

RECENSIONES

CIENCIAS BIBLICAS

JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*, The American Interfaith Institute (401 North Broad Street. Philadelphia PA 19108). New York The Crossroad Publishing Company 1991, 288 pp. ISBN 0-8245-1061-5.

Aunque con algún retraso vale la pena presentar esta obra por sus especiales características. El Instituto que promueve su publicación es, como su nombre indica, una institución dedicada a fomentar las relaciones ecuménicas entre las diversas religiones. No vende estas publicaciones, sino las facilita gratuitamente, si bien pueden conseguirse por los medios editoriales normales.

En este libro una serie de profesores ofrecen sus contribuciones al tema común. Haciendo honor a la naturaleza del Instituto algunos son católicos (J. P. Meier, D. J. Harrington, H. Kung), otros, protestantes (H. Cox, J. M. Charlesworth) y otros, por último, judíos (G. Vermes, D. Flusser, A. F. Segal y E. Rivkin). Esta variedad de autores confiere al libro un carácter especial.

Algunos de estos autores hacen en el presente libro un resumen de sus anteriores aportaciones. Así, por ejemplo, Vermes o Flusser. En ese sentido no todo es tan nuevo. Pero sí lo es la acumulación de perspectivas en un solo volumen, lo que facilita las comparaciones e intercambios.

El tema queda suficientemente claro en el título. Pero los enfoques son un tanto diversos, como no podía ser menos. Hay con todo, y de un modo un tanto sorprendente, un denominador bastante común: el interés por la figura histórica de Jesús. Al intentar estudiar la realidad judía de Jesús de Nazaret se entra de pleno en toda esta problemática, con las dificultades que tiene y que todos conocemos. Es significativo, con todo, que la preocupación ecuménica por el diálogo entre cristianos y judíos desemboque en la necesidad de estudiar al Jesús histórico, distanciándose de los planteamientos bultmannianos y recuperando, como se ha hecho por otros motivos, lo histórico dentro de los límites de lo posible y de los que son muy conscientes la mayoría de los autores que colaboran en esta obra. Hay, por tanto, algunos trabajos que exponen la investigación de las últimas décadas acerca de este tema y los planteamientos actuales.

A lo largo de todos los estudios se tienen muy presentes los avances más recientes en el campo. Desde los arqueológicos —hay no pocas ilustraciones de este tipo— hasta los pertinentes a la literatura judía y otras relativamente contemporáneas de Jesús en las que se ha profundizado de modo particular (Qumram, Nag Hamadi, etc.). Coinciden los autores cuando afirman que nuestro conocimiento del judaísmo de aquel tiempo es hoy en día mucho mayor de lo que era hace algunos decenios, lo

mismo puede decirse de la figura histórica de Jesús y de su encuadramiento social y religioso.

Otra coincidencia más importante es el interés por el mismo Jesús, tanto desde la vertiente cristiana como desde la judía. Hay aquí un punto de encuentro —no sólo de divergencia— que no se ha considerado lo suficiente en el pasado y que puede explotarse aún más para un diálogo entre estas religiones. Las sugerencias que surgen casi espontáneamente de este hecho tienen un alcance incalculable en muchos terrenos, no el menor de ellos una posible revisión de la importancia que le damos los teólogos cristianos a la figura de Jesús en el diálogo ecuménico, centrado muchas veces en otros puntos más polémicos y, desde luego, menos importantes.

El tono de las colaboraciones es más bien científico y, ciertamente, respetuoso para con las posiciones diversas de las propias. También en el primero de los dos campos —el segundo obviamente necesario— aparece un terreno común de muchas posibles implicaciones positivas. Ello no quiere decir que hayan de aceptarse sin más todas las conclusiones de los trabajos. Así cabe discutir y precisar no poco el aspecto revolucionario de Jesús (Segal) o las causas históricas de su crucifixión (Rivkin), su paralelismo y/o conexión con santos judíos galileos (Vermes) y otros semejantes. Pero, aun en esos casos, hay datos y consideraciones muy interesantes, yo diría que hasta apasionantes, que aparecen en estas páginas.

Un dato casi anecdótico: para quien esté un tanto al corriente de la postura de Harvey Cox en la llamada teología de la muerte de Dios de hace treinta años, llama la atención cuanto este autor expone, y el tono con que lo hace, acerca de Jesús. *Quantum mutatus ab illo!*

Basten estas someras indicaciones para recomendar vehementemente la lectura de esta obra, deseando que dé positivos y grandes frutos en un diálogo judeo-cristiano que no por difícil y no demasiado cultivado entre nosotros, no deja de tener enorme importancia religiosa y social.—F. PASTOR. Universidad de San Luis, Madrid.

JACQUES SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio exegético*. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 82). Traducción de Alfonso Ortiz García. Salamanca (Ediciones Sígueme) 1995, 285 pp. ISBN 84-301-1247-2.

El presente libro es un trabajo de exégesis crítica sobre una cuestión siempre interesante, la imagen de Dios que nos transmiten los dichos de Jesús. En esta obra el autor hace acopio de una admirable erudición, aunque sin abrumar al lector con excesivos detalles técnicos. El trabajo es el resultado de una refinada y sutil exégesis, absolutamente ducha en todos las técnicas de interpretación usuales en el ámbito de la filología neotestamentaria. Sin embargo, basta estar al corriente de la problemática fundamental de la exégesis de los evangelios para leer la obra con facilidad y provecho.

El autor se ciñe estrictamente a los textos que pueden iluminar la cuestión primordial ya señalada: cuál es la imagen de Dios que Jesús propagó en sus parábolas, predicación y plegarias. Para ello utiliza como fuente exclusiva los tres primeros evangelios, prescindiendo del de Juan, pues «la relectura joánica nos parece tan fuerte —escribe Schlosser— que no ofrece acceso seguro a la predicación de Jesús» (p. 19). Por ello tampoco aborda un problema que se nos antoja absolutamente fundamental, a saber: ¿se consideró Jesús a sí mismo Dios según el testimonio de

los evangelios sinópticos? El lector que busque alguna respuesta a este tema no la encontrará en este libro. Sin embargo, ¿cómo puede tratarse la cuestión «el Dios de Jesús» sin que el lector tenga una respuesta si Jesús se consideró a sí mismo Dios o no? ¿Y si la respuesta es positiva, con qué connotaciones?

El trabajo se halla dividido en tres grandes apartados que proceden de lo más general a lo más particular.

El primero, «Aproximaciones», se dedica a una visión panorámica de las informaciones que ofrecen los *lógoi* de Jesús acerca de las «designaciones de Dios», tanto directas como indirectas; de las líneas generales del retrato de Dios (la alteridad absoluta de la divinidad respecto a todo lo humano; de la actitud adecuada ante ella: el obrar divino), junto con una semblanza, también general, del «Dios fiel y seguro» por medio de un cuidadoso análisis de Mc 12,18-27 y Mc 4,26-29.

La sección segunda trata el tema específico de «Dios como Padre». Tras un resumen de lo que puede saberse sobre la designación de Dios como Padre en el AT y en el judaísmo antiguo, el autor pasa a considerar la paternidad de Dios en los *logia* de Jesús. Analiza cuatro textos de la tradición de Mc (8,38; 11,25; 13,32; 14,36), 7 de la fuente «Q» (Lc 6,35; 6,36; 10,21; 10,22; 11,2; 11,11-13 y 123), 3 de los materiales propios de Lc (12,32; 23,34; 23,46), más siete de los materiales propios de Mt (5,16; 6,26.16-18; 6,7-8; 16,17; 18,1C; 18,19; 23,9). Para llegar a decantar estos textos, a los que considera que reflejan palabras auténticas de Jesús, de entre la tradición de otros pasajes secundarios, Schlosser efectúa una buena labor de crítica textual, formal, redaccional y de las tradiciones.

Un apartado importante dentro de esta sección se halla consagrado al análisis de la famosa tesis de J. Jeremias acerca del significado de *Abbá* en las palabras de Jesús. Schlosser efectúa un nuevo examen de los pasajes pertinentes en su aspecto filológico, semántico y contextual.

El apartado tercero presenta la imagen del «Dios desconcertante» según Jesús de Nazaret. Los textos estudiados fundamentalmente son Mt 20,1-15 (parábola de los obreros) y el amor a los enemigos (Mt 5,44-45 par). El análisis de estos dos pasajes es muy completo, tanto en el ámbito de la filología (crítica textual, análisis literario y de la estructura) como teológico, destacando sus implicaciones.

Una bibliografía y un índice de citas bíblicas completa el libro.

Salvo el reparo que indicamos al principio (no tratar expresamente la cuestión si Jesús se consideró a sí mismo Dios), el libro es un buen modelo de sentido común y del manejo razonable de las técnicas de interpretación. Podemos disentir en pequeños detalles de exégesis. Por ejemplo: podemos admitir como genuinos de Jesús otros textos que Schlosser no considera tales, o al revés. Otro caso: suponer en Mt 5,46.47 «una ampliación debida a una comunidad judeocristiana que involucre respecto a Jesús y se sitúa en la perspectiva ordinaria del judaísmo» (p. 247), me parece una hipótesis muy poco probable, pues supone una evolución que contradice el proceso normal del cristianismo. Este tiende justamente hacia lo contrario, hacia una desjudaización del mensaje de Jesús. Igualmente nos hubiera parecido oportuno que el autor hubiera desarrollado más el tema de la *imitatio Dei* como fundamento del amor a los enemigos por parte de Jesús, tal como lo hace G. Vermes en su libro *La Religión de Jesús*, Anaya (Mario Muchnik, Madrid 1955).

Es difícil, sin embargo, no estar de acuerdo con las tesis fundamentales del libro. Nos parece claro que Jesús concorde «con la tradición veterotestamentaria y judía presenta a Dios en su alteridad y ésta se manifiesta a través de los atributos de poder, omnisciencia y bondad». «Que las actitudes exigidas por Jesús en el hombre suponen un Dios personal... percibido sobre todo a través de su acción» (p. 78). Es evidente también que el «Dios fiel y seguro» que proclama Jesús es una de las

enseñanzas de la parábola de la semilla que crece por sí misma, y resulta convincente que Jesús expresa su propia experiencia de Dios a través de esa imagen: la proclamación del reino de Dios por parte del Nazareno indica que este reino se halla ya presente en sus inicios gracias a la acción de Jesús mismo, y la absoluta seguridad de su plena llegada en el futuro forman parte de la confianza en Dios que tenía Jesús.

La parte dedicada a Dios como Padre insiste en ideas de por sí evidentes. Lo más interesante son las puntualizaciones a la tesis de J. Jeremías, aunque Schlosser se muestra en líneas generales de acuerdo con el ilustre exegeta. Resalta así que la originalidad de Jesús radica «en el hecho de que sólo él, en el marco del judaísmo antiguo, se dirige a Dios llamándolo *abbá*» (p. 209). Habría que señalar, sin embargo, que la tal originalidad se fundamenta sólo en el empleo de ese vocablo arameo específico (utilizado, por cierto un poco más tarde por los hasidím carismáticos, como R. Hanán), y que ella queda reducida a sus justos términos cuando se admite, junto con J. Jeremías, que la invocación «Padre nuestro que estás en los cielos» era común en el judaísmo piadoso de la época de Jesús.

Tampoco discute Schlosser con detenimiento la hipótesis, quizás plausible, de que Jesús recibiera la «oración dominical» como herencia de la tradición de Juan Bautista («Maestro, enséñanos a orar como enseñó Juan a sus discípulos»: Lc 11,1). Si esto fuera así, también Juan habría considerado «Padre» a Dios.

En la tercera parte, cuando Schlosser explica el alcance teológico del precepto sobre el amor a los enemigos, hubiera sido también muy interesante explicar al lector con más detenimiento quiénes son exactamente esos «enemigos». Schlosser no «cree indispensable entrar en ese debate» (p. 261), y se contenta con señalar que los *echthroi* son para Jesús, al igual que para el judaísmo de la época, los enemigos religiosos de Dios y de Israel. Pero este concepto no está en absoluto claro, pues durante su vida como misionero itinerante Jesús no fue precisamente un modelo de paciencia, contención y amor a sus enemigos. Tampoco, según Jn 18,22, puso Jesús la otra mejilla cuando el siervo del Sumo Sacerdote lo abofeteó; mas bien protestó cortés, pero enérgicamente. Schlosser debería haber discutido con más precisión la antigua tesis de la distinción entre «enemigo público» (del reino de Dios, que pueden ser también los saduceos, por ejemplo, o ciertos fariseos a quienes conviene calificar de «sepulcros blanqueados» u otros designados por Jesús como «raza de víboras») y «adversarios privados». Esta es la tesis propugnada por C. Schmitt (Escritos políticos. Trad. esp. Madrid 1941, p. 117) y que ha renovado en nuestro país G. Puente Ojea (*Fe cristiana, Iglesia y poder*, 89 ss.) en 1991.

A pesar, sin embargo, de estas disensiones queda en pie la conclusión de Schlosser y su descripción del Dios de Jesús como un «Dios desconcertante».

En conclusión: a pesar de algunos pequeños «peros», el libro de Schlosser es claro y profundo a la vez. Disentir de sus tesis generales no me parece posible, por lo que me parece muy recomendable en conjunto.—ANTONIO PINERO. Universidad Complutense. Madrid.

ZEVINI, G., *Evangélio según san Juan*, Salamanca, Sígueme, 1995, 521 pp., ISBN 84-301-1248-0.

Juan sigue siendo el objetivo principal de muchos lectores cristianos. Cada poco las editoriales nos sorprenden con algún libro nuevo sobre él. El presente es una traducción del italiano de hace unos cuatro años. Es un comentario que pretende hermanar la crítica con la alta divulgación. Ello le obliga a la síntesis. El autor va a las

cuestiones esenciales. No estamos ante un comentario exclusivamente espiritual como pudiera pensarse. Zevini está al corriente de la crítica bíblica y del proceso seguido por la investigación del IV evangelio. Se puede disentir en las divisiones o estratificaciones que hace del mismo, pero si el lector se introduce en su lectura observará que debajo de páginas aparentemente sencillas corre un vigoroso dinamismo estructurador que organiza el amplio material joánico para hacer asequible a la mayoría de los lectores una obra tan rica. De él disponemos de excelentes comentarios, pero, en ocasiones, es tanta la erudición que nos ofrecen que no sólo el lector medio se pierde en esa selva, sino que incluso el erudito a veces no logra captar la unidad del mismo, dadas las incontables opiniones que se van mezclando y que no es raro que se neutralicen entre sí, sin quizás apercibirse de ello los mismos comentaristas. Este obstáculo le ha obviado plenamente nuestro autor. Su comentario es claro, va a los núcleos centrales de las pericopas y tiene en cuenta las diversas opiniones a las que con frecuencia alude, sobre todo cuando son muy contrastantes.

Dicho esto, creo que se han silenciado dos puntos: 1. No ha planteado a fondo la historicidad. Habla del sentido simbólico, pero se narran los pasajes tal como los transcribe el evangelio. Realmente es éste un tema difícil, pero se debiera haber abordado con la sencillez y profundidad que las restantes cuestiones. Porque de otra forma, el lector después de haber leído el comentario y de ponerse al corriente de no pocos problemas que quedan implicados en él, le pudiera pasar desapercibido un aspecto de tanto relieve como es el de la relación existente entre historia y teología. 2. En cuanto al simbolismo le noto bastante tímido. Hay secciones o afirmaciones ante las que se percibe como un cierto retraimiento. A este respecto quisiera señalar lo referente a Jn 20,1-2. ¿Cómo es posible hablar del domingo por la mañana, desplazando el gran simbolismo del «día primero de la semana»? Día de la nueva creación. También se ha omitido el tema de la oscuridad, concepto de tanto peso en Juan. Es muy peligroso traducir, a nuestro modo de pensar, ciertos vocablos de los evangelistas, que pudieran responder a categorías propias de su época y a su vez aludir a algún lugar bíblico, como en este caso, muy probablemente al Cantar de los Cantares.

Un elemento que enriquece el comentario y que no queremos dejar pasar inadvertido es el de la bibliografía. Ordinariamente cuando se aborda un tema importante se ofrece en nota una serie de libros como ayuda para su profundización.

En conjunto, el comentario de Zevini constituye una buena iniciación a la lectura del cuarto evangelio por su forma de abordar la problemática joana y también por su pretensión de ir a los temas esenciales, en cuya interpretación de alguna manera se da un determinado consenso entre los escrituristas.—SECUNDINO CASTRO. Facultad de Teología. U.P.C.O. Madrid.

