboración de una hermenéutica política feminista. Los textos han de ser analizados cuidadosamente desde las estructuras de poder existentes, teniendo en cuenta las diversas formas de opresión que sufren las mujeres. Este punto de comprensión, según la autora, debería situarse en la *ekkesía* de las mujeres, es decir, en el discipulado de iguales. Pero para ello hay que alzarse

sobre algunos conceptos que aprisionan la interpretación y construcción de los textos bíblicos de género histórico.

El quinto capítulo aborda la hermenéutica teológica femenina. Si la Biblia revisite ese carácter andrónico tan radical, habrá que buscar el núcleo central, aquello que la constituye como fuerza liberadora. Es imprescindible encontrar aquel transfondo, que en última instancia determine la palabra como fuente de liberación plena, buscar un Canon dentro del Canon. En este punto la autora va repasando las diversas propuestas. Su postura a este respecto queda fijada claramente: «Creo que una hermenéutica teológica feminista debe hablar desde las luchas por la emancipación de la *ekkesía* de las mujeres. En concreto, las tradiciones proféticas y las luchas de las "hermanas del Espíritu" nos proporcionan la otra contextualización necesaria para una retórica teológica feminista» (p. 27).

El capítulo sexto lleva por título «Educación teológica feminista: discurso de la posibilidad». Trata de explorar los temas que han de arrostrar aquellas mujeres que se deciden por una formación teológica. Algo que hasta ahora pertenecía al campo del varón. Denomina a las mujeres en esta situación «extranjeras residentes». A ellas les incumbe desenmascarar las estrategias patriarcales interpretativas; para ello no es suficiente la protesta femenina, sino que es imprescindible una preparación esmerada; sólo desde el conocimiento profundo del conjunto se puede después o al mismo tiempo proyectar la lectura femenina de la realidad. Finalmente, en el último capítulo, estudia detenidamente el milagro transmitido por Lucas (13,10-21) de la mujer encorvada que fue curada por Jesús. De nuevo aquí se demuestra cómo toda la narración está en función de afianzar la fuerza androcéntrica, bien si se considera a la mujer como símbolo del judaísmo, bien como sujeto de un milagro que sirve únicamente para una discusión sobre el significado del sábadó. En este caso la narración estaría en función de una controversia.

He aquí un breve resumen de esta obra de difícil lectura, llena de repeticiones y en algunos momentos ininteligible. El principio hermenéutico que da sentido a todo es el del androcentrismo, entendido no como sexo género, sino como estructuras de dominio interrelacionadas. Traducido a un lenguaje más asequible sería la lucha entre el despotismo, ¿feudalismo? y democracia. Hay un hecho irrenunciable: la sociedad de iguales. Todo lo que no se conforme con este principio debe rehacerse desde él. En el libro existen «montones» de hipótesis no probadas, numerosas interpretaciones de textos evangélicos que pueden ser sustituidas por otras y un matriarcalismo tan reprochable como el mismo patriarcalismo que combate.

Es evidente el dominio del hombre sobre la mujer a lo largo de los siglos en la configuración e interpretación de los textos. El proyecto de hacer una reinterpretación de los mismos desde las estructuras feministas, incluido los del magisterio eclesial, no solamente es un derecho de la mujer, sino instancia de la ciencia. Pero la psicología enseña que tanto el hombre como la mujer no son seres absolutamente masculinos o femeninos. Se dan elementos prevalentes, pero tanto en uno como en otro subyacen realidades del contrario. El principio de la misma dignidad e igualdad es válido, mientras no se entienda por él la misma funcionalidad. El principio de la democracia de las mujeres como criterio clave de interpretación creo que no es nada científico. Tampoco lo puede ser el principio de la sospecha elevado a la categoría de universal. Pero donde parece que la autora traspasa la línea de lo admisible es cuando trata de fijar la autoridad de la Escritura, como núcleo en torno al cual debe ser leído todo el conjunto. Ella va mucho más allá de un Canon dentro del Canon. La *ekkesía* de las mujeres es la llamada a determinar aquellos elementos proféticos y evangélicos que representan la liberación más profunda de la mujer y todo lo que a ella se asimila. No se habla para nada en el libro de la fe de la Iglesia, aunque ésta

hubiera que desmasculinizarla. De esta forma, la Biblia queda sujeta a una interpretación democrática. Pero cabría preguntarse: ¿la autora y sus afines representan la *ekkesía* de las mujeres? Y en caso negativo, ¿no serían ellas una nueva forma de kiriarcalismo para sus hermanas? El libro, a mi parecer, no salva aquello que la Iglesia juzga esencial en la constitución de la palabra inspirada, aunque muchas de sus aportaciones son preciosas y debieran suscitar un movimiento hermenéutico de reinterpretación de los textos, respetando la soberanía de la palabra, los procesos histórico del proyecto de Dios y la centralidad del Jesús histórico.—SECUNDINO CASTRO.

F. DALLA VECCHIA (ed.), *Ridattare i Vangeli*, Editrice Queriniana, Brescia 1997, 218 pp., con facsímiles y reproducciones fotográficas de los fragmentos, ISBN 88-399-0747-5.

El editor ha tenido, sin duda, la buena ocurrencia de reunir en un solo volumen de fácil manejo los artículos de revistas más importantes que discuten dos propuestas recientes que afectan a la datación de los evangelios. En primer lugar, la muy célebre hipótesis de José O'Callaghan (de 1972). El papiroólogo proponía con modestia, en un artículo de *Biblica*, que en la cueva 7 de Qumrán se hallaba un pequeño fragmento de Mc 6,52-53. La segunda, del papiroólogo C. P. Thiede, quien en diversas publicaciones ha sostenido que el P<sup>64</sup> (Papiro Magdalen de Oxford), que contiene fragmentos del evangelio de Mateo, debe datarse, en contra de la opinión de la *editio princeps*, antes del comienzo del siglo II. De ser verdaderas ambas teorías, las de O'Callaghan y Thiede, la datación tradicional de los evangelios (Mc en torno al 70 d.C., Mt-Lc entre 80-90, Jn un poco después) habría de modificarse. El evangelio de Marcos estaría en Qumrán antes de su destrucción, el 68 d.C., y, por tanto, debió de componerse hacia el 50, y el evangelio de Mateo se acercaría mucho más cronológicamente a la vida de Jesús, con lo que ganaría en credibilidad histórica.

Después de los correspondientes artículos de O'Callaghan y Thiede —dos de 1984 (en defensa de la tesis del jesuita español) y de 1995, en pro de la datación temprana del P<sup>64</sup>— el editor ha reunido trabajos críticos de M. Baillet, C. Focant, H.-U. Rosenbaum, E. Puech y M.-É. Boismard, todos en contra —o con grandes reservas— respecto a la tesis de O'Callaghan. Los más duros son Rosenbaum y Puech. Dos artículos finales de P. Grelot arrojan serias dudas sobre la datación temprana del P<sup>64</sup>.

El libro se cierra con un excelente «postfacio» de G. Segalla. Con su claridad acostumbrada, Segalla presenta el problema de nuevo y hace un resumen y un balance sosegado de los argumentos de las dos partes en litigio. Pondera los argumentos en favor de O'Callaghan y considera que los dos más fuertes son la esticometría del fragmento y la casi segura mención de Gennesaret. Luego enumera y pesa los argumentos en contra: defectos metodológicos; crítica paleográfica interna: son posibles y más verosímiles otras reconstrucciones, etc. Igualmente critica la propuesta de Thiede respecto a la datación temprana del P<sup>64</sup>. Segalla se alinea, claramente, entre los adversarios de ambas hipótesis.

La colección de artículos propuesta por dalla Vecchia es de veras interesante e ilustrativa. La investigación histórica sobre la datación de los evangelios es importante y es una consecuencia clara de su trascendencia para la teología cristiana, pues ésta debe referirse con garantías históricas a unos hechos concretos de un personaje concreto: la vida y obra de Jesús, situables en unas coordenadas espacio-tempo-

rales muy determinadas. Es evidente que, dado el carácter frágil de la transmisión oral, gozarían de mayor garantía unos documentos «biográficos» si se presentaran como compuestos más cercanamente en el tiempo a los acontecimientos que narran.

En nuestra opinión, sin embargo, son de mayor peso las razones en contra de las hipótesis de O'Callaghan y Thiede que las positivas en los puntos en discusión. Ciñéndonos al caso más importante, el del *evangelio de Marcos*, debemos señalar que no puede estarse absolutamente seguro del número de letras que contenía cada línea del manuscrito de la cueva 7.<sup>a</sup>, con lo cual la posición de las que quedan es dudosa. Por tanto, el orden de ellas —fundamental a la hora de establecer por medio de un computador una secuencia de letras que coincida con algún texto conocido— no es totalmente seguro. De las aproximadamente 20 letras conservadas en el fragmento 7Q5 sólo se identifican bien 14; las otras seis deben leerse de un modo algo distinto al usual, y, lo que es más grave, para que concuerde este fragmentito con nuestro evangelio actual habría que suponer en un texto tan breve, Mc 6,52-53, nada menos que la omisión de tres palabras (gr. *epi ten gen*), variante que no parece en ninguno de los múltiples manuscritos que poseemos del evangelio. Por si esto fuera poco, diversas combinaciones con las letras legibles, efectuadas por un ordenador, han dado la posibilidad de que ese pequeño fragmento fuera identificable, también con leves diferencias, con otros textos del Antiguo Testamento, de los Apócrifos o, incluso, con algún pasaje de la literatura griega clásica. Por ello, la hipótesis de O'Callaghan ha sido generalmente abandonada. A pesar de haberme sentido impresionado por el argumento del cálculo de probabilidades que ofrece A. Dou en el apartado final del reciente libro de O'Callaghan, *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento*, Papirología neotestamentaria, El Almendro, Córdoba 1995, creo que hay un nuevo y decisivo argumento que hace que la discusión sobre la hipótesis de O'Callaghan esté ya prácticamente obsoleta. En una comunicación particular me informaba F. García Martínez que pronto aparecerá en público un estudio papirologógico que analiza las características peculiares biológicas de 7Q5. Es bien sabido que cada hoja de papiro es distinta a los demás, pues la disposición de las fibras es diferente de unas a otras. Esta disposición, estudiada al microscopio, sirve como de una suerte de carnet de identidad para cada hoja papirácea. Pues bien, los estudios biológicos parecen demostrar que la hoja de papiro que contiene 7Q5 es absolutamente idéntica a otra que contiene fragmentos del ciclo de Henoc, identificados ya sin duda alguna. Por tanto, debemos deducir que 7Q5 no es un fragmento del evangelio de Marcos, sino de un escrito pseudoepigráfico del AT, de Henoc, transmitido también en griego, como es bien sabido.

Respecto a la tesis de Thiede en lo que se refiere al P<sup>64</sup> me parecen también mucho más convincentes los argumentos en contra (artículos de P. Grelot). No veo suficientes razones de peso para que se cambie la datación propuesta en la *editio princeps*, es decir, en el siglo II.

En conclusión, el libro editado por dalla Vecchia cumple a la perfección el propósito de la serie (it. «collana») en la que está inscrito (*Giornale di Teologia*. Biblioteca di aggiornamento teologico) y es un cómodo y excelente instrumento para informarse con precisión de esta cuestión tan candente de las últimas propuestas sobre la datación de los evangelios. No parece, de ningún modo, que las hipótesis de O'Callaghan y Thiede vayan a suponer un quebranto a un cierto consenso sobre la datación de los evangelios y a una visión de la evolución del cristianismo primitivo ligada también al consenso sobre la fecha aproximada en la que se editaron los evangelios canónicos.—ANTONIO PIÑERO, Universidad Complutense, Madrid.

HARMUT STEGEMANN, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996, 315 pp., ISBN 84-8164-077-8.

En excelente traducción de Rufino Godoy de la 5.<sup>a</sup> edición alemana, esta obra del conocido profesor de Nuevo Testamento de la Universidad de Gotinga merece una acogida especial, pues su autor muestra un sorprendente conocimiento y competencia en un tema de alta especialización como son los manuscritos del Mar Muerto. Por otro lado, el mismo tema en sí es bien interesante, pues es harto sabido que los hallazgos de Qumrán son importantísimos no sólo porque acrecientan nuestro conocimiento del judaísmo en época tan efervescente como es la de los siglos II a.C.-I d.C., sino también por sus repercusiones en nuestra comprensión de la figura y doctrina de Jesús y la del cristianismo primitivo.

La obra de Stegemann está, además, espléndidamente concebida y escrita: capta el interés por el modo de presentar los hechos y datos, y su redacción es muy asequible para un público medio. Aunque el autor, quizá, no lo haya pretendido expresamente su obra sirve, además, casi como introducción al contenido y a la problemática de los manuscritos del Mar Muerto y a sus relaciones con el cristianismo primitivo.

El libro procede así: tras resumir la historia de los descubrimientos y sus avatares (pp. 9-14), el autor aclara el porqué de los debates recientes sobre estas obras (pp. 21-44). Critica entonces con toda razón el trabajo de los periodistas Baigent-Leigh, *El fraude de los manuscritos del mar Muerto* (difundida en España por el «Círculo de lectores») y las obras más técnicas de los profesores R. Eisenmann y B. Thiering. Con toda razón son calificadas todas ellas de sensacionalistas e interesadas, y sus argumentos principales son desmontados por Stegemann con gran autoridad. Desgraciadamente, la necesaria refutación de esta pseudociencia alcanzará a menos lectores que las sesgadas opiniones difundidas con anterioridad. Luego, Stegemann explica la marcha de las excavaciones (pp. 45-70) y las localizaciones de las diferentes cuevas con sus contenidos en manuscritos (pp. 71-94). Otro capítulo se ocupa con más detenimiento de este contenido (unos 1.000 manuscritos: p. 94) y comenta las diversas secciones de la notable biblioteca de Qumrán (pp. 95-156). Stegemann defiende aquí su novedosa tesis de que «son pocos relativamente los textos (encontrados en Qumrán) que tienen un origen indudablemente esenio» (p. 153). Qumrán no fue, en absoluto, «el cuartel general de los esenios, sino únicamente el lugar principal de su producción de manuscritos desde alrededor del año 100 a.C.» (p. 155). Es decir, según el autor, en esa comunidad se preparaban los materiales (se curtía el cuero en bruto) y se copiaban manuscritos de interés (sobre todo bíblicos y obras de «edificación»), para luego distribuirlas entre las diversas comunidades esenias de todo Israel.

Desde las pp. 157 a 235, el autor presenta un resumen sobre lo que hoy podemos saber de los esenios (su origen; la función del maestro de Justicia, su historia ulterior, peculiaridades sociales e ideológicas del grupo sectario y sus doctrinas). Otros capítulos tratan de Juan Bautista (pp. 235-252), de Jesús (253-284) y de su relación con Qumrán y el esenismo en general, para terminar con unos apartados más breves sobre el cristianismo primitivo y el judaísmo rabínico, iluminados gracias al contenido de los manuscritos (pp. 285-296). Respecto al Bautista y Jesús Stegemann defiende la tesis de que en cuanto es posible precisar hoy ninguno de los dos fueron esenios, ni alumnos espirituales de la secta; no es probable que Jesús tuviera contacto alguno con los miembros de ese grupo.

El libro nos parece muy sugerente: rezuma ideas y perspectivas interesantísimas, tanto en lo que respecta a nuestra comprensión del esenismo en general como a la

de Jesús y el grupo cristiano que de él dimana. En mi opinión, sin embargo, sería de desear que algunas afirmaciones sorprendentes de Stegemann estuvieran avaladas por una más completa discusión de textos o que algunas brillantes hipótesis fueran presentadas por el autor como tal, es decir, como meras hipótesis y no como algo definitivamente alcanzado por el consenso de los estudiosos. Igualmente tenemos la sensación de que en algunos momentos Stegemann obtiene muchas más conclusiones de las que una lectura de los textos puede permitir. Quizá, sus sorprendentes conocimientos y su potente visión de conjunto le permita ver en los antiguos manuscritos cosas que para los lectores menos avezados permanecen ocultas.

En una ulterior edición de la versión española podrían corregirse algunos leves detalles: no se escribe en castellano pos-exílico (con guión), sino postexílico (el guión es en este caso un anglicismo); debería cuidarse un poco más la distribución de mayúsculas y minúsculas junto con algunas pocas transcripciones (Alcimo y no Alkimos, p. 165). Sospechamos algún minúsculo lapso de traducción en algún lugar, como p. 173. [«Tormenta de Estrato» por «Torre de Estratón» (?); «forma conclusiva» por «redacción final» del Pentateuco (?)], pero como afirmé al principio la versión es cuidada y muy legible.

De lo dicho hasta aquí se deduce que el libro de Stegemann nos parece, en conjunto, una obra admirable y una excelente fuente de nuevos conocimientos. A la vez, sin embargo, nos produce la sensación de tener entre las manos un producto que afirma demasiado y con demasiada rotundidad dada la naturaleza y la obscuridad de los textos junto con la parquedad de los testimonios arqueológicos. Estamos de acuerdo con F. García Martínez en su informe sobre «Nouveaux livres sur les manuscrits de la mer Morte», publicado en el *Journal for the Study of Judaism* 27 (1996) (Stegemann en las pp. 68-70), cuando afirma que es éste «un libro que rehusa admitir los límites de nuestro conocimiento, límites impuestos por las características de los testimonios de los que disponemos. Tales testimonios, en la forma fragmentaria y limitada en la que nos ha llegado, debe dejar forzosamente muchas cuestiones sin respuesta. Stegemann conoce todo lo que podemos conocer sobre los manuscritos (de Qumrán), y tiene el mérito de plantear a estos textos toda suerte de cuestiones; tiene también el mérito de ofrecer muchas respuestas plausibles y lógicas a estas cuestiones, pero se equivoca al obstinarse en darnos a cualquier precio una reconstrucción total y mucho más detallada de la que los hallazgos nos permiten».

Pero yo añadiría que precisamente por esta reconstrucción problemática en algunos aspectos el libro de Stegemann es un acicate para nuestra imaginación y para futuras investigaciones. De cualquier modo, ha de ser tenido en cuenta por todo aquel que se interese por el apasionante mundo del judaísmo del cambio de era, del que habría de nacer el cristianismo.—ANTONIO PIÑERO.

## HISTORIA DE LA TEOLOGIA E HISTORIA DE LA IGLESIA

DÍAZ, CARLOS, *Manual de historia de las religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, 645 pp., ISBN 84-330-1267-3.

El conocido filósofo personalista ha acometido esta vez la tarea de trepar, como él mismo dice, por una ladera distinta a la cumbre que ya escaló cuando se preguntaba, en sus escritos de Teodicea, si la búsqueda de Dios es razonable. En un campo, en el que es frecuente depender de traducciones de obras extranjeras, se agradece el contar con un manual de primera categoría redactado en castellano. Sin dejar que las exigencias del manual académico limiten su creatividad, el autor mantiene en esta obra las constantes de su producción anterior: familiaridad con el conjunto del pensamiento filosófico, críticamente considerado; opción claramente personalista; preocupación por integrar con la problemática actual las dimensiones últimas, metafísicas y religiosas, del ser humano. Es muy significativo que la obra lleve una dedicatoria al gran teólogo y pensador que fue Juan Ruiz de la Peña. Clara y sintéticamente, expone diez ámbitos de religiosidad: mesopotámica, hinduismo, budismo, sintoísmo, confucianismo, taoísmo, jainismo, zoroastrismo, maniqueísmo, helenismo, judaísmo, cristianismo, islamismo y religiones posmodernas (*new age*, religión civil). Y en medio del despliegue de esta diversidad, un hilo conductor: la búsqueda de lo común en el fondo del mensaje más significativo de todas ellas. No se puede entender la historia de las culturas y civilizaciones sin prestar la debida atención a sus correspondientes religiones. En la base de las convicciones últimas de individuos y pueblos, en las que se sustentan sus cosmovisiones, descubre el autor los vectores que apuntan a una dimensión religiosa profunda: «Todo pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia.» El manual proporciona un acceso a las religiones más importantes por su repercusión en la historia de la humanidad, entre las que destacan las de mensaje universalista y misionero: hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo e islamismo. Es consciente el autor de las limitaciones inherentes a una obra de tal envergadura: lingüísticas, históricas, culturales. Pero pesa más en él la urgencia de tratar el tema en nuestro tiempo, cuando «muchos son los que se declaran agnósticos y pocos los que diagnostican». Por eso merecía la pena el esfuerzo para auscultar a través de estas páginas «el latir de lo humano, con todas sus arritmias y disritmias».—JUAN MASIÁ CLAVEL, S.J.

TROCMÉ, ETIENNE, *The Childhood of Christianity*, Londres 1997, 145 pp., ISBN 0-334-02709-8.

Etienne Trocmé, profesor de Nuevo Testamento de la Universidad de Strasbourg, nos ofrece una introducción a lo que denomina la infancia del cristianismo; período, aproximadamente, de un siglo durante el cual, en una sociedad no pocas veces hostil, tiene el cristianismo que establecer su peculiar identidad frente a sus orígenes judíos.

Parte Trocmé de la Palestina precristiana —con múltiples corrientes religiosas (saducea, esenia, farisea y celota), que captan la atención del pueblo, pero no lo movilizan—, donde otras propuestas intentan atraer al pueblo. Entre éstas destacan la de Juan el Bautista, de la que tenemos pocos testimonios y afectados, casi todos, por el deseo de subordinar su experiencia a la cristiana, y la de Jesús, cuyo estudio depende, casi exclusivamente, de testimonios cristianos, nunca contemporáneos a Jesús.

Salvo en sus datos básicos, es imposible reconstruir la biografía de Jesús, pero puede establecer el carácter de su auditorio y el núcleo de su mensaje, basado en la inauguración por su persona del Reino de Dios, en el profundo significado de su estrecha relación con Dios, que, dada su abierta contradicción con la tradición judía, puede explicar su muerte, y en su peculiar conciencia mesiánica.

Tanto la experiencia de Juan como la de Jesús, que concluye con su muerte y la dispersión de sus discípulos, fracasan por completo, en principio. Se abre así el camino a los celotas, a la destrucción del Templo y al triunfo fariseo de Jammia.

Como nos demuestra la vuelta a sus actividades anteriores, nunca mejor testimoniado que en Juan 21,2-3, cuando los discípulos han perdido toda esperanza, tuvo lugar un «acontecimiento extraordinario», privado y restringido a los discípulos, que lo cambió todo: la resurrección. Se establecen, así, dos grandes grupos, uno en torno a Pedro y otro en torno a Santiago, que, concentrados en Jerusalén, en continuidad con el judaísmo, incorporan, al tiempo, nuevos elementos vinculados a la experiencia de la resurrección y al desarrollo de una reflexión cristológica.

Partiendo de esta análisis, Trocmé desarrolla un conflicto entre la Iglesia de Jerusalén, el grupo que se vincula al Templo, en torno a Santiago y a la autoridad que se basa en el parentesco de éste con Jesús, y las otras iglesias cristianas, y ordena el conflicto en torno a tres personajes: Pedro, abandonado en un plano muy secundario; Santiago y, sobre todo, Pablo, que choca abiertamente con la comunidad jerosolimitana, que, al condicionar la salvación al *status* étnico, hace imposible el compromiso.