FRANÇOIS VARONE *Inouïes les voies de la miséricorde. Avec un long regard sur Israël. Essai sur Rm 9-11*, Les Editions du Cerf/Médiaspaul Paris/Montréal 1995, 177 pp., ISBN 2-204-050865/2.89420.272.5.

El autor de este libro es un teólogo/psicólogo suizo que ha publicado una trilogía en Éditions du Cerf *Ce Dieu absent qui fait problème*. *Ce Dieu censé aimer la souffrance* y *Ce Dieu Juge qui nous attend*, dos de cuyas obras han obtenido un notable número de ediciones en francés, a pesar de lo cual no son especialmente conocidas entre nosotros. Son obras que, como dice el mismo Varone (p. 13) deben casi todo a Romanos 1-8. El presente libro viene a completar el último de dicha trilogía donde

se rechaza el juicio divino como rendición de cuentas, prefiriendo la concepción de un juicio activo de liberación universal del deseo (ibid.).

Se trata, realmente, de un comentario un tanto «sui generis», más bien en la línea del ensayo teológico, sobre Rom. 9-11, basado en las palabras de Rom. 11,32 «Dios ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia para tener misericordia de todos». Ensayo que tiene presentes una serie de cuestiones profundas no tan afrontadas directamente desde una perspectiva teológica más tradicional. Según Varone estos capítulos de Romanos son una profecía única que expresa la doble relación entre el proyecto de Dios y el futuro del ser humano que culmina en la afirmación mencionada. Hay que comprender esta profecía, actualizarla y aplicarla a nuestras cuestiones de creyentes en los albores del tercer milenio. Pablo servirá de guía en esta tarea merced a su profunda intuición acerca del Misterio universal del ser-en-el-mundo según Dios (p. 14).

El libro está compuesto de una primera parte donde se analizan detalladamente los capítulos mencionados de la Carta y de una segunda, más breve, pero hasta cierto punto más original e interesante, donde se hace la aplicación mencionada a la situación real del ser humano a la luz de la misericordia de Dios. Como también indica el mismo autor (pp. 14-15), podría comenzarse la lectura por esta segunda parte para percibir las implicaciones del pensamiento paulino para el hombre de hoy y aun para todo hombre. La primera parte es, con todo, necesaria a fin de que estas implicaciones tengan el sólido fundamento de la teología e intuiciones paulinas.

En efecto, la primera parte es un análisis detallado de los complicados capítulos 9 al 11 de esta carta. Es un análisis un tanto especial, pero válido. No se trata de la exégesis acostumbrada como encontramos en los comentarios, que el autor parece conocer suficientemente, al igual que las traducciones francesas más corrientes. No se detiene en detalles lingüísticos o históricos, sino se centra en las principales afirmaciones paulinas más globales y en su sentido teológico más profundo. Ciertamente se podría polemizar no poco acerca de detalles de expresiones determinadas, pero el conjunto es bastante claro y aceptable. Dicho con brevedad y a riesgo de caer en alguna simplificación: Varone ve que Pablo propone el caso de Israel como un ejemplo prototípico de la acción salvífica de Dios, expuesta en los ocho primeros capítulos de la Carta. La línea directiva, el «leit-motiv» paulino sería Rm 11,32 «Dios ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia para tener misericordia de todos». Es una afirmación de alcance universal, de la cual Israel es una concretización patente, en la cual aparecen más claramente algunos rasgos de esa actuación salvífica de Dios. No habría un dualismo, pese a las apariencias, entre Israel y la humanidad, ni entre los destinados a la salvación o a la reprobación. Son dos grupos que llegan por distintos caminos a un final de salvación absolutamente común (p. 30), con la ventaja, ya mencionada de que Israel nos presenta algunas características del plan divino universalizables.

Esta forma de presentar los capítulos en cuestión sirve, entre otras cosas, para resolver la *crux interpretum* que representan para no pocos exegetas: ¿a qué viene esa larga digresión sobre Israel en el contexto del evangelio paulino? La mayor parte de los destinatarios de la carta probablemente no eran judíos ni tendrían especial interés en temas propios de Israel, que podrían ser muy cercanos a Pablo pero no tanto a ellos. Ahora bien, si la conclusión de toda la sección se refiere a todos los hombres y no sólo a los judíos, las cosas cambiarían.

Por otra parte, Varone pretende no banalizar ni desvirtuar afirmaciones paulinas tan fuertes como la de los «objetos de cólera» (9,22) o la ya mencionada de que Dios ha encerrado a todos en la desobediencia (11,32). Quiere tomarlas con toda seriedad

aunque, como es lógico, insertándolas en todo el contexto paulino. En su opinión la conclusión paulina es que los fracasos humanos —prototípico el de Israel en la aceptación de Cristo— son un camino para que Dios realice y manifieste finalmente su misericordia.

En la segunda parte el autor, especialmente en el capítulo 5, lleva a cabo una especie de aplicación del esquema paulino. Se trata de una reflexión general de corte antropológico, una actualización del pensamiento paulino (p. 125) con el título *De la Paciencia a la Misericordia*, frase tomada también de la sección de Romanos analizada previamente.

Varone parte de una visión del ser humano no fixista (creación y pecado original sin más) sino dinámica, una hominización progresiva sujeta a la precariedad y a la negación. Dios no es inocente de esta situación humana (133-134) sino responsable de ella. No para condenar sino para salvar al sometido a esta situación, para hacerlo hijo en el Hijo (138), quien también ha participado realmente de esta condición humana. El Dios no inocente queda justificado porque justifica, mejor, porque justificará a todos los hombres y manifestará que la divinización como término valía la pena que permitiese pacientemente todos los errores y aberraciones de la historia (147). La libertad humana tiene su importante lugar en ese proceso, pues está en la base de no pocos de esos errores. Pero es una libertad que va al encuentro de la gracia divina más allá de la historia (151).

En el capítulo final (c. 6) el autor retoma el tema de Israel presentándolo como antídoto para el cristianismo, también siguiendo las huellas del pensamiento paulino. Antídoto contra los venenos cristianos que cree que la iglesia es la actora de la salvación de la tentación del monopolismo con sus consecuencias negativas, entre otras, de voluntad de poder, dominación, menosprecio e hipocresía. Esas actitudes son las causantes en gran parte de la pérdida de credibilidad de las iglesias cristianas. Aceptando a Israel como antídoto la iglesia puede insistir más en su carácter de signo anticipatorio de la Misericordia de Dios (159). Ello tendrá importantes consecuencias pastorales y ecuménicas y preparará un cristianismo propio del tercer milenio, quizás como resto significativo de la salvación ofrecida y realizada por Dios hacia todos los hombres.

Esta exposición basta para poner de relieve el interés de la obra. Como ensayo resulta sugerente al plantear temas de reflexión muy válidos. Si bien quedan puntos concretos discutibles, uno no puede abstraerse a la impresión general de que las intuiciones generales hacen justicia al pensamiento paulino, por una parte, y representan, por otra, una lectura actualizada y legítima de este pasaje de la Escritura. Me atrevo a decir que la segunda parte resulta apasionante a un lector abierto a nuevas perspectivas sobre el cristianismo, que los puntos puestos de relieve, tanto en lo más estrictamente teológico como en lo pastoral-eclesiástico, merecen profundizarse. Los enfoques tradicionales, muchos de ellos al menos, tropiezan con excesivas dificultades a todos los niveles como para que no resulte imprescindible intentar nuevos caminos. Si estos caminos se apoyan, como el que presentamos, en textos bíblicos, son dignos de atención y aceptación.

Varone da muestras de una mentalidad realmente actual y de una sensibilidad para los problemas contemporáneos, sin escamotearlos fácilmente, como por desgracia tantas veces sucede. Quizás le haya ayudado en su reflexión su formación filosófica. Pero esto mismo poseen otros teólogos sin que se noten tanto sus frutos.—
F. PASTOR-RAMOS.

B. HOLMBERG, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, Ediciones el Almendro, Córdoba 1996, 220 pp.

Como señala Bengt Homlberg en las primeras páginas de este libro (fruto de unas conferencias pronunciadas en los Estados Unidos en 1986), desde las décadas inmediatamente precedentes a la primera Guerra Mundial se ha impulsado un interés creciente por la historia antigua y la historia del cristianismo primitivo (*Urchristentums*), especialmente en los ámbitos de la docencia y la investigación universitarias. Esta obra se hace eco de ese interés. Estamos ante un libro honesto que se propone dar noticia de los avances producidos en la disciplina de la sociología del Nuevo Testamento desde esos momentos iniciales del siglo veinte hasta la actualidad, con especial referencia al panorama de los últimos treinta años.

Hacer un estudio de carácter sociológico de cualquier tema del Nuevo Testamento no es tarea fácil, viene a decir el autor en su libro. La razón es que los escritos neotestamentarios ofrecen un *corpus* muy reducido cuando lo que se pretende es esbozar una historia social de los primeros cristianos. Este es el principal aviso para navegantes que Holmberg da en esta obra. Y junto con esto, la esperanzadora idea de que, a pesar de las dificultades, la joven disciplina de la sociología del Nuevo Testamento ha avanzado pasos de gigante en estos tres últimos decenios.

El Cristianismo primitivo se enmarca dentro de la estructura política del Imperio Romano. Por ello, las referencias a autores tan serios y solventes como G. Alföldy (pp. 38-41 y 98) y R. MacMullen (pp. 38 y 40), entre otros, nos parecen una prueba del buen trabajo hecho por el autor en este libro.

Especialmente es de agradecer el toque «intimista» del capítulo quinto, dedicado al análisis de la sociología neotestamentaria como disciplina científica e independiente, sobre todo tras haber leído el denso y complejo capítulo cuarto sobre las correlaciones entre la simbología de los textos y la sociología de los diferentes grupos del cristianismo primitivo. Completan este interesante volumen tres capítulos iniciales donde el autor se pregunta —en el primero— si es factible una sociología histórica y en los dos capítulos siguientes se interroga sobre el nivel social de los primeros cristianos y sobre la consideración del cristianismo primitivo como una secta milenarista, respectivamente.—GUSTAVO GARCÍA VIVAS. Facultad de Filosofía y Letras. UAM. Madrid.

M. HADAS-LEVEL, *Flavio Josefo. El juicio de Roma* (traducción del original francés de María Colom de Llopis), Barcelona, Editorial Herder, 1994, 251 pp.

Mireille Hadas-Label ha contraído un importante mérito al escribir este libro: adentrarse en la biografía y obra de un personaje difícil para la historia del pueblo judío. Un hombre que ha sido considerado por muchos autores como un traidor y cuya trayectoria posterior supone un largo período de vida en Roma —la capital del enemigo— gozando de la protección de quienes fueron responsables directos de los excesos de la guerra judía (66-73 d.C.), incluida la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70. Una tarea tan ardua nos ha deparado un libro más que digno y por ello debemos felicitar a la autora. Con un estilo ágil, preciso y nada ampuloso ha trazado una creíble biografía de Tito Flavio Josefo (37-ca. 95 d.C.), un estudio que se mueve en la mayoría de las ocasiones por el sinuoso pero necesario terreno de la imparcialidad.

Dividido en diez capítulos que recorren toda la vida de Josefo desde su infancia hasta la influencia de la obra del personaje tras su muerte, el libro podría dividirse igualmente en dos partes bien distintas ya que existe un antes y un después del asedio de Jotapata. Antes, la autora nos presenta a un niño inteligente que recibe una esmerada educación propia de un vástago de familia sacerdotal. Ese muchacho, ya adolescente, flirtea con saduceos, esenios e incluso con eremitas antes de inclinarse hacia los fariseos. Incluso es enviado a Roma para llevar a cabo una exitosa misión diplomática.

Pero he aquí que en el año 67 nuestro hombre, con apenas treinta años y en los primeros momentos de la guerra judía, es el comandante de los sublevados en el asedio a la fortaleza de Jotapata. Antes de entregarse a Roma, la inmensa mayoría de los judíos sitiados opta por suicidarse —algo similar acaecerá seis años más tarde ante los atónitos ojos de Lucio Flavio Silva en Masada—, pero es precisamente el comandante de la plaza, José hijo de Matías, el único que queda vivo pues no se atreve a suicidarse. Se rinde luego ante el general Vespasiano al que, además, vaticina el Imperio. No sabemos si, como apunta con cierta exageración la autora «Josefo habría ejercido una influencia oculta en el curso de la Historia: (p. 119), pero podemos entrever en este hecho el desarrollado sentido de la supervivencia de nuestro hombre y su buen criterio al pensar que era injusto morir tan joven. Tras Jotapata —ahora Tito Flavio Josefo—, son múltiples las muestras de adulación ante sus benefactores los Flavios. Es ahora cuando vive ya para siempre en Roma agasajado y escribiendo sus obras: la *Guerra*, las *Antigüedades*, el *Contra Apión* y la *Autobiografía*.

Hadas-Lebel pasa por esa clara adulación casi de puntillas en el libro y eso se echa de menos pues constituye, a nuestro juicio, la más clara falta a ese tono de objetividad bien conseguido a lo largo de toda la obra.—GUSTAVO GARCÍA VIVAS.

DOMENICO MARAFIOTI, S.J., *Sant' Agostini e la nuova alleanza*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995, 400 pp.

El P. Marafioti es un joven, pero concienzudo, investigador en el campo de la patología. Es promesa y realidad. Conocíamos ya su magnífico estudio «L'uomo tra legge e grazia. Analisi teologica del «De spiritu et littera di S. Agostino» y ahora nos ofrece esta obra, que acredita sus dotes de investigador y su buen gusto. Es muy significativa y muy digna de alabanza la inclinación que muestra hacia San Agustín, de quien, con toda justicia, afirma ya en la introducción (p. 27) «de uno dei più grandi conoscitori della Scrittura di tutti i tempi».

El estudio se centra en la profecía de la «Nueva Alianza» de Jeremías 31, 31-34: «He aquí que días vienen, oráculo de Yahveh, en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza...; pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo... pues todos ellos me conocerán del más chico al más grande».

La importancia de esta perícopa es central, puesto que es recogida y hecha vida por Jesús en la institución de la SS. Eucaristía, según la tradición paulina (I Cor 11,25) y la lucana (Lc 22,20). Sobre esta riquísima perícopa profética ha meditado hondamente San Agustín a lo largo de su vida. El Vaticano II la recoge y se nutre de ella ampliamente, sobre todo en la *Lumen Gentium*, 9; pero no sólo en esta Constitución central, sino también en la «Sacrosanctum Concilium» n.º 10, en el Decreto «Presbiterorum Ordinis». n.º 4 y 16, en el «Optatam Totius», n.º 10, en el «Christus Dominus», n.º 15, en el «Unitatis Redintegratio», n.º 2, en el «Ad Gentes», n.º 4, etc.

A ella se refiere también la Constitución «Gaudium et Spes», n.º 32 y 48 y, lo que vale más todavía, la Constitución «Dei Verbum» en los números 4 y 16.

Fuera de los tres primeros capítulos dedicados, el primero a fijar el texto de Jeremías, el segundo a la exégesis de los Padres Griegos anteriores a San Agustín, y el tercero a los Padres Latinos, los cinco restantes están dedicados a San Agustín. Se trata de un estudio minucioso, altamente especializado y científico. Añade una sugerente conclusión general, una bibliografía completísima y selecta y cinco índices: de la Escritura, de San Agustín, el tercero sobre los principales términos hebreos, griegos y latinos y el quinto sobre autores modernos.

Magnífico el trabajo realizado por el P. Marafioti y recomendable a todos los estudiosos. Espléndida confirmación de la perenne actualidad de San Agustín. Puesto en la difícil situación de elegir, resaltaría el capítulo sexto, en que aparece la genialidad de San Agustín conciliando tiempo y eternidad, cambios y sentido permanente: cambios en las cosas, no en Dios, en el cual es inmutable el designio de cambiar todas las cosas.

Felicito sinceramente al Autor y le agradecemos esta aportación, que tanto nos enriquece a todos.—LUIS VELA, S.J.

HISTORIA DE LA TEOLOGIA E HISTORIA DE LA IGLESIA

BERNARD SESBOÛÉ, S.J.-Joseph Wolinski, *Le Dieu du Salut* (Tournai 1994). Ed. Desclée. Colección «Histoire des Dogmes» I. 544 pp., ISBN 2-7189-0625-1.

Esta obra forma parte de un conjunto que lleva por título «Historia de los Dogmas», del que es director B. Sesboüé SJ, profesor de la Facultad de Teología del Centro Sèvres, de París (bien conocido por sus publicaciones de Cristología). Este primer tomo es fruto de la colaboración del propio B. Sesboüé y de J. Wolinski, profesor del Instituto Católico de París.

Los orígenes recientes de la «historia de los dogmas» hay que buscarlos en la teología protestante, sobre todo alemana (Seeberg, Loofs y Harnack: finales del siglo XIX y comienzos del XX), muy proclive a acentuar la distorsión generada por la tradición eclesial, que va separando a la Iglesia de sus orígenes: la Escritura y la palabra de Jesús (el problema del «Frühkatholizismus»). En contraposición, la «historia del dogma» que surge en el ámbito católico (en Francia: J. Tixeront, 3 vols., 1905-1911) hará especial hincapié en la radical continuidad entre los orígenes y la posterior tradición de la Iglesia (incluida la formulación teológica escolástica). Esta radicalidad de las posturas explica la reacción modernista: J. Turmel en su «Historia del dogma» (6 vols., 1931-1936) insiste en una evolución del dogma menos «homogénea» y más «heterogénea», capaz de crear nuevos dogmas no siempre en consonancia con la revelación primera, original.

Pues bien, este libro (así como la colección en la que se integra) pretende resumir esta problemática no en su aspecto formal (la «evolución del dogma», ya estu-

diada por autores españoles como F. Marin Sola y A. Amor Ruibal), sino en su dinamismo vital, replanteando así el proceso de la tradición eclesial y de la teología en clave «histórica». La colección abarcará cuatro tomos: el primero (que comentamos) comprende estos temas: «Dios. Cristo. La Trinidad y la economía de la salvación» (y abarca los siglos I al VIII). El segundo, titulado «El hombre y su salvación», estudia «la antropología cristiana: creación, pecado original, justificación y gracia, ética y fin último» (abarcando del siglo V al XVII). El tomo tercero, lleva por título «Los signos de la salvación», comprendiendo «los sacramentos y la Iglesia así como la Virgen María» (del siglo XII al XX). Y por último, el tomo cuarto, bajo el título «La palabra de la salvación», estudiará «la palabra de Dios, la revelación y la fe. La Escritura, la Tradición y el Magisterio» (del siglo XVIII al XX). Como puede apreciarse nos hallamos, no ante una Historia del Dogma en el sentido clásico, sino ante una reordenación de la Teología y el Dogma bajo categorías históricas: resaltando su unidad en coherencia con la diversidad de los acentos teológicos que fueron surgiendo a lo largo de la historia del Cristianismo: todos ellos girando en torno al núcleo común de la «salvación». En efecto, el estudio del «Dios de la salvación», latente en la Trinidad y revelado en Cristo, da paso al tema del «hombre salvado», en una problemática que se agudiza desde Agustín a Lutero (y sus epígonos: Bayo y Jansenio); en tercero y cuarto lugar se incide en los «signos» y «palabras» de esa misma «salvación»: una temática que iniciada en el medievo (en lo que atañe a la teología sacramentaria y a la eclesial) desemboca en la modernidad (desde la Ilustración al siglo XX) con la problemática razón-fe y autoridad de la Iglesia).

Siguiendo el subtítulo del libro: «La tradición, la regla de fe y los símbolos. La economía de la salvación. El desarrollo de los dogmas trinitario y cristológico», que constituye un buen resumen del conjunto, podemos dividir su contenido en tres partes fundamentales. En la 1.ª (capítulos 1 y 2, a cargo de B. Sesboué), se estudian las primeras formulaciones de la fe cristiana (judeocristianismo y gnosticismo cristiano; los Padres apostólicos hasta Ireneo); las características fundamentales de la «regla de fe» primigenia: su fijación (tradición), su garantía (sucesión apostólica) y su norma (canon de la Escritura). El capítulo 2.º está dedicado a los «símbolos» como expresión histórica de la fe: su función confesional (y litúrgica) y doctrinal; su génesis en el seno de la Iglesia apostólica y su desarrollo posterior; su estructura inicialmente unitaria (cristológica), luego binaria (Dios Padre y Cristo) y después ternaria (trinitaria, aunque en clave «económica»). Sigue un análisis de los tres artículos fundamentales del Credo: el Padre creador; el Hijo hecho carne; el Espíritu Santo y su secuencia eclesial.

Una segunda parte se plantea la «economía de la salvación» y su dimensión trinitaria (siglo II) (a cargo de J. Wolinski). La relectura de la vida de Cristo a la luz de los designios del Padre en el Antiguo Testamento. La fe cristiana ante el foro de la razón y la filosofía: la función del Logos (Padres apologetas). El compendio de toda la «economía de la salvación» en Cristo, mediador y recapitulador de la historia (Ireneo).

La tercera parte analiza la transición «de la economía a la teología», que no sólo es el paso de la fe vivida a la fe pensada y formulada, sino también la búsqueda de las raíces últimas de la «dispensación (economía) de la salvación». Este paso se inicia en el siglo III e irá vinculado a las más importantes divergencias heréticas. Coincide con el comienzo de una «teología» trinitaria y la reflexión sobre el origen y la encarnación del Verbo (siglo III), y más tarde (siglo IV) con el debate sobre la divinidad del Hijo y el Espíritu (cap. 4.º y 5.º). Después sobrevendrá la reflexión especulativa y la clarificación terminológica sobre la Trinidad (estudiada en los Padres, especialmente en Agustín, y en Tomás de Aquino hasta la plena incorporación del «Filioque» por la Iglesia occidental: s. IV al XV). Y finalmente los dos últimos capítulos estudian la evolución de la

crisología y la soteriología en los grandes debates cristológicos (siglos iv y v) (cap. 7.º) y en las posteriores interpretaciones del concilio de Calcedonia (siglos vi al viii), incluidas algunas reformulaciones actuales (cap. 8.º).

Nos hallamos ante un buen resumen de la historia del dogma trinitario y cristológico-soteriológico, que incorpora los datos más recientes de la investigación sobre el tema. Especial interés tiene el capítulo sobre la complicada evolución del «Símbolo de la fe» (con esquemas ilustrativos). La bibliografía aducida es amplia, con predominio de autores franceses, aunque sin olvido de la inglesa y alemana así como del autor español A. Orbe. Felicitamos a sus autores por este libro y deseamos que los tomos siguientes respondan a las expectativas despertadas por éste.—M. GESTEIRA GARZA. Facultad de Teología. U.P.C.O. Madrid.

DOMINGO DE SOTO, O. F. M., *La productio e la complacentia nell'auto-comunicazione divina secondo il B. Giovanni Duns Scoto. Ezioni Antonianum*, Romae 1995, 261 pp., ISBN 88-7257-027-1.

En esta obra —una tesis doctoral—, que el autor encuadra en lo que una buena parte de la historiografía moderna ha dado en llamar *psicología divina*, se intenta analizar el vasto material doctrinal de J. Duns Scoto, especialmente el trinitario, cristológico y antropológico, en lo que concierne a la *dilectio-complacentia*, noción implicada tanto en la vida divina como en la humana. Se pretende, pues, determinar el valor y la validez del dinamismo psicológico de la relación Dios-hombre, tema siempre actual en la teología sistemática y en la teología espiritual. Empresa respecto de la cual su presentador y director no duda en manifestar sus temores de que una buena parte de la crítica la tache de audaz y de lectura difícil y laboriosa, pero que al fin reconoce coronada por el éxito. Toda la obra está presidida por la idea que Scoto tiene de Dios como *summe amator*: no es la esencia de Dios una noción neutra, fruto de una abstracción conceptual, sino una presencia viva que se define en y por su misma vida, el hontanar que emana —que es— *el intelligere y el velle*, que son, por lo mismo, sus propios constitutivos: su consideración introduce los dos grandes temas que son el objeto de toda la obra; uno, de índole metafísica, la producción; otro, de carácter psicológico, la complacentia. Ambos explican el ser de Dios en relación a Sí mismo y a los hombres en el acto único de su autocomunicación interna y externa. Siendo la *complacentia* acto de la voluntad, será la actividad volitiva, divina o humana: no puede por tanto, ser considerada del ámbito de la pasión. Establecida ya la radicación volitivo-psicológica de la *complacentia*, se pasa a distinguir entre la *voluntas simplicis complacentiae* y la *voluntas efficax*. Hablando de esa distinción, Scoto destaca, en la voluntad divina, un único y eterno acto (en Dios no se da sucesión temporal) que va descrito en los instantes lógicos de su obra ya como simple *complacentia* ya como *complacentia efficax*. La voluntad de simple *complacentia* se extiende a la esencia divina en el acto de la *productio-generatio* del Verbo y a la *productio-spiratio* del Espíritu y a todos los seres en su estado puramente ideal, es decir, a todos los seres posibles (téngase en cuenta la singular concepción de Scoto de los seres puramente posibles...). La voluntad eficaz, en cambio, se extiende a todos los seres que están llamados a la existencia real.

Fiel a su principio: *in divinis est et potest esse productio*, Scoto establece una exposición y demostración que pretende ser una alternativa a la teoría de las causas de la filosofía greco-árabe y greco-latina, que por oposición o aceptación impregnó los

sistemas teológicos de los siglos XII y XIII. La especificación de los dos principios productivos lleva consigo la determinación de la naturaleza de las dos *productiones ad intra*, la *productio/generatio* del Hijo y la *productio/spiratio* del Espíritu, tras vivo contraste con las teorías de Enrique de Gante, Gil de Roma y Godofredo de Fontaines, que sostenían que el Padre *non generat Filium voluntate, sed necessitate naturali*. Por fin, se da el paso de la *productio necessaria* a la producción *libre* y contingente. Conforme al principio de Scoto: *Deus omnia ornate volens*, Cristo ocupa el primer lugar entre los seres ideales como objeto de la simple *complacentia*; después de El, la Santísima Virgen María, por su unión con Cristo; después, los demás seres racionales, que el Autor llama *condiligentes*, y que partiendo del *velle complacentiae e humano* tienden hacia Dios hasta llegar a la *Summa Bonitas*, objeto-fin y razón de la *Beatitudo*.

La obra es densa, y fundada en numerosos textos de Scoto, cuyo pensamiento conoce a fondo y analiza sutilmente, haciendo honor al sobrenombre de su patrono. Es de esperar que se cumplan sus augurios, tan bien fundados, de que la obra sirva de estímulo para otros que quieran adentrarse por esos difíciles y sugerentes caminos.—C. FERNÁNDEZ, S.J. Facultad de Filosofía. U.P.C.O. Madrid.

DOMINGO DE SOTO, O.P., *Relecciones y opúsculos*. Introducción general. De dominio — Sumario— Fragmento: *An liceat...* Introducción, edición y traducción de JUAN BRUFAU PRATS. Editorial San Esteban, Salamanca 1995, 285 pp.

El Instituto Histórico de San Esteban, en Salamanca, ha tomado la acertada y feliz decisión de publicar en ediciones críticas, rigurosa y cuidadosamente preparadas, todas las obras de Domingo de Soto que podríamos llamar «menores», como son sus «Relecciones» y «Opúsculos». Nos consta que en la composición de este tipo de obras puso Soto exquisito cuidado e incluso mostró en algunas de ellas un interés personal por darlas a la publicidad y prepararlas escrupulosamente para la imprenta. Tal es el caso de *la Deliberación en la causa de los pobres*, o el de *la relección De ratione tegendi et detegendi secretum*. Pero buena parte de estas obras menores siguen inéditas o las que están publicadas carecen ordinariamente del rigor científico que exige una edición crítica y de la traducción castellana correspondiente, cuando el texto original está escrito en latín. Por eso el propósito del Instituto Histórico de San Esteban ha sido abrir una colección dedicada a Domingo de Soto que subsane estas deficiencias. Tal es la colección denominada «Relecciones y opúsculos», que constará de cuatro volúmenes en los que se recogerá, con las condiciones de rigor crítico indicadas, la totalidad de las relecciones y opúsculos de Soto, tanto los ya publicados como los que permanecen todavía sin publicar.

Se ha puesto esta importante y delicada tarea en manos de un profundo conocedor y eminente especialista en la materia, que reúne todas las garantías de seriedad y rigor exigibles: el Dr. Jaime Brufau, Catedrático Emérito de la Universidad de Valladolid. De él se puede decir que conoce exhaustivamente cuantas noticias se tienen hoy en día referentes a las ediciones y manuscritos que se conservan de los escritos de Soto en las distintas bibliotecas y archivos del mundo. Pues bien, el primero de los cuatro volúmenes proyectados sale ahora a la luz pública.

Precede al texto crítico una Introducción general, una relación detallada y una descripción minuciosa de todos los tratados menores de Soto, tanto impresos como manuscritos, hasta ahora conocidos. Algunos de ellos, de cuya existencia se tiene noticia,

no han llegado desgraciadamente hasta nosotros. Así por ejemplo, el opúsculo *De ratione promulgandi Evangelium* y los *Comentarios al Evangelio de San Mateo*. El autor ofrece una bien cumplida información del contexto universitario y académico de la época que ayuda a comprender adecuadamente la importancia y razón de ser de los documentos que se van a recoger en los cuatro volúmenes de la colección. Al mismo tiempo, mediante el análisis detallado de las obras escogidas y el estudio comparativo de los diversos códices nos descubre el autor datos históricos del más alto interés.

El plan general de la obra se distribuye de la siguiente manera: el volumen I contiene los tres textos que van indicados en el título. Todos los demás se irán publicando sucesivamente en los otros tres volúmenes restantes que se proyectan, por orden siguiente: Vol. II: *De haeresi, Deliberación en la causa de los pobres*. En Apéndice: *Contestación*, de Juan de Robles. *De cavendo abusu iuramentorum. De ratione tegendi et detegendi secretum*. Vol. III: *De sacro canone et de eius sensibus, De catalogo librorum Sacrae Scripturae, De sensibus Sacrae Scripturae. Tratado del amor de Dios. Annotationes in Commentarios Ioannis Feri super Evangelium Ioannis*. Vol. IV: *Summa de la Doctrina Christiana. Contio de extremo iudicio. De merito Christi, De indulgentiis*. Fragmento *An iudaei cognoverint Christum esse filium Dei naturalem. Apologia qua A. Chatarino De certitudine gratiae respondet*.

El texto ofrece asimismo una traducción castellana de absoluta garantía tanto por su fidelidad al pensamiento del autor como por su corte moderno, aunque en algún momento pudiera parecer excesivamente ajustada a la letra. El sistema adoptado para la verificación de las notas resulta un tanto oscuro y no facilita la consulta, aunque el trabajo está realizado de modo impecable. Para facilitar la lectura de los textos antiguos castellanos que se editan en el volumen, hubiera sido deseable una transcripción con ortografía y puntuación modernas. Es, evidentemente, una cuestión opinable de criterio.

El autor merece todos los elogios por la gran labor realizada y el agradecimiento de cuantos se dedican a este campo de la cultura de nuestro siglo de oro español, que de ahora en adelante tendrán que tener presente este primer volumen que ahora presentamos y los otros tres futuros que se nos anuncian de próxima aparición.—CARLOS BACIERO, S.J.

ANGEL MARTÍNEZ CUESTA, OAR, *Historia de los Agustinos Recoletos*, vol. I: *Desde los orígenes hasta el siglo XIX*, Editorial Augustinus, Madrid 1995, 740 pp., ISBN 84-85096-53-3.

El autor, doctor en Historia Eclesiástica, director del Instituto Histórico Agustino-Recoleta e historiador oficial de su Orden, recoge en esta historia «el discurrir de la vida cotidiana del claustro, con su liturgia, convivencia fraterna y estudios, y el servicio prestado a los fieles con la predicación, el empeño en las aulas y el trabajo misional» (6), poniendo en muy segundo lugar la historia externa de la orden que autores como el padre Carro en su polémico *Compendium* y otros eminentes recoletos han ido haciendo desde 1912.

La obra consta de trece capítulos, más una cronología, un glosario, un elenco de los superiores (provinciales y vicarios generales) y una cincuentena de páginas de índices.