La evolución del conflicto se ve marcada por la grave crisis de los sesenta, donde confluyen las muertes de Pedro, Santiago y Pablo, la guerra judía y la persecución de los cristianos de Roma. Hasta entonces la preeminencia de la Iglesia de Jerusalén parecía inmovible, pero, primero, la muerte de Santiago que, por su unión a Jesús y su gran piedad, había sido el centro indiscutible de esta Iglesia, y, después, la guerra judía, que provoca fuertes conflictos dentro del judaísmo y el triunfo de los fariseos con la consiguiente expulsión de los cristianos de la sinagoga, terminarán con la influencia de la Iglesia de Jerusalén, que no podrá ser reemplazada por la de Roma, casi destruida por Nerón.

Es entonces cuando se oye la reacción de los herederos de Pablo, manifestada en los *Hechos*, la evangelización de los paganos desde las raíces judías, y, sobre todo, en la I y II carta a Timoteo y en la epístola a Tito. La consolidación de la ruptura y el triunfo definitivo de la corriente helenista los sitúa Trocmé a raíz del levantamiento judío del 115.

En torno a este eje conflictivo, y al tiempo que se desarrollan otros temas, como, por ejemplo, la creación de una doctrina que va confiriendo y asegurando la unidad a una Iglesia en crecimiento, la obra se basa en el análisis cronológico de los libros del Nuevo Testamento: el *Evangelio de Marcos*, escrito para una comunidad judía, marcando diferencias desde el respeto a la ley, la *Carta de Santiago*, que presenta al cristianismo como la más perfecta forma del judaísmo, el *Evangelio de Mateo*, los *Hechos*, la *Carta a los Hebreos*, que, a finales del siglo I, muestra claramente la ruptura (han desaparecido ya, por ejemplo, el problema de la circuncisión), el *Apocalipsis*, el *Evangelio de Juan*, etc.

Indiscutiblemente, todos estos análisis se ven condicionados por graves limitaciones, que Trocmé no ignora en ningún momento y que dejan todas sus afirmaciones dentro de la categoría de hipótesis. Esto no impide afirmar el interés y valor de esta introducción al primer siglo de cristianismo, que nos sitúa ante una comunidad que vive y crece impulsada por una infinidad de factores y conflictos.—Fco. J. GÓMEZ DÍEZ.

ENGLERT, SEBASTIÁN, *Primer siglo cristiano de la Isla de Pascua. 1864-1964*, Editorial Iberoamericana, Frankfurt-Madrid 1996, 161 pp., ISBN 84-88906-48-X.

Por iniciativa de la Universidad católica de Eichstätt, vuelve a publicarse la obra del capuchino bávaro Sebastián Englert (1888-1969), *Primer siglo cristiano de la Isla de Pascua*, aparecida en Santiago de Chile en 1964. En esta segunda ocasión el libro se ha convertido en un homenaje a su autor y un estudio sobre la isla de Pascua, compuesto por la obra original, una «introducción etnológica» de Horst Cain y los estudios sobre el P. Englert y su labor misional de Luis Beltrán Riedl, Johannes Meier, Innozenz Daumoser y Mathias Buschkühl.

*Primer siglo*, escrito por encargo del Vicario Apostólico de la Araucanía, Mons. Guido Beck, está claramente estructurado en torno a la labor del H. Eugenio J. Eyraud, SS.CC., llegado a la isla en 1864, la del catequista laico Nicolás Pakarati Ure Potahi, capital en el mantenimiento de una comunidad cristiana que, en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, permanece durante años sin sacerdotes, recibiendo sólo algunas visitas esporádicas, y la obra del propio Sebastián Englert, sacerdote de la Isla de Pascua desde 1935.

Escrito desde la perspectiva de un «misionero de la antigua escuela» (Meier), considera las reacciones de los nativos, las labores de los misioneros y las influencias negativas introducidas por comerciantes, piratas y tratantes de esclavos. Los años de residencia de Englert, aunque no reciben una mayor atención, aportan una información considerablemente más rica. Los primeros tiempos de la misión se reconstruyen a partir de la correspondencia de los misioneros, mientras la obra de Pakarati, de la que se conoce poco, se introduce, sobre todo, de una forma indirecta, considerando sus importantes frutos.—FRANCISCO JAVIER GÓMEZ DÍEZ.

WAGNER, JEAN-PIERRE, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Cogitatio fidei 199, Cerf, Paris 1997, 285 pp., ISBN 2-204-05440-2.

El P. de Lubac, uno de los gigantes de la teología contemporánea, merecía un estudio tan competente como el que aquí se le dedica. Este, entre otros posibles, se centra en el tema de la teología fundamental: uno, sin duda, de los que, bajo distintos nombres y con distintas formas de aproximación, fueron objeto privilegiado de la atención de de Lubac. Apasionante la aventura intelectual de este maestro, tendida entre las mareas subsiguientes a las condenaciones antimodernistas y los remolinos acompañantes de la emergencia de la «Nouvelle Théologie»; testigo, protagonista e impulsor él mismo de cambios extraordinarios en la mayoría de los terrenos de la dedicación teológica, y, como consecuencia de lo uno y de lo otro, también víctima de los conflictos surgidos en el nacimiento de una época nueva, que tanto le debe.

En concreto, su visión de la teología fundamental se inicia ya en su lección inaugural de 1929 en Lyon, con las lúcidas denuncias de una apologética caduda (pero todavía tan vigente) y la visión programática de un desarrollo a cuya realización él tanto habría de contribuir. Este punto de arranque, donde se revela tanto una despierta y precoz sensibilidad en el profesor de treinta y tres años como un animoso deseo de entrega a la tarea, marca también el comienzo metodológico de este libro. A lo largo de su avance, inmejorablemente documentado, va pasando por los grandes ejes de la obra del teólogo francés: los escritos relativos al ateísmo, los que consagró a autores contemporáneos (particularmente Teilhard, del que, como es sabido, de Lubac fue un exegeta tan empático como competente) y Blondel; los tocantes al tema del «sobrenatural», que le acarrearón condenas; su comentario a la constitución «*Dei Verbum*»; y un último donde se agrupan algunas obras de carácter más personal. Wagner realiza un recorrido irreprochable, situando debidamente el pensamiento lubaciano en sus contextos intelectuales e históricos, desde la alimentación recibida de sus propios maestros, haciendo dialogar a sus obras entre sí, percibiendo sus movimientos interiores y sus complejidades. No es, por supuesto, una obra hagiográfica ni panegírica, aunque en ella el afecto y la admiración adquieran un peso análogo al de la voluntad de comprensión. En definitiva confirma que, interesándose mucho por las realidades de las doctrinas teológicas, sus autores y sus escaramuzas, de Lubac se interesaba eminentemente, en ellas y a través de ellas, por la realidad suprema que es la realidad divina.—JOSÉ J. ALEMANY.

MOLTMANN, JÜRGEN (ed.), *How I have changed. Reflections on Thirty Years of Theology*, SCM Press, London 1997, X + 130 pp., ISBN 0-334-02707-1.

En junio de 1996, un grupo de teólogos católicos y protestantes (Jüngel, Sölle, Küng, Potter, Metz, Zink, Greinacher y el propio Moltmann y su mujer) se reunieron en Tubinga para celebrar el setenta cumpleaños de J. Moltmann. Ante una amplia audiencia desarrollaron una mesa redonda en que cada uno ofreció su visión personal de cómo su teología había cambiado, o no cambiado, en las tres décadas precedentes. Este libro conserva sus intervenciones, a las que se añade el diálogo que tuvo lugar posteriormente en un programa televisivo sobre el mismo tema. Es, por tanto, un fragmento de historia de la teología contemporánea, pasada a través de biografías personales de algunos de sus principales protagonistas. La limitación que le podría provenir del restringido ángulo de contemplación y del reducido número de participantes se compensa bien por el atractivo y aun lo apasionante del objeto tratado y de su tratamiento narrativo.—JOSÉ J. ALEMANY.

MARCHESI, GIOVANNI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Biblioteca di teologia contemporanea 94, Queriniana, Brescia 1997, 666 pp., ISBN 88-399-0394-1.

El nombre del jesuita P. Marchesi es muy familiar a los lectores de «*La Civiltà Cattolica*», que cada mes encuentran su firma bajo interesantes y siempre buscadas

crónicas de los últimos acontecimientos de la vida eclesial. En nada se asemeja este denso volumen a la rapidez de un reportaje periodístico, pero de otra forma él acredita también la capacidad del teólogo y profesor en el Pontificio Istituto Oriental de Roma. No es Marchesi ningún novato en su aproximación al teólogo suizo: veinte años han transcurrido desde que publicó otro estudio sobre la cristología balthasariana, hace tiempo agotado, y durante todo ese largo intervalo ha proseguido y ampliado sus investigaciones, que ahora ve felizmente coronadas. Aparte del incremento en madurez y profundidad, el nuevo libro aventaja al anterior por el hecho de que incorpora la consideración de las obras de von Balthasar que han visto la luz en el intervalo. El objetivo es audaz: llevar a cabo una visión de conjunto de su pensamiento cristológico, expuesto dispersamente en tantos millares de páginas no siempre fáciles de descifrar. En su actual investigación, Marchesi reasume la estructura de la anterior. A un capítulo introductorio más bien de carácter biográfico sigue otro a modo de marco teológico general, adecuado para situar lo que a continuación se expone referido ya directamente a los elementos cristológicos. Dos conceptos articulan el desarrollo del tema, pareciéndole al autor apropiados para dar cuenta de aquéllos: «figura» (Gestalt) de Cristo en la evidencia objetiva de la misma divinidad, en la identificación perfecta entre misión y ejecución, entre existencia y ministerio. Y «expresión» (Ausdruck), en cuanto Cristo es «exegesis» visible del Dios invisible, manifestación autointerpretativa de Dios. La dimensión trinitaria se completa por el papel del Espíritu en la misión histórica de Jesús y por el hecho de que es esta tercera Persona quien conduce al conocimiento pleno de su verdad. Un trabajo magnífico que patentiza tanto el rigor del pensamiento balthasariano como la armonía de su arquitectura cristológica y, desde luego, la lucidez del esfuerzo de penetración llevado a cabo por el autor. En apéndice se ofrecen el prólogo de von Balthasar al libro de 1977 y veinte páginas de bibliografía.—JOSÉ J. ALEMANY.

BROSSE, RICHARD, *Jésus, l'histoire de Dieu. Historicité et devenir: deux notions clés de la théologie de Karl Rahner*, *Studia Friburgensia* 82, Editions Universitaires, Fribourg 1996, XIII - 313 pp., ISBN 2-8271-0756-2.

La tesis doctoral de R. Brosse desarrolla y cimienta su convicción de que el conjunto de la obra rahneriana puede ser leído como el intento extremo de resolver el antiguo enigma filosófico de la relación recíproca, concebida frecuentemente como antagonismo, de tiempo y eternidad. El antagonismo y la confluencia, desde el punto de vista de la reflexión cristiana, alcanzan su culmen en el Dios-hombre, partícipe de forma inconfusa e indisoluble de ambas dimensiones. Más allá del número de páginas consagrado directa o explícitamente por el gran teólogo a estas cuestiones, el autor establece cómo ellas ejercen una función estructurante de la obra de Rahner, hasta el punto de conferirle unidad. Una unidad que el estudio muestra como problemática, ya que tanto las perspectivas de solución como el instrumental conceptual que Rahner utiliza para perfilarla proceden de dos horizontes distintos: el intelectual y el espiritual, fuertemente connotado este último por la lógica de la experiencia ignaciana. Un análisis de las primeras obras filosóficas de Rahner lleva a Brosse a concluir que el contexto donde se despliega realmente la noción de historicidad es el de la filosofía de la religión, entendida entonces como la tensión ontológica que habita a todo hombre orientándolo desde su historia a la trascendencia. Es-

te proceso conlleva un aspecto cognitivo, que topa, sin embargo, con sus límites cuando la búsqueda de sentido coloca al hombre ante el misterio inabarcable e inagotable que es Dios. Pero esta constatación aboca ya al dominio de la espiritualidad; desde la inserción en el misterio de la fe revierte una connotación al método trascendental, puesto que éste no se lleva a cabo sino sobre el a priori de una revelación realizada. El componente espiritual se inserta en el intelectivo dominante, pero lo marca decisivamente; y ambos se mueven en el marco existencial propio del hombre que efectúa esta reflexión siendo peregrino en la tierra: sometido a las exigencias del tiempo y tenso hacia la eternidad. Al fin se apunta, más de forma sugerida que desarrollada en todas sus consecuencias, a la tarea de una narratividad como mecanismo adecuado para afrontar, desde la teología sistemática como desde la fundamental, estos cuestionamientos.—JOSÉ J. ALEMANY.

WÜSTENBERG, RALF K., *Glauben als Leben. Dietrich Bonhoeffer und die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe* (Kontexte 18), Peter Lang, Frankfurt 1996, 399 pp., ISBN 3-631-49561-7.

Dice el autor en su prólogo que todavía no se ha encontrado un modelo convincente en la extensa bibliografía que se ha esforzado en explicar y llevar adelante la interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos, tal como la sugirió Bonhoeffer en sus cartas desde la prisión. Una cosa no se puede poner en duda: y es que él ostenta, al menos, un buen conocimiento de esa bibliografía: noventa páginas de su estudio están consagradas a revisarla. Por lo demás, constituye desde luego una cierta audacia pensar en decir todavía a estas alturas algo nuevo y distinto sobre tal tema. Nos tememos que Wüstenberg no lo ha logrado, y que en lo que él presenta como adquisiciones sustanciales (por ej. que Bonhoeffer alimentara sus intuiciones en posturas de Barth y Dilthey) ya estaba dicho hace tiempo por Feil y Gremmels, como el mismo, por otra parte, lo reconoce. En la primera parte del trabajo se cosechan y ordenan cronológicamente las referencias de toda la obra bonhoefferiana al término «religión», obteniendo la conclusión de que este teólogo no define conceptualmente la religión ni da lugar a una teoría cerrada de la misma. La segunda se ocupa de la continuidad o discontinuidad del pensamiento bonhoefferiano y se concluye con las mencionadas referencias a Dilthey y Barth. La tercera lleva a cabo la aludida revisión bibliográfica para establecer cómo y con qué consecuencias han sido recibidas a lo largo de las generaciones siguientes de especialistas las manifestaciones del prisionero de Tegel.—JOSÉ J. ALEMANY.

BIENERT, WOLFGANG A., *Dogmengeschichte* (Urban Taschenbücher 425,1; Grundkurs Theologie Band 5.1), Kohlhammer, Stuttgart 1997, 240 pp., ISBN 3-17-010810-7.

Aunque el título no menciona tal limitación, esta historia de los dogmas se restringe a la época de la Iglesia antigua y a los dogmas surgidos de los tres grandes concilios de la misma: Nicea, Constantinopla y Calcedonia. Sus trabajos y declaraciones están perfectamente situados en los contextos históricos y teológicos que los caracterizan. De esa manera se ofrece un desarrollo desde los comienzos de la Iglesia, pa-

sando por la autodefinition del cristianismo sobre las bases de la tradición apostólica, hasta la reformulación de la identidad cristiana en la Iglesia imperial del siglo iv. Tratándose de un manual para estudio o consulta, el libro destaca por su claridad tanto en la exposición concentrada y concisa de los datos sustanciales como en la estructuración del conjunto. Cada capítulo está acompañado de referencias a artículos de lexicones especializados o a otra bibliografía selecta, en general reciente.—José J. ALEMANY.

REINHART STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, XIV + 363 pp., ISBN 3-534-01840-0.

Conozcan o no quienes lo recitan su nombre, tan sonoro como difícil de repetir, el símbolo nicenoconstantinopolitano resuena, desde que fue compuesto, en las confesiones de la fe de la Iglesia, en el acervo musical que ha enriquecido y solemnizado las celebraciones litúrgicas, y siempre que se desea expresar la fe de la cristianidad todavía no dividida. En su repetición durante siglos, los fieles toman más conciencia de que con esta condensación están tocando el núcleo más central y profundo de su fe que de los continuos saltos lógicos y semánticos a que les fuerzan sus 174 palabras, desde el realismo del «fue crucificado, muerto y sepultado» hasta el nivel metafórico y poético del «luz de luz» y las arduas distinciones teológicas que encierra el «engendrado, no creado». Este venerable testigo de la antigua tradición cristiana, todavía tan vivo, es el objeto de estudio de esta espléndida monografía. Nada echará de menos el curioso lector en ella: el establecimiento de un marco más amplio para comprender la función apologética y ecuménica que ejercían los credos en la antigüedad, el desarrollo del concilio de Constantinopla (381) en que vio la luz, la historia de las formas y la historia literaria de la fórmula, con sus precedentes y esbozos anteriores, su papel litúrgico y jurídico, las interpretaciones teológicas del conjunto y de cada una de sus frases, y el papel realizado y que todavía se le puede asignar en las relaciones intereclesiales. Esta ligera relación de puntos tratados todavía no da cuenta de la fluidez del estilo, la conjunción de pormenorizar el detalle más minucioso con la apertura a perspectivas abiertas, la irreprochable utilización de las fuentes históricas, teológicas, canónicas y bibliográficas en general, la ponderada toma de postura del autor. Todo ello confiere a la obra un muy alto valor informativo que hará las delicias de los eruditos pero también iluminará, en un nivel altamente especializado pero muy grato de acceso, los conocimientos de los buscadores de saber teológico.—José J. ALEMANY.

BONHOEFFER, DIETRICH, *Berlin 1932-1933*, hg. von C. Nicolaisen und E.-A. Scharffenorth (Dietrich Bonhoeffer Werke 12), Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, 629 pp., ISBN 3-579-01882-5.

Prosigue con este nuevo volumen la edición de las obras completas de D. Bonhoeffer, que ya hemos ido reseñando en otras ocasiones. La brevedad del tiempo que

aquí se documenta (comienzos de noviembre de 1932 hasta mediados de octubre de 1933) no guarda ninguna proporción con la importancia de los sucesos acaecidos en él y, consiguientemente, la relevancia que estaba destinado a adquirir en la vida del joven teólogo, entonces en sus veintiséis-veintisiete años. Es el paso de la continuidad a la ruptura. El comienzo se inscribe en la continuación de su doble actividad, como docente en la Facultad de Teología de la Universidad berlinesa y como capellán de la Escuela Politécnica, mientras que el período se cierra con la marcha a Londres para asumir tareas pastorales: una apuesta, si no *contra* la teología, sí *a favor* de la Iglesia, y, en concreto, de la Iglesia Confesante que estaba surgiendo con resuelto apoyo de Bonhoeffer como alternativa, que sus propulsores juzgaban más fiel al evangelio y a la Reforma, frente al sector de la Iglesia luterana alemana adicto al régimen. Entre medio, el acontecimiento decisivo para su vida como para la de millones: la toma de posesión por Hitler de la Cancillería del Reich el 30 de enero de 1933. El que un número tan escaso de meses exijan más de 450 páginas (dejando aparte las aportaciones de los editores) para contener los escritos de Bonhoeffer es un dato muy elocuente sobre la intensidad de su actividad en correspondencia, memoriales, trabajos relacionados con su docencia, conferencias, predicaciones. A través de estos materiales se hace viva una época colmada de inquietudes y de iniciativas y se documenta elocuentemente el papel ejercido por Bonhoeffer al servicio de la profundización teológica, de la aclaración cristiana de las situaciones, de las tomas de postura político-eclesiales y de la asunción de compromisos. Todo ello está presentado con la meticulosidad técnica y la solvencia histórica y contextual a que nos tiene acostumbrados esta serie. Es ingente y admirable la cuidadosa labor de los editores favoreciendo la mejor comprensión de los materiales por medio de prólogos, recuperación del marco histórico, notas, estudio conjunto, anexos, índices, elencos bibliográficos, por lo que se hacen de nuevo acreedores a la gratitud de los estudiosos.—JOSÉ J. ALEMANY.

BOEGLIN, JEAN-GEORGES, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine* (Cogitatio fidei 205), Cerf, Paris 1998, 472 pp., ISBN 2-204-05566-2.

Si se echaba de menos una monografía complexiva que diera cuenta del delicado, sinuoso y en ocasiones conflictivo camino seguido en la época moderna por el concepto teológico de Tradición, la tesis doctoral de Boeglin viene a satisfacer generosamente esta demanda. Consciente de que «más que cualquier otro estudio teológico, esta cuestión supone la introducción del parámetro histórico y el recurso a las ciencias profanas», el autor supera los límites de un discurso sectorial en orden a llegar a una justa evaluación del complejo itinerario y de las inflexiones adquiridas por el concepto a lo largo del mismo. Se inicia con la virulenta contestación reformada respecto de las «tradiciones» y la respuesta que ésta recibió en Trento, sin omitir lecturas recientes de aquel concilio; sigue recogiendo diligente y concienzudamente todas las aportaciones recibidas por la teología católica durante los siglos XIX y XX, que conducen a la culminación doctrinal que supone la constitución «Dei Verbum» del Vaticano II, también detalladamente estudiada. Lo que sigue no es ni una cuesta abajo ni un estancamiento, que pudiera considerarse definitivo, en el pacífico disfrute de las precisiones conciliares. Pues entonces se abren otras perspectivas: por una parte la escucha de voces protestantes y ortodoxas respecto del concepto católico de

Tradicción, con cuya integración y las necesarias explicaciones previas, se desborda la limitación al pensamiento católico que es tónica general de la investigación. Por otra, una mirada lanzada a la situación de aquél en el contexto ecuménico, sobre todo, patente en ciertos documentos y diálogos que lo tienen especialmente en cuenta. Y, por último, una visión más sistemática que intenta abrazar cuatro formas preferentes de manifestación de la Tradición: las que muestran su fecundidad, respectivamente, respecto de la teología interpretativa, la liturgia y la evangelización, y la que se expresa en su doble valencia de fidelidad a lo recibido e impulso para la creatividad en situaciones nuevas. En fin, un magnífico estudio que se hace completamente imprescindible a la hora de volver sobre el tratamiento teológico de la Tradición, su historia, su presente y los posibles enriquecimientos de su evolución futura.—JOSÉ J. ALEMANY.

GHISLAIN LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 382 pp., ISBN 88-215-3315-8.

«Ensayo crítico» denomina el benedictino G. Lafont a su obra. Dos propósitos le movían a abordarla. Uno más genérico, averiguar qué se puede decir sobre la doble relación activa y pasiva entre fe y cultura a lo largo de los tiempos, y las respectivas transformaciones surgidas de su influjo mutuo. Otro más concreto, y que parte de una hipótesis para la que la misma obra busca confirmación: la relativa esterilidad de la teología católica en los seis siglos que median entre la muerte de S. Buenaventura y la elección de León XIII, cuando, según su opinión, la palabra influyente la tenían más los místicos que los doctores de la Iglesia. Provisto, pues, de estos dos interrogantes, se pone el P. Lafont en marcha en una ruta que desea conciliar lo sincrónico y lo diacrónico, lo histórico y lo sistemático. Los elementos históricos se presentan sobre todo en la primera parte bajo el título de «Itinerario»; los sistemáticos en la segunda, bajo el de «Formas». El itinerario verifica las principales etapas y nombres del recorrido teológico desde la época helenística hasta nuestros días, si bien las escasas observaciones referentes a la contemporaneidad después de 1878 resultan llamativamente más pálidas que todo lo anterior; parece que la sensibilidad del autor respecto de problemas y temáticas se haya agotado efectivamente con León XIII, y que lo que toca a la continuación le llegue como un poco de lejos. En cuanto a los aspectos sistemáticos, los resume como manifestación de una confrontación duradera del pensamiento y la práctica occidentales entre el Uno platónico y el Ser aristotélico, con sus sucesivas oposiciones y reconciliaciones. Bajo esta luz se analizan distintas categorías: el parámetro, el destino, la libertad, el tiempo, el conocimiento, como aquellas que estructuran el camino de la elaboración intelectual de los contenidos de la fe cristiana. En resumen, si a esta obra le cuadra la etiquetación de ser una historia de la teología, cosa que Lafont probablemente discutiría, lo cierto es que no le cumple en el sentido más convencional y usual del término. Abundante en apreciaciones personales, no cabe duda de que se trata, respondiendo a la voluntad de su autor, de un ensayo, y de un ensayo instructivo.—JOSÉ J. ALEMANY.