El primer capítulo tiene como eje la figura de San Agustín, sus escritos monásticos y su influjo en la vida religiosa durante los siglos VI al XII; el capítulo segundo, está dedicado a la formación de la Orden de San Agustín: las conclusiones a las que se llega son las siguientes: la orden de los ermitaños de San Agustín, no entronca con

las fundaciones del santo, su formación fue fruto de varias fusiones de grupos eremíticos italianos, que habían perseverado en la unión después de 1256, éstos fueron los que aceptaron la Regla treinta años antes, papel en el que jugó un importante lugar el prestigio del cardenal Degli Annibaldi († 1276); el capítulo tercero (103-132) tiene como objeto de estudio el primer siglo de la Orden de San Agustín, con una atención suficiente a su evolución institucional, clave para entender el paso del eremitismo a la configuración de una orden medicante, que en 1350 contaba con unas 500 casas y unos 5.000 frailes.

Clave en la evolución del agustinismo fue la Baja Edad Media, que el autor finaliza en 1539, y que se estudia en el capítulo cuarto (133-156). Se ponen de manifiesto en este tiempo la crisis que esta endeble familia agustina sufrió, lo que no obsta para que alcanzase 800 casas y 8.000 religiosos. En el capítulo quinto (157-187) se trata la Recolección agustiniana, aunque no se presenta con la extensión que hubiera sido de desear el Capítulo General de 1581, los orígenes y primeras etapas de la recolección y la verdadera e independiente historia de este grupo de agustinos reformados, en la que tanta importancia tendrá el capítulo de Toledo de 1589 y la militancia de fray Luis de León por este grupo de religiosos agustinos. El capítulo sexto (189-204) está dedicado a la difícil convivencia de calzados y recoletos entre 1589 y 1601 y que por son de paz por medio del breve *Apostolici muneris* del 11 de febrero de 1602 desligaba sus conventos de la provincia de Castilla y los erigía en la provincia de San Agustín (203).

Con la erección de la provincia de San Agustín, aunque tipográficamente no está señalada, comienza la segunda parte de esta historia. Los capítulos séptimo y octavo (205-358) estudian la recolección agustiniana tanto desde el punto de vista de gobiernos cuanto desde su expansión, vida claustral, estudios y apostolado; los dos siguientes, noveno y décimo (359-462) se centran en las Misiones de Filipinas y en la Recolección Colombiana; temas a los que se volverá en los capítulos doce y trece (527-674).

Destaca, finalmente, por su novedad y metodología el capítulo once (463-526); trátanse en él, junto al marco jurídico de la recolección, la vida cotidiana con especial atención y acierto al «cansancio y miedo al rigor de la observancia».

Echamos en falta una conclusión en la que de forma sintética se haga una valoración de la Recolección Agustiniana y de su trabajo en la Iglesia y una mayor utilización de fuentes bibliográficas de historiadores actuales: M. Andrés, J. Delumeau, T. Egido, J. Paul... que hubiesen enriquecido el libro y la historia menuda que quiere contársenos.

Libro, en suma, bien escrito, con abundantes y variadas ilustraciones y con no pocos mapas y gráficos, que facilitan y enriquecen la lectura de esta buena y meritísima historia.—ALFREDO VERDOY.

C. CORRAL-F. DÍAZ DE CERIO, S.J., *El conflicto sobre las islas Carolinas entre España y Alemania (1885). La mediación internacional de León XIII*, Editorial Complutense-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995, 254 pp.

Hace ciento diez años el gobierno español, primero, y el mundo diplomático europeo, después, se vieron sorprendidos por dos decisiones del canciller Bismark. La primera fue la ocupación de algunas islas del archipiélago de Palaos (Carolinas Occidentales), dentro del archipiélago de Micronesia, al Este de las islas Filipinas y casi al

Norte del Ecuador. La sorpresa nacía de que ese territorio pertenecía indiscutiblemente a España—nación amiga del Imperio alemán, frente a la Francia republicana—, aunque la presencia española en aquellas islas era escasa y, en cambio, se habían instalado en ellas empresas alemanas. Hacían el asunto especialmente penoso para España la conciencia de la superioridad económica alemana y el hecho, quizá no pretendido, pero real, de que el conflicto surgía en un momento delicado de la historia española: por un lado, Alfonso XII moría sin sucesión masculina—el futuro Alfonso XIII no había aún nacido—y se abría la puerta a una posible intontona bélica carlista o republicana. Por otra parte, debía encargarse de la Regencia su segunda mujer, M.^a Cristina de Habsburgo, extranjera y ajena a las cuestiones políticas. La segunda sorpresa fue que Bismark, no católico y motor de la «Kulturkampf» perseguidora de la Iglesia Católica, ante la protesta unánime de España y la oposición de las cancillerías europeas, sugirió a León XIII como árbitro en este conflicto internacional, propuesta aceptada por el gobierno español. El Papa también la aceptó gustoso, dentro de la tradición medieval que le hacía árbitro, como padre común, en las discordias entre príncipes católicos. La situación era distinta, sin duda. Y constituía un respaldo para la posición de la Santa Sede en el concierto internacional, cuando era aún reciente la pérdida de los Estados pontificios. La mediación papal reconoció los derechos españoles, otorgó algunas ventajas comerciales al Imperio alemán y satisfizo a las dos partes enfrentadas. No sirvió de mucho, pues a los pocos años, tras el desastre del 98, España vendió esos territorios a Alemania. Pero eso es otra historia.

El libro que ahora nos ocupa es obra de dos jesuitas, profesores de la Universidad Complutense y de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, que han publicado la documentación conservada en el Archivo Secreto Vaticano sobre esta mediación. El libro consta de dos partes: un estudio preciso sobre el conflicto y la presentación de la documentación vaticana. La mediación de León XIII había sido ya estudiada a partir de la documentación diplomática existente en los archivos estatales de las dos partes enfrentadas, Berlín y Madrid. Faltaba el estudio del archivo del mediador. Como ocurre en casi todos los asuntos internacionales, el Archivo Secreto Vaticano ofrece una visión amplia y poliédrica del asunto, ya que, por contar la Santa Sede con representaciones diplomáticas —Nunciaturas— en varios países, que comunican al Secretario de Estado las reacciones que se producen en ellos, goza de una información privilegiada y abundante. Con todo, en esta edición, la atención se centra lógicamente en tres archivos vaticanos: el de Secretaría de Estado, el de *Affari Ecclesiastici Straordinari* y el de la Nunciatura de Madrid. Este último, debido al papel importante que desempeñó en la mediación el entonces Nuncio en Madrid, Mons. Mariano Rampolla. El Papa aceptó la mediación sin consultarle previamente, pero los informes y opiniones del Nuncio en España influyeron eficazmente en las decisiones que el Secretario de Estado, el cardenal Jacobini, sugirió al Pontífice. No fue extraño, por esta y otras razones, que dos años más tarde, cuando murió el Secretario de Estado, cardenal Jacobini, León XIII nombrase para ocupar ese cargo al Nuncio Rampolla. Un capítulo del estudio previo se dedica a analizar las sugerencias que partieron de la Nunciatura de Madrid en torno a este asunto.

El estudio revela la pericia de ambos autores en sus disciplinas propias: el derecho público y la historia de la Iglesia. Es fruto de una colaboración fecunda entre dos áreas del saber. A pesar de ser una obra para especialistas, es encomiable la claridad de conceptos y el equilibrio en la valoración. Una bibliografía abundante y una presentación muy exacta de los documentos. Los despachos —en la p. 10 se lee «los Derechos», cuando obviamente quiere decirse «Despachos»— de Rampolla se estudian en sus borradores, cotejados con los documentos oficiales realmente enviados para poder tener en cuenta también las correcciones y matices añadidos a la primera redacción. La pre-

sentación es muy cuidada, la letra es agradable de leer y, pese a incluir muchos textos en lenguas extranjeras, las erratas son pocas y muy fácilmente subsanables. En la p. 253, entre las siglas falta la «P» de París. Se echa también de menos un mapa, que aparece, no muy legible, en la portada, que modifica también el título de la obra, haciendo menos fácil su cita correcta. Pese a estos reparos, mínimos y formales, la obra es en muchos aspectos modélica. E ilumina un evento de la historia reciente, en el que estuvieron implicadas la Santa Sede, España y Alemania.—RAFAEL M.^a SANZ DE DIEGO, S.J. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

A. MURCIA SANTOS, *Obispos y obreros en el franquismo. Estudio sobre el significado eclesiológico de la crisis de la Acción Católica Española*. Prólogo de J. B. Metz. Ediciones HOAC, Madrid 1995, 692 pp., ISBN 84-85121-56-2.

Johann Baptist Metz, director de esta tesis doctoral y prologuista del libro, califica a esta obra como «retazo de eclesiología empírico-histórica con intención sistemática». Y hace notar que el autor no parte de una sistematización previa (en este caso, una eclesiología), sino de una experiencia histórica concreta. Desde esta experiencia pretende reclamar elementos olvidados o preteridos de una visión primitiva de la Iglesia para incorporarlos al discurso teológico. Metz reconoce que se trata de un segmento relativamente breve y centrado en un país y en unas circunstancias concretas. Pero con la pretensión de engarzar la crisis intraeclesial como un conflicto social conjunto.

El conflicto que se historia en este libro se repitió, en alguna medida, en otras latitudes. Pero en la España de los años 60, la década del Vaticano II, fue un conflicto simbólico. En él dejaron trozos de piel y caudales de ilusión muchos de los mejores hombres y mujeres de la iglesia española de entonces. Fue un enfrentamiento debido a la mayoría de edad de asociaciones de cristianos que, a la luz de *Gaudium et Spes* reclamaban el derecho y el deber de enjuiciar la situación política y social de entonces. El problema radicaba en que, al ser la Acción Católica asociación de la Iglesia española, parte de la jerarquía eclesiástica no aceptaba que se pronunciasen en estos campos con un sesgo más crítico que el que manifestaba ella misma. Complicaban más el problema dos datos añadidos: por un lado, los militantes seculares y los consiliarios que les apoyaban aseveraban, con razón, que sus juicios se apoyaban en la doctrina conciliar y que era derecho y deber de las asociaciones apostólicas de la Iglesia tomar postura ante la realidad que vivían. Por otro lado, y desde el punto de vista práctico, contar con el respaldo de la jerarquía eclesiástica defendía a estos militantes de la presión del régimen, muy duro con los que se le oponían. Por el contrario, no contar con ella entregaba indefensos a una represión política dura a cristianos en cuyo compromiso sociopolítico tenía mucha parte su fe, aunque eso no significase que todas sus actuaciones y pretensiones tuviesen que merecer el respaldo de la jerarquía de la Iglesia y fuesen totalmente defendibles e inspiradas sólo en el evangelio.

Planteadas así las cosas, puede decirse que este problema no ha encontrado aún —¿la podrá encontrar algún día?— una solución satisfactoria. Esta crisis puso en evidencia una problemática aún hoy subsistente: ¿qué autonomía deben tener las asociaciones seculares respecto a la jerarquía?, ¿quién tiene capacidad para hablar en nombre de la Iglesia? Sobre todo, esta crisis desmanteló la mejor fuerza que tenía entonces la Iglesia española para estar presente en la sociedad. La iglesia española y la vida política posterior perdieron (creo que puede hablarse así, sin que ello suponga

ignorar los muchos valores que se pusieron en juego) mucho en esta apuesta. Pero, en el contexto eclesial y nacional en que apareció, era, quizá, inevitable. En cualquier caso, dejó muchas heridas abiertas, muchas vidas alejadas de la práctica cristiana, aunque otras se acercaron a una iglesia nueva y renovadora. Esta crisis dejó ciertamente un poso de amargura y desencanto en muchos. A la vez, fue un exponente de la vitalidad de un sector de la iglesia española y de su capacidad de sacrificio.

Ya antes otros se habían acercado a historiar esta crisis. Uno de sus protagonistas, Mons. Guerra Campos, ha publicado documentos sobre ella, desde una perspectiva y desde un lado de las trincheras. El libro a que ahora me refiero está escrito desde la otra perspectiva. Ya he apuntado que es originariamente una tesis doctoral, dirigida por J. B. Metz, en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster en 1992. Es, sin duda, la mejor crónica de estos años. Ha manejado gran cantidad de bibliografía, ha buceado en muchos archivos, oficiales y particulares y ha recurrido con frecuencia a la historia oral de los actores de estos hechos. Y ha sabido dosificar sabiamente todo este ingente material.

Los pasos que sigue muestran su carácter a la vez eclesiológico e histórico. En dos capítulos iniciales precisa el tema y el talante de su obra: es un estudio eclesiológico. A la hora de historiar la crisis, se remonta con acierto a acontecimientos previos: la suspensión de «Tú», la separación de Rovirosa, las tensiones Pla-Solís y la postura de la AC obrera ante los conflictos laborales de 1962, enmarcados en la doble coordenada española y eclesial de aquellos años preconciarios. Tras la crónica densa de aquellos años, presenta tres bloques de interpretaciones de la crisis y acaba con su propia visión y su empeño en recuperar la memoria de los obreros en la Iglesia.

En las páginas iniciales, el autor nos ha desvelado sus claves: «el interés obrero por el Cristo evangelio, no el interés eclesiástico por la evangelización del mundo obrero». Confiesa no tener «una perspectiva aérea, imparcial, sino una perspectiva partidista. Desde nuestra toma de partido intentamos comprender las otras posiciones». Quiere hacer la historia de los vencidos desde la persuasión de Cardijn que recoge Metz en su prólogo: «una iglesia sin obreros no puede ser la Iglesia de Jesucristo». Con todo, no debe quedar la impresión de que es un alegato en el que se atribuyen las culpas a uno de los bandos en conflicto. Ni idealiza a una «iglesia obrera» ni tilda de aburguesada a una jerarquía y a una iglesia tímidas en su compromiso y convencidas de que su misión era otra.

La historia le pregunta al pasado lo que son sus intereses de hoy. Debe ser así. A la vez, no puede olvidarse que convicciones que hoy son mayoritariamente aceptadas no lo fueron ayer. Se dice también que la historia debe ser comprometida. Personalmente pienso que quienes debemos ser comprometidos somos los historiadores. Y que nuestro compromiso —todos tenemos algún compromiso, aunque sea con la falta de compromiso— se reflejará en la historia que hagamos. La objetividad es una obligación y a la vez una meta inalcanzable en su totalidad. Los hechos fueron como fueron y dan de sí lo que dan de sí. No es buen método acercarse a la historia —como no lo es acercarse a las personas— con ideas preconcebidas. Quizá, por esto, la conjunción del doble talante eclesiológico e histórico añade una dificultad más a un objetivo ya en sí complejo. Mezclar ámbitos no es el mejor camino para alcanzar la claridad.

Con todo, el intento ha valido la pena. Porque el tiempo es gran borrador de recuerdos. No han pasado aún treinta años de los hechos que aquí se relatan y para muchos españoles de hoy —incluidos los interesados por la Iglesia y por el movimiento obrero— son una historia lejana y desconocida. Por eso hay que agradecer el esfuerzo puesto por A. Murcia para recuperar la memoria histórica de la crisis de la Acción Católica Española en la década de los sesenta. La crisis no fue sólo de la Acción Católica Obrera y los «vencidos» no fueron sólo los militantes obreros. El autor

lo sabe y sabe también que hoy no goza de buena prensa la exaltación de una clase. Pero sabe también varias cosas: perder memoria histórica es un daño irreparable, hay que recuperar la memoria de los vencidos que no hacen la historia que perdura, hay que salvar una herencia... Aunque declaradamente partidista, ha sido riguroso al hacer la crónica, profundo al buscar sus claves y consecuencias eclesiológicas y honesto al plantear su opción. Hay que agradecer su esfuerzo, necesario más allá del ámbito historiográfico. Y felicitar a Ediciones HOAC que ha presentado muy dignamente una obra que era necesario escribir.—RAFAEL M.^a SANZ DE DIEGO, S.J.

DOGMATICA

ADOLPHE GESCHE, *Dios para pensar. I: El mal-El hombre*, Sígueme, Col. Verdad e imagen, Salamanca 1993, ISBN 84-301-1253-7.