BONHOEFFER, DIETRICH; WEDEMEYER, MARIA VON, *Cartas de amor desde la prisión*, ed. por Ruth-Alice von Bismarck y Ulrich Kabitz, Trotta, Madrid 1998, 318 pp., ISBN 84-8164-203-7.

Aparece la versión en castellano de la correspondencia entre el prisionero D. Bonhoeffer y su novia, que tuvimos ocasión de comentar ya en las páginas de esta revista a raíz de la publicación de la edición original [cf. EE 70 (1995) 243-244]. Como es comprensible, no podemos sino reiterar lo que entonces señalábamos acerca de esta singular pieza literaria y sus muy especiales connotaciones, que, respondiendo a la índole de quienes le dieron origen y a la época, marco y características de su composición, le confieren alcance histórico, teológico, biográfico, psicológico..., pero condicionan también muy decisivamente los rasgos del epistolario. Tras un noviazgo formal de unas pocas semanas, no precisamente muy tranquilo tanto por la oposición de la madre de ella como por las azarosas circunstancias en que se movía la vida de Bonhoeffer, y con muy escasos encuentros durante este breve tiempo, el teólogo es detenido el 5 de abril de 1943. La auténtica relación se dio, por tanto, bajo forma epistolar en el año y medio de prisión en que sus familiares y amigos pudieron todavía mantener contacto con él. No es difícil imaginar cómo esta situación determinó tanto la forma como el contenido de las manifestaciones, alentadas primero por la esperanza de un pronto juicio y, quizá, de un fin del cautiverio y luego, según pasaba el tiempo sin que aquél tuviera lugar, marcadas por una especie de estabilización en la vida de la prisión. A pesar de que el doble número de cartas, y, con mucho, los acentos más efusivos, se deben a la mano de María, a los conocedores de la obra teológica de Bonhoeffer y de sus serios compromisos eclesiales y políticos les puede sorprender encontrarle ahora bajo las expresiones relativamente íntimas (hay que tener en cuenta la censura a que estaban sometidos los papeles que entraban o salían de la cárcel) de un novio cariñoso. En cuanto a los contenidos teológicos, no se encontrarán aportaciones nuevas, ni siquiera comparables en densidad, capacidad interrogante y fecundidad incitadora (como lo ha demostrado su influjo en la teología cristiana posterior) a las otras cartas desde la prisión ya tan conocidas y comentadas desde su primera publicación en 1951. Pero sí es interesante comprobar cómo algunos, pocos acentos teológicos, caros a Bonhoeffer, resuenan también aquí, en parte respondiendo a curiosidades y provocaciones intelectuales de su joven amiga: la valoración de lo terreno frente a todo espiritualismo desencarnado, la visión de fe que permite una lectura providencialista de los acontecimientos incluso negativos, el respeto por la mayoría de edad del mundo, la acogida iluminadora de la Palabra de Dios. Los abundantes materiales preliminares, epilógicos y acompañantes de los editores (entre los que firma la propia hermana de la novia), bajo la forma de introducciones, notas y adiciones bibliográficas, son de primordial importancia para la ubicación y comprensión de los escritos y de los trasfondos personales y situacionales de quienes los intercambiaban.

Queda, pues, sólo, comentar los detalles específicos de la edición española. Trotta la ha mimado, admirablemente, desde la cómoda tipografía y nítida impresión hasta la manejabilidad del volumen, menos corpulento que el alemán y donde hasta las cubiertas son gratas al tacto. Los nombres de los *Herausgeber* pierden en ella relieve en beneficio del mayor protagonismo de la pareja de corresponsales, como auténticos autores. La traducción de Dionisio Mínguez es correcta en el empleo de los términos técnicos ya consagrados, contribuye eficazmente a que el lector se sumerja con gusto e interés en estas páginas de intensa carga vivencial. Se mueve en el difícil sendero entre el exceso de literalismo en la fidelidad al original y la alegre eman-

cipación respecto del texto, no vacilando, en ocasiones, en echar mano de expresiones coloquiales castellanas como preferibles a sus equivalentes alemanas, que resultarían menos oportunas. Pero respecto del traductor, y más aún, de la editorial, quedan dos cuestiones que son, al mismo tiempo, sugerencias con vistas a una posible futura reedición. La primera es si no hubiera sido preferible utilizar fragmentos de otras obras ya traducidas de Bonhoeffer, especialmente *Resistencia y sumisión* y *Redimidos para lo humano* (y no *por*, como dice la pestaña de la contraportada), cuando tales textos ocurren. Claro que el traductor está en su derecho de no hacerlo, sobre todo si discrepa de la traducción, y que incluirlos llevaría consigo pagar nuevos derechos al traductor anterior; pero beneficiaría a la fijación de unas formulaciones y a su consiguiente uso teológico. Mayor importancia damos a la segunda observación: ¿por qué en las notas se mencionan las referencias a los textos alemanes con sus siglas, y no a los españoles ya publicados? La probabilidad de que el lector español disponga y consulte unos u otros está claramente a favor de los últimos. Sustituir esas referencias alemanas por las españolas, o añadir éstas, es, cierto, un trabajo prolijo, pero nada difícil, y con él ganaría considerablemente esta edición.—JOSÉ J. ALEMANY.

HARNACK, ADOLF VON, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott; eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (Bibliothek klassischer Texte), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, XVIII + 235 + 455\* + 28 pp., ISBN 3-534-13286-6.

La WBG reedita, en reproducción fotostática, esta obra clásica del eminente historiador de los dogmas, cuya primera edición data de 1923. La compuso Harnack en la cumbre de su madurez intelectual y de su prestigio científico, cuando ya desde hacía más de una década era el personaje más señero en el escenario académico prusiano-alemán de comienzos de siglo. Como figura más destacada en la sucesión de Ritschl y de la teología liberal protestante del XIX, y destinado por la fuerza de los hechos (especialmente la «revolución» teológica encabezada por Barth en aquellos mismos años, y que Harnack habría de impugnar echando mano de todas sus energías) a ser su último epígono, el maestro había sentido desde siempre curiosidad por el personaje de Marción y por sus intentos de volver al cristianismo a su pureza primitiva mediante la distinción entre el Dios creador del AT, con sus rasgos demiúrgicos, y el Dios salvador del NT, el Dios extraño predicado por Jesús. Este enfoque confiere a Marción, en la perspectiva de Harnack, un no desdeñable influjo en la fundamentación de la Iglesia católica. El historiador ostenta aquí en plenitud su bien conocida y asombrosa erudición, el absoluto dominio de las fuentes, cuya amplitud no ha sido superada hasta el momento, la abrumadora penetración de los análisis textuales, filológicos, históricos. Al margen de los juicios que se han hecho desde su publicación y todavía se puedan hacer sobre su tesis, la obra ha quedado como un hito de impresionante fuerza, y no ajena a problemáticas actuales sobre el valor del AT en relación con el Nuevo. Las páginas dedicadas por el mismo Harnack a anexos superan a las del texto propiamente dicho, y todavía se añade un epílogo en que el historiador da cuenta de trabajos sobre Marción posteriores a la primera edición de su estudio.—JOSÉ J. ALEMANY.

## TEOLOGIA DOGMATICA

CABRIA ORTEGA, JOSÉ LUIS, *Relación teología-filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 578 pp., ISBN 88-7652-764-8.

Estamos ante una tema de investigación acerca de lo «teologal» y lo «teológico» en la obra publicada de Xavier Zubiri. La posible influencia de lo «teologal» en un planteamiento como el zubiriano de un quehacer filosófico puro, tal como desde la Fenomenología de Husserl así se concibe.

El tratamiento podríamos decir que es «envolvente», establece el autor como una especie de principio hermenéutico en el análisis de la obra de X. Z.: «Una primera lectura desde lo que se considere la madurez del tema, y, segundo, una lectura desde la madurez del pensamiento zubiriano tomado en su conjunto» (p. 31). El propio Zubiri parece usar este mismo planteamiento en el análisis que en sus escritos hace de los diversos autores: «Contemplarlas desde la totalidad en su interno dinamismo, dejando entrever la trabazón que la sostiene donde todas las "piezas", por fin encajan» (p. 38).

De ahí esa magnífica introducción en la que Cabria va poniendo de manifiesto los pivotes del análisis zubiriano, conjugando el método histórico-analítico con el hermenéutico-sistemático.

En la primera parte de la obra: *Teología y filosofía: historia y evolución en el pensamiento de Zubiri*, va el autor pacientemente detectando la presencia del tema de Dios y de lo teológico a través de la génesis cronológica de la obra de Zubiri, desde 1913 a 1983. Sirva como ejemplo esta atinada observación a propósito de su obra de madurez, de 1962, *Sobre la Esencia*: «En la trayectoria de X. Z., cuyo eje central es la obra de *Sobre la Esencia*, hay un movimiento que va de la antropología a la metafísica; del estudio del hombre al estudio de la realidad en toda su amplitud. Y desde ambos, buscando la justificación y el fundamento último, a Dios, realidad plenaria absolutamente absoluta. En momentos sucesivos y posteriores —no necesariamente cronológicos, sino epistemológicos—, Zubiri reencontrará el camino de retorno de la metafísica a la antropología, de la realidad en general a la realidad del hombre en particular» (p. 105).

Tratamiento aparte merece el análisis de los textos inéditos, o de los publicados después de la muerte de Zubiri. El análisis del Curso de Roma (C.R.), impartido en la Gregoriana, en 1973, y su entrelazado con el análisis sobre el obra del *Hombre y Dios* (editado por Ellacuría en 1984, sobre textos de 1973 y de 1983). La oportunísima aplicación de la categoría de «actualidad» a los aspectos teológicos, tal como Zubiri la expresa en 1981, en su discurso sobre «Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía», en la Universidad de Deusto.

Claridad y precisión en la exposición de lo «teologal» y lo «teológico», y esa especie de deslizamiento analítico en Zubiri de su concepto de «religación» a lo concreto de la religión: «La religión es la plasmación de la religación y en ella se expresa una visión de Dios, del mundo y del hombre. Esta visión tiene formas múltiples en la historia entera de las religiones (...). En la acción radical en que la religión consiste, la

*humanidad ha ido plasmando su experiencia acerca de la verdad de Dios y del ser del hombre (CR 177)*» (p. 331).

En la segunda parte de la obra propone el autor una lectura de lo «teologal» y lo «teológico» en Zubiri sobre las pautas de su obra madura *Inteligencia y realidad*: la congeneridad entre saber y realidad es la idea que rige tanto la obra última de Zubiri, como el análisis que aquí nos brinda José Luis Cabría. Hay un entrelazado «claro y distinto» de los análisis del logos y de los esbozos racionales en la comprensión de lo «teológico», que dejan bien patente el esfuerzo de la investigación: *«Podemos dar por sentado, según hemos indicado, que el hecho de la realidad humana es el punto de partida del despliegue intelectual (...). Para Zubiri lo que suscita este proceso intelectual es el interrogante ante el hecho de las actitudes religiosas, ateas e indiferentes del hombre frente a Dios y lo religioso, es decir, la experiencia de la creencia, la incredulidad y la indiferencia de los hombres»* (p. 413).

En general, a lo largo de la profusa obra de Zubiri los aspectos sobre la dimensión teologal de la realidad humana y los análisis que de la teología aporta Zubiri, aparecen las más como entrelazados en el discurso filosófico. Tiene el lector que ir pacientemente analizando (i.d. separando) cuáles son expresiones del logos y cuáles expresiones racionales de los esbozos con los que intenta llegar a lo real de la dimensión teologal. Cabría hacer en esta segunda parte un análisis que merece la pena ser tenido en cuenta. Su hipótesis interpretativa, creo que es pensable, yo la resumiría en este párrafo del propio autor: *«Podemos concluir, por tanto, que todo intento de compaginar aspectos de filosofía de la intelección de textos anteriores con la ofrecida en la trilogía exige no pocos reajustes y acomodaciones que se han de perfilar y concretar en cada caso. En líneas generales cabría establecer la siguiente ecuación atendiendo a la terminología tanto de la trilogía como la empleada en la cuestión teologal: "análisis de hechos" equivaldría a logos, "teoría" a razón y comprensión. Quedaría por resolver el tema de la aprehensión primordial de realidad que, dada su novedad, no encuentra equivalente expreso en estos textos aunque sí se dan indicios suficientes como para incluirla —con todas las limitaciones debidas— en el "análisis de hechos"»* (p. 413).

En definitiva, los estudios sobre la obra de Zubiri, adquieren con esta obra de José Luis Cabría un fuerte impulso en lo que al tema de lo «teologal» y «teológico» se refiere.

Resaltar únicamente, como apunte final la esmerada edición de las notas a pie de página, que facilitan sobre manera poder seguir sin fatiga hasta los más mínimos detalles de esta muy buena investigación.—M. MAZÓN, Facultad de Filosofía U.P. Comillas (Madrid).

CHÁVARRI LÓPEZ DE DICASTILLO, E., *Nuestro arquetipo humano. Trazos de su razón soberana*, Edts. San Esteban y Edibesa, Salamanca-Madrid 1997, 281 pp., ISBN 84-8260-034-6 y 84-89761-12-4.

El libro actual de Chávarri continúa, y en alguna medida corona, otros anteriores —*Ensayos en torno a la racionalidad, El cerco a la razón desarrollista, Valores marginados en nuestra sociedad*, etc.—, en los que el autor viene intentando penetrar en las raíces explicativas de nuestro momento cultural, momento que, frente a otras interpretaciones de autores de muy primera línea, considera caracterizado por lo que llama «razón desarrollista», cuyo arquetipo humano lo constituye el Hombre Pro-

ductor Consumidor (H.P.C.). El marco teórico en el que la obra se mueve no es otro que la noción de paradigma, que, aunque procedente del campo de las ciencias, él proyecta sobre la sociedad misma en un esfuerzo por iluminar el principio articulador—la «razón soberana»—de todas las racionalizaciones con las que el espíritu humano vertebró, en una época determinada, sus propias realizaciones. Esta razón soberana es, en nuestra época, justamente la razón desarrollista, de la que, por cierto, la razón instrumental de Habermas es sólo un rasgo. Conviene aclarar que esta razón soberana no es una razón articuladora de conocimientos, sino de realizaciones de un espíritu global objetivado en sus propias obras.

Modestamente, el autor llama «ensayo» a su trabajo, pero sólo lo es si se considera que sus análisis de la realidad son inevitablemente selectivos, dada la complejidad de nuestro momento histórico, y que las divisiones y subdivisiones clasificatorias que, con indudable brillantez, lleva a cabo, sin dejar de ser amplias, no son exhaustivas: él mismo se cuida de no presentarlas como exhaustivas. Pero si, por el contrario, se tiene en cuenta su alto nivel de conceptualización y la tendencia a dejar cerrado sobre sí mismo el sistema conceptual elaborado, en una pretensión, no explicitada, de hacerlo autosuficiente, uno piensa que su trabajo es bastante más que un ensayo.

El libro está dividido en tres partes. En la primera, el autor, después de aclarar su noción de «Forma de vida», entendida como cada modo o estilo de ser que ha creado la especie en su peregrinar por la historia, pasa a describir el conjunto de racionalizaciones que configura la forma de vida actual, sin olvidar sus «patologías», es decir, las irracionalidades e inhumanidades que inevitablemente lleva consigo toda racionalización. En la segunda, busca establecer las rutas que han llevado hasta la razón desarrollista y al modelo de vida propia del H.P.C., para lo cual se centra en Europa y en la «experiencia de libertad» que se inicia en la Modernidad, período en el que «Europa establece un inédito parentesco cósmico entre los seres, sacudiéndolos bruscamente de sus perezosas quietudes». Describe a continuación las peculiaridades de la razón desarrollista, analizando cómo se encarna ésta en las personas y en las instituciones (el lucro, las unidades productivas y de servicio, la docencia, los entes públicos...). Por último, partiendo de la «patética y asombrosa coimplicación» de que «sobreviviremos sólo si cambiamos de modelo», el autor intenta sondear por dónde puede ir el proceso de dignificación que permita superar el modelo H.P.C. hacia otra forma de vida de más calidad humana, sin caer, no obstante, en las «fauces de los paradigmas ideales, irrealizables».

Hitos importantes en los análisis que realiza son los que hace del arquetipo «ciudadano sin fronteras», cuyo antecedente más inmediato encuentra en la cristiandad medieval, el modelo marxista, el tradicionalismo, y ya dentro de la razón desarrollista, la exigencia de explotación en el H.P.C., el consumismo, la significación especial que adquiere la relación pobreza-riqueza y, consiguientemente, el dinero, la tecnociencia, etc.

Y como aspectos, digamos, más ¿negativos?, ¿insuficientes?—no quisiéramos rebajar el mérito del trabajo de Chávvari—, señalaremos el, quizá, excesivo rebuscamiento en las expresiones, que, aunque en alguna medida pudiera tener justificación, fuerza al lector a un constante esfuerzo de resituación en la nueva terminología. Quizá, también que, estando planteado el trabajo como una búsqueda de la razón soberana que «enquicia y desquicia» nuestra forma de vida, con frecuencia dicha razón aparece, más que como algo que hay que encontrar, como algo que hay que lograr, es decir, como una meta. Y aunque es verdad, como dice Landmann, que el hombre desea ser aquello que cree ser, se trata, sin duda, de dos perspectivas distintas de consideración. Nos parece, por otra parte, que, dada la línea

evolutiva global en la que se sitúa el autor, hablar de «un proceso inmanente de espiritualidad fundamental» (p. 231) y entender ese proceso bajo una «tendencia dignificadora», lleva a admitir la progresividad de ese desarrollo y, por inercia, a un cierto optimismo, que puede ser peligroso si con ello vinieran a quedar justificadas las irracionalidades —el dolor, el sufrimiento, etc.— como *necesarias* para el progreso del espíritu. No es lo mismo acumulación que progreso. Fue el error en que cayó la Ilustración y, con ella, Hegel y todas las filosofías *progresivas* del siglo XIX y sus escuelas del XX. Por último, nos parece insuficientemente delimitada la perspectiva desde la que es posible enjuiciar lo humano e inhumano de una determinada forma de vida, punto éste de indudable importancia, que esperamos aborde en el nuevo «ensayo» que nos anuncia (p. 254) y que leeremos con todo interés.—AGUSTÍN RODRÍGUEZ SÁNCHEZ. Seminario Diocesano (Málaga).

M. KEHL, *¿A dónde va la Iglesia?*, Sal Terrae, Santander 1997, 167 pp., ISBN 84-293-1233-I.

Kehl, conocido eclesiológico y profesor de la Facultad de Teología de Francfort, ofrece en este estudio un diagnóstico sobre la actual situación de la Iglesia a partir de una clave hermenéutica fundamental: estamos en una época de transición en la que se plantea una nueva forma de relación entre la Iglesia y la cultura. De ahí, la perplejidad y los conflictos internos de la Iglesia que deben ser relativizados pero no negados. Desde una perspectiva sociológica, la iglesia aparece afectada por un empobrecimiento espiritual que la hace incapaz de responder adecuadamente a las necesidades de una sociedad plural, móvil, vivencial e intimista. Ha cambiado el tejido social del cristianismo que hace inviable el antiguo lugar social de la Iglesia y limita su capacidad de presentarse como alternativa global a la modernidad. Según Kehl, el postconcilio ha confirmado la incapacidad de la Iglesia para superar definitivamente el antimodernismo de la época anterior, así como para establecer una adecuación entre lo que se afirma teológicamente sobre la Iglesia y su realidad empírica, especialmente sus instituciones y estructuras que siguen manteniendo la impronta eclesiológica anterior. Esta incapacidad de la iglesia para una reforma estructural se manifiesta en los crecientes conflictos entre el modelo de comunión y una eclesiología universalista, centrada en Roma y con un fuerte dirigismo, que hace inviable la colegialidad o la limita de forma esencial.

A partir de este diagnóstico, quizá la parte más valiosa del estudio, se ofrecen alternativas eclesiales en línea con la pluralidad, igualitarismo y participación de todos los ciudadanos a nivel social... Sólo una eclesiología del diálogo y de comunión puede hacer creíble el mensaje de la Iglesia a finales del segundo milenio cristiano. Este cambio estructural pasa por una revitalización de los laicos, una renovación en profundidad de la pastoral sacramental y una refuncionalización de la Iglesia en orden a la misión, comprendida desde la perspectiva del reinado de Dios y no desde el eclesiocentrismo. El viejo problema de la reforma estructural de la Iglesia, ya esbozado por Congar y Rahner, y que en realidad remite a la misma época de la reforma protestante, se convierte en el obstáculo y la necesidad más apremiante al encarar el tercer milenio. De ahí, la crisis actual, la esterilidad de la restauración vigente y la inviabilidad de una concepción directiva y a veces autoritaria de la acción jerárquica, que va creando un foso cada vez mayor entre la sociedad y la Iglesia, que aleja a los creyentes afectados por una emigración silenciosa y que hace inviable la misión para muchos no creyentes que se interesan por la fe religiosa y el testimonio cristia-

no. Kehl hace un diagnóstico lúcido, valiente y comprometido. Los problemas son claros y la reflexión teológica actual le avala en buena parte, queda ahora espacio para que poco a poco se vaya creando una opinión pública que responda a esta toma de conciencia y que llegue hasta la cúspide de los representantes jerárquicos de la Iglesia.—JUAN A. ESTRADA. Facultad de Filosofía y Letras (Granada).

CASTILLO, JULIO MARTÍN, *Realidad y transcendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, pp. 345, ISBN 88-7652-732-X.

Nos encontramos ante un estudio serio, bien estructurado y nada fácil de abordar. Siempre el problema del mal ha sido y seguirá siendo un grave problema por su intrínseca dificultad y por la complejidad de sus aspectos. Aquí se trata de la dimensión estrictamente metafísica del mal en el pensamiento de X. Zubiri. Con lo cual la dificultad sube de tono, porque Zubiri no nos dejó un estudio monográfico y sistemático del problema del mal. El autor, pues, se ha impuesto la dura tarea de reducir a unidad sistemática los múltiples y diversos elementos sobre este problema que andan dispersos por toda la obra filosófica de Zubiri y buscarle el sitio adecuado dentro de su metafísica; empresa que hubiera sido inalcanzable sin el dominio y el conocimiento prácticamente exhaustivo de todo el pensamiento zubiriano que muestra el autor de la obra que presentamos. Por eso no puede menos de resonar en ella de una u otra manera la filosofía entera de Zubiri.

Remontándose a San Agustín concluirá Zubiri que el mal no es una realidad sustantiva, sino privación (no simplemente negación o limitación) de bien. Pero esto no basta. Decir que el mal es privación de bien, es decir, lo que no es, pero no es decir en qué consiste. ¿Qué es lo que se esconde tras esa privación? ¿Cómo se puede hablar del mal, que ni es en sí realidad ni nota de realidad? ¿Se puede entender el mal desde la realidad? ¿Qué es, en definitiva, el mal *en sí*? La respuesta a estas preguntas va vinculada a dos conceptos imprescindibles para la solución del problema: cosa-sentido y condición. Frente a las cosas-reales en su nuda realidad están las cosas-sentido, que son las mismas cosas reales *en tanto que*, en su respectividad al hombre, le manifiestan un sentido para su vida, del que arrancan y en el que se constituyen múltiples posibilidades. Las cosas reales son capaces de ofrecer un sentido al hombre, precisamente por ser reales; si no lo fueran, ni habría sentido ni posibilidades de vida. Pues bien, esa capacidad que las cosas reales tienen para quedar constituidas en sentido es lo que Zubiri llama condición. Las cosas están capacitadas para ser condicionadas. Quien las condiciona es el hombre, que aprehende la realidad. Cuando la cosa condicionada promueve el bien pleno de la sustantividad humana, tenemos una buena condición, en caso contrario, tenemos una mala condición, un mal. En el condicionamiento, pues, hay que buscar el mal, es decir, en la realidad condicionada por el hombre. Cuatro son los tipos de mala condición o de males: *a*) el maleficio: la sustantividad humana es alterada en su plenitud e integridad; *b*) la malicia: el hombre da cabida a un maleficio intencionalmente. Implica, pues, un acto de voluntad; *c*) la malignidad: produce el maleficio en otro; *d*) la maldad: se sustantiva el mal como principio regulador, como algo que está ahí en la vida de los hombres.

Dado que el mal se apoya últimamente en la realidad que el hombre aprehende, el autor estudia la consistencia del mal desde las estructuras humanas: intelección, voluntad y sentimiento, que se implican mutuamente. La intelección tiene un papel determinante, porque es la que aprehende la realidad y posibilita, por tanto, las otras dos estructuras. Por la voluntad el hombre se apropia las posibilidades que las cosas reales le ofrecen. Por el sentimiento se atempera o se siente realmente afectado. El sentimiento nos conduce al maleficio, que está en la base de toda mala condición, al estar implicado en todos los demás tipos de males. Por la voluntad llegamos a la malicia, a la malignidad y a la maldad.

Finalmente se examina el problema del mal desde la realidad misma en cuanto realidad: sin la apertura transcendental de la realidad no sería posible ni el sentido ni la condición ni, por tanto, el mal, que sólo puede surgir en virtud de la interacción o respectividad entre la sustantividad humana y la realidad. De esta respectividad brota el sentido y la condición, soportes necesarios para la comprensión del mal. El mal surge, pues, en respectividad de sentido del hombre ante las posibilidades de la realidad y se comprende por la apertura transcendental de la realidad. O dicho de otra manera: el mal surge, porque en último término la realidad es abierta, transcendental, respectiva. Por tanto, el mal es real sólo en cuanto que el sentido de la cosa-sentido es una capacidad de la realidad. Es la realidad la que hace posible el mal y sólo desde ella se puede entender.

El autor se ha planteado con gran seriedad y sinceridad el espinoso y escurridizo problema del mal en la filosofía zubiriana. No ha ahorrado esfuerzos por aclararse a sí mismo (y, por tanto, también a los demás) no sólo el problema en sí, sino todas aquellas claves de interpretación que conducen directa o indirectamente a su solución. En su proceso de reflexión frecuentemente echa mano de ejemplos concretos que pueden comprometer esa interpretación, pero que indudablemente son iluminadores y el lector lo agradecerá. Es notable su agudeza y coherencia en el rastro interpretativo de los análisis zubirianos.

En la bibliografía selectiva recogida echo de menos un importante trabajo sobre un concepto tan básico en el pensamiento zubiriano como el de «respectividad». Me refiero al trabajo de MARÍA FERNANDA LACILLA, «Consideración genética de la respectividad en Zubiri», publicado en la revista *Burgense* 31 (1990) 115-198. Se escribe también erróneamente el apellido Braciero por Baciero, que es el correcto. Un tanto anárquico es el uso ortográfico de la puntuación. Es de lamentar los frecuentes galicismos o anglicismos empleados que dificultan a veces la lectura, como cuando dice (p. 152): «son modos de las cosas hacerse presentes», en vez de «son modos de hacerse presentes las cosas». Quizá, más de un lector eche de menos no encontrar en su original latino las citas de Santo Tomás y Suárez. Son sugerencias que no tienen por qué desdorar el verdadero valor intrínseco de la obra que presentamos.—CARLOS BACIERO, S.J.

PONCE CUÉLLAR, MIGUEL, *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997, 425 pp., ISBN 84-254-2025-3.

Miguel Ponce Cuéllar es ya conocido en el campo de la literatura teológica manualística por su tratado de Mariología, cuya 2.<sup>a</sup> edición fue publicada en Herder el año 1996.

Ofrece ahora este manual teológico, cuyo objeto es exponer el misterio del hombre desde la palabra de Dios. En el prólogo delimita el campo de su exposición. No

abarca toda la antropología católica, que implicaría también la exposición del tratado de gracia y de la escatología. Su intento es exponer la antropología teológica fundamental, que se concreta en el estudio del hombre como creatura situado en su entorno material y espiritual.

Divide el tratado en cuatro partes: El mundo como creación de Dios; El hombre creado a imagen de Dios; El primer don de la gracia y el pecado original; Angelología y Demonología. La estructura de cada parte es sencilla y clara: Los datos de la Escritura, Tradición, Magisterio y Reflexión teológica. Cada capítulo va precedido de una breve bibliografía.

El manual es una exposición breve de la antropología teológica fundamental. El orden y la claridad en la exposición son notas características de este libro. El autor no pretende ser original, pero tampoco un mero repetidor de lo que han dicho los anteriores. Al hilo de la narración expone su juicio sobre las distintas corrientes teológicas que comenta.

Ofrece una información abundante y completa, dentro de su brevedad, de los diversos puntos a los que se refiere su exposición. Plantea bien y con claridad los problemas así como las soluciones, que juzga más pertinentes.

Me parecen muy pedagógicos los resúmenes con que cierra el desarrollo de un tema. Al alumno, que con frecuencia se pierde en las disquisiciones amplias, le ayudarán a aclarar ideas y a formar su propia síntesis. Para esto mismo son muy útiles tanto las notas como las bibliografías general y las propias de cada capítulo.

En algunos momentos se echa de menos una exposición más amplia sobre todo cuando se trata de valorar el Magisterio de la Iglesia. El tema de la creación en el Vaticano I así como el del pecado original en el concilio de Trento quedarían muy fortalecidos con una exégesis más minuciosa de los capítulos y de los cánones respectivos. Son temas controvertidos hoy en la hermenéutica conciliar. Sin duda que la limitación de espacio es la causa de esta deficiencia.

El libro puede prestar una ayuda eficaz en el aprendizaje de la Teología tanto para los alumnos de las Facultades teológicas y de los seminarios como para todos aquellos cristianos cultos que quieran conocer el pensamiento de la Teología católica en estos temas fundamentales de la Antropología.—A. MARTÍNEZ SIERRA, S.J.

ESTRADA, JUAN ANTONIO, *La imposible Teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid 1997, 242 pp., ISBN 84-8164-182-0.

No vamos a repetir aquí el encomio ya hecho en su día en las recensiones de los dos volúmenes anteriores de esta trilogía que ahora se completa: *Aporías y problemas de la teología natural* (1994) y *De la muerte de Dios a la crisis del sujeto* (1996). Sólo dejar constancia de que, si ya el segundo nos pareció superar al primero, el tercero esperado con interés va aún más lejos en densidad y hondura de tratamiento. La perspectiva es filosófico-teológica, más exactamente, de filosofía de la religión, con particular atención al pensamiento cultivado en el marco bíblico y cristiano. El mal es el gran obstáculo racional para la fe y el problema decisivo para la filosofía moral y metafísica, enigma para el pensamiento y reto para la religión. Ante este mal se sitúa el autor en su triple dimensión de sufrimiento, injusticia-pecado y finitud-muerte. El recorrido por los cinco primeros capítulos confirma el título de la obra: la imposible teodicea. Son, en efecto, insuficientes, los intentos de respuesta al enigma del mal, tanto desde el mundo de los mitos como desde el de las tradiciones de pensamiento filosófico y teológico. Los empeños en racionalizar el enigma lo empeoran.

Hacen un flaco favor a Dios las teologías que, al tratar de justificarlo desplazan el mal al ámbito de lo divino. Es más fácil para los humanos reconciliarse con el mal asumiéndolo que elaborar racionalizaciones para exculpar a Dios. No deberíamos justificar a Dios a costa del hombre. En el cristianismo se nos dan propuestas de sentido, que no son especulaciones sobre orígenes o justificaciones del mal. Son más bien ayudas para afrontarlo en el presente. Es particularmente interesante la exposición del capítulo sexto, que sitúa la actitud actual concernida con las víctimas en la historia: tras el fracaso de la imposible teodicea, aparece la encrucijada entre el absurdo o la opción por la antropodicea pragmática. «Es posible rechazar la teodicea, en cuanto justificación de Dios ante la razón humana, y conciliar la existencia de Dios y la lucha contra el mal, en una interacción de la razón práctica y la dimensión religiosa. El último capítulo en el que se trata a fondo la implicación cristiana en la lucha contra el mal, podría constituir por sí sólo un libro independiente. Se denuncia en él la regresión legalista y sacralizante en la imagen cristiana de Dios y en su forma de afrontar el mal: cierta rejudaización del cristianismo desde una teología sacerdotal y cultural, en la que se han potenciado los rasgos jurídicos, los elementos nomológicos, el negativismo moral y la concepción sacrificial de la religión. Este capítulo está reforzado con mucha densidad de fundamento neotestamentario, que nos proporciona propuestas de sentido más informaciones sobre el mundo. Desde esa palabra el cristiano se ve invitado a trascender el mal desde la fe y la solidaridad con las víctimas, más que explicarlo. Se aprende de la vida y muerte de Jesús a vivir con preguntas no resueltas, asumiendo el riesgo de la fe. Jesús no defendió una visión moralista del mundo ni tampoco achacó a Dios el sufrimiento. No ofreció una clarificación lógica, ni una explicación del mal, pero luchó contra sus manifestaciones. Rechazó la autojustificación y la autocondenación exageradas, así como el menosprecio del pecador. Estaremos más cerca de Dios si evitamos las racionalizaciones teológicas del mal. Los que pretenden justificar teóricamente a Dios lo falsean más que los que lo impugnan. Subrayemos, finalmente, el cuidado que tiene el autor de no olvidar la esencial ambigüedad inherente a las manifestaciones de lo religioso. La religión es capaz de movilizar lo mejor y lo peor de las energías humanas. El papel de vigilancia crítica, ejercido por la filosofía de la religión, será muy saludable a la hora de depurar las ambigüedades de lo religioso. La cruz da que pensar, no mediante justificaciones del mal, sino generando compromisos esperanzados y razonables.—JUAN MASIÁ CLAVEL, S.J.

GONZÁLEZ FAUS, J. L., *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del Magisterio Eclesiástico*, Col-lectánia Sant Pacià LVIII, Facultad de Teología de Catalunya/Ed. Herder, Barcelona 1996, pp. 275, Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya, ISBN 84-86065-45-3, Empresa Editorial Herder, S.A., ISBN 84-254-1978-6.

Este libro que nos ofrece el profesor Gonzalez Faus es uno de esos escasos libros que contribuyen a completar y a compensar aquellas visiones que tenemos de la realidad que nos rodea, en este caso la realidad es el magisterio ordinario de la Iglesia Católica. Pese a lo que algunos pudieran pensar no se trata de un libro contra «nadie» ni contra «nada», sino que desde una somera y pulcra investigación histórica se pretende delimitar y recuperar el concepto de magisterio ordinario de la Iglesia, para mostrar dónde radica el dinamismo y la fecundidad del mismo en el pasado y el

presente de la vida de la comunidad eclesial. La perspectiva desde la que estas páginas se van desarrollando es una perspectiva, quizá, no demasiado habitual, pero no por eso menos interesante y sugerente. En el libro se van constatando diferentes momentos oscuros o situaciones controvertidas en las que se ha visto envuelto el magisterio eclesiástico, pero en todos ellos se puede percibir un claro espíritu constructivo por parte de su autor: rescatar el concepto de magisterio ordinario de las estrechas y apologeticas concepciones en que fue colocado básicamente a lo largo del siglo pasado por las diversas situaciones históricas en las que la vida de la Iglesia se fue desarrollando. El punto de inflexión de todo este laborioso proceso que va realizando González Faus a lo largo de las casi 280 páginas que componen el libro es, en mi opinión, una minuciosa y detallada contextualización histórica de cada uno de las situaciones del magisterio eclesiástico que se van detallando en el libro. No hay una utilización maniquea ni ideológica de los mismos, sino que con rigor, objetividad y perspectiva histórica se van poniendo de manifiesto la realidad y la coyuntura en la que se desarrollaron los diversas situaciones. Este libro escrito con la fluidez y la claridad a la que nos tiene acostumbrados su autor, nos ayuda a entender y comprender de un modo más detallado y real la realidad del magisterio ordinario de la Iglesia. Por ello es un libro más que recomendable, en algunos casos puede ser incluso necesario.—MANUEL GARCÍA BONASA.

CIOLA, NICOLA, *et al.*, *La «Dei Verbum». Trent'anni dopo. Miscellanea in onore di Padre Umberto Betti o.f.m.*, P.U.L., Roma 1995, pp. 375, ISBN 88-384-2443-8.

Estamos ante una obra colectiva, un número doble de la revista *Lateranum*. Este número especial del órgano de la Facultad de teología de la Pontificia Università Lateranense (P.U.L.) persigue dos objetivos: realizar un recuento de los treinta años del documento conciliar *Dei Verbum* y, al mismo tiempo, homenajear al padre Umberto Betti, franciscano, antiguo profesor, decano y rector de la Universidad Pontificia Antonianum, y nombrado por el papa Juan Pablo II como rector magnífico de la Lateranense para el cuatrienio 1991-1995.

El análisis de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* está dedicado a Betti por haber participado y colaborado, primero como consultor de la comisión teológica preparatoria, luego como experto del Concilio mismo, en la elaboración de las Constituciones Dogmáticas *Lumen Gentium* y *Dei Verbum*.

Este camino de treinta años de la *Dei Verbum* se ha caracterizado por debates y profundizaciones que, sin lugar a duda, denotan una apropiación consciente y crítica del documento y de sus principios hermenéuticos. El manual se compone de trece estudios elaborados por diez profesores de la P.U.L. y tres de otras Facultades italianas de Teología. Las contribuciones, en italiano, analizan: La Revelación en teología y filosofía en algunas figuras del pensamiento post-moderno (Giuseppe Lorzio); las «Gestis verbisque»; Fecundidad de una fórmula (Sergio Lanza), Crítica iluminística y hermenéutica romántica de la revelación (Piero Coda); Temas eclesiológicos en el capítulo segundo de la *Dei Verbum* (Marcello Semeraro); Quid est veritas. Revelación e inspiración: nuevas perspectivas (Prospero Grech); En defensa de la «Intentio auctoris»; Breve discusión de un aspecto no secundario de la hermenéutica bíblica (Romano Penna); La relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en la *Dei Verbum* (Giovanni Deiana); La verdad histórica de los evangelios y la «terce-

ra búsqueda» sobre Jesús (Giuseppe Sagalla); De la Dei Verbum a la «Interpretación de la Biblia en la Iglesia» (Rinaldo Fabris); Revelación y religiones (Paolo Selvadagi); y Páginas del diario (Umberto Betti). Se trata de una importante contribución para una mejor comprensión de la Dei Verbum.—JEAN DE DIEU MADANGI, British Council School (Madrid).

FABRO, CORNELIO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, A.R.E.S. (seconda edizione ampliata), Milano 1997, 336 pp., ISBN 88-8155-142-X.

¿Aún tiene sentido hoy una vuelta a los estudios de Santo Tomás de Aquino? En esta pregunta se asienta el presente ensayo y Cornelio Fabro (1911-1995) contesta afirmativamente. Se trata de una reedición del texto publicado en 1983, enriquecido con nuevas aportaciones referentes a los temas de la libertad, de la filosofía de la naturaleza y del séptimo centenario de Santo Tomás celebrado en Campidoglio (Italia) en 1974. El estudio arranca de la doctrina de la composición de los seres creados en *esencia y actus essendi*, tema considerado por el autor como central en las dilucidaciones metafísicas y en el conjunto de los problemas suscitados por la filosofía. Por esta misma razón lo trata como un punto de confluencia entre los diversos caminos, surgido de la poderosa y profunda reflexión del Doctor Angélico y, al mismo tiempo, como un redescubrimiento del pensamiento auténtico de Santo Tomás, a veces sujeto a desviaciones con posterioridad hasta el punto de haberse oscurecido algunos puntos esenciales de su pensamiento.

El ensayo se propone un reto: confrontar el pensamiento auténtico del Santo con las corrientes del pensamiento moderno. La base del pensamiento de Santo Tomás es la *doctrina sacra*. Pero Tomás fue también uno de los grandes genios de la metafísica, de modo que la simbiosis del tema de participación —que se sabe fue producto del platonismo y del aristotelismo— con lo relativo a la distinción entre acto y potencia adquirieron con Tomás dimensiones nuevas y renovadoras. Todo esto nos lo presenta con soltura y brillantez el profesor Fabro, la persona, quizá, más indicada para llevar a cabo tal empeño. Era un buen conocedor de las tesis de tomistas y de sus diversas interpretaciones, así como uno de los grandes estudiosos y exponentes del pensamiento moderno. Fue el principal traductor al italiano de la obra de Kierkegaard y gran comentador de Hegel, Feuerbach, Marx y Engels. Después de un repaso biográfico y del conjunto literario de Santo Tomás, su ensayo se introduce con un análisis de los principios doctrinales del Doctor Angélico, seguido de un análisis del tomismo a través del magisterio eclesiástico. Lo confronta luego con la escolástica y con el pensamiento moderno y termina proponiendo a Santo Tomás como maestro de la libertad para el futuro.

El autor define su ensayo como una propuesta de estudio para una aproximación más adecuada al problema de la relación entre razón y fe, con el trasfondo de las aportaciones de Santo Tomás. Señala que en la teología contemporánea se echa de menos este ejercicio de vuelta al pasado y que las actuales reflexiones teológicas se encuentran bastante desenganchadas de las formulaciones dogmáticas y, quizá, por eso, acusan un sobresaliente déficit de la trascendencia del Absoluto en el transcendental, esto es, de la presencia explícita de Dios en el modo de ser del hombre histórico en su aventura temporal.—JEAN DE DIEU MADANGI, British Council School (Madrid).

ALESSI, ADRIANO, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, L.A.S., Roma 1997, 385 pp., ISBN 88-213-0355-1.

El hombre de hoy corre el peligro de perder el conocimiento de su propia identidad y, con ello, también de su propia alma. En un mundo donde la interioridad está siendo sustituida por una aparente libertad sin límites, urge salir de uno mismo para reencontrar los verdaderos orígenes y recorrer con fuerza y constancia el camino a la vez arduo y exaltante a través del cual el Absoluto nos atrae hacia Sí.

Es evidente que el hombre es libre y consciente de lo que hace. Posee una libertad, si no absoluta, sí real, auténtica y efectiva. Protágoras diría que el hombre es la medida de todas las cosas. Sin embargo, esa grandeza contrasta penosamente con su fragilidad en los diversos ámbitos de su existencia. Incluso en presencia de los propios semejantes, el hombre se siente incómodo y angustiado ¿Qué alivio puede encontrar en aquéllos que le son hostiles por motivos de lengua, raza, estatus social, religión, tendencias políticas, etc.? *Homo homini lupus*. Estas son las ideas que nos intenta transmitir Alessi, profesor de filosofía teórica de la Universidad salesiana de Roma, en su *Sui sentieri dell'Assoluto*.

La leyenda sobre Diógenes de Sinope cuenta que este filósofo solía salir de día a pasear en su ciudad con una linterna en la mano, esperando poder encontrarse con un hombre de verdad, un hombre vivo entre tantos simulacros de humanos que lo rodeaban. Esa historia de la reflexión filosófica occidental que se inició con el hombre en busca de la humanidad perdida ha culminado, paradójicamente, tras dos mil años de cristianismo, con el descubrimiento del cadáver de Dios, con la trágica evidencia de que Dios ha muerto y de que el hombre es responsable de su asesinato (Nietzsche). Ha matado a Dios alejándolo de la propia vida, relegándolo a la esfera de la insignificancia y creyendo con ello haber conquistado su libertad. Hoy en día, muchas personas se declaran a favor o en contra de Dios por influencia de la multitud más que como fruto de un esfuerzo de reflexión personal, auténtica, duradera y profunda. Se acepta o se rehusa la realidad del Absoluto según sea la cultura imperante, los modelos emergentes, el gusto por lo exótico, e incluso por motivos oportunistas, por amor al conformismo o por un sentimiento de rebelión en contra de un pasado vivido como hostil e inhibitor. Esto es lo que caracteriza la sociedad actual. Ante esta situación perpleja, ¿por qué negarse a encender la verdadera linterna de la esperanza, una esperanza que se nutra de las razones que van más allá del pensamiento racionalista y se traduzca en la búsqueda de nuevos caminos de salvación? Esta pregunta y muchas otras, animan al autor a proponer, mediante un riguroso estudio clásico de la teología filosófica, un *itinerarium in Deum*, un camino que vaya de la crisis de identidad religiosa actual a la realidad creadora, providente, trascendente y personal de Dios. En efecto, en la base de todas las aspiraciones cognoscitivas del hombre yace la pregunta clave, urgente e improrrogable, la de la existencia del Absoluto. De ella dependen el destino del hombre y el sentido último de la historia. El callejón sin salida de las creaciones humanas y sus pretensiones que aquí nos presenta Alessi, encuentran en este ensayo orientaciones de plenitud dignas de ser leídas y tenidas en cuenta.—JEAN DE DIEU MADANGI.

ARBUCKLE, GERALD A., *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Sal Terrae, Santander 1998, 326 pp., ISBN 84-293-1244-7.

Muchas realidades de la sociedad actual abogan por cambios cualitativos capaces de devolver al hombre la dignidad que le corresponde dentro del orden de lo creado. Tales cambios se hacen también necesarios dentro de la Iglesia. Esto es lo que nos transmite Gerald Arbuckle, antropólogo y teólogo, en este manual estructurado en dos partes principales: en la primera analiza, apoyándose en la ciencia antropológica, los fenómenos de disidencia, de liderazgo y de refundación en la Iglesia, y en la segunda retrata la figura de la Iglesia a través de la experiencia de la refundación de las congregaciones religiosas.

Con la expresión «refundar la Iglesia» intenta definir la tarea de renovación eclesial actual en cuanto proceso de encontrar e implementar nuevas formas de llevar al mundo la Buena Nueva de la fe/justicia. Descubre, sin embargo, que la tarea de refundación, inspirada por el Concilio Vaticano II, está perdiendo cada vez más su impulso original debido al rechazo de la disidencia como factor determinante de renovación, por parte de los restauracionistas contemporáneos, aquellos miembros de la jerarquía eclesial que insisten sobremedida en el mantenimiento inflexible de la ortodoxia y en la conformidad teológica y apostólica incuestionables en la Iglesia. Por disidencia entiende el impulso profético por el que las personas que aman auténticamente el evangelio y a la Iglesia ofrecen modos alternativos, responsables y respetuosos con las estructuras de la Iglesia que son de institución divina, de predicar la Buena Nueva al mundo de nuestro tiempo. La Iglesia, a través de este restauracionismo, se está convirtiendo en un cuerpo cerrado al espíritu conciliar y no dispuesta a la escucha. Valores claves como la importancia teológica de las iglesias locales, la colegialidad y la inculturación están siendo, en la práctica, sistemáticamente minimizados bajo una clara tendencia de vuelta a la mentalidad eclesial anterior al Vaticano II, manifiesta en fenómenos como el retomo al clericalismo, a la ideología enemiga del mundo, el apoyo a los movimientos fundamentalistas anti-conciliares, etc.