La idea de Dios puede ayudar a pensar sobre el ser humano, nos dice el autor que explota para la antropología las riquezas de su teología. La primera parte confronta el problema más irritante para el hombre: el mal. Lo característico de este enfoque es ver cómo se modifican los planteamientos del problema al introducir a Dios en él. A continuación pasa a preguntarse qué es lo que ocurre cuando el mismo Dios penetra en el enigma del mal. Frente a los dos discursos —contra Dios y en favor de Dios— que suelen aducirse casi siempre, uno escandalizado por el mal y otro defensor de Dios, el autor propone la alternativa: ver el problema en Dios. En vez de atacar a Dios defendiendo al hombre o limitarse a hacer apologética, el autor opta, más allá de el escándalo o de la permisibilidad, por un discurso preocupado por el mal. La cuestión del mal pasa por Dios, diríamos que hasta «sorprende a Dios» y le afecta, ya que se plantea en Él la lucha contra el mal. Con Dios luchamos contra el mal y dirigiéndonos a Dios convertimos en plegaria la queja por el mal. Completan esta primera parte unas reflexiones sobre el tema del pecado original que ha complicado para occidente el problema del mal introduciendo una determinada patología de la culpabilidad. Es importante resaltar que el hombre, parcialmente responsable, no es culpable del todo, es a la vez culpable y arrastrado. Lo más original nos parece el último capítulo en el que ve más urgente la antropodicea que la teodicea, ya que hay que defender al ser humano: pasar del mal como contraprueba de Dios a Dios como prueba del hombre. Necesitamos defender al hombre en un tiempo en que el sentido extremo de la culpabilidad corre el riesgo de convertir el mal, no ya en una objeción contra Dios, sino en una objeción contra el hombre.

Son especialmente iluminadores los análisis de la culpabilidad y responsabilidad. En la persecución del culpable y olvido de la víctima puede haber una especie de connivencia y justificación. Es urgente la ayuda a las víctimas, cuyo olvido no se justifica con la denuncia de los culpables. Además de una responsabilidad de denuncia hay una responsabilidad de ayuda. Más aún, cuanto menos culpable es uno está mejor armado para ser responsable y no quedarse en mero espectador.

En la segunda parte se pregunta el autor si Dios o su idea nos pueden ayudar a pensar al hombre. Se trata de una propuesta para hacer pensar. Desde la encarna-

ción le es imposible a la fe no ver a Dios y el hombre mutuamente implicados. Heidegger ha hablado de olvido del ser en metafísica; Maimónides de olvido del tiempo en filosofía; Levinas de olvido de la creación en ética; ahora hay que hablar, dice el autor, de olvido de Dios en antropología. Con H. Arendt afirma Gesché que la cuestión del hombre no es menos teológica que la de Dios.

Comienza por el enigma, interrogación e incertidumbre que es la vida humana. La teología posee un discurso sobre el hombre que habla de Dios: la fe como acto humano. La fe en la creación ilumina el sentido de la existencia humana. El hombre ha sido creado creador. Dios se convierte en prueba del hombre. Hay que notar la importancia y originalidad del último capítulo de esta segunda parte: el hombre tiene un derecho y un deber de dicha.

Más allá de las compartimentalizaciones entre una filosofía antropológica y una antropología teológica este autor ha sabido plantear lo que la perspectiva teológica puede dar que pensar sobre el ser humano tanto al que se confiese creyente como al que no lo sea.—JUAN MASÍA, S.J. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

J. ANTONIO ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas*, Trotta, Madrid 1994, 264 pp., ISBN 84-8164-001-8.

Estamos ante el primer volumen de una trilogía: cosmología y teología natural, antropología y teología filosófica, problema del mal y teodicea. El autor recorre el tema del teísmo en las tradiciones mitológicas y en las filosofías griega y cristiana para, a continuación, plantear la crisis del teísmo tradicional. Después de ocuparse de las críticas hechas desde la filosofía de Heidegger y desde las corrientes analíticas anglosajonas dialoga creativamente con el reto planteado por la visión actual del cosmos y de la evolución por parte de las ciencias y la filosofía de la naturaleza.

Pero no se limita a conectar con los problemas tradicionales, sino pretende mostrar la correlación entre cómo se plantea el problema de Dios y cómo se abordan los referentes al cosmos y al hombre. Intenta así clarificar lo que ha quedado de la idea de Dios al transformarse el paradigma del ser y la conexión entre los problemas actuales y las pruebas tradicionales. Las «pruebas» se convierten en «vías» y las «demostraciones» en «mostraciones» que indican dónde, cómo y por qué se plantea el hombre el problema de Dios.

Vivimos hoy en el umbral de una nueva época y un nuevo estilo de hablar de Dios en filosofía por parte de unos pensadores que ni se sienten obligados a justificarlo con apologeticas ni a atacarlo desde complejos antiteístas. Tanto la crítica decimonónica de la religión como el contraataque apologetico están superados. Se pueden y se deben hacer preguntas últimas, aunque no se tengan las respuestas.

La razón filosófica va más allá: mantiene preguntas sin respuestas definitivas. Esta falta de definitividad contrasta con los dogmatismos filosóficos o religiosos. La razón puede tender hacia el Absoluto, pero sin adueñarse de él ni encerrarlo en un sistema. Aumenta hoy la crisis de los sistemas, pero persisten los enigmas metafísicos de los que surge la pregunta por Dios. No basta con negar el Dios de los filósofos o el de la tradición judeo-cristiana para abolir la filosofía teísta. Hay que mostrar cómo se responde a esas preguntas de sentido y analizar las instancias no religiosas que suplen a la de Dios.

No son solamente las críticas decimonónicas y las reacciones apologeticas frente a ellas; también va quedando superada hoy día la manera de criticar los sistemas metafísicos en los años sesenta. Asistimos a un replanteamiento de la metafísica, pa-

rejo con una revitalización de los estudios de filosofía de la religión. Se renueva el interés por el hecho religioso en cuanto elemento importante de la cultura. La pérdida de influencia de las iglesias en la sociedad secularizada permite unos planteamientos menos polémicos. La pérdida de poder político-social de las instituciones religiosas ayuda a «despolitizar» y «despolemizar» estos planteamientos.

En filosofía, no es sólo el teísmo lo que entra en crisis, sino también la idea del hombre, de la razón, del conocimiento y del sentido de la vida en la tradición filosófica occidental. Y, sobre todo, entra en crisis la metafísica en cuanto sistema cerrado que lo englobe todo.

La actual filosofía de la religión es un saber no absoluto dialogante y falible. Mantiene abiertas las preguntas, abre la razón a la trascendencia frente al discurso positivista clausurado. se mantiene como saber de frontera y no renuncia a seguir buscando. Intenta ir más allá de totalitarismos y positivismos. No estamos en una época postmetafísica, seguimos teniendo ante nosotros las preguntas últimas, pero somos más conscientes del carácter interpretativo de todo sistema metafísico. Hay que evitar los totalitarismos que llevaban consigo esas ambiciones sistemáticas; también, en el extremo opuesto, los positivismos. Para ello nos ayuda una sana actitud hermenéutica, desde la que se podría seguir hablando de «teología natural» como interpretación fragmentaria del cosmos que se mantiene como alternativa crítica para el diálogo con las diversas filosofías de la ciencia y como punto de referencia para una evaluación de la racionalidad inherente a cada credo religioso.

Sigue en pie la pregunta por el mundo y por su razón suficiente, así como la del sentido del universo para el hombre y de la misma vida humana en el cosmos. Desde esta problemática, el teísmo filosófico aparece como compatible con una razón que se interroga y también como dador de sentido, aunque éste nunca pueda ser demostrable ni imponerse a todos. La universalidad de la pregunta no cubre la de las respuestas, ya que éstas pueden ser teístas, agnósticas o ateas. Nadie cree en Dios en función de la plausibilidad de un sistema metafísico. «Vías» y «mostraciones» parten de una fe que trata de entenderse a sí misma y de hacerse comprensible a otros. Desde la filosofía no llegamos a Dios, sino a la inevitabilidad de la pregunta y a la ineludible subjetividad de la respuesta.

Se trata de un libro recomendable como lectura fundamental para los cursos de filosofía de la religión, teología natural y metafísica.—JUAN MASÍA, S.J.

JACQUES DUPUIS, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction a la christologie*. Cerf, Paris 1995, 288 pp., ISBN 2-204-05137-3.

La persona y la obra de Jesús se reconocen entre los cristianos como fuente, centro y culminación de todo lo que la religión cristiana presenta y anuncia al mundo. De ello se deduce que la cristología es la que nos proporciona la clave para cualquier interpretación teológica de la revelación de Dios, acaecida en el hombre Jesús. Debe, en consecuencia, presentarse como un proceso de reflexión sobre el misterio de Cristo, exponiendo en cada uno de sus aspectos una verdadera continuidad-en-la-discontinuidad: la espera mesiánica y su realización en Jesús; el Jesús prepascual y el Cristo de la fe apostólica; la cristología del primer kerygma y la elaboración bíblica posterior; el dogma cristológico y la reflexión teológica. Debe también plenamente reconocer la existencia y la validez de una pluralidad-en-la-unidad de las diversas cristologías del Nuevo Testamento y las diversas aproximaciones al misterio que caracterizan la reflexión teológica de hoy. De este supuesto nace la obra *Hombre de*

Dios, Dios de los hombres. Introducción a la cristología del P. Jacques Dupuis. Se presenta como una «aproximación global» de la cristología, atenta, entre otras preocupaciones, a algunos aspectos del misterio de Jesucristo, a veces menospreciados a costa de su significación siempre actual para el mundo y la historia de los hombres (aspectos histórico, personal o trinitario, soteriológico).

Igual que muchos manuales de cristología, el libro comienza con una referencia a la pregunta de Jesús a sus discípulos antes del anuncio de su pasión: ¿Y vosotros, quién decís que soy? (Mc 8,29; Mt 16,15); una pregunta que no será sino una anticipación de la fe cristológica, esencialmente configurada con el evento pascual. Decir que Jesucristo es el centro de la fe significa que la teología cristiana es esencialmente cristocéntrica: la cristología elevada al nivel de principio hermenéutico para las otras partes constitutivas del edificio teológico (patrología, escatología, antropología, eclesiología, sacramentología, misionología, etc.).

Una de las cuestiones claves que, con acierto, señala el autor es el problema del método. Se queja de las limitaciones del método llamado «dogmático», que no admite la posibilidad de una pluralidad cristológica. Aporta su apoyo al método «genético» o «histórico-deductivo», que arranca de la Escritura, estudia a continuación la cristología neotestamentaria y termina con una consideración de la reflexión cristológica postbíblica, incluyendo aquí también los dogmas. Al final el autor propone más bien el método «inductivo», que tiene como punto de arranque «el contexto», la realidad vivida de una situación concreta, y cuyos problemas conducen a una reflexión de fe. Este giro significa para la cristología buscar y encontrar en Jesús y en el mensaje evangélico una orientación capaz de aportar una respuesta a los problemas vitales que el mundo contemporáneo plantea a los individuos y a la sociedad: vivir la fe en el contexto y confrontar la realidad contextual con Jesús y su evangelio.

J. Dupuis alude más adelante al problema hermenéutico, una especie de necesidad de mantener constantemente una fecunda dialéctica entre «el texto», «el contexto» y «el intérprete»; porque sólo de este modo puede darse lugar a una verdadera diversificación de una misma cristología (diversificación originada por los diversos contextos). Y precisamente desde estas «situaciones diversas» la *Introducción a la cristología* se siente vocacionada a nacer y a desarrollarse.

El manual contiene una introducción, seis capítulos, una conclusión, una bibliografía selecta y un índice bíblico. El primer capítulo —Cristología y cristologías: un estudio de las últimas aproximaciones— examina las variadas aportaciones de la cristología en los últimos años y las sitúa en el marco del proyecto de la actual cristología. El segundo —Jesús fuente de la cristología: del Jesús prepascual al Cristo pascual— busca el punto de arranque de toda cristología. —¿Sería éste la experiencia de los discípulos o el Jesús histórico?—. El tercer capítulo —Desarrollo de la cristología neotestamentaria: del Cristo resucitado al Hijo encarnado— demuestra la continuidad entre la cristología funcional del kerygma primitivo de la iglesia apostólica y la cristología ontológica neotestamentaria ulterior. El cuarto —Desarrollo histórico y actualidad del dogma cristológico— presenta la lógica inherente a la elaboración del dogma cristológico: —¿El dogma constituye un desarrollo legítimo, en continuidad con el N.T.? ¿Qué valor atribuirle? ¿El dogma permite otros enunciados de la fe cristológica?, etc. De entre los problemas más debatidos de las últimas décadas yace el que concierne a la psicología humana de Jesús. El capítulo quinto —Los problemas de la psicología humana de Jesús— intenta contestar a algunas de las preguntas claves surgidas de la temática. El último —Jesucristo, el salvador universal— aborda la pregunta que tanto acaparó la atención de especialistas durante siglos, sin ofrecerles, hasta hoy, posibilidades de una respuesta satisfactoria: ¿Por qué Jesucristo?, esto es, ¿Jesucristo era verdaderamente necesario para la salvación de la

humanidad? Si lo fuera ¿Por qué Dios eligió ese modo tan discriminatorio para comunicarse y operar —nuestra— la salvación?

Hombre de Dios, Dios de los hombres responde precisamente a lo que pretende ser: una introducción a la cristología. Señala, tal como se ha propuesto, algunos temas deficientemente considerados en muchos estudios teológicos anteriores al Vaticano II. Parece, sin embargo, un tanto atrevido el pretender «poner las bases» de una cristología válida para todos los contextos a pesar de descubrir y valorar él mismo la necesidad de una pluralidad cristológica.—JEAN DE DIEU MADANGI SENGI. Instituto de Migraciones. U.P.C.O. Madrid.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1995, 541 pp., ISBN 84-301-1251-0.

El autor se propone ofrecernos una serie de «fragmentos de una reflexión sobre la esperanza» (15), más particularmente centrados en exclusiva en el aspecto personal de la esperanza. Tras el prólogo (11-14) y la introducción (14-25), donde aporta una visión panorámica del conjunto, estructura su reflexión en cinco partes.

En la primera de ellas, «Historia» (27-179), entabla un diálogo con la modernidad. El hombre moderno se habría sumido voluntariamente en la soledad, negando la presencia e importancia radical para su realización y constitución del prójimo en su doble versión: el semejante a nosotros y Dios. Esto habría conducido a la desesperación y a la crisis de la ética. Las páginas dedicadas a Nietzsche (84-126), en quien ve el mayor y mejor exponente de la modernidad, me han resultado de las más interesantes de todo el libro. El autor sigue el análisis de la obra nietscheana que hizo K. Barth, en quien reconoce inspirarse.

La segunda parte, «Revelación» (181-301) aborda la esperanza en la Biblia: lo que el hombre bíblico espera y lo que Dios espera del hombre. Las mejores páginas del libro son las dedicadas a «la esperanza de Dios» (247-273). Se nos presenta la imagen de un Dios vivo, no esclerotizado en conceptos metafísicos —cuya verdad y pertinencia dentro de su campo propio no se niega—, que se ha autoderterminado a aventurarse a tener una historia con los hombres (247). De ahí que aborde el problema de la existencia de una voluntad de Dios con respecto a los hombres (252 s.) y la incidencia de la respuesta de los humanos en Dios.

En tercer lugar, «Persona», el autor vuelve su mirada sobre tres realizaciones históricas concretas de la esperanza, ofreciendo algo así como una fenomenología parcial de la esperanza cristiana. Reflexiona sobre: el heroísmo y la santidad (305-339), la vida monástica (341-390) y la vida cotidiana (391-405). Da la impresión de que en el último estudio refleja su propia manera de entender el trabajo cotidiano y la vida rutinaria, no exenta de profundas satisfacciones. Me ha extrañado que no se indique que el estudio sobre el monacato fue publicado anteriormente, tal cual, en *Salman-ticensis* 41,2 (1994) 213-260. Esto levanta, inevitablemente, la sospecha de si no habrá más páginas que hayan surgido de idéntica manera. No entiendo la razón que puede haber llevado a ocultarlo; tanto menos, cuanto una explicación de la procedencia de los estudios, ¿aquí agrupados?, es una ayuda excelente para una mejor intelección de los mismos.

La cuarta parte, «Futuro» (407-445), trata de ver cómo encarar el futuro, en una apertura esperanzada. Para ello, mira cuáles pueden ser las causas que obturen y cieguen la esperanza (409-415). Aborda explícitamente «la esperanza en el envejecer» (417-445). Junto a un «ars moriendi», a recuperar hoy en día, y emparentado con él,

se nos propone «un arte de envejecer». Finalmente, examina las relaciones entre esperanza y oración (447-465) al hilo del salmo 131.