El autor nos descubre la cultura como poder, como rol, como persona y como misión, pero sólo ésta última acepción alberga una preocupación por la creatividad concebida como modo de ejercer la disidencia, como modo de superar el restauracionismo, esa sintoma de falta de duelo, de la negativa a despedirse de lo que ya no es pertinente y permitir que llegue lo apostólicamente nuevo. Invita, por tanto, a los miembros de la Iglesia, especialmente a aquéllos con la obligación de ser líderes transformadores (obispos, superiores de congregaciones religiosas...) a promover cambios radicales al ejemplo de Cristo. Históricamente, la vida religiosa florece en tiempos de corrupción en la Iglesia y en la sociedad. Hoy en día, por lo general, las comunidades religiosas no están ejerciendo en la Iglesia la misión de objeción de conciencia que su vocación les exige. Es urgente que reflexionen sobre sus carismas fundantes, a fin de saber con precisión el tipo de comunidad que deben promover. Los religiosos son llamados por su vocación a ser especialistas en el arte de renunciar a lo viejo para permitir la entrada de «la novedad posible», el misterio pascual para la misión. A esto, sólo se puede llegar a través de un correcto análisis de las oportunidades de cambio presentes en la Iglesia, a través de la competencia en materias eclesiales y a través del proceso de conversión continua al Señor de la vida y a la misión de la Iglesia.—JEAN DE DIEU MADANGI SENGI.

O'COLLINS, GERALD, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1997, 333 pp., ISBN 88-399-0390-9.

Nuestro conocimiento de la vida histórica de Jesús, considerada en su globalidad, es limitado y fragmentario. En efecto, conocer a una persona, humanamente hablando, exige siempre de nosotros una participación en su misterio personal, distinto al nuestro. Que sea limitado nuestro conocimiento de Cristo y de cuanto hizo supone, por tanto, una oportunidad y un desafío para nosotros: una invitación a experimentar la inmersión en el misterio crístico, el inicio de un camino de amistad con Él. La cristología, en cuanto clave de interpretación de ese encuentro de Dios con el hombre en la historia y del hombre con el hombre, se presenta como cumplimiento de ese proceso de inmersión y de amistad. Destaca la figura de Cristo como mediación *sine qua non* de la salvación del Padre ofrecida a toda la humanidad. La comprensión de este misterio supone que se deba considerar con seriedad el carácter histórico, filosófico, lingüístico y teológico de algunas afirmaciones tales como «Jesús de Nazaret es, al mismo tiempo, hombre y Dios; al mismo tiempo, finito e infinito; y nos aporta una salvación, al mismo tiempo, particular y universal». De esta problemática trata el manual.

Estructurado en catorce capítulos, nos presenta una historia, en parte ya conocida, con cierta originalidad, especialmente en los temas relativos a la resurrección y a la persona del Cristo crucificado. Explora el trasfondo hebraico de Jesús y algunos temas veterotestamentales que entraron a formar parte de la reflexión teológica del Magisterio. Tras el análisis de cómo Jesús concibió su misión, su persona y su muerte, se ocupa del impacto salvífico de la resurrección de Cristo, esto es, la persuasión neotestamentaria de la universalidad de la salvación a través de la muerte y resurrección de Cristo. Le guían en este análisis algunas preguntas como: ¿qué dice el Nuevo Testamento acerca del destino de Jesús después de su muerte? ¿Cuáles fueron las experiencias que dieron origen a estas afirmaciones del Nuevo Testamento? ¿Qué nos revela la resurrección acerca de Jesús, de Dios, del hombre y del mundo? ¿Qué aporta la resurrección a la idea de la redención? ¿Puede decirse que la resurrección de Cristo constituye una gran interacción de Dios con la historia humana?

Cuando, en los primeros siglos del cristianismo, la Iglesia se puso a reflexionar sobre la identidad de Jesús, partió de los innumerables títulos cristológicos cuyos significados y dataciones el autor analiza con académico cuidado. Aborda también la cristología de los concilios hasta después de Efeso. El capítulo noveno repasa las cristologías medieval y moderna prestando especial atención a Santo Tomás de Aquino y a la Reforma. Los demás capítulos se centran sobre los temas esenciales de la cristología sistemática. Aparecen, entre otros, el tratamiento de la divinidad y de la humanidad de Cristo, la fe de Cristo, la concepción virginal de Cristo, la salvación universal de Cristo ante la fe no cristiana, etc.

Este manual de Gerald O'Collins, profesor de teología sistemática y de teología fundamental en la Universidad Gregoriana de Roma, pretende ser, a pesar de la abundante bibliografía sobre el tema, una contribución a la inmensa labor de cristología sistemática. Que logra original, sintética y en diálogo con los trabajos tradicionales más relevantes de esta disciplina. Se trata de un libro denso, con buena fundamentación bíblica, histórica y sistemática, cualidades que, sin embargo, pueden convertir la lectura en dificultosa para los no iniciados. No por ello el manual deja de ser una valiosa fuente de información para especialistas y un espejo a través del cual se transparenta la minuciosidad, el tesón y la fe del autor.—JEAN DE DIEU MADANGI.

FERNÁNDEZ BERET, GUILLERMO, *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*, Iberoamericana, Madrid 1996, 311 pp., ISBN 84-88906-32-3.

Para Guillermo Fernández Beret, fraile argentino de la orden de los predicadores, «pueblo» es un concepto irrenunciable para toda teología que, en América Latina, quiere ser una reflexión crítica de la praxis histórica. Es, sin duda, un concepto ambiguo y manipulable y, sin embargo, constituye un paso clave para entender el complejo panorama de la Iglesia y de la teología latinoamericanas. Cada pueblo se constituye como tal a través de una experiencia histórica común y es en ésta donde se moldea la conciencia que tiene de sí mismo. El hecho de que la experiencia histórica englobe en sí dimensiones culturales, sociales y políticas que manifiesten la naturaleza dinámica del pueblo hace que ella se preste como categoría fundamental para la conceptualización de «pueblo». Asimismo, uno de los rasgos comunes más notorios del pueblo latinoamericano es la conciencia de su marginación en el proceso del mestizaje, entendido éste como encuentro y conflicto que no son sólo la génesis de los rasgos culturales más o menos comunes del continente, sino también el origen de las estructuras y de las instituciones propias. En este contexto marcado por importantes movimientos populares, el sujeto ha sido definido, por lo general, como pueblo. La pregunta por el pueblo se revela, por tanto, indisolublemente unida a la preocupación por el sujeto. Con la ayuda de las ciencias sociales, el autor analiza, bajo este trasfondo histórico latinoamericano, la evolución del término «pueblo» en el magisterio reciente (Vaticano II, Puebla y Medellín), en la eclesiología de la teología de la liberación y también en la pastoral popular. Señala que la relación entre «pueblo» y «pueblo de Dios» plantea, en consecuencia, la pregunta por el sujeto de la Iglesia.

Como comunidad sapiencial, el pueblo de Dios es portador de la fe de la Iglesia, a la que expresa con categorías y símbolos que son propios de su experiencia histórica y que al mismo tiempo manifiestan su comprensión de la misma. El pueblo de Dios en Latinoamérica adquiere su peculiaridad en su experiencia histórica que consistió en la irrupción del pobre en la vida social y política, así como en su experiencia religiosa particular en la historia: la *encarnación* del pueblo de Dios en el pueblo latinoamericano. Como reflexión crítica, la teología de la liberación debe juzgar, según el autor, en qué medida este pueblo es verdaderamente sujeto de su propia historia y qué es aquello que, esencialmente, lo constituye como tal. En esto reside, pues, la vocación de esta teología y también en informar sobre el modo en que la fe influye y debe influir en la praxis del pueblo y cómo la debe iluminar.—JEAN DE DIEU MADANGI SENGI.

IRIBERTEGUI ERASO, MIGUEL, *La belleza de María. Ensayo de teología estética*, Ed. San Esteban-Edibesa, Salamanca 1997, 446 pp., ISBN 84-8260-037-0.

Pertenece este ensayo a la colección «Horizonte dos mil. Textos y monografías» de la Facultad de Teología de San Esteban en Salamanca. El autor parte del discurso del Papa Pablo VI a los congresistas mariólogos en el año 1975, en el que les propone un nuevo camino para el estudio de la Mariología, que es la «via pulchritudinis». La invitación del Papa ha sido un desafío a los mariólogos nada fácil de aceptar.

No son muchos los trabajos sobre este particular. Me parece muy laudable, al mismo tiempo que arriesgada, la iniciativa del autor. El camino es desconocido y, por ello, muy difícil de recorrer.

La obra consta de cuatro partes, precedidas de una extensa introducción. En ésta presenta las bases del discurso teológico y delinea el plan general del libro. No pretende hacer un Manual, ni programa de catequesis, ni una historia de la Mariología, sino un ensayo sobre la belleza de María, la que se da en los núcleos centrales de su misterio. «Es la belleza inherente a la fe que aparece alrededor de la Encarnación, digna de ser contemplada, vertida a discurso y proclamada (48)».

En cinco capítulos desarrolla ampliamente y en la perspectiva señalada: Inmaculada Concepción, Maternidad divina, Virginitad cristiana de María, María Madre de la Iglesia y Asunción de María al cielo. Cierra el estudio una bibliografía de 20 páginas.

El desarrollo de cada tema es muy extenso. El autor posee una erudición muy amplia como demuestran las abundantísimas citas con sus respectivas notas a pie de página. Las referencias a temas relacionados con el que es objeto de exposición son numerosas y extensas.

El lenguaje es brillante, pero con frecuencia resulta un tanto difícil de entender. Se nota que el autor es artista y que ha querido dar una cierta plasticidad a su expresión.

El ensayo es sugerente. Requiere una lectura lenta y reposada. Para recorrer el camino mariológico de la «via pulchritudinis», propuesto por Pablo VI puede ser un buen guía.—ALEJANDRO MARTÍNEZ SIERRA.

P. CODA, *Uno en Cristo Jesús. El bautismo como acontecimiento trinitario*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1997, 203 pp., ISBN 84-89651-30-2.

Partiendo de dos importantes afirmaciones de K. Lehmann («el bautismo, en su esencia como en su praxis se ha vuelto ya extraño al hombre») y del Cardenal Suenens («el corazón del Vaticano II es la recuperación de la conciencia del bautismo»), Piero Coda ha elaborado un interesante ensayo sobre el sacramento del bautismo en el que analiza, tanto las dimensiones fundamentales del sacramento, como una serie de cuestiones menos nucleares, pero que ocupan hoy un importante puesto en las controversias teológicas y pastorales sobre este sacramento.

La obra de Coda parte de una *tesis teológica sintética* en la que el autor pone las bases de su concepción bautismal (pp. 19-20). Esta tesis se compone de tres afirmaciones que nos permitimos (aun a riesgo de que se pierdan algunos matices) sintetizar así:

- a) Dios, mediante un gratuito obrar salvífico, en el acontecimiento cruz-resurrección y con la fuerza del Espíritu ha provocado una conversión radical del hombre que consiste en la *remisión de los pecados* y en el cumplimiento de su vocación integral. Esa conversión era imposible para el hombre abandonado a sus propias fuerzas, se realiza eclesialmente (*en la comunidad de la nueva y definitiva alianza*), y además está ya presente en la historia, pero camina hacia la consumación escatológica.
- b) Esa *metanoia* se realiza en la inserción de la humanidad libre de Cristo (y en ella la de todo hombre) en el misterio trinitario, desde la lejanía de la cruz.

- c) Desde el acontecimiento pascual histórico, este acto salvífico se actualiza en la Iglesia para el hombre y en ella, de modo radical (pues el bautismo es *raíz permanente* de todo crecimiento en la existencia cristiana) y fundamental (salvando así la necesidad del bautismo y dejando, al mismo tiempo, abierta la posibilidad de «otras participaciones» en el acontecimiento bautismal).

Desde esta tesis de partida el autor va analizando cada una de las dimensiones fundamentales del sacramento del bautismo. En primer lugar, estudia la *dimensión pascual* (pp. 28-41), tanto en lo referente a la Escritura (Rm 6, el bautismo de Jesús por Juan, el binomio agua-Espíritu en el evangelio de Juan, etc.), como en lo referente al desarrollo teológico posterior. En este sentido, destaca Coda cómo el planteamiento escolástico del bautismo y de los sacramentos, en general (sobre todo, desde Santo Tomás) es esencialmente encarnacionista (los sacramentos son prolongación de la encarnación), lo cual ha tenido (y tiene) un mérito y una fecundidad teológica innegables. Pero, al mismo tiempo, una lectura reduccionista de este encarnacionismo sacramental ha podido llevar al olvido, o al menos al descuido, de dos dimensiones básicas del sacramento, a saber, su dimensión pneumatológica y —desde el plano antropológico— su dimensión eclesiológica (*relacional-comunitaria*).

En segundo lugar, estudia Coda la dimensión pneumatológica (a la que concede una gran importancia a lo largo de toda la obra). Tras comentar los distintos *pentecostés* que nos presenta el Nuevo Testamento, el autor habla de la doble dialéctica (centrífuga-centrípeta) que se establece entre el acontecimiento pascual y la efusión del Espíritu, aspecto que de ser profundizado y desarrollado puede tener gran importancia en el tema del diálogo interreligioso.

En tercer lugar, Coda se plantea la dimensión trinitaria del bautismo, intentando, sobre todo, dar respuesta a la cuestión de qué significa hoy comprender y presentar el bautismo como acontecimiento esencialmente trinitario. El autor lo resume en tres afirmaciones: que el bautismo es un acto del Dios trinitario; que supone una conversión al Dios Trinitario; y que es una inserción plena (bajo la dialéctica del *ya pero todavía no*) en la vida trinitaria de Dios (p. 55). De ahí la importancia que en las grandes polémicas de la Antigüedad sobre la práctica a seguir con aquellos que habían sido bautizados en la herejía, se atribuía al hecho de haber sido bautizados en el Dios trinitario (pensemos en el canon 9 del Concilio de Arlés del año 314). No era un mero «requisito formal», sino la esencia misma del bautismo cristiano, la inserción, no en cualquier dios, no en cualquier religión o Iglesia, sino en el *mysterion* de salvación cristiano.

Posteriormente, nuestro autor desarrolla la dimensión antropológica del bautismo, destacando la estrecha y esencial relación que existe entre bautismo y fe, que es, tanto presupuesto del sacramento, como efecto del mismo. Ello —subraya Coda— no es contradictorio, sino más bien la muestra del carácter paradójico (fundamentalmente paradójico) de este sacramento y, en último término, de la vida cristiana: «*Todo depende de Dios, pero queda ineficaz sin la libre adhesión del hombre.*» En ese marco el autor estudia el sentido y el alcance teológico de la expresión *ex opere operato* (pp. 71-72), de tan honda tradición en la teológica sacramental, así como la relación entre el bautismo y el pecado original (pp. 72-79), entendida esencialmente como «*superación de la situación antropológica inicial de la historia de salvación*».

Coda analiza, en quinto lugar, la dimensión eclesiológica del bautismo, poniendo de manifiesto cómo en el Nuevo Testamento bautizarse y unirse a la Iglesia formaban un proceso único y lógicamente indisoluble, dando lugar así a la dialéctica de

la Iglesia que bautiza y nace del bautismo. Con gran sutileza desarrolla el autor el concepto de unidad eclesial que nace del bautismo. Esta unidad debe ser entendida, sobre todo, en clave comunional, es comunión, rechazando cualquier matiz que recuerde a una fusión anuladora de las peculiaridades personales. Por el bautismo nos hacemos uno, sin dejar de ser nosotros mismos, o más aún, siendo desde ahí radicalmente nosotros mismos. Esta idea la ve confirmada Coda en varias de las claves bautismales del Nuevo Testamento: en la metáfora paulina del *cuerpo* (no como asociación humana que se compara a un cuerpo, sino más bien como la presencia personal del resucitado en la unidad eclesial, que se convierte así en signo-instrumento de la presencia salvífica de Cristo en la historia); en la dinámica joánica de la unidad (*que todos sean uno...*), etc. Además, esa unidad eclesial tiene un cierto matiz pas-cual-trinitario, pues supone una entrega/muerte (al otro/de uno mismo) al modo de la Trinidad. No olvidemos que Pablo incluye el celeberrimo himno kenótico (Flp 2,6-11) en un contexto de llamada a la humildad y a la entrega.

Desde este planteamiento general el autor analiza algunos aspectos importantes que se deducen de la teología del sacramento, a saber: el carácter ecuménico del mismo (un sólo bautismo); el sacerdocio común, entendido no sólo como participación en el sacerdocio de Cristo, sino además como instauración de un nuevo sacerdocio existencial y vital; la relación entre el bautismo y los consejos evangélicos, salvando, por una parte el carácter de consagración radical del bautismo y, por otra, la peculiaridad de los votos religiosos (sobre lo que versó hace unos años la famosa controversia entre P. Molinari y A. Boni); el bautismo de los niños, tanto desde el punto de vista teológico, como desde la aplicación pastoral, etc.

Por último, Coda analiza las dimensiones escatológica y mariana del sacramento. Respecto a la dimensión escatológica, señala cómo el bautismo es comienzo del camino de conversión hacia la *parusía*, conversión todavía no plena, no desplegada plenamente, sino escondida. Ello puede ser expresado bajo una hermosa metáfora esponsal: del bautismo nace la esposa de Cristo que tiende hacia El, hacia su origen, hacia su Señor. Coda desarrolla esta idea siguiendo a Von Balthasar (*Sponsa Verbi*) y la canción 23 del *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz. En cuanto a la «dimensión mariana», el autor indica que María no es sólo el icono, símbolo, *typos*, de lo que vivimos en el bautismo, sino que ella ejerce una cierta función de cara a la realización de la gracia bautismal (y desde ahí se interpretarían los dogmas de la Asunción y de la Inmaculada Concepción). Coda refiere esta idea a la mariología de San Luis María Grignon de Montfort, si bien reconoce que la teología no ha profundizado aún suficientemente en estos aspectos.

Después de analizar las dimensiones esenciales del sacramento, Coda trata una serie de temas colaterales que completan su visión panorámica del mismo, tales como: la gracia bautismal; el sacramento de la confirmación y su relación esencial al bautismo, tema en el que el autor intenta presentar de forma orgánica y articulada el sacramento de la confirmación entre el bautismo y la eucaristía (la confirmación es un sacramento como tal, pero no autárquico); el tema del mal llamado «bautismo en el espíritu» de la espiritualidad carismática y su verdadero alcance y sentido; así como dos artículos dedicados al tema del bautismo en el siempre controvertido evangelio de Juan. De estos dos artículos sobre el bautismo en Juan, es de destacar su referencia al llamado «conflicto de las hermenéuticas» de gran interés en cuanto a lo sacramental se refiere. Es ya clásica la controversia entre aquellos que piensan que el evangelio de Juan es decididamente a-sacramental (si no anti-sacramental) y aquellos para los que este evangelio no es sino una gran catequesis sacramental. En esta controversia han intervenido, en un sentido u otro, autores de la talla de O. Cullmann, R. Bultmann y R. Schnackenburg. Por ello, estos dos capítulos tienen no po-

co interés, no sólo para los teólogos del bautismo, sino para los estudiosos del evangelio de Juan.

Nos encontramos, en definitiva, ante una buena obra de teología sacramental. Es una obra sobria (escasamente 200 páginas), que va analizando cada uno de los aspectos que el autor considera fundamentales para entender, o al menos intuir, la riqueza teológica que se esconde (y en nuestro «hoy pastoral» este verbo no es sólo metafórico) tras este sacramento. Coda profundiza con rigor en cada uno de estos temas, sin concesiones a la galería, sin rehuir los puntos más problemáticos. Y lo hace con honestidad y con cordialidad, con afecto profundo por lo que se vive y se celebra en este sacramento.

Quizá, alguien pueda pensar tras la lectura de esta obra que algunos de los temas (y precisamente alguno de los más espinosos) están solamente planteados, pero no resueltos, y, quizá, sea cierto. Pero, en estos tiempos en que tanto se escribe y tan poco se dice, el hecho de plantear bien un tema, de centrarlo con rigor en sus coordenadas teológicas y pastorales, huyendo de la teología hecha a golpe de *slogans*, modas y *luoghi comuni*, no es poco. Pongamos, como ejemplo, el tan discutido tema (y no sólo en ámbitos católicos) del bautismo de niños que Coda analiza (y la ubicación del tema no deja de ser significativa) en el marco de la dimensión eclesiológica del bautismo (págs. 99-104). El autor analiza, en primer lugar, los componentes teológicos de esta cuestión, teniendo muy en cuenta, por una parte, el pensamiento paradigmático de K. Barth, y, por otra, la Instrucción *Pastoralis actio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Posteriormente, el autor se plantea la cuestión de la *conveniencia pastoral*, dando una serie de pistas para la reflexión en este ámbito. Quizá, alguien pudiera esperar una «opción» más radical, en un sentido u otro, en cuanto al tema se refiere, pero esa expectativa se dará solamente en quien no sepa calibrar y valorar la profundidad (y las consecuencias pastorales subsiguientes) del planteamiento mismo del tema.

Por ello, sólo nos queda felicitar al autor y agradecer a la editorial *Ciudad Nueva* esta traducción, que será un estupendo instrumento para todos aquellos que quieran adentrarse en la riqueza y en la hermosura de este sacramento.—FERNANDO MILLÁN ROMERAL O. Carm. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

## TEOLOGIA PRACTICA

FERNANDO VALERA SÁNCHEZ, *En medio del mundo. Espiritualidad secular del presbítero diocesano*, Atenas, Madrid 1997, 206 pp., ISBN 84-7020-418-1.

El origen de la secularidad del presbítero es el amor salvador de Dios Padre al mundo. «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único» (Jn 3,16). Toda secularidad cristiana expresa que Dios, Padre y Creador del mundo lo reconoce como sujeto interlocutor y quiere instaurar con él un diálogo salvador. El presbítero tiene la misión de mantener y promover en el mundo una orientación que sea secular pero sin ser mundana. Esta misión configura la espiritualidad de los sacerdotes y los

conduce a no sentirse extraños, sino ciudadanos del mundo, conocedores interesados de todos sus grandes problemas y los impulsa a anudar y mantener relaciones con las personas y grupos de la sociedad. Les motiva para inculturar el Evangelio en la nueva civilización. Los hace ser, al mismo tiempo, sensibles a la sociedad y críticos con ella. Les confiere una sintonía especial con los pobres.

Fernando Valera, colaborador de nuestra revista, se ha internado en las profundidades de la riqueza y densidad del tema de la secularidad. Ha manejado abundante bibliografía y ha sabido recoger de ella cuanto puede iluminar el tema escogido. Ha logrado combinar con mucho acierto la doctrina teológica y sus derivaciones para la espiritualidad. Puede observarse, a través de todo el itinerario de la obra, una limpia apertura al mundo desde una conciencia nada acomplejada de indentidad presbiteral.

Entre los capítulos doctrinales merece notarse el vigor con el que describe la situación del presbítero en la realidad socio-cultural contemporánea. El capítulo dedicado a la identidad teológica y espiritual apunta ya muchos de los grandes temas de la teología, de la secularidad que necesitan ulteriores desarrollos. La misión de la Iglesia es misión para el mundo, para todos los hombres, sea cual sea su condición. Esto comporta una relación con el mundo, la cultura y la sociedad de un profundo amor. Amor que se ha recibido y ha de ser cuidado y cultivado en el espesor del mundo por donde discurre la vida. Es cierto, asimismo, el anclaje de la secularidad en el marco de la iglesia particular. En fin, el discernimiento, la actitud dialogal con la cultura y la predilección por los pobres han sido atinadamente escogidos como tres puntos neurálgicos y tres piedras de toque de una genuina secularidad evangélica.

En el capítulo final nos muestra el autor que, en el mundo de hoy es necesario vivir «una experiencia mística de Dios». Vivir el ministerio por las calles del mundo, desde un Dios que renueva todas las cosas, hace que el presbítero sea un místico en el ejercicio del ministerio, un contemplativo de la humanidad-divinidad de Cristo por las calles del mundo, donde realiza su misión de ser «imagen del Buen Pastor». Su vida en un mundo intrascendente ha de tener una genuina experiencia de Dios, que, siendo su Creador y Padre, llega a lo más profundo de su ser presbítero como Dueño absoluto, para hacer que lo elija libremente como su Señor, plenitud de amor en el rostro de su Hijo Jesús, rostro que refleja a la humanidad entera en sus luces y sombras. Es aquí donde la «mística» de la vida espiritual está indisolublemente unida y es inseparable de un ministerio presbiteral que se realiza en medio del mundo y de la comunidad cristiana como envío y misión de nuestro Señor Jesucristo, haciendo del presbítero un contemplativo en el ejercicio del ministerio.—ANTONIO ANDREU ANDREU, Seminario Diocesano (Murcia).

CARLO FABRIS, *Il presbitero ministro della Cresima? Studio giuridico teologico pastorale*, Ed. Messaggero, Padova 1997, 366 pp., ISBN 88-250-059406.

Lo que hoy reconocemos como sacramento de la Confirmación, distinto del Bautismo, tal cual está definido en Trento (sess. 7, cn. de sacr. cn. 1, lo había afirmado antes el Concilio de Florencia Decr. pro Armenis) y figura en la Sagrada Escritura y en los tres primeros siglos de la Tradición como un rito unido al Bautismo, bajo el nombre de imposición de manos o de bendición.

El primer texto conciliar que distingue entre el rito del Bautismo y el de la imposición de las manos es del Conc. de Elvira (cc. 38 y 72) a principios del siglo iv.

Este rito de imposición de manos es reemplazado en Oriente a lo largo de los siglos iii y iv por la unción con óleo perfumado (myron), rito que se va extendiendo también por las iglesias de Occidente un poco más tarde.

A partir del siglo iv comienzan los presbíteros a ejercer ese ministerio en ausencia de los obispos o por mandato de éstos en su presencia. Ello explica que en las iglesias orientales haya perdurado la unión entre Bautismo y Confirmación y que los presbíteros sean ministros ordinarios de ambos sacramentos. En el Código de Cánones de las Iglesias Orientales (cc. 692-697) se regula con más claridad que en el Código occidental esta materia y se expresa mejor el sacramento o los sacramentos de la indicación cristiana.

A partir del siglo viii se va imponiendo en occidente, salvo en España, la disciplina romana de confirmar sólo los obispos. Este privilegio que, en realidad, duró hasta el Vaticano II confundió a muchos teólogos dogmáticos, dudando de la capacidad de los presbíteros para administrar el sacramento de la Confirmación. El Can. 882 del CIC dice que el ministro ordinario es el obispo, pero añade, evitando el nombre de extraordinario: *valide hoc sacramentum confert presbyter quoque hac facultate vi iuris communis aut peculiaris concessionis competentis auctoritatis instructus*.

El trabajo es muy completo, claro y avalado por una bibliografía exhaustiva. El tema del ministro, sin embargo, no ofrece dificultad alguna, sobre todo teniendo en cuenta el Par. 2 del Can. 144.—LUIS VELA, S.J.

BAUMGARTNER, ISIDOR, *Psicología pastoral: Introducción a la Praxis de la pastoral curativa*, Descleé de Brouwer; Bilbao 1997, 757 pp., ISBN 84-330-1217-7.

Es poco lo que en lengua castellana se ha escrito sobre Psicología pastoral. Este es un campo escasamente conocido, tanto para el conjunto de la Teología como para muchas personas dentro de la Iglesia que ejercen una tarea pastoral. Ahora bien, cada vez parece haber un mayor convencimiento del aporte que otras ciencias humanas —y, en este caso, la psicología— puede brindar a la teología y a la misión de la Iglesia de anunciar la Buena Nueva del Reino. De aquí que sea sugerente y bienvenida la traducción del alemán de esta obra que consideramos «casi» completa y un muy buen intento de presentar tanto la historia, como los últimos acercamientos que ha habido a este nuevo enfoque, síntesis de la psicología y la teología, sobre todo, desde el ámbito del acompañamiento personal.

La situación del mundo actual exige, cada vez más, de un papel activo de la Iglesia en los problemas que se hacen presente, tanto a nivel social como personal. Hay que abrir el camino para una pastoral curativa que pase por la psicología y la psicoterapia, a la vez de la necesidad que tiene una psicología pastoral de «contribuir a que la pastoral se acerque cada vez más a los seres humanos y a que la Teología y la pastoral sitúen en el lugar conveniente su insuficiente conocimiento de la psique humana». Ya lo concretó el Concilio Vaticano II cuando invitaba a los seres humanos a «obtener un mejor conocimiento de sí mismo a través de la psicología» (GS 5) y a abrirse espiritualmente a las diferentes situaciones humanas.

En esta línea surge el interesante manual que ahora presentamos. Se basa en el relato bíblico del *Camino de Emaús* (Lc 24,13-35), para mostrar un acompañamien-

to que trata de curar y liberar al estilo evangélico. Jesús es el modelo del proceso que ahora se presenta. En el «camino», El se acerca, avanza junto a la personas y les abre los ojos; pregunta, acompaña, sana y da esperanza... Al final, las personas logran cambiar su relación consigo mismas, con Dios y con los demás. Por ello, en esta propuesta, se muestra el arte de acompañar a hombres y mujeres que necesitan a alguien que les oriente en su vida. De ahí que la psicología pastoral se pregunte por el modo de enlazar las crisis y las situaciones difíciles del hombre de hoy con los intentos de respuesta sanante que ofrece la Biblia y con las celebraciones litúrgicas, que, por su parte, pueden ofrecer salud y sanación. A partir de este supuesto nace el objetivo del presente libro, que busca «adentrarse en esta *tierra de nadie* entre Teología y psicología, entre pastoral y psicoterapia». En definitiva, «la psicología pastoral quiere colaborar a que las gentes puedan —en el camino de Jerusalén a Emaús—, llegar a reconocer al Señor y contar de palabra y obra en la comunidad fraterna lo mucho que Dios quiere y puede sanar a la persona».

La importancia del tema en cuestión es clara. Nuestro autor intenta expresar cómo están, en este momento, los diferentes estudios y autores representativos que al respecto se han presentado en el campo de la psicología pastoral. Por ello vemos reflejado un conjunto de autores y teorías muy representativas al respecto. Se insiste en que *a)* no podemos reducir la Psicología pastoral simplemente a «psicología para teólogos»; *b)* la Psicología pastoral hay que entroncarla con la «Teología práctica»; *c)* las estructuras pastorales católicas dejan traslucir la urgencia y prioridad de favorecer la capacitación pastoral y psicológica de los pastores de nuestra Iglesia; *d)* es necesario que la Psicología pastoral reflexione sobre su compromiso con la Buena Nueva de Jesucristo, teniendo en cuenta los servicios de la Iglesia: Diakonia (servicio pastoral), martyria (la Palabra de Dios que cura), liturgia (manejar los símbolos de la fe) y koinonía (acercarse y acompañar). La orientación que se presenta no debe ser sólo una ayuda diakónica, sino más bien, debe abarcar un amplio campo de acción desde la «Orientación, el Acompañamiento» y la Conversación espiritual.

El ámbito curativo y de sanación son los énfasis del libro: una «pastoral curativa y salvífica» que signifique estar junto a sanos y enfermos de manera que aprendan. Para Baumgardner, «la psicología pastoral apunta hacia una *comunidad curadora de almas*, en la que el mayor número de personas saben ayudar a soportar la carga de los demás». Se parte de la premisa de que, más allá de todas las diferencias y decisiones antropológicas básicas, es posible tender un puente entre pastoral y psicología, lo cual es fundamental para el consejo espiritual.

Todo el libro —con sus ocho partes— está estructurado a partir del relato de Emaús. La primera parte delimita el marco conceptual e intenta aclarar cómo se puede ejercer la psicología pastoral; se ofrece, asimismo, el instrumental formalmetodológico del tratado. En un segundo momento, se presenta el método concreto que guía todas las reflexiones del libro: se sugieren formas de acompañamiento, ejemplos de tratamientos y algunas perspectivas psicológico-pastorales según la «vía de Emaús». La tercera parte se centra en las crisis presentes, en la vida del hombre, poniendo un énfasis especial en el modelo de E. Erickson, el de F. Riemann y el de H. J. Eysenck; esto se ve acompañado con la exposición de diferentes patologías que acompañan a las crisis y la situación del ser humano frente a Dios. En un cuarto momento se presentan algunos criterios y críticas al acompañamiento desde el consejo espiritual, sobre todo desde los datos que nos presenta la Escritura, la realidad de hoy y los diferentes estudios al respecto. La parte quinta nos habla de la relación existente entre el consejo espiritual diacónico y la psicoterapia: saber preguntar; el autor se centra aquí en los diferentes modelos de acompañamiento en psicoterapia y su aporte al tema de estudio: psicoanálisis, conductismo, *counseling*, terapia centrada en la perso-

na, terapia familiar y el modelo integrador. Luego, se pasa a «descubrir el sentido de la Escritura» y la Palabra de Dios que salva, haciendo un recorrido por diferentes textos que nos ilustran el servicio pastoral y la historia divina. En una séptima parte, se ilustra la fuerza salvífica que tienen los símbolos de fe y su poder curativo; la historia de Emaús lo manifiesta en el «partir el pan» como reconocimiento del Señor. Finalmente, se concluye con los objetivos de la pastoral salvífica, «abrir los ojos» y ponerse en camino, un feliz final del relato de Emaús.

Estamos de acuerdo con el autor del libro de la necesidad que tienen los miembros de la Iglesia —sobre todos aquellos que tienen una responsabilidad en la misma— de estar bien formados para poder ayudarse y ayudar a los demás. Los hombres y mujeres implicados en la pastoral necesitan de los conocimientos de la psicología y la psicoterapia para poder ofrecer una ayuda efectiva a todas aquellas personas que se encuentran en crisis o que sufren.

He aquí un instrumento valioso para todas aquellas personas que se mueven en el ámbito de la pastoral y que han emprendido el difícil camino de acompañar a otros en su vida espiritual y personal. Una obra sugerente tanto por su estructuración como por sus indicaciones prácticas. Comprende la psicología, aprender a acercarse, acompañar, preguntar...—JOSÉ DOMINGO CUESTA, S.J.

GIORDANI, BRUNO, *La relación de Ayuda: de Rogers a Carkhuff*, Descleé de Brouwer, Bilbao 1997, 757 pp., ISBN 84-330-1210.

Si el objetivo de la colección *Serendipity* es el de «aportar ideas y reflexiones, materiales y ejercicios que sirvan directamente para aquellas personas que trabajan en su propio crecimiento personal o que ayudan a facilitarlos en otros», lo ha logrado con el libro que ahora comentamos. El autor, reconocido psicólogo con una clara opción humanista, nos presenta los métodos de dos grandes exponentes de la Psicoterapia centrada en la persona: Carl Rogers (1902-1987) y Robert Carkhuff (n. 1934), discípulo descendiente del primero, y, la valoración de la eficacia y los límites de sus teorías, confrontándolos para resaltar la matriz común y su diferente evolución.

De la traducción del italiano, nos llega un libro eminentemente funcional, centrado en el concepto humanista de «La relación de ayuda psicológica». Las posiciones teóricas de Rogers y Carkhuff han marcado la mayor parte de las aportaciones realizadas, por muchos autores humanistas, en los últimos años en la presentación y defensa de una nueva imagen del ser humano, más optimista que la de los otros modelos en psicología y con una inquebrantable fe en las potencialidades del ser humano.

El valor del libro lo encontramos en la sistematización y puesta en relación de dos teorías muy presentes en nuestro mundo actual y, en las valiosas ideas ofrecidas a todas aquellas personas que trabajan en su crecimiento personal y/o que ayudan a facilitárselos a otros. Con un amplio y actualizado repertorio bibliográfico sobre «La terapia centrada en la persona», se ofrece un instrumento muy útil al servicio de estudiantes y profesionales de muy diversos campos.

La originalidad está en el enfoque que invita a profundizar en ambas teorías y que nos confrontan con la pregunta sobre ¿cómo puedo ayudar a otros.?.; además, está el hecho de «volver a centrar nuestras miradas y, más aún, nuestras conciencias en esos fundamentos propiciados y propugnados por ambos maestros». De la lectura de sus páginas seguramente encontraremos una respuesta a los conceptos de per-

sona, relación interpersonal, empatía, aceptación y congruencia; a la apuesta por una concepción del hombre como ser libre, el empeño en propiciar un impulso hacia la autorealización humana., y la relación de ayuda como un instrumento de crecimiento. El aporte del libro lleva a replantear nuestro deseo de ayudar y dejarnos ayudar.—JOSÉ DOMINGO CUESTA.

FITTE, H., *Lavoro humano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et Spes alla Laborem exercens*, Roma, Armando Editore, 1996, 288 pp., ISBN 88-7144-631-3.

El autor es profesor del Ateneo de la Santa Cruz, de Roma. La estructura de su obra refleja un trabajo académico. Firma la presentación J.L. Illanes, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Todo ello permite pensar que se trata de la edición de una tesis doctoral. Si la intuición es acertada se explican los méritos y lagunas de esta obra.

Se trata de un trabajo minucioso, de una especie de mosaico, compuesto de piezas de distinta entidad. Se analiza detenidamente el concepto de trabajo antes, en y después del Concilio Vaticano II. Antes de él se estudia el tratamiento del trabajo en el magisterio social anterior, desde León XIII. Aunque se limita a los Papas, hace una excepción significativa estudiando un discurso del entonces arzobispo de Milán, Juan Bautista Montini. No se limita a lo magisterial: añade calas sobre las aportaciones de la vida de la comunidad eclesial y de la reflexión teológica acerca del mismo tema. Del Vaticano II estudia la evolución del concepto de trabajo a través de la génesis de *Gaudium et Spes* y se asoma también a otros documentos conciliares que rozan el mismo concepto. Tras esta segunda parte, roza algo de la producción teológica y magisterial en tiempo de Pablo VI acerca del trabajo para cerrar su estudio con una reflexión sobre *Laborem exercens*.

La primera pregunta que surge al coger el libro es el por qué de su detención en la primera encíclica social de Juan Pablo II, supuesto que el actual Papa no agota su magisterio sobre el trabajo en ella. Independientemente de sus catequesis sobre el Génesis y de muchos discursos, ha abordado de nuevo esta problemática en *Centesimus Annus*. Pese a que su encíclica de 1981 era una reflexión monográfica sobre el trabajo humano en los diez años ha ido añadiendo nuevas visiones enriquecedoras. Algunas se deben a la caída del marxismo en Europa, pero otras son replanteamientos y apertura a nuevos horizontes, por ejemplo lo que afirma sobre el carácter social del trabajo. En este tiempo, además, el trabajo se ha convertido en un concepto clave, por supuesto para la cuestión social (como afirma *Laborem exercens*), pero también en sí mismo. Marx consiguió que todos creyesen que la propiedad de los bienes de producción era el problema clave de la cuestión social. Hoy somos conscientes de que lo es, más bien, en cuanto expresión del ser humano, el trabajo, que interesa a todas las ciencias: teología, filosofía, derecho, antropología, medicina, historia, sociología, economía... Esta última evolución está casi ignorada en el libro. Quizá, previéndolo, el autor de la Presentación subraya la importancia de la relación entre *Gaudium et Spes* y *Laborem exercens*. Creyendo en ella, sigue en pie la pregunta ¿por qué se ha detenido en esta última un estudio sobre el trabajo y su valor redentor, que ha sido más rico precisamente en los años siguientes?

Quizá, la respuesta haya que buscarla en el origen académico de este libro. Cuando se elabora una tesis doctoral se puede delimitar el campo de la investigación, es-

pecialmente si el doctorando tiene ya otro título universitario, como ocurre en el caso presente y la tesis tiene algo de trámite para acceder a la docencia. Pero su publicación pide algo más, al ofrecerse a la comunidad de estudiosos. Incluso la mera tesis pediría una mayor profundización en el periodo estudiado. En estas páginas se tocan varios aspectos del tema tratado, pero con frecuencia no se pasa de una primera aproximación. Se nota, sobre todo, en el estudio de algunos autores de la primera parte, a los que se despacha con un acercamiento superficial a sólo algunas de sus obras. Pienso en la forma de abordar no sólo a Teilhard de Chardin —los juicios que se hacen sobre él no se prueban—, sino a J. M. Escrivá, más cercano al A, del que, a propósito de este tema, estudia sólo algunos párrafos de una homilía suya y reproduce algunos juicios generales a propósito de su beatificación. Incluso el tratamiento de los textos pontificios y conciliares, más cuidado, podría haberse hecho más a fondo y con mayor atención al ambiente en el que nacen sus afirmaciones. Posiblemente nos encontramos ante la obra de uno que empieza. Las lagunas que advertimos podrá corregirlas con el tiempo. Y se advierte en él y en su maestro un empeño por abordar completamente las facetas precisas y en trabajarlas minuciosamente.—RAFAEL M.<sup>a</sup> SANZ DE DIEGO, S.J. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

DONATI, P., *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Roma, Editrice A.V.E., 1997, 378 pp., ISBN 88-8065-133-1.

No es muy conocido en España Pierpaolo Donati, sociólogo de la Universidad de Bolonia y Presidente de la Asociación Italiana de Sociología. De entre sus numerosas publicaciones sólo se ha traducido al castellano su *Sociología de la salud*. En este libro afronta un tema de importancia indudable: la separación entre el pensamiento social cristiano y la sociedad postmoderna secularizada. Parte de una convicción: con esta separación, ambos salen perdiendo. Añade una constatación, que ilumina su postura: cuando uno de los dos elementos intenta invadir el campo del otro el resultado es escasamente estimulante: una sociología que pretende suplir a la religión y una teología que se reduce a sociología. Por eso postula un método claro: redefinir sobre bases aceptadas y sólidas la relación entre las ciencias sociales y el pensamiento social cristiano.

En el capítulo inicial se pregunta de qué manera puede el pensamiento cristiano ser punto de referencia para una sociedad postsecular. Postula un diálogo con las ciencias sociales de base empírica que no confunda ni la especificidad de lo cristiano ni la autonomía de las ciencias. Es preciso buscar un cuadro conceptual válido de aproximación relacional a la realidad. Lo relacional se revela como básico en la concepción de P. Donati y lo irá repitiendo a lo largo de toda la obra. Afirma a continuación (cap. 2) que el pensamiento social cristiano es especialmente fecundo a la hora de definir la dignidad de la persona y de salvaguardar los derechos humanos. En este ámbito, piensa, las sociedades que han prescindido de una fundamentación como la cristiana no han logrado resultados satisfactorios.

Sobre esta base analiza en los dos capítulos siguientes los que hoy se consideran los principios básicos del pensamiento social cristiano: los de solidaridad y subsidiaridad. Para que alcancen toda su fecundidad no basta entenderlos en clave meramente tradicional sino relacional. Tras estos principios, tomados de la Segunda Instrucción sobre la Teología de la Liberación (1986), en la que se unen al mandamiento del amor, traducido como el reconocimiento de la dignidad de todo ser humano, es

decir, de su condición de actor responsable en la vida social se dibuja un modelo de ciudadano que supera el individualismo y el absentismo. Relacionados entre sí colaboran al alumbramiento de un ser que rompe los esquemas tradicionales. La colaboración de este tipo de ciudadanos en tres niveles —la familia, la democracia y el camino hacia la paz— completa la aportación del libro, que se cierra con un capítulo de conclusiones y un elenco bibliográfico amplio y abundante, en el que por desgracia no abundan las aportaciones en castellano.

Sin duda el problema planteado es real y tiene entidad para quien sepa pensar desde cualquiera de las dos orillas. El autor, con conocimientos acreditados en ambas, une la profundidad de pensamiento con una notable claridad expositiva, a la que ayudan sus síntesis iniciales y conclusivas. No se trata de una vuelta imposible a la confesionalización de la sociedad y de la ciencia, sino de un intento positivo de promover un diálogo en el que todos nos jugamos mucho. En estas páginas se ponen las bases para que el diálogo sea posible y fecundo, para que no se produzca ni una sucesión de monólogos ni una triste repetición del machadiano «desprecia cuanto ignora», demasiado frecuente por desgracia. Sobre estas bases se avanzará más o menos. Pero en cualquier caso, se ofrecen pistas para intentarlo con realismo y con fruto.—RAFAEL M.<sup>a</sup> SANZ DE DIEGO, S.J. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

ALVAREZ, JAVIER, *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*, Ed. Trotta, Madrid 1997, 315 pp., ISBN 84-8164-179-0.

Son muchos los intentos que se han hecho para aplicar categorías de la psicología y/o de la psiquiatría a personajes que han dejado una huella en la historia de la humanidad. Eso es lo que parece pretender el libro que ahora presentamos: probar la presencia de la depresión en la mística cristiana y, más en concreto, en San Juan de la Cruz. Este místico será el punto de partida y de llegada para el análisis que se nos ofrece.

¿Qué se intenta exponer en este estudio?: básicamente, las características que presenta la «depresión endógena» en la prosa de San Juan de la Cruz y, básicamente, en la lectura de la *noche pasiva del espíritu* al como aparece descrita en el libro segundo de *Noche oscura*. Javier Álvarez afirma y prueba con su investigación que: a) «San Juan de la Cruz describe las depresiones que él mismo padeció a lo largo de su vida»; b) la depresión es un fenómeno que ocurre constante y sistemáticamente en la mística cristiana desde la antigüedad hasta el día de hoy.

Junto con lo anterior, el libro busca presentar nuevos descubrimientos en torno a la figura de San Juan de la Cruz, una nueva visión de la depresión y, además, procurar un acercamiento entre la Psiquiatría y la Mística, intento no siempre fácil.

Seis sugerentes apartados componen el contenido de este libro. En primer lugar, se hace una revisión teórica de los conceptos de Mística y Depresión. Luego, se analiza la presencia de la depresión en la mística cristiana anterior a San Juan de la Cruz. En un cuarto momento, se considera la aplicación de la depresión endógena al Santo. Los dos últimos capítulos analizan cómo se ha abordado la depresión en la mística a partir de San Juan de la Cruz y las diversas interpretaciones científicas que se han ido dando del fenómeno místico. Un epílogo analiza algunas cuestiones «pendientes» en relación al tema abordado: el enigma en torno a San Juan de la Cruz y en torno a la Mística.

Encontramos algunas dificultades en aplicar categorías psiquiátricas a personas que hace tiempo han muerto; más todavía cuando se trata de escritos de los mismos.

Cualquier intento al respecto no nos parece más que aproximaciones a un nivel tan solo descriptivo de un fenómeno determinado. Ahora bien, lo anterior no le quita importancia al tema abordado. El libro cobra su valor por la persona que lo escribe: psiquiatra y filólogo y, por tanto, muy conocedor de la psiquiatría como de la personalidad y escritos de San Juan de la Cruz.