Finalmente, presenta un «Esbozo para una teología de la esperanza» (467-524). La época moderna habría conducido a la tarea de refundar la esperanza. Para ello, examina su fundamento antropológico, su posibilidad teológica y su concreción histórica según la fe cristiana, con atención explícita a la circularidad entre las tres virtudes teologales. Una conclusión final (525-6) y un índice de nombres (527-531) coronan el libro.

En el fondo del libro laten dos tesis básicas. Primera, en la soledad, es decir, en cerrazón al prójimo (Dios y el semejante) no hay esperanza ni puede haberla (19). Lo cual es una negación del hombre mismo, aunque sea una posibilidad suya. Segundo, la esperanza tiene una doble raíz: en la metafísica y en la revelación de Dios (23). En palabras del autor: «Cuando se ciegan esas venas de la memoria del origen [sc. Dios, vocación del hombre, creación] y de la esperanza del puerto [destino del hombre, apertura hacia Dios] se hace incierta la navegación» (409), pues: «Dios en Cristo por el Espíritu funda una nueva esperanza sobrenatural que no anula sino perfecciona la natural» (515).

El autor hace gala de un gran conocimiento de primera mano de la teología y filosofía contemporáneas, además de su historia. Pero también de la literatura universal, especialmente de los clásicos grecolatinos y españoles y de la literatura alemana e inglesa. Las repeticiones son muy abundantes, singularmente de las ideas de fondo más queridas. La lectura se hace pesada y reiterativa; el libro resulta demasiado largo y fatigoso. Quizá sea debido a la forma en que el libro se ha originado, de la cual no se nos dice nada. Una información al respecto podría haber contribuido a evitar falsas expectativas. El tono general que pervade el conjunto es más bien sapiencial. Estos fragmentos de reflexión sobre la esperanza vienen a conformarse como un meditación, impregnada de erudición y experiencia, en la que se van jalando temas muy diferentes, bajo un *leit motiv* común.

Termino con dos *desiderata*. Me hubiera gustado que el autor, dentro de estos fragmentos, hubiera abordado el compromiso político o de transformación de la sociedad. Es uno de los temas no resueltos en la teología de la esperanza que el Concilio nos planteó a los creyentes (GS 39, 73 s.). La situación española actual ha agudizado, si cabe, la urgencia de una aclaración y una contribución al respecto por parte de los cristianos. Por otra parte, si bien es cierto que la esperanza sobrenatural no anula la natural, me queda la pregunta de si lo único que hace la fe es dotar de coherencia a un humanismo lúcido y a la altura de nuestro tiempo; una de las paradojas que A. Tornos ha puesto de relieve en la fundamentación antropológica de la esperanza cristiana. Dicho en otros términos, si con la esperanza cristiana no vamos más allá de Levinas (alteridad del Absoluto y del prójimo), ¿por qué no nos basta la filosofía de la esperanza de Levinas? Esta es otra labor que guarda a la teología de la esperanza.—GABINO URIBARRI, S.J. Facultad de Teología. U.P. Comillas (Madrid).

TEOLOGIA PRACTICA

JOSEPH LISTL - DIETRICH PIRSON (eds.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, vol. I, 2.^a ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1994, XLV + 1.150 pp., ISBN 3-428-08031-9.

La obra constituye una exposición científica completa del Derecho Eclesiástico del Estado (= DEE) vigente en la República Federal de Alemania, que meritoriamente alcanza ahora su 2.^a ed. ampliada y profundamente reelaborada.

Por ello, de un lado, se mantiene la estructura formal de la 1.^a ed. (1974/75) en trece apartados y dos tomos; de otro, se introducen nuevos temas y se adicionan *passim* retoques y detalles de actualización en los antiguos temas.

El *plan general* del manual —del que únicamente se hacen responsables los editores Listl y Pirson— consta de setenta y cuatro epígrafes, distribuidos, según materia, en trece grandes apartados y recogidos en dos tomos.

El *plan del tomo I* —del que ahora nos ocupamos— se estructura en seis apartados, conteniendo treinta y siete epígrafes, que representan otras tantas colaboraciones escritas por veintiocho autores. Se tratan en profundidad dos series de temas, generales, unos; especiales, otros.

Los *temas generales*, que se desarrollan en los apartados I al IV, revisten un carácter introductorio y ofrecen una visión global del DEE. Son los siguientes:

- I. *Los fundamentos de las relaciones Iglesia-Estado*, en que se tratan: 1. Las raíces históricas del Derecho Eclesiástico alemán, por Dietrich Pirson; 2. El estado actual de la Constitución y la Religión, por Axel Frhr. v. Campenhausen; 3. Estado e Iglesia en Alemania. Los fundamentos políticos y sociales, por Hans Meier; 4. Relaciones Iglesia-Estado según la doctrina de la Iglesia Católica, por Paul Mikat, y 5. Según la comprensión evangélica.
- II. *Las fuentes jurídicas*: 6. El DEE como objeto del Derecho constitucional, por Peter Badura; 7. Los fundamentos pacticios del DEE, por Alexander Hollerbach; 8. El DEE como objeto de la legislación ordinaria, por Jörg Müller-Volbehr; 9. Derecho europeo e Iglesias, por Gerhard Robbers, y 10. El Derecho consuetudinario en el DEE, por Peter Landau.
- III. *Las Comunidades Religiosas* según el Derecho Constitucional Eclesiástico: 11. La estructura orgánica de la Iglesia Católica, por Karl Eugen Schief; 12. De la Iglesia Evangélica, por Otto Frhr. von Campenhausen, y 13. De las demás Confesiones religiosas, por Ernst-Lüder Solte.
- IV. *Las decisiones fundamentales del Tribunal Constitucional* relativas a las relaciones Iglesia-Estado: 14. La libertad de fe, confesiones y de Iglesia, por Joseph Listl; 15. La libertad de conciencia, y 16. La objeción de conciencia al servicio militar, por Matthias Herdegen; 17. La autonomía de las Iglesias y de las Comunidades Religiosas, por Konrad Hesse; 18. La soberanía de la Iglesia sobre los Oficios, por Ernst-Lüder Solte; 19. La vinculación fundamental de las Iglesias y de las Comunidades Religiosas, por Hermann Weber; 20. La paridad jurídica de las religiones, y 20. El mandato de la igualdad de trato a la religión, por Martin Heckel; 22. Las Iglesias como corporaciones de Derecho

público, por Paul Kirchof; 23. Las Comunidades Religiosas con *status* de Derecho privado, por Josef Jurina.

Los temas especiales, que se desarrollan en los apartados V y VI, tratan ya de cuestiones peculiares del DEE, tanto comunes como exclusivas de Alemania. Y son los siguientes:

- V. El *ordenamiento personal eclesiástico* ante la Organización del Estado: 24. Derecho personal. La protección de los datos e información de la persona, por Dieter Lorenz; 25. Los Archivos eclesiásticos, por Hartmut Krüger; 26. La significación de la pertenencia a la Iglesia ante el DEE, y 27. La salida de la Iglesia y las Comunidades Religiosas, por A. Frhr. Campenhausen; 28. El Derecho matrimonial eclesiástico y estatal, por Dietrich Prison; 29. Las asociaciones religiosas ante el DEE, por Stefan Muckel; 30. Las Ordenes religiosas y sus miembros ante el DEE, por Joseph Listl.
- VI. La *financiación de las Iglesias* en el DEE: 31. El fomento de la Iglesia por el Estado, por Gerhard Robbers; 32. La garantía constitucional del patrimonio eclesiástico, por Karl-Hermann Kästner; 33. El ordenamiento del patrimonio y de las fundaciones en el Derecho de la Iglesia Evangélica, por Christian Meyer, y 34. En el de la Iglesia Católica, por Wolfgang Busch; 35. La dotación estatal a las Iglesias y Comunidades Religiosas, por Josef Isensee; 36. Exenciones fiscales de las Iglesias, por Gerhard Hammer; 37. El Derecho impositivo de las Iglesias, por Heiner Marré.

Expuesto el contenido del Manual, pasamos a su *valoración*. Ya el mero elenco de los colaboradores constituye de por sí un extraordinario aval de la valía del mismo: de los veintiocho colaboradores, dieciséis son profesores; los demás son jueces, abogados y personalidades, bien del Estado, bien de las mismas Iglesias. Algunos de ellos, en verdad, reúnen en su persona varios de los títulos enumerados.

Con todo, es en el tratamiento de las materias donde se advierte la maestría a la par que la profundidad y exhaustividad. En efecto, cada epígrafe (colaboración) se puede decir que es la síntesis consumada de lo ya publicado por cada colaborador, bien en forma de libros, bien en forma de artículos. Por ello, quien quiera ampliar cada una de las cuestiones tratadas, no tiene más que acudir a la bibliografía, tanto la propia de cada colaborador como la ajena tan perfecta y nítidamente aducidas.

Desde la perspectiva de la yuspublicística española, no obstante, hay temas y cuestiones que revisten especial interés y son a nuestro entender las siguientes:

En primer lugar, las conexas con la *reunificación de Alemania*, como las magistralmente estudiadas por Campenhausen (§ 2), Hollerbach (§ 7) y Maier (§ 3).

En segundo lugar, el singular tratamiento de la *Jurisprudencia* (apartado IV), pues, como acertadamente escribe Listl (p. 439, § 14), «para la libertad religiosa, tanto individual como colectiva, e.d., para la libertad de las Iglesias y demás Comunidades religiosas, en la República Federal de Alemania es significativo que la determinación del contenido de este derecho fundamental derivase, y no en primer lugar, de los actos del legislativo, sino total y preponderantemente de las decisiones de los Tribunales, aquí en última y suprema instancia del Tribunal Constitucional Federal».

Por parte española, el Tribunal Constitucional español, que laboriosamente va desarrollando y tutelando los derechos fundamentales de la Constitución de 1978, tendrá en el homónimo alemán, creemos, un buen paradigma en el que inspirarse en casos análogos, máxime cuando constituye ya costumbre suya venir aduciendo la jurisprudencia comparada de los diversos Tribunales europeos.

En tercer lugar vienen los epígrafes consagrados a la forma con que son regulados y tratados las diversas Iglesias y Confesiones mediante el régimen de acuerdos y convenciones con las mismas (§ 67, Hollerbach), y a la paridad e igualdad ante la ley (§§ 20 y 21, Heckel).

En cuarto lugar —si bien todavía en un campo reducido—, el oportuno análisis de la influencia posible del ordenamiento europeo en el alemán (§ 9, Robbers), que hay que tener en cuenta para el caso español.

Sólo cabe esperar que la obra vuelva a lograr con el paso del tiempo una tercera edición con una Alemania y Europa interna y definitivamente consolidadas en su política general y en su derecho.—CARLOS CORRAL, S.J. Facultad de Derecho Canónico. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

JOËL-BENOÎT D'ONORIO (dir.), *Le Vatican et la politique européenne*, París, Mame, 1994, 310 pp., ISBN 2-7289-0666-6.

La obra colectiva, dirigida por d'Onorio, es una más de las sabiamente dirigidas por el autor como Director del «Instituto Europeo de Relaciones Iglesia-Estado» sobre temas tan candentes como *Le Saint - Siège dans les relations internationales*, 1989; *La liberté religieuse dans le monde*, 1991; *La moral et la guerre*, 1992; *Religions et guerre*, 1992, y *Jean Paul II et l'éthique politique*. Ahora le toca a la «política europea» desde la perspectiva y aportación del Vaticano, entendido éste no en el sentido del simbólico Estado de la Ciudad del Vaticano, sino principalmente en el de asiento territorial del gobierno central de la Iglesia, e.d., la Santa Sede.

En torno a cuáles son las posiciones y actitudes de la Santa Sede ante la geopolítica europea gira de la obra estructurada en ocho apartados que representan otras tantas colaboraciones más una conclusión. Se parte del Proyecto europeo de Juan Pablo II, por J.-B. d'Onorio (I), que se actúa por «La diplomacia pontificia en Europa Oriental, de la Revolución bolchevique a la coexistencia pacífica» (II), por Andrea Riccardi; «La Santa Sede y la construcción de Europa» (III), por Christine de Montclos; «La Santa Sede y la seguridad en Europa (1972-1994)» (IV), por Giovanni Rulli. Se describen a la vez la situación de «La Iglesia, las naciones y las minorías en la Europa post-comunista» (V), por Marc Gjidara, y de «La Iglesia Católica en los Estados de la ex-URSS» (VI), por Jean-Claude Perisset, así como la sensación dejada por «Juan Pablo II y la Europa del Este: una victoria de gusto amargo» (VII), por Bernarde Lecomte. Se completa la visión de la Santa Sede con la del Sínodo «La Europa en el sínodo especial de los obispos de 1991» (VIII), por Yves Hamant, y se concluye con «La Iglesia, memoria viviente de Europa» (conclusión), por J.-B. d'Onorio.

Aparte del dominio con que se exponen los siete temas, su lectura es iluminadora y reconfortante, a lo que se añade, y merece subrayarse, las colaboraciones pedidas a extranjeros eminentes como Riccardi (de la Sapienza, Roma), Rulli (de la Civiltà Cattolica, Roma), Perisset (de la Secretaría de Estado, Vaticano).

Desde mi punto de vista como Director de la obra colectiva *La Construcción de la Casa Común Europea. La perspectiva y aportación de la Iglesia* (en que se publicaron las actas/colaboraciones de las VIII Jornadas de Estudios de la Facultad de Derecho Canónico, completadas por nuevas colaboraciones/artículos), Madrid 1993, y, por tanto, para un lector español conocedor de aquélla, los más interesantes resultan, a nuestro parecer, los apartados IV, V y VI.

La IV, de Rulli, sobre la [Conferencia para] la Seguridad [y Cooperación] en Europa, al describirnos con suficiente amplitud la permanente presencia y actividad de la Santa Sede en la creación, configuración y actuación de la misma en su conjunto hasta convertirse actualmente en Organización con sus altos y bajos —especialmente en los años últimos, sobre todo en relación a la ex-Yugoslavia.

La V, de Gjidara, al hacernos caer en la cuenta de las actitudes, cuándo negativas, cuándo ambivalentes, cuándo asépticas de los diplomáticos, de la misma ONU y aun de las Iglesias Ortodoxas en relación particular también con el mayor conflicto europeo, el yugoslavo, en contraste con la firmeza y constancia de las intervenciones de Juan Pablo II. No hay afirmación que no esté avalada por la correspondiente cita/fuente y la adición de documentos como anexos a la exposición.

La VI, de Perisset, por ofrecernos una panorámica de cómo en concreto se encuentran los fieles y la jerarquía en la antigua Rusia con los datos puestos el día.

Estando numerados los apartados del libro en el Índice, echamos de menos que no figuren también numerados en el cuerpo de la obra. Es un acierto, en cambio, el aducir la documentación pertinente al final de cada apartado. Documentación que resultaría enriquecida si, al encabezar los documentos anexados, se indicara en qué página concreta vienen comentados/aducidos por el autor. Un detalle.

Al Director del Instituto Europeo nos satisface felicitarle por ésta y sus anteriores obras, deseándole continúe adelante en la vía emprendida con nuevas y novedosas publicaciones.—CARLOS CORRAL, S.J.

ANTONIO MARTÍNEZ BLANCO, *Derecho Eclesiástico del Estado*, 2 vols., Madrid, Tecnos, I, 1994, 596 pp., y II, 1993, 318 pp., ISBN 84-309-2291-X.

La amplitud y globalidad caracterizan el presente manual de Derecho Eclesiástico del Estado (= DEE), distribuido en dos volúmenes. No así su plan general, pues esta división —según reconoce el mismo autor— «es meramente circunstancial, sin ningún propósito científico o didáctico, pues en ambos se abordan temas de una parte general y de una parte especial del DEE». Lo evidencia asimismo un detalle: la construcción del manual comenzándose por el volumen II con un año por delante. La globalidad se manifiesta en el tratamiento de todos los temas, desarrollándose tanto los generales como los especiales.

El *Plan del I* consta de una *parte general*: Concepto, fundamentación y método del DEE (cap. I), Relaciones Iglesia-Estado (cap. II) y Relaciones del Estado español con la Iglesia (cap. III), y de una *parte especial*: Confesiones religiosas y sus entes (cap. IV), Personalidad jurídica de la Iglesia Católica y sus entes (cap. V) y el Sistema Matrimonial Español (caps. VI, VII y VIII).