También, me parece brillante la revisión y descripción que hace el autor tanto de los conceptos de Mística como de los planteamientos subyacentes al Trastorno depresivo de la personalidad, así como la interrelación que hace entre ambos: conceptos, características, formas... Ello se ve muy bien complementado con el sistemático recorrido histórico y la abundante bibliografía que nos presenta.

Así, este estudio nos ofrece nuevos conocimientos sobre la figura de San Juan de la Cruz, de otros místicos cristianos y lo que supuso en sus vidas la llamada «*Noche oscura*». —JOSÉ DOMINGO CUESTA, S.J.

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Queriniana, Brescia 1997, 513 pp., ISBN 88-399-0391-7.

E. Schockenhoff nació en 1953, es doctor en teología, y desde 1990 enseña teología moral en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Regensburg (Alemania). Publicada originalmente en alemán en el año 1993, la obra que nos ocupa trata de presentar una panorámica de los principales problemas bioéticos desde el punto de vista cristiano. Esto no significa que Schockenhoff se refugie en la torre de marfil de los dogmas cristianos, sino que, en la mejor tradición moral católica, dialoga con la cultura contemporánea y es muy consciente de que la bioética —si realmente quiere ser operativa y servir a la vida— tiene que ser interdisciplinaria y buscar el consenso. Este es el gran acierto del análisis que Schockenhoff nos ofrece. Nuestro autor rechaza una teología que se repliegue sobre sí misma y entra en diálogo, sobre todo, con la bioética anglosajona y el pensamiento ecologista alemán: una bioética ligada en exclusiva a las afirmaciones derivadas de la tradición no sería un proyecto viable, puesto que no respondería a la pretensión de validez universal que la amplitud de los dilemas en el ámbito de la vida está demandando. Si la acción moral se fundamenta solamente en los intereses éticos de los grupos, el mínimo moral irrenunciable para una sociedad está en peligro. Sin el reconocimiento de derechos y deberes que valgan para todos, independientemente de sus fines personales, no es posible garantizar a largo plazo la convivencia pacífica de los seres humanos.

Además, los nuevos problemas morales no son siempre fáciles de resolver a través de los viejos procedimientos de actuación y se hace necesario enfocarlos de una manera creativa e innovadora. Habría que superar la pobreza filosófica de no pocas posturas bioéticas actuales, que encuentra su explicación última en los orígenes mismos de las ciencias naturales en los albores de la Modernidad, que mostraban así su hastío ante las controversias filosóficas interminables y carentes de cualquier sentido práctico y se dejaban subyugar ante la posibilidad que se vislumbraba de un progreso capaz de satisfacer todas las necesidades humanas. La visión moderna separa al hombre de la naturaleza, introduciendo una visión dualista de la realidad que no es sostenible por más tiempo, entre otras razones, por el evidente deterioro del planeta.

El libro consta de ocho capítulos, divididos en dos partes. En la primera parte, que comprende los capítulos I-IV, se intenta establecer las bases de una ética de la vida. Tras un capítulo introductorio, en el que se pone en diálogo la ética teológica

de la vida y la bioética secular, se hace un repaso de los fundamentos filosóficos (la controversia sobre la teleología, la alternativa entre antropocentrismo y biocentrismo, los presupuestos naturales del ser humano) y se concluye que el ser humano tiene una posición singular entre todos los seres vivos por su calidad de ser personal: en virtud de su personidad, el ser humano es el único viviente capaz de asumir responsabilidad, el único al que se le puede pedir que dé razón de sus acciones. A la reivindicación incondicionada del ser humano corresponde el reconocimiento del valor específico del resto de los seres vivos, que merecen respeto dentro de su específico valor dentro de la jerarquía de los seres vivos, que es el fundamento de nuestros deberes morales hacia ellos.

En el capítulo tercero el autor presenta los fundamentos estrictamente teológicos de una ética de la vida: la unidad entre creación e historia, el concepto de vida en el Antiguo y Nuevo Testamento (Yahvé no sólo está en el origen de la vida, sino que es el que hace vivir y mantiene en vida a todos los vivientes, la vida presente es un gran bien, que apunta a una vida futura), la prohibición de matar, el ser humano como imagen de Dios (la existencia de cada ser humano está legitimada antes de cualquier encuentro interhumano e independientemente de la medida en la que éste posea los atributos naturales que distinguen a las personas de otras criaturas), y, por último, el mundo como parábola de Dios, es decir, para el creyente que mira y comprende el mundo como creación de Dios, la realidad es manifestación de Dios y este carácter sacramental no es una cualidad sobreañadida sino que es el sentido originario de las cosas: el ser humano tiene la tarea de esforzarse para que la creación entera, a él confiada por el Creador, permanezca siempre parábola legible de Dios, que revela su rostro en vez de ocultarlo.

La conclusión a la que llega nuestro autor es que los fundamentos filosóficos y teológicos de la bioética, moviéndose en diferentes perspectivas, llegan a un resultado idéntico: recordar al hombre su responsabilidad respecto de la vida extrahumana así como la particular dignidad de la vida humana, es decir, le obligan a preocuparse de la vida de las plantas y de los animales y a respetar incondicionalmente la vida de sus semejantes. El principio de la dignidad humana, si bien debe mucho al cristianismo, tiene un sólido fundamento ético y puede sostenerse sin el apoyo de la cosmología judeocristiana, es importante distinguir entre génesis histórica y validez normativa. No es posible rechazar la validez de este principio sin incurrir en una profunda contradicción, pues es precisamente el fundamento sobre el que se asientan los actuales estados democráticos. En segundo lugar, para que la prohibición del homicidio —uno de los intentos más antiguos de resolver conflictos de justicia en relación con el cuerpo y la vida física y fundamento de los estados modernos— pueda ejercer eficazmente su función pacificadora es preciso que se observe también en los casos límite problemáticos, porque la extensión de las excepciones admitidas, más allá de la legítima defensa y la guerra defensiva, abre las puertas a una tendencia que lleva a despreciar la vida humana cada vez que ésta no corresponde a los ideales sociales imperantes sobre eficiencia y calidad. Por último, Schockenhoff pone especial atención en otros dos elementos importantes a la hora de proceder a la valoración ética de las acciones humanas: la justificación de los fines que se persiguen y la responsabilidad por las consecuencias.

La segunda parte, capítulos V-VIII, está dedicada al análisis de algunos problemas concretos (la responsabilidad sobre la propia vida: salud y enfermedad, la responsabilidad sobre la vida de los demás: aborto y eutanasia, la responsabilidad global sobre la vida amenazada: explosión demográfica y planificación demográfica, la responsabilidad humana sobre la vida de los animales). Tiene una serie de consideraciones finales, a modo de resumen de su postura, que se ven completadas con una

valoración sobre el significado e importancia de la encíclica *Evangelium vitae*, de Juan Pablo II, publicada después de terminado el libro, por lo que sólo aparece en la edición italiana, a la que califica de señal profética. Se complementa la obra con un índice analítico y otro de nombres, dos instrumentos muy útiles, que vienen a poner el broche de oro a un buen manual de bioética.—JOSÉ RAMÓN AMOR PAN.

GAFO, J., y AMOR, J. R. (eds.), *Matrimonio y deficiencia mental*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1997, 270 pp., ISBN 84-89708-21-5.

Bajo el título *Matrimonio y deficiencia mental* aparece el segundo volumen de la colección *Dilemas éticos de la deficiencia mental*. En él se recogen las ponencias del II Seminario Interdisciplinar que sobre este tema organiza la Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia Comillas y PROMI (Asociación para la Promoción del Minusválido), y al que asistieron más de 50 especialistas de diversas disciplinas de todo el territorio nacional.

Si el tema del matrimonio y la afectividad son importantes en cualquier ser humano, y por ser importantes complejos, no digamos cuanto se refiere a los deficientes mentales. El texto que presentamos tiene el valor, y el acierto, de acercarse a ellos con el rigor y la sinceridad que brota del amor a los que, durante mucho tiempo, se les ha considerado «incapaces» y «disminuidos» para la ternura, la afectividad, la sexualidad y el matrimonio. No tiene la pretensión de ser la última palabra sobre el tema del matrimonio del deficiente. Pero sí tiene la pretensión, como dice Javier Gafo en la Introducción, de «abrir puertas al amor» en estas personas que ya tienen otras muchas «muy cerradas».

Para alcanzar esto, se acerca al tema de una forma interdisciplinar partiendo de tres experiencias concretas —Córdoba, Madrid y Alava— de trabajo directo con deficientes en el capítulo primero. La primera, presentada por Juan Pérez Marín (Presidente de PROMI), termina con estas palabras: «Para mí está muy claro que la relación afectivo-sexual del deficiente mental es necesaria para su promoción como persona, se desarrolla en los parámetros de cualquier ser humano normal y facilita, cuando se da en los entornos adecuados y con los debidos apoyos, la promoción del deficiente mental para conquistar su normalización y su integración en la sociedad. Institucionalizar esta relación de pareja con el matrimonio me parece un derecho legítimo, si el individuo lo desea, al que no podemos negarnos». La segunda, presentada por María Luisa Ramón-Laca (Fundación Gil Gyarre), ante el matrimonio de deficientes afirma: «De nuestra experiencia hemos aprendido que la normalización de la persona con retraso mental es muy difícil, es difícil tener trabajo, es difícil integrarse en el medio y si a todo esto añadimos la responsabilidad de una vida en pareja estable, o el compromiso de un matrimonio, las dificultades se multiplican. No es una situación que debamos favorecer sin reflexión, ni preparación, alegremente, ya que puede rebasar su capacidad para afrontarla con autonomía. Pero si esa es su opción, estamos obligados a encontrar mecanismos de apoyo esporádico o continuado, según lo necesiten y lo demanden los interesados.» La tercera experiencia, presentada por Jesús Loza Aguirre (Diputado Foral de Bienestar Social de Alava), muestra la evolución que se ha producido en un tema que para muchos lo mejor es zanjarlo olvidándolo: «Podríamos concluir diciendo que en Alava hemos cambiado la expresión “pero cómo se van a casar si son deficientes”, por el interrogante “¿por

qué no se van a casar o por qué no van a vivir en pareja, si estudian, trabajan y viven de forma autónoma aunque necesiten apoyos?».

En el capítulo segundo se aborda el tema de la «Biología de la sexualidad. La sexualidad del deficiente mental», por el Dr Balbino Povedano Ortega (Dr. en Medicina, Presidente de la Asamblea Provincial de Cruz Roja de Córdoba). Afirma que el sexo biológico del deficiente mental está estructurado, aunque con alguna excepción, con normalidad. Su sexo cromosómico, gonadal y genital, esto es, genética, hormonal y genitualmente, son sujetos totalmente normales. Son, pues, individuos sexuados. Lo que se ve afectado es el nivel psíquico del sexo, el modo en que el individuo asume y dimensiona su sexo. Aquí es donde hay que subrayar la importancia que los factores sociales tienen en la constitución y vivencia de la sexualidad. Por esta razón, integrar a los deficientes mentales en la sociedad como sujetos de pleno derecho pertenecientes a una cultura minoritaria, como «personas en desarrollo» capaces de mejorar y formar parte de la comunidad, se convierte en una necesidad para que vivan su sexualidad de acuerdo a sus posibilidades.

«La deficiencia mental desde el punto de vista psicológico», es el título del trabajo presentado por Alfredo Fierro (Facultad de Psicología, Universidad de Málaga) en el capítulo tercero. Si durante mucho tiempo para cerrar el paso al matrimonio y negar la dimensión sexual del deficiente se invocaba su «incapacidad» psicológica para mantener compromisos estables, él va a mostrar como «el sujeto con deficiencia se protege ante la inseguridad persistiendo en sus relaciones. Aunque sólo sea por ello, es más probable la estabilidad de una relación cualquiera por parte de una persona con retraso mental. Si el acento del análisis y de la predicción se coloca en la probabilidad de relación conyugal duradera, desde luego en las personas con retraso cabe vaticinar mayor duración y persistencia también en ese género de relación». En esa línea, la relación sexual del mismo deficiente puede contribuir a su desarrollo e integración en la sociedad, sobre todo las enmarcadas en un contexto de amor, pues «no basta analizar tan sólo qué se requiere para esas relaciones íntimas, sino también qué es probable que se siga de ellas en la vida de cada persona».

Esto nos introduce directamente en el tema de la «Ética de la sexualidad» de la mano de Diego Gracia (capítulo cuarto). Desde tres modelos de razón, la natural, la moral y la jurídica, trata de «arrojar luz en este oscuro campo». Si la cultura griega nos enseñó a pensar en términos de *physis*, naturaleza, y a valorar lo natural como «ordenado» y bueno y lo antinatural como «desordenado» y «malo», la característica más sobresaliente de la modernidad es, sin duda, la oposición entre naturaleza y libertad. No se trata de mera diferencia, sino de radical oposición. Si antes lo moral era un modo de lo natural, ahora empieza a ser lo opuesto. La naturaleza se rige por la necesidad; la moral, por la libertad. Ya no es posible, fundamentar la ética desde los criterios marcados por la ley natural, exterior al hombre, sino que la tiene que establecer el propio hombre. El ser humano es fin en sí mismo, mientras que la naturaleza no es fin sino medio. Esto significa que no hay actos sexuales contra natura, pues «la moralidad sexual no viene dada por la naturaleza, sino por el respeto o no de los seres humanos, es decir, de la dignidad y libertad de los seres humanos». Por esto mismo, «la ética de la sexualidad tampoco puede identificarse con la ética de la reproducción». Para Diego Gracia, «identificarlas es, de nuevo, caer en la heteronomía y el naturalismo», pues hoy puede haber sexualidad sin reproducción y reproducción sin sexualidad. Ante el defecto, mayor o menor, de control racional en la vida del deficiente y de su sexualidad caben dos posibilidades: «Una, dejar que la naturaleza siga su curso, y que, por tanto, sexualidad y reproducción vayan siempre unidas en el deficiente. Otra, pedir a los parientes y a la sociedad que pongan el plus de racionalidad que le falta al deficiente, separando sexualidad de reproducción.» En

este sentido, la razón jurídica no tendrá que reglamentar la sexualidad, al ser un asunto privado, lo único que puede hacer es prohibir aquellas conductas que atenten contra los derechos y libertades de los demás. El autor mantiene que «la relación sexual no se identifica con el vínculo matrimonial», que desde la óptica naturalista está ordenado hacia el ejercicio de la sexualidad y la reproducción, por lo que «el deficiente mental puede ejercer su sexualidad sin un compromiso y un proyecto de vida compartido, pero también puede tener con su pareja un cierto compromiso y un cierto proyecto de vida compartido. Con lo cual resulta que puede constituir un matrimonio, bien que de algún modo deficiente». El enfoque de fundamentación filosófica que hay en esta parte del libro se hace necesario conocerlo para no seguir cayendo en afirmaciones y condenas que provocan sufrimiento a los más débiles. Y lo que vale para los deficientes mentales también vale para el resto de la población.

Si Diego Gracia abordaba la ética sexual desde la filosofía, Javier Gafo, en el capítulo quinto, lo hace desde la cosmovisión cristiana. En una primera parte plantea la necesidad de formular una ética sexual que haga justicia a la densidad de los valores asociados a esa dimensión humana. Realiza después un recorrido histórico, a través de la Biblia y de la tradición cristiana, para terminar delineando los elementos que forman una visión cristiana de la sexualidad. Con su habitual profundidad, Javier Gafo, apuesta por una ética sexual que supere tanto el rigorismo de la moral católica, como las grandes limitaciones de la ética victoriana. Los datos bíblicos apuntan, en su conjunto, hacia una visión positiva y sana de la sexualidad. La tradición eclesial también mantiene, en contra de movimientos rigoristas, la afirmación de una bondad del matrimonio y la sexualidad. La actual moral sexual católica mantiene que es una dimensión constitutiva de la persona, desborda su significado procreador, es una dimensión de afirmación del carácter personal del sujeto humano, es una forma privilegiada de expresión de amor, reconoce la realidad del cuerpo, posee una densidad que va más allá de la mera diversión, posee una bivalencia en cuanto puede expresar y encarnar el amor, y en la medida que es humana también puede ser ambigua. En el caso de personas deficientes, afirmar su carácter personal exige la aceptación y la realización de su dimensión sexual. Termina Gafo su reflexión con estas palabras: «Por ello, pediría a la moral católica, en la que estoy implicado, la necesidad de hacerse consciente de que en este campo hay muchas personas afectadas, hay angustias, hay sufrimientos y existen pocos cauces de orientación para los que se dedican a este trabajo. La opción por los pobres, a la que son hoy muy sensibles amplios sectores de la comunidad cristiana, debe extenderse hacia estas maravillosas personas que, en la lotería biológica —y, muchísimas veces, en la social— han quedado desfavorecidas.»

Los capítulos sexto y séptimo tratan el tema del matrimonio de los deficientes desde el *Derecho civil y Canónico*, respectivamente. Luis González Morán, Profesor Titular de Derecho civil en la Universidad de Oviedo, hace un recorrido por las grandes declaraciones universales de derechos, la Constitución Española de 1978 y el Código civil. Afirma que se proclama el derecho al matrimonio como un derecho individual, subjetivo, inherente a la naturaleza humana y como tal es un derecho universal, irrenunciable, perpetuo y ergo omnes, así como que el derecho al matrimonio es una expresión del derecho a la libertad y no puede privarse a nadie de la libertad para ejercer tal derecho y se debe garantizar la eliminación de cualquier condicionamiento a su ejercicio. Se detiene a analizar los datos jurídicos básicos del Código civil —arts. 45 y 56—, la necesidad del consentimiento —art. 73.1.— y la «matrimonialidad del mismo». Termina preguntándose, ¿pueden contraer matrimonio civil las personas con deficiencia mental?, manifestando que, «en principio, pue-

de afirmarse que la deficiencia mental no aparece configurada en la redacción actual del Código como causa que inhabilite para el matrimonio».

Desde el Derecho Canónico, José María Díaz Moreno S.J. estudia magistralmente el Derecho anterior a 1983 y el Derecho vigente —Canon. 1095—. Concluye que los deficientes mentales, al menos en algunos de sus grados, no están incapacitados para contraer matrimonio, como principio o presunción general, sino que hay que demostrar esa incapacidad en cada caso. En este sentido, habría que decir, de una vez para siempre, que para el Derecho de la Iglesia no hay «deficiencia mental», sino «deficientes mentales», cada uno de ellos con su irrepetible biografía, humana y cristiana. Y lo que se afirme de uno no puede aplicarse a otro. Afirma que los deficientes mentales son personas y en cuanto bautizados, son además, personas en la Iglesia y en cuanto tales, tienen derecho a contraer matrimonio sacramental. Las limitaciones a ese derecho hay que probarlas y, en caso de duda el derecho prevalece sobre su limitación. Somos conscientes del riesgo. Pero, este riesgo no se corre sólo en el caso de los deficientes mentales. En los llamados normales no son menos los riesgos». Desde esta visión es claro que el Derecho se pone al servicio los más desfavorecidos para defender su dignidad y su libertad, cosa no frecuente en demasiadas ocasiones. Díaz Moreno tiene el rigor y el acierto de poner la ley al servicio del hombre, en este caso, del deficiente mental.

El último capítulo está dedicado a la «Procreación y deficiencia mental: el problema ético de la esterilización de incapaces». Sin miedo a tocar un tema espinoso, Federico C. Sainz de Robles (expresidente del Tribunal Supremo y del Consejo General del Poder Judicial, abogado en ejercicio y padre de un afectado) recuerda que los minusválidos psíquicos tienen ya todo el arsenal de derechos y acciones por ser ciudadanos y personas. Sin embargo, por su disminución no pueden ejercerlos en muchas ocasiones y el Derecho debe garantizar que otras personas puedan ejercerlos en su nombre y para su beneficio. «El Derecho establece, de entrada, que esterilizar a otra persona, sin su consentimiento, es un delito; no bendice la propia esterilización como acto moralmente aceptable. Entiende, sólo, que no debe ser castigado penalmente; exige, además —y es todo lo que puede hacer, es su límite—, que el consentimiento se preste consciente y libremente, que no venga viciado.» En este sentido, «cuando una persona incapacitada que adolezca de grave deficiencia psíquica, dice el artículo 156 del Código Penal, su representante legal, padre o tutor, podrá solicitar del juez autorización para esterilizarle; y el juez la concederá o la denegará, oído el dictamen de dos especialistas —que no tienen por qué ser médicos—, oído el Ministerio Fiscal y, obsérvese bien, previa exploración del incapaz, y obsérvese atentamente, tomando como criterio rector “el mayor interés del incapaz”, no el de sus representantes legales. No dice este precepto que el juez, si entiende que debe conceder la autorización, no pueda adoptar medidas de esterilización reversibles; los científicos convienen en que las hay. Pues bien, el mayor interés de la persona exige que, en este caso, se autorice la medida más leve». Para Sainz de Robles la esterilización es un mal y algo que debe evitarse cuando hay otros medios sustitutivos que permitan al incapaz el pleno desarrollo de su afectividad y sexualidad. Es, en rigor, un mal necesario, una última razón y es imprescindible que además de última, sea, en efecto, razón. Los problemas éticos que plantea la decisión, tanto a quien solicita la autorización, como a los profesionales y, por encima de todo al Juez, radican en un pleno conocimiento, no de la deficiencia mental, sino de este deficiente mental.

Todo lo expuesto es muestra de un texto que se hace imprescindible para todos los profesionales y familiares afectados, así como para personas interesadas en el tema de la deficiencia mental. Su olor evangélico está «emparejado» con la profundidad, tanto intelectual como humana, que requiere el trato con deficientes y su acce-

so al mundo de la afectividad y del matrimonio. Que sea la Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia de Comillas la que asume el reto de reflexionar en profundidad sobre deficiencia mental es una muestra de la importancia de estas personas. Su vida no esta carente de ética. Los valores que encierran son tan nobles y humanizadores que la bioética no los puede olvidar, si de verdad quiere ser una ética de vida.—FRANCISCO J. ALARCOS MARTÍNEZ.

BOTERO GIRALDO, SILVIO, e MAJORANO, SABATINO (a cura di), *Domenico Capone. La proposta di Sant'Alfonso. Sviluppo e attualità*, Edizioni Academiae Alphonsianae, Roma 1997, 356 pp., sin ISBN.

La presente obra nació como homenaje al Doctor de la Iglesia y Patrono de Teólogos Moralistas y Confesores, S. Alfonso M. De Liguori, en la celebración del III Centenario de su Nacimiento en Nápoles (1696-1787). La Academia Alfonsiana, Instituto Superior de Teología Moral, con sede en Roma y afiliado a la Universidad de Letrán auspiciaba esta publicación.

Los coordinadores de la obra, dos profesores de dicho Instituto, se sirvieron de una serie de artículos del P. Domenico Capone (1907-1995), Redentorista, Presidente y Profesor por muchos años de la Academia Alfonsiana, conocedor profundo y entusiasta del pensamiento del Sto. Doctor de la Iglesia y Fundador de la Congregación del Ssmo. Redentor.

El criterio de selección que guió a los recopiladores fue reunir en un volumen algunas de las muchas publicaciones del P. Capone en torno a un aspecto del rico pensamiento alfonsiano, como es el tema de la conciencia moral. La primera parte del volumen (pp. 9-220) hace referencia a la evolución y madurez de la reflexión del Sto. Doctor sobre la conciencia moral de frente a la polémica aguda de su tiempo (siglo XVIII) y en relación al «uso de la opinión probable» (Temas I, II, III).

Esta primera parte está conformada por el comentario de Capone a 26 pequeñas publicaciones de S. Alfonso tituladas como «Disertazioni e note», «Risposta...», «Apologie...», «Monitum...»; están agrupadas en tres bloques que pueden considerarse como un único estudio, que en la actividad literaria del Santo cubrió un período de veintinueve años (1748-1777).

Esto indica que el Santo no se resignaba con un logro notable en el estudio del problema moral, sino que continuaba constante en la búsqueda, pues «lo movía el deseo de que se descubriera la verdad en una polémica de la que dependía la correcta o errada dirección de la conciencia de los fieles» (p. 12).

Leyendo estas densas 211 páginas de la primera parte nos damos cuenta del proceso evolutivo que experimentó Alfonso De Liguori: formado en la escuela rigorista de su tiempo y de su ambiente, comprendió luego, mediante la actividad pastoral, que la severidad no ayuda a salvar a los hombres; por esta razón, el estudio constante de la moral y el contacto con el pueblo le obligó a reaccionar; fue calificado de «*lassissimo casista*», y preocupado de que esto pudiera ser ocasión de daño, continuó la búsqueda del justo equilibrio entre el rigorismo y el laxismo, justo medio que encuentra en lo que llama Capone «Prudenzialismo» (p. 226), o sea, descubrir la verdad propia de la prudencia en situación, que haga entrar en sintonía la opción hecha de acuerdo con la intención recta.

Para comprender la postura del Sto. Doctor conviene destacar el lenguaje de la época (s. XVIII), en un momento en que el debate teológico-moral se centra en la po-

lémica sobre la prioridad a otorgar a la ley o a la libertad humana cuando la conciencia moral está en duda: seguir la opinión más probable (*probabilior*) en favor de la ley (actitud rigorista), o seguir la opinión más probable en favor de la libertad (actitud de apertura que algunos calificaron de «laxista»).

La discusión entre los autores de la época va elaborando ciertos principios como aquellos de «qui probabiliter agit prudenter agit», «in dubiis pars tutior sequenda est», «verisimilius est sequendum», «veritas est sequenda», etc. (p. 52, 67, 162).

Alfonso, que estudia, matiza sus propias afirmaciones, analiza las de sus opositores (V. Patuzzi, por ejemplo), va clarificando su opción por «el uso moderado de la opinión probable» en favor de la libertad, pues «para la libertad nos creó Dios», afirma; para esto hace una distinción (p. 61) que le abre la puerta a una postura clara y satisfactoria: distinguir entre la verdad objetiva («veritas rei») y la verdad formalmente moral de la acción («veritas honestatis actionis»), según el discernimiento hecho por la conciencia mediante el juicio (especulativo o práctico).

Un punto clave para Alfonso es la discusión sobre la ley dudosa. «De una ley incierta no se puede deducir una obligación cierta», afirma. De ahí la importancia que otorga a la promulgación de la ley, porque «lex dubia non obligat quia in dubio legis possidet libertas». Por esta razón concluye a partir de esta argumentación que la ley incierta no es ley, y que no se vincula con obligación, sino aquello en que somos libres: «el hombre fue creado en libertad» (p. 109). La ley incierta no comporta una obligación cierta, porque antes de que aparezca la obligación de la ley, la persona humana es libre y señora de sí misma: «hominis libertas possidet» (p. 201). «La ley dudosa y no suficientemente intimada no obliga, porque para vincular la conciencia con obligación moral debe ser cierta y manifiesta», enseñaba el Sto. Doctor.

A la base del pensamiento de Alfonso aparece, pues, el principio de la promulgación de la ley como acto que funda la ley moral. Desde esta coyuntura, para Alfonso es claro que la promulgación de la ley es hecha a la conciencia y no a la naturaleza; de ahí que la responsabilidad moral aparece como resultado del diálogo del hombre con Dios. Y es aquí donde aparece el tema de *la tensión por hacer el bien*: una conciencia rectamente motivada por la intención de hacer el bien, movida por la caridad (el amor de Dios) e iluminada por la prudencia, que equivale a la «mens Christi» (p. 209). Capone sintetiza su largo estudio sobre el discurrir de Alfonso en esta materia, diciendo que mientras unos hacen «la moral de la ley», y otros la moral del acto como valor en sí mismo, Alfonso prefiere elaborar una moral de la persona cristiana (p. 219).

La segunda parte (pp. 221-352) recoge algunos artículos que nos descubren la fundamentación de Alfonso en la doctrina de Sto. Tomás de Aquino, el desarrollo de la doctrina del Angélico en los siglos XVI, XVII y XVIII, y su influjo en la mente de Alfonso (temas VI y VII). Finalmente, dos que podríamos considerar como aplicaciones a la realidad concreta del conflicto ley-conciencia (tema IV) y el ministerio del Confesor (tema V).

Los artículos sobre la fundamentación de Alfonso en la doctrina del Angélico y la evolución del pensamiento teológico-moral sobre el conflicto ley-conciencia en los siglos XVI, XVII y XVIII nos revelan la sensibilidad humana de Alfonso cuando hace reflexión teológico-moral para no caer en el «objetivismo probabiliorista» que hacía de «la conciencia moral una función de la ley objetivista», como si fuera «una sierva de la ley». Pero tampoco quiere caer en el extremo opuesto del subjetivismo. Alfonso, quien se inspira en el Angélico, hace la síntesis de objetividad y subjetividad con su postura en favor del *personalismo moral* (p. 237) que caracteriza su pensamiento.

Se trata de un personalismo que determina la forma como Alfonso afronta el tema de la conciencia; un personalismo que se convierte en criterio de normatividad

moral y que inspira la sabia síntesis a hacer entre los valores absolutos y las normas particulares (pp. 238-249). Es «el personalismo cristiano, que en la mente de Alfonso, anima la verdad de la conciencia moral con el principio-valor-sapiencial de la caridad» (del amor). Con una tal posición el Sto. Doctor evita los extremos del rigorismo y del laxismo, pues el uno genera desesperación, el otro presunción.

El artículo sobre «el ministerio del confesor» (tema V) diríamos que es una aplicación concreta del personalismo al servicio pastoral según el método alfonsiano, para quien «el decálogo no es un catálogo de actos a cumplir, sino que es expresión y prueba del pacto de amor de Dios con su pueblo» (p. 263). Alfonso llama al ministerio del confesor «*officio di carita, istituito dal Redentore solamente in bene delle anime*» (p. 269). Por esta razón, dos son los criterios que orientan al sacerdote confesor: la verdad que guía la prudencia pastoral en la atención al penitente y el principio o la «*intentio caritatis*», que caracteriza al sacramento de la penitencia.

Esta actitud de Alfonso frente al ministerio de la reconciliación hace que subraye de modo especial la recomendación de que las penitencias impuestas a los penitentes sean «*salutares et convenientes*» (p. 271). De aquí que, según el Sto. Doctor, «il principio della clemenza divina» haga que el confesor modere el rigor de la penitencia, teniendo en cuenta las fuerzas, no solo físicas, también las fuerzas morales del penitente (p. 280).

Esta recopilación de artículos del P. Capone tiene el mérito de presentar al lector una síntesis de la historia del estudio de la conciencia moral puesta entre los polos de la libertad y de la ley en un período particularmente característico, y de revelar la dimensión profundamente humana y cristiana de la mente de Alfonso a quien interesa enormemente destacar la conciencia como tensión dinámica del hombre frágil y pecador hacia Dios-Amor. Para Alfonso la reflexión moral debía orientarse a la salvación del hombre, de lo contrario, sería mera palabrería.

Al cerrar esta presentación del volumen *La proposta morale di s. Alfonso...* lo hacemos con las palabras de Juan Pablo II con ocasión del II Centenario de la Muerte del Sto. Doctor (1987) y en el III Centenario de su Nacimiento (1996), que recoge la *Presentación* de la obra: «Con el ejemplo de la vida y con la enseñanza (S. Alfonso M. de Liguori) continúa iluminando con la luz de Cristo, Luz de los pueblos, el camino del pueblo de Dios, y se coloca como un estímulo precioso en la inminencia del Tercer Milenio que pide a toda la Iglesia un renovado esfuerzo para la evangelización...».—SILVIO BOTERO, Academia Alfonsiana de la Universidad Lateranense de Roma.

GAFO, JAVIER (ed.), *Trasplantes de órganos: problemas técnicos, éticos y legales*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996, 162 pp., ISBN 84-89708-04-5.

En poco tiempo nos hemos familiarizado con el hecho de que ante determinadas enfermedades existe un último recurso en el trasplante del órgano afectado. Recordemos que hace tan solo treinta años se realizó con éxito el primer trasplante de corazón en el mundo.

Son siempre candidatas a la polémica las prácticas médicas que se alejan de lo que, un tanto subjetivamente, podríamos considerar «natural». En este contexto, es edificante el ejemplo del trasplante de órganos: exige reflexión, está expuesto a problemas y abusos y, sin embargo, ha venido a estimular las mejores virtudes huma-

nas en el acto de donar desinteresadamente parte de uno mismo para que otros puedan seguir viviendo.

Este décimo volumen de la colección «Dilemas éticos de la medicina actual», publicado por la Universidad Pontificia de Comillas, está dedicado al trasplante de órganos. El libro refleja las ponencias presentadas en un foro con el mismo título celebrado en Segovia en abril de 1996. Grandes méritos de esta colección residen en su carácter multidisciplinar y la coordinación de los distintos capítulos, hecho que tenemos que agradecer al editor del libro, Javier Gafo.

Contribuyen en su redacción Diego Gracia (*Historia del trasplante de órganos*), Albino Navarro (*La organización del trasplante en España*), José Luis Escalante (*La definición de la muerte*), Juan Tovar (*Problemas éticos planteados por los trasplantes de órganos procedentes del donante vivo*), Diego Figuera (*Los trasplantes de corazón y de pulmón procedentes del cadáver*), Carlos Romeo (*Tendencias legales sobre los trasplantes de órganos*) y el propio Javier Gafo (*Reflexiones éticas sobre los trasplantes de órganos*), abordando sobradamente los «problemas técnicos, éticos y legales» que figuran en el título del libro —sin que sea una crítica (pues por ello no suprimiría ninguno de los capítulos actuales), quizá, podría completarse el conjunto con uno dedicado al seguimiento de la vida física y psicológica del receptor después del trasplante—. Me parece importante comentar algunos puntos que emergen del conjunto de esta obra.

El primero es el acuerdo de fondo en apoyo de la realización de los trasplantes de órganos. La postura católica, al igual que las de las principales religiones, es claramente favorable a ello. La condena de abusos que podrían derivar de una práctica irreflexiva, como la eutanasia destinada a la obtención de órganos o la extracción de los mismos sin los debidos consentimientos, no vienen más que a hacer explícito el sentir de la gran mayoría de personas. Idéntica postura adoptan las legislaciones europeas que articulan una justa distribución de los órganos y prohíben su venta. Admitida, sin embargo, por algunos países de América y Asia, poco ética parece esta venta que facilita la existencia de abusos e injusticias. En cualquier caso, no parecen ser verídicas las tremendistas historias de secuestros de personas con el fin de robarles un riñón o parte del hígado; no sería siquiera lógico, pues si en esos países se pueden comprar órganos, para qué recurrir a un complicado crimen.

Destaca también el éxito del denominado «modelo español» de trasplantes, reconocido dentro y fuera de nuestras fronteras, con intenciones de ser copiado en otros países. Creada sobre el papel en 1980 y funcionando hace menos de una década, la Organización Nacional de Trasplantes (ONT) se ha mostrado de tal modo eficaz que España se ha situado a la cabeza mundial en número y calidad de trasplantes. Las listas de espera no se pueden evitar dada la propia naturaleza de las intervenciones, no obstante, se dan excelentes tasas de renovación; el número de ciertos trasplantes ha dejado de aumentar sencillamente porque no existe mayor demanda. La otra cara de la moneda sería si todo ese esfuerzo no se debería haber dedicado a otros campos más «productivos» de la medicina, como recriminan los detractores de la política de trasplantes (esta polémica sólo es brevemente comentada en el último capítulo del libro). Se trata, como es evidente, de una postura defendible pero tal vez poco práctica y no exclusiva, pues, por ejemplo, ¿por qué gastar tantos recursos con el SIDA si mucha gente sigue sufriendo por carencias sanitarias más básicas?

Si los órganos regenerables, como la sangre o médula ósea, suscitan pocos problemas, la donación en vida de órganos no regenerables (riñón, hígado, etc.) sí plantea más dudas. Este acto hermoso puede llevar a decisiones apasionadas con más costes que beneficios y a una deplorable venta de órganos por los más pobres en be-

neficio de los más ricos. Por ello y por la ventaja técnica del parecido inmunológico, se tiende a limitar este tipo de donaciones a los parientes cercanos.

Menos posibilidades de abuso o daño se plantean con los órganos procedentes de cadáveres. La sociedad se ha ido concienciando de esta necesidad, la oferta de órganos ha aumentado y la legislación actual da como supuesto el consentimiento a la donación, a menos que en vida la persona haya expresado lo contrario. En la práctica no se ha caído en una «socialización» radical de los órganos, sino que se ha compaginado con la delicadeza que exige cada caso particular. Tras los difíciles momentos de la muerte de un ser querido, se consulta y tiene en cuenta la opinión de la familia, aunque ésta, de hecho, no sea dueña del cadáver.

Finalmente, merece especial atención un tema que se halla presente en cualquiera de los capítulos y al que se dedica uno de ellos en exclusiva: la muerte. Los trasplantes de órganos han obligado a una profunda reflexión. Está claro que cuando una persona se muere se producen varios hechos de manera sucesiva y natural: parada cardio-vascular, muerte cerebral, descomposición. Por un lado, el momento en que se recupere un órgano es fundamental para su viabilidad y, por otro, no se puede arrancar el corazón a una persona viva; necesariamente debe estar muy claro en qué estado se encuentra el cuerpo. Los trasplantes exigen estudiar exhaustivamente cada uno de esos pasos pero, como refiere Gafo en su capítulo final, fueron las técnicas de vida asistida las que han obligado a replanteamientos sobre cuándo se puede o debe considerar muerta una persona: esa inevitable sucesión puede ahora detenerse y mantener de modo casi indefinido. El debate no está cerrado, existen diversos enfoques y teorías más o menos temerarias. Con todo ello, una práctica acorde con los conocimientos científicos y con los sentimientos humanos demuestra la cordura de los que la llevan a cabo.

La lectura del libro es cómoda, deja claros los planteamientos y lo que hoy se sabe del tema. Es, por tanto, un libro recomendable no ya sólo para los que quieran abordar las implicaciones éticas, sino para todos aquellos que deseen una completa exposición del estado actual de los trasplantes de órganos.—DR. NUNO HENRIQUES GIL, Unidad de Genética, Universidad San Pablo CEU.

KALLISTOS WARE, *El Dios del Misterio y la Oración*, Ed. Narcea, Col. Icono, Madrid 1997, 203 pp., ISBN 84-277-1210-3.

Si bien durante los años sesenta y setenta los creyentes católicos estuvieron particularmente receptivos a la teología protestante, para orientarse en ese proceso de despojo conciliar y postconciliar que invitaba a reconvertir la imagen de Dios, el final de los años noventa se caracteriza por un interés creciente por la teología de la Iglesia de Oriente, en la que las paradojas de la fe se resuelven de otro modo.

La colección *Icono* de Narcea responde a este viraje de sensibilidades e intereses. La obra que aquí presentamos nos sitúa plenamente en el horizonte ortodoxo. De hecho, su título original es: *The Orthodox Way*. El título dado en castellano no lo traiciona, sino que lo despliega: en efecto, el lector se encontrará con una explicación amplia y casi sistemática del Credo Ortodoxo, que se resume muy bien al presentar a Dios como Misterio, y la oración como el camino de acceso.

El autor, Kallistos Ware, monje y sacerdote, ha sido llamado por algunos «el Newman Ortodoxo», en cuanto que ha pasado del Anglicanismo a la Ortodoxia sin rechazar el patrimonio espiritual que lo había alimentado, sino que trata de hacer una síntesis, como hizo el Cardenal Newman al pasar al Catolicismo.

Por ello, no es infrecuente que, junto a textos de la liturgia ortodoxa, de los Padres del Desierto, de la Patristica griega y de la novelística rusa, introduzca fragmentos de William Blake, de T. S. Eliot o de C. S. Lewis. Este cúmulo de citas responde al estilo ortodoxo de hacer teología, inaugurado por autores como Paul Eudokimov y Vladimir Lossky: las citas no responden a un afán de erudición, sino que son como resonancias en las que el autor, en lugar de hablar por sí mismo, deja hablar a otros cuya palabra está impregnada de unción. De este modo, dos mil años de Tradición rezuman de estas páginas escritas con sencillez y fluidez, donde la teología dogmática se combina con la teología narrativa y la teología orante.

Del conjunto se desprende un aroma que habla de lo específico del camino ortodoxo: una especie de serena y apacible convivencia con las paradojas de la fe cristiana. Quizá, una de las palabras más recurrentes sea la alegría, término menos común en los libros de teología católicos o protestantes. No una alegría fácil, ingenua, sino la alegría que proviene de haber experimentado como Buena Nueva en la propia vida los dogmas de la fe, lo cual transforma la mirada sobre el mal y sobre el mundo.

La clave de este modo de hacer teología está en que su «método teológico» es la oración. El Misterio, para la razón, es un problema; para la oración, es un horizonte inacabable de adoración y admiración.

Sin embargo, decir «oración» no es decir «facilidad», sino obertura y conversión continua. Por un lado, leemos que «no hay vida sin oración. Sin oración, no hay más que locura y horror. El alma de la ortodoxia consiste en el don de la oración» (p. 157); pero, por otro, también se nos dice que «para orar, el hombre debe batirse hasta el último suspiro» (ibid.).

El camino de transformación que propone la vía ortodoxa es, como todo camino cristiano y humano, don y tarea. El autor termina con una frase del Cardenal Newman: «Aquí abajo, vivir es cambiar. Ser perfecto es haber cambiado con frecuencia» (p. 203).—JAVIER MELLONI S.J.

GESCHE, ADOLPHE, *Dios para pensar. II. Dios-El cosmos, Sígueme*, Col. Verdad e imagen, Salamanca 1997, 327 pp., ISBN 84-301-1283-3.

Ya en el primer volumen de esta serie, que evaluamos muy favorablemente en su día, había presentado el autor con originalidad su giro retador al pensamiento fronterizo entre filosofía y teología. Abordó entonces el enigma del mal, no como reto a Dios, sino pensado desde un «Dios para pensar», es decir, en vez de medir a Dios con el rasero del mal, intentó medir el mal con el rasero de Dios. En vez de seguir los caminos tradicionales que se elevan a lo trascendente por el camino del pensamiento, dejó que fuera la realidad trascendente la que nos hiciera repensar el pensamiento. Ahora prosigue en esa línea a propósito del cosmos. Tampoco aquí sigue las tradicionales vías escrutadoras de la causalidad, sino se remite a Dios para pensar el cosmos, al mismo tiempo que tiene en cuenta la perspectiva sobre el mundo de las ciencias actuales. Estas nos invitan a lo que ha sido llamado, con razón, una «nueva alianza» con el cosmos, a respetarlo más que a dominarlo. No es ésta una filosofía al servicio de la teología, pero tampoco un mero debate fronterizo entre ambas. Tiene la audacia de retornar a la filosofía desde la teología, fiel en todo momento al lema de su título: Dios para pensar. Efectivamente, Dios ilumina el cosmos, como en el volumen anterior proyectó luz sobre el hombre y el mal. La antigüedad se propuso dar cuenta de la idea de Dios interrogando al cosmos. La moderni-

dad se volvió hacia el hombre para buscar las huellas de Dios en él. El autor opta por la alternativa de buscar a Dios dirigiéndose a El y desde El pensar el mundo. Para ello busca a Dios en su «lugar natal», en vez de condescender con los deseos filosóficos de hallarle a partir de cero. Recorre con esta finalidad el camino de la hermenéutica de una religión concreta. Busca así fenomenológicamente la comprensión de una realidad en el lugar mismo en que ésta se da. Podría, por tanto, su método llamarse «teografía», dice el autor, en vez de teología. No se trata de un círculo vicioso, sino de reconocer que la razón no parte desde cero. No intenta el autor probar a Dios a partir de nada, sino descubrir cómo El se deja ver y pensar: aprender de Dios lo que Dios es. Para ello se remonta a la memoria histórica occidental, de la que forman parte las Escrituras Sagradas: «En el occidente cristiano no somos herederos sin testamento.» Si Heidegger habla del olvido del ser y Maimónides del olvido de la creación, Gesché cree que hay un olvido de Dios, que hace daño al pensamiento. Y suscribe las palabras platónicas: «Aguarda el paso del tiempo para zanjar cuestiones importantes. Y la más importante, aunque para ti no cuente nada, es pensar correctamente a propósito de los dioses.» Nos parece que, incluso los que no compartan la opción metodológica y epistemológica del autor, habrán de reconocer hasta qué punto piensa y nos hace pensar.—JUAN MASÍÁ CLAVEL, S.J.

CENCILLO, LUIS, *Psicología de la fe*, Sígueme, Salamanca 1997, 219 pp., ISBN 84-301-1303-7.

Sin dejar el tratamiento de la fe para el campo exclusivo de los teólogos, reclama el autor el derecho y el interés de acometer la reflexión sobre ella desde la psicología y la antropología. El hecho de creer tiene su radicación en estructuras del psiquismo humano. Se trata de un posibilidad y de una experiencia humana. Pero tampoco se pueden admitir fácilmente muchas reflexiones pretendidamente antropológicas, que no han percibido la diferencia que hay entre las creencias mágicas y la fe teológica de los cristianos desde la baja antigüedad hasta hoy. Hace falta una «fenomenología de la fe». Resultan anacrónicas algunas prolongaciones de estereotipados argumentos feuerbachianos, como las hechas por Puente Ojea, que admiten demasiado acríticamente el supuesto filosófico de las teorías de la «proyección. Al decir que tememos la muerte y proyectamos los dioses, no discutió Feuerbach el por qué de ese miedo. «Si el hombre teme a la muerte, dice Cencillo, es porque tiene la propiedad de trascender las facticidades de su mundo y de su propia vida y porque intuye en la muerte algo más que el simple extinguirse... No es que el hombre recurra a una noción de "dios" y de "fe" para mitigar lo duro de la vida y el miedo que inspira su extinción, sino al contrario: la vida se hace dura y su extinción inspira miedo porque se han perdido las dimensiones adecuadas para enfocarla desde el punto de vista adecuado...» Después de tratar sobre el modo de «estar-en-la-realidad» el hombre, sitúa el papel de las creencias, su orientación y su génesis, estableciendo la diferencia entre fe y creencias; hace el autor un recorrido por los aspectos históricos y nocionales de la fe cristiana, concentrándose, a continuación, en sus componentes psíquicos y sus efectos psicológicos: explora los factores psíquicos que intervienen en la modulación de la fe y las relaciones de ésta con la ética. También se ocupa de los procesos psicoafectivos e intelectuales que tienen que ver con la solución de problemas de pérdida o adquisición de una fe que sea existencialmente operativa. Esboza una teología de la fe y del acceso a ella y concluye con una antropología de la moral en relación con la fe. El lector familiarizado con la obra de Cencillo descubre y disfruta entre líneas, en los últimos capítulos y en el epílogo, con la síntesis madura de ciencia, humanismo y espiritualidad, propia del autor de *Últimas preguntas*.—JUAN MASÍÁ CLAVEL, S.J.