El *Plan del II* consta asimismo de una *parte general*: Fuentes del DEE (cap. I) y del DEE español (cap. II), Los principios constitucionales inspiradores del DEE español (cap. III), y *parte especial*: El Derecho de libertad religiosa (caps. IV y V), La objeción de conciencia (cap. VI), Régimen patrimonial (cap. VII) y fiscal (cap. VIII) de las Confesiones religiosas, Patrimonio cultural de la Iglesia (cap. IX), Enseñanza (cap. X) y Asistencia religiosa (cap. XI).

Aun cuando la finalidad primordial del manual sea la formación de los alumnos de DEE y de Derecho Canónico, servirá éste también, no lo dudamos, dada la cuidada y actualizada bibliografía, a los estudiosos y realizadores en general del Derecho.

De los temas tratados, los hay en particular que, sin ser del todo compartidos, invitan a reflexionar y, al menos, a reexaminar las propias concepciones. Tal es el caso del concepto de Derecho Eclesiástico Internacional (cap. I, ap. XIV), por lo que se refiere al concepto integrador de «Derecho interpotestativo», por más que pueda prestarse a equívoco en cuanto al nombre, que no en cuanto al posible contenido, cuyos componentes sí se distinguen claramente sin dar lugar a confusión alguna.

Respecto a las doctrinas de distinción, separación... (cap. II, ap. VI, 3, A), con vendría subdistinguir el dualismo gelasiano del dualismo imperial bizantino (del *Corpus Iuris Romani, Novella VI* +). En efecto, la doctrina bizantina usa como término técnico, si bien metafórico, el de *synfonía*; y en ella el papel de «tenor» corresponde al Emperador, la del «bajo» al Pontífice. Justo al revés que en la concepción subyacente al dualismo gelasiano. Y esto ayudaría a entender mejor la compenetración y aun subordinación, hoy día, de las Iglesias Ortodoxas a los más dispares gobiernos, monárquicos y socialistas. En Rusia y la ex-Yugoslavia están los ejemplos actuales.

Lo que sí requerirá en una futura edición un más amplio y matizado tratamiento es el del fenómeno de las *Sectas*, que, por cierto, no se olvide, desbordan el ámbito interno del Estado (pp. 350-355). De curioso interés nos resultan la consideración de la posición jurídica de los miembros de las confesiones religiosas y de sus ministros, así como de la Administración civil competente en materia religiosa (cap. V, aps. XI y XII). Dada la finalidad del manual, nada extraño que la parte del león (pp. 479-596) se la lleve el tratamiento del sistema matrimonial español, sea en general (cap. VII), sea según el Código Civil (cap. VIII), sea el peculiar de las distintas Confesiones (cap. IX).

En el volumen II revisten especial interés la *Objeción de conciencia* (cap. VI), con sus múltiples subapartados, así como la *Enseñanza* (cap. X), tema tan caro al autor en sus monografías y artículos.

En una segunda edición —que auguramos al autor— habrá que incluirse, al menos, dos apartados (subapartados). Uno, que tendría que acoger el Derecho Europeo, en especial el Comunitario, respecto al factor religioso, tal como hace el manual de DEE de Alemania (*supra* recensionado). Otro, que tendría que encararse con el Islam y sus comunidades, habida cuenta no sólo del Acuerdo correspondiente con el Estado español, sino también del creciente número de inmigrantes de todo el Magreb, que acaban por establecerse en España, como lo hiciera antes en Francia y Alemania. Y en su concepción político-religiosa —nótese bien— ya no hay distinción/separación de Iglesia y Estado: la *umma* lo es todo: una única comunidad. Y con una agravante, la existencia de la *sharia*, como ley que tratase de imponerse a la comunidad política.

Esto dicho, la obra merece ser tenida en cuenta y consultada tanto por alumnos como por estudiosos del derecho.—CARLOS CORRAL, S.J.

HANS JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995, 398 pp., ISBN 84-254-1901-8.

No deja de llamar la atención que uno de los grandes especialistas de la gnosis haya derivado en la etapa final de su producción filosófica hacia temas tan «prosaicos» como el de la técnica y sus implicaciones éticas. Ese proceso estuvo ligado a la expe-

riencia de la guerra y del exilio —tuvo que abandonar Alemania, por su ascendencia judía, en 1933—, y se intensifica con su llegada a EEUU y Canadá, donde reanuda su actividad académica. A lo largo de este tiempo, Jonas cae en la cuenta de las insuficiencias de una concepción idealista de la conciencia, que instala al *cogito* filosófico en la punta de un iceberg cuya mayor parte, la orgánica, en la que el milagro de la conciencia se encarna, queda sumergida, y fuera del alcance de la reflexión. En este período Jonas se sensibiliza a las ciencias de la naturaleza. La aproximación fenomenológica de la conciencia, heredada por Jonas de Husserl, y la aproximación ontológica heideggeriana no le eran suficientes. La superación de ese dualismo que estudió en la gnosis, y que recorre con enorme influencia toda la tradición filosófica occidental, era una tarea considerable que le obligó a emigrar, en esta ocasión intelectualmente, al ámbito de la filosofía de la naturaleza. El objetivo principal, controvertido y discutido, de toda esta reflexión jonasiana, es descubrir la libertad en el seno mismo del organismo. Esta filosofía de la biología está detrás de la metafísica de la naturaleza con la que Jonas ha querido fundamentar su ética de la responsabilidad.

El problema central que plantea *El principio de responsabilidad* concierne a la articulación de una metafísica racional del ser y de una ética de la responsabilidad hacia las generaciones futuras. Problema teórico que pone en juego una cierta concepción, pretendidamente ontológica, de los fundamentos de la ética, pero que intenta responder al desafío de una situación totalmente nueva: el progreso irreversible y considerable de las ciencias y la técnica exige, según Jonas, una ética inédita, que esté a la altura de las cuestiones y las urgencias de nuestro tiempo. La idea de partida es esta: el poder tecnológico moderno crea un tipo de problemas desconocido hasta hoy. Es lo que Jonas llama «modificación de la esencia de la acción humana». Antes el hombre podía pensar, acertada o equivocadamente, que sus intervenciones técnicas sobre la naturaleza eran superficiales, y que no tenían peligro, que ella restablecería por sí misma sus equilibrios fundamentales y que, en el fondo, para cada generación la naturaleza estaba exactamente tal y como la generación precedente la había encontrado. Hoy sabemos que nuestra tecnología puede tener efectos irreversibles sobre la naturaleza. La paradoja es que el hombre controla la naturaleza por medio de una técnica que él ya no controla. Esa domesticación indispensable de la técnica asilvestrada exige una autolimitación, voluntarista y dura, del crecimiento. Jonas no se hace ilusiones sobre la posibilidad de que los países desarrollados tomen tales medidas restrictivas; simplemente sostiene que si no lo hacemos, tarde o temprano la naturaleza nos conducirá violentamente a la realidad.

La futurología de Jonas puede parecer un poco catastrofista; pero, en su caso, la significación del pesimismo de que hace gala es específica: lo peor no siempre es seguro, pero en tanto que parezca posible debe ser evitado a toda costa. Lo cual autoriza, e incluso exige, proponer los pronósticos más sombríos: según los principios de la «heurística del temor», una de las ideas más sugerentes de la obra, hay que hacer que los despreocupados tomen conciencia. Los límites de ese procedimiento son dobles: la tendencia psicológica a no querer creer lo insoportable, incluso si se sabe que es cierto, y que la conciencia de que se trata de un procedimiento no haga sino atenuar los efectos movilizados. *El principio de responsabilidad* es un libro sobre ética, pero es también un acto ético.

Me parece que este libro contiene en realidad dos líneas de pensamiento bastante diferentes: aquella que pone al día y explicita los imperativos de la responsabilidad, que me parece muy convincente, y aquella que quiere fundar estos imperativos en una metafísica de la naturaleza, más frágil. Jonas no aceptaría esta dislocación de su pensamiento; pero podemos preguntarnos si no sería posible salvar los imperativos de la responsabilidad renunciando al proyecto de fundamentación última, don-

de quizá se pierde más de lo que se gana. Jonas avanza en sus reflexiones como si no hubiese elección más que entre dos tipos de racionalidad: la de las ciencias de la naturaleza y la de la metafísica, siendo las dos válidas a sus ojos. Pero esto es olvidar la razón argumentativa, ni metafísica ni científica, tal y como la podemos entender en el sentido de Perelman, Habermas o incluso de Aristóteles.

Como subraya Jean Greisch en su «Presentación» a la edición francesa; el pensamiento de Jonas pide una doble confrontación: con el de Levinas, sobre la noción de la responsabilidad, y con el de Habermas y Apel, sobre la necesidad o no de una fundamentación de las normas. Esta confrontación ya ha tenido lugar en Alemania; que se prolongue en España es deseable. Paul Ricoeur ha dicho de esta obra que «es un gran libro, no sólo en razón de la novedad de sus ideas sobre la técnica y sobre la responsabilidad, entendida como medida y preservación, sino también en razón de lo intrépido de su empresa fundacional y de los enigmas que ésta nos deja por descifrar». No lo sabría decir mejor: la obra de Jonas vale sin duda más por las cuestiones que plantea que por las respuestas que aporta. Las ambigüedades de este libro, las centraría en: la mencionada labor fundamentadora y en la lectura aneja, cuestionable, que Jonas realiza de Kant; la tesis filosófica, débil, en tomo a la naturaleza como «sujeto» de derechos; la dificultad de la ética de la responsabilidad para dictar prescripciones positivas, y las relaciones entre dicha ética y la política, están en función de su riqueza y sus ambiciones.

Hay que felicitar, sin duda, por la aparición en castellano de una obra que ha alimentado sustancialmente los debates filosóficos centroeuropeos en la última década. Nos podemos lamentar, sin embargo, del retraso con que esta versión castellana ve la luz, la misma versión apareció en Círculo, con difícil acceso a todo lector interesado. Consolémonos con el hecho de que la francesa apareció en 1990, y que el todavía reciente fallecimiento de su autor puede hacer acreedor a este libro de la atención que merece. Ya es un dato significativo que *El Principio de responsabilidad* haya vendido cerca de 150.000 ejemplares en su versión alemana, desde la fecha de su primera edición, en 1979, hasta 1990. Y lo es más si se tiene en cuenta que no se trata de una obra de vulgarización que haga concesiones al gran público, y que toda su argumentación es difícil y rigurosa, manejándose una terminología filosófica técnica. Hay, sin duda, un enorme acierto en la elección y la elaboración de una temática que, ya desde los años sesenta, preocupaba a su autor, y que tenía, y tiene, un inmenso eco en la opinión pública europea. Sólo un reparo final a la edición española que ahora nos llega: es una pena la ausencia de una imprescindible referencia bibliográfica, tanto a la propia obra del autor como a la abundante discusión y producción a la que ha dado lugar su pensamiento. Y el trabajo no era difícil, puesto que está hecho: se trataba de recurrir a la edición francesa, que presenta la bibliografía recogida por Stanislas Warzeszak y puesta al día por el mismo Jonas en 1990. Un total de diecinueve páginas de enorme utilidad para el lector interesado en esta problemática, y que se echa de menos en la versión española.—FRANCISCO DE LA TORRE, S.I.

ENRICO CHIAVACCI, *Invito alla teologia morale*, Ed. Queriniana, Brescia 1995, 132 pp., ISBN 88-399-0733-5.

Se presenta con sincera modestia: «este libro no es un tratado de teología moral». Ya tiene el autor un tratado sistemático de teología moral, muy bueno por cierto, publicado en cuatro tomos en Cittadella, Asís entre 1977 y 1990. Pretende ser una «invitación» a reflexionar sobre el anuncio cristiano en el campo moral y servir de

«tránsito» para una reflexión sistemática sobre ese anuncio cristiano. Se dirige a todos aquellos que ya están instalados o quieren instalarse seriamente en el problema moral. El libro constituye, pues, una propuesta de camino hacia nuevos horizontes para los que ya se encuentran en camino.

Consta de ocho capítulos: el problema moral y el anuncio cristiano, el significado de la existencia humana en la Escritura, la conciencia, la ley moral. Libertad humana y validez de la moral, teología de un mensaje para todos los hombres, y, finalmente, la vida moral. El estilo es claro y sugerente, los análisis hondos, sutiles y muy bien fundamentados. La posición del autor es sumamente abierta y armónica. Personalmente estoy de acuerdo en todo y lo recomiendo muy sinceramente a todos. Resulta provechoso y estimulante.

No tengo ni un solo reparo importante que hacerle, pero, puesto que resulta casi obligatorio hacer alguna observación, haré tres, todas ellas secundarias. La primera es que difícilmente podrán entender el libro los «ragazzi» y «ragazze» a quienes tan cariñosamente se les dedica. El contenido es denso y erudito y exige muchos más conocimientos de los que puedan tener esos chicos y chicas de la «favela» de Heliópolis en San Paolo del Brasil. La segunda, puede deberse a una excesiva exigencia mía, que cuando cita a Santo Tomás no estaría de más citar antes, y mejor, a San Agustín, de quien depende y a quien, con toda razón, incluso los mismos tomistas consideran como la máxima autoridad en teología moral. La tercera es muy particular y concreta: siendo tan mesurado el autor y tan respetuoso con todas las opiniones, no deja de sorprenderme la seguridad absoluta, no compartida por muchos y siempre muy discutible, con la que en la página 109 califica a Franco de «usurpador violento e ilegítimo». Pero, salvadas estas consideraciones, accidentales y extrínsecas, recomiendo la lectura atenta de esta obra, sumamente rica y enriquecedora.—LUIS VELA, S.J.

HANS KÜNG y KARL-JOSEF KUSCHEL, *Hacia una ética mundial. Declaraciones del Parlamento de las religiones del mundo*, Trotta, Madrid 1994, 108 pp., ISBN 84-8164-020-4.

Küng y Kuschel son los editores y los comentaristas. La obra, magníficamente editada, recoge la elaboración y difusión de una declaración sobre una ética mundial, hecha por el Consejo del Parlamento de las Religiones del Mundo con ocasión de la reunión celebrada por él en Chicago del 28 de agosto al 4 de septiembre de 1993. Esta reunión parlamentaria, a la que asistieron 6.500 representantes de numerosas religiones, quiso ser el primer centenario de la Exposición Colombiana de Chicago, inaugurada en el otoño de 1893 con ocasión del cuarto centenario del Descubrimiento de América. La obra ofrece, además, una interesante documentación.

Ética mundial es la potenciación de todo el fondo común de todas las religiones del mundo por encima de todas las diferencias. Fondo común «ético» referido a la conducta humana, a valores éticos y a convicciones morales básicas. Ética común o mundial no significa, pues, ideología mundial ni religión mundial unificada más allá de las religiones ya existentes y, mucho menos, un raro sincretismo de todas ellas. Tampoco pretende sustituir la «suprema ética» de cada una de las religiones por una especie de *minimum* ético. En la práctica esta magna declaración pretende ser la base y el punto de partida de un amplio proceso de discusión y aceptación que, esperan, se inicie en el seno de todas las religiones.

Los deseos son magníficos y la valiente iniciativa digna de todo encomio. Se me ocurre insinuar, ausente todo tipo de pesimismo, que estas plausibles declaraciones éticas, no son excesivamente éticas, en cuanto teóricas. Admito que en toda declaración teórica hay ya un inicio de estímulo práctico, pero no basta. La dificultad está en la práctica. En el entusiasmo ético. En el amor. Se nos presentan, y es muy bueno, unos valores éticos objetivos fundamentales. Pero las valoraciones no pueden no ser subjetivas, y dependen del tipo de hombre que cada uno acepte y promueva. Pretender, además, una cultura básica ética, incontaminada de todo influjo religioso y metafísico, resulta un tanto utópico. Pero la idea y el esfuerzo son magníficos y estimulantes, y sin ideales elevados y serios no se puede vivir. La lectura, pues, de esta obra es altamente recomendable y supone una bocanada de aire fresco y limpio dentro de esta atmósfera contaminada de este mundo desorientado.—LUIS VELA, S.J.

GEIKO MÜLLER-FAHRENHOLZ, *God's Spirit. Transforming a world in crisis*. WCC Publications, Geneva, 1995, pp., ISBN 2-8254-1158-2.

Este libro es una decisiva contribución a la teología pastoral ecuménica. Como el título indica, *God's Spirit* trata de la acción del espíritu de Dios en la historia, esto es, del Reino de Dios en un mundo sembrado de relevantes conflictos. El libro nace de dos inquietudes: una posible autodestrucción de la humanidad provocada principalmente por las armas nucleares y por la realidad de la pobreza que padecen miles de millones de seres humanos y el cansancio físico y espiritual causados por el ecocidio. La manifestación de tal cansancio se observa, entre otros aspectos, en la falta de interés por la política, en la epidemia de los fundamentalismos y en el creciente cinismo.

En consideración a todo esto, la teología se siente concernida de modo especial, y tiene el deber de proponer soluciones, no sólo en el ámbito teórico, sino también en lo que atañe a lo emocional, lo práctico que, por lo general, se encuentra hoy amordazado por la desesperanza. Precisamente en estas circunstancias resulta posible entrever el Espíritu de Dios (*Fuerza-entre-todas-las-cosas*), un Espíritu que infunde esperanza y concede la salvación. La idea central del libro gira en torno a la existencia de una fuerte interacción entre el hombre y el universo circundante, de modo que violentar los ambientes externos al hombre repercute negativamente tanto en su cuerpo como en su alma y le trae la muerte: una muerte física y espiritual, ésta última causada por el pecado. Por otra parte, el hecho de comulgar con la fuerza de la verdad, de la solidaridad y de la perseverancia es la vía más acertada para crear la vida, junto con el Espíritu de Dios, y celebrar la paz con todo el universo creado.

El manual consta de tres partes: la primera trata del *Alma del mundo*, el espíritu como fuerza cósmica. El autor introduce el capítulo con un minucioso análisis de la oración al Espíritu Santo; prosigue con la teología de la creación, continúa con la teología del pecado, el pecado como historia de la violencia y como autodestrucción debida a la ruptura con el Espíritu de Dios, y concluye con una referencia a Jesucristo, el Espíritu de Dios en persona.

La segunda, *Alma de mi alma*, o el Espíritu Creador como fuerza psíquica, expone el peligro que acecha al hombre a raíz del mal trato al ecosistema. Concibe el cinismo como transformación de la verdad en objeto de mero entretenimiento. Es el entorpecimiento del instinto de solidaridad bajo el constante bombardeo de

noticias desagradables. El cinismo, dice el autor, nace del exceso de información, del exceso de dinero de los ricos y del exceso de poder de los fuertes. Resume el capítulo con un análisis del fundamentalismo, a su vez, expresión de un desorden en la experiencia religiosa. Frente a él, propone la solidaridad como fuerza liberadora de la verdad.

La tercera parte, *Alma de las comunidades cristianas*, trata del Espíritu como fuerza social y eclesial. Fundamentalmente es una presentación del programa de acción del WCC —*Consejo Mundial de las Iglesias*—, basado en la lucha por la justicia, por la paz y la integridad de la creación.

God's Spirit es un fecundo intento de abordar importantes tópicos de la teología especulativa con un sólido trasfondo pastoral, una invitación a repensar los conceptos básicos de la teología a la luz de la experiencia cotidiana de la vida y de la muerte.—JEAN DE DIEU MADANGI SENGI.

LÓPEZ PETIT, S., *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, Siglo XXI, Madrid 1994, 225 pp., ISBN 84-323-0842-0.

Distinguida con el premio extraordinario de doctorado 1992, esta audaz tesis doctoral gira fundamentalmente en torno del par ser-poder en su relación con la metafísica.

La metafísica confunde el ser y el poder porque los contempla desde el absoluto, y en esa confusión se pierde la diferencia. El olvido de esta diferencia acaece cuando el querer vivir se debilita y se crean espacios sociales opresivos. El A. ahonda en la equivocidad del «entre» que une el ser y el poder. Pretende analizar e insistir en la «diferencia» entre el ser y poder —el querer vivir— no desde el absoluto, ni desde la presencia de su ausencia, sino desde la nada.

La tesis está concebida en dos partes. En la primera, realiza el A. dos aproximaciones a la relación entre el ser y el poder: una histórica y otra fenomenológica. El A. nos conduce en esta primera parte al acercamiento entre el *querer vivir* y la *diferencia* entre el ser y el poder. A continuación, en el tránsito a la segunda parte, para poder pensar el «hiato» inherente al discurso político sin contaminarse con el «problema del comienzo del pensar» propone una lógica paradójica, que se afirma como «apuesta prevaricante».

Esta apuesta desesperanzada nos desvela una extraña constelación (ser-poderada), que al ser vivida se esencializa. Elucidar dicha constelación para desarrollar después algunas de sus implicaciones, es la tarea de la segunda parte de la tesis. En un primer momento se estudia el despliegue ahistórico de la constelación. El análisis de la nada y de la constitución aporética del tiempo permiten llegar a las lógicas del ser, del poder y de la nada. Ser y poder se desobjetivan. En el segundo momento, el despliegue histórico analiza los colectivos sociales en que funcionan las lógicas del ser y del poder que asfixian el querer vivir.

Tanto en la primera como en la segunda parte somos llevados por sinuosos caminos, cuya exigencia no es principalmente la del concepto, ni la de la lógica, sino la de dejarse conducir en un viaje, a veces de rumbo incierto, por imágenes poéticas o pictóricas, símiles, metáforas, paralelismos intuitivos, abstracciones geométricas, expresiones barrocas con exceso de comillas y cursivas, y brillantes sugerencias. Todo ello es acorde con la propuesta del A. de un conocimiento estético frente al científico y con su predilección por los saberes precarios frente a la metafísica y la ciencia.

Es un libro exigente con el lector. El A. construye un álgebra personal con muchas convenciones implícitas, mayúsculas inesperadas e imágenes que funcionan como conceptos, donde los signos no significan lo habitualmente convenido. Con frecuencia el lector puede tener la impresión de que el autor va pintando el paisaje mientras lo muestra.

Hay imágenes brillantes, como la contraposición de la sociedad fábrica y la metrópoli, cuya metáfora es el desierto circular expresado en el cuadro de Kandinsky *dans le cercle noir*, que ilustra la portada. En el planteamiento y desarrollo de algunas cuestiones hay aportaciones luminosas que merecerían desarrollos ulteriores. En especial el tiempo (pensar su aporía y radicalizarla), el comienzo del pensar y el espacio social en su relación con «el querer vivir».

Los interlocutores principales del A. están escogidos, quizá un poco unidireccionalmente, del ámbito de las filosofías de la diferencia post-heideggerianas, y más en particular, de lo que podríamos llamar un contexto francés e italiano posmoderno. Este camino que intenta el «paso atrás» en busca de lo que aún no ha sido pensado, de la sombra que acompaña siempre la luz, de «la diferencia» que separa el ser del ente, de lo que nunca ha sido cuestionado, no siempre conduce a lo no pensado, sino que, a veces, acaba en lo ya pensado por otros con otras palabras y categorías.

En este sentido, se echan en falta algunos interlocutores, no muy lejanos del contexto en que se mueve este trabajo, que podrían haber ayudado a iluminar, contrastar o matizar la expresión del propio pensamiento del autor, que tiene algo de misticismo nihilista. M. de Certeau, S. Breton o la posible aportación de la mística intelectualista renana, que también ha ido siendo objeto de atención en algunos ambientes filosóficos franceses.

Presenta, pues, López Petit un trabajo cuyo mayor poder es el de la sugerencia. Un libro en el que existen más pensamientos incoados que pensados. Un texto matriz de otros, que da *que* pensar, aunque, por su pretensión desobjetivadora, no es claro que dé *qué* pensar. En cualquier caso es un libro con alma, expresión incompleta de una búsqueda personal llena de interés.—J. A. GUERRERO, S.J. Facultad de Filosofía. U. P. Comillas.

TONY ANATRELLA, *Contra la sociedad depresiva*. Sal Tarrae, Santander 1994, 301 pp., ISBN 84-293-1160.

Nos encontramos ante un libro interesante tanto por su temática como por la metodología que utiliza. Por un lado, el hilo conductor de esta obra lo constituye la crisis del sentido del Ideal en nuestra sociedad y el estudio de sus consecuencias, y por otro, la metodología de análisis que se utiliza es el psicoanálisis a partir de la experiencia clínica.

La obra se divide en dos partes: en la primera, titulada «El debilitamiento», transcurre por la degradación del sentido del ideal que lleva a la dificultad de activar determinados procesos psíquicos y a una cierta desorientación moral y espiritual, lo cual produce personalidades limitadas y frágiles. El autor las llama neurosis de posición de vida que arraigan en personalidades narcisistas que no han sabido hacerse con un ideal del Yo, es decir, con una estructura psíquica a partir de la cual el individuo configura el desarrollo de su personalidad, integra los ideales sociales, culturales y espirituales, elabora proyectos y significaciones y evalúa sus conductas y sus prácticas. Es la persona que oscila entre una cierta tristeza y el hastío, porque nada en su vida tiene sentido, a pesar de sus ocupaciones, sus relaciones y sus diversiones.

Son los preliminares de una indeterminación existencial hasta poder llegar a la enfermedad depresiva. En tales condiciones, tanto la afectividad como la sexualidad permanecen inmaduras, y sus modos de gratificación siguen siendo tan narcisistas como lo eran en la infancia y adolescencia. Esto se traslada a una sociedad que participa de estas mismas categorías, una sociedad que ha perdido la confianza en sí misma: ya no sabe, más allá de la cotidianidad del individuo, por qué debe éste vivir, amar, trabajar, procrear y morir. Al lado de esto, los medios de comunicación se instalan en una concepción individualista y subjetivista que evita la perspectiva histórica y humana de los acontecimientos, convirtiendo toda la información en espectáculo. Todo este debilitamiento individual-social, es expresión de una crisis de interioridad, empobrecimiento de la vida interior, que crea individuos relativamente inconsistentes e impulsivos donde el otro está ausente del horizonte personal y la alteridad excluida, produciendo ideologías y comportamientos de simbólica homosexual. Sus consecuencias pasan también por una crisis de la sexualidad: el sexo amoral y una sexualidad infantil donde el otro es peligroso; de ahí las neurosis contraceptivas, el aborto como inquietud por el otro y el sida como desconfianza hacia los demás.

Este debilitamiento personal-social lleva a una segunda parte de la obra, en la cuál se analizan una serie de desvinculaciones, es decir, lugares de ruptura social por la amenaza de implosión, en las que el individuo abandonado a su sola subjetividad se ve forzado a considerarse como el comienzo y el final de todo ideal de vida. Es, en definitiva, la disolución de todo vínculo social. Sus manifestaciones responden al conflicto entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte, sabiendo que las prácticas actuales favorecen más estas últimas. Las realidades a partir de las cuales se fracturan los individuos y la sociedad son: en primer lugar, el aumento del número de divorcios como alteración del vínculo afectivo y conyugal; en segundo, la homosexualidad que busca más la semejanza que la integración del sentido de la alteridad; en tercero, la droga que constituye uno de los efectos de una subjetividad enferma que ya no sabe cuál es el objeto de los valores que hay que interiorizar para poder vivir; y finalmente, el suicidio, donde el individuo rompe sus relaciones con el entorno, en la esperanza de que la muerte le permita vivir de un modo diferente.—FERNANDO VALERA SÁNCHEZ. Algezares (Murcia).

G. SARTORI, *La democracia después del comunismo*, Alianza, Madrid 1993, 150 pp., ISBN 84-206-9667-6.

Este ensayo trata de completar la *La teoría de la democracia* (Madrid 1988), escrita cuando aún no habían caído, uno tras otro, los diferentes países que formaban el llamado «socialismo real». Su ocaso suponía el fin de un antagonismo político y económico entre el Este y el Oeste. El análisis que va a seguir no simplifica la situación, ya que nuestro autor no cree que el final del comunismo signifique el final de la historia (Fukuyama 1989). En este sentido, la victoria de la democracia no significa su consagración como único sistema posible, sino simplemente como sistema que ha resultado más resistente y adaptable frente al comunismo.

¿Cuáles son las causas de la victoria de la democracia como sistema político? Sartori encuentra que la democracia ha salvaguardado el principio de legitimidad: «el único poder legítimo —el único poder al que se la debe libre obediencia— es el poder con una investidura popular, elegido desde abajo» (p. 19). En los países comu-

nistas hubo una tendencia a mantener el poder político mediante fuertes mecanismos coercitivos.

Además, la democracia no paralizó la introducción de adelantos técnicos en la economía. De este modo, la democracia ha rentabilizado y hecho progresar el capitalismo. Mientras, el sistema de economía planificada no dio los resultados esperados y llevó al sistema político a su colapso final, a pesar de la resistencia autoritaria de la «vieja guardia comunista».

Aunque la victoria se fundamente en estos puntos, Sartori reconoce que la democracia tiene límites principalmente allí donde se erosiona el principio de legitimidad (nacionalismo violento, fundamentalismo, autoritarismo...) y donde se adapta el capitalismo dentro de sistemas políticos comunistas (China).

Ya desde una visión más conceptual, Sartori matiza en su análisis la realidad del *fin de las ideologías*. Parece que la ideología marxista en su conjunto se ha terminado como sistema de creencias orientadas a la acción. Sin embargo, la filosofía marxista permanece viva, ya que ofrece una forma de pensamiento que puede evolucionar y seguir siendo fuente de avance, siempre que no se tome de forma dogmática. De ahí que toda la elaboración ideológica del marxismo acerca de la revolución haya quedado desfasada, precisamente, porque proponía una praxis política donde la única vía posible era sólo la revolución desde abajo, desdénando otras revoluciones o cambios políticos como aparentes.

Otro factor ideológico que cae con el comunismo es precisamente que generó un ideologismo de «el que no está conmigo, está contra mí», lo que Sartori llama el «pensamiento recto». Este elemento quiebra el pluralismo y la capacidad de disenso, como se pudo ver en la vida de los países comunistas y en la tradición de izquierda de los años sesenta, donde una crítica al marxismo te convertía en «lacayo del *statu quo*» (p. 62).

Sartori profundiza aún más y va al centro de todo este dilema que consiste en la *división entre la teoría normativa y la teoría empírica*, es decir, que la política se gestionaba con ideales, y la realidad sólo se contemplaba desde lo que las cosas deberían ser, y no desde lo que era. La crisis de esta forma de política vino por los efectos perversos que se produjeron. Este mal también se halla en la democracia, aunque sus efectos se han paliado porque se ha tratado de «gestionar los ideales» (p. 73) mediante vías de carácter moderado, que producían efectos positivos a la larga. En el interior de la democracia, no conviene olvidar esta tensión entre el deber ser y el ser, para no caer en los mismos puntos negativos.

Como *conclusión*, el último capítulo del libro muestra elementos a tener en cuenta dentro de la democracia. En primer lugar, la necesaria reformulación de la izquierda y la derecha, olvidando etiquetas del pasado y buscando los puntos comunes y distintivos. Sin embargo, en este aspecto no ofrece nuevos elementos para la distinción. En segundo lugar, llama la atención una nueva definición de la sociedad en la que no hay equilibrio entre derechos y deberes, que él llama «sociedad de expectativas» (p. 118). Los derechos se han engrandecido, pero no han ido acompañados de una mayor responsabilidad del ciudadano ante ellos. Por ello, la crisis del Estado de Bienestar tendrá difícil solución si no se atiende a la educación del ciudadano también como sujeto a obligaciones. En tercer lugar, la videocultura incide directamente en el individuo y le imposibilita al manejo de conceptos intelectuales (p. 127). Podemos decir que aparece un nuevo sujeto con necesidades y visiones distintas.

Como buen liberal, vemos que tiende a centrarse en el papel del individuo en la política. El tratamiento de la política se hace de forma estructural y no se atienden elementos de formación individual necesarios para cimentar la democracia. De ahí que

proponga más inteligencia y más responsabilidad, es decir, cualidades sólo aplicables al individuo. Quizá es en el individuo donde se está jugando el futuro, pero sería necesario profundizar en la relación que pueda unir más al ciudadano con la estructura política, bien desde la teoría, bien desde nuevos mecanismos de participación.—ANTONIO J. ESPAÑA, S.J.

C. BOERMA, *La cara pobre de Europa. La Iglesia y los (nuevos) pobres de Europa Occidental*, Sal Terrae, Santander 1994, 192 pp., ISBN 84-293-1128-9.

La reflexión teológica sobre los pobres y la Iglesia aparece normalmente vinculado a la Teología de la Liberación. En Europa encontramos pocas publicaciones sobre esta índole. En este sentido, C. Boerma reflexiona sobre el papel de los cristianos, desde un enfoque ecuménico, en uno de los problemas que afectan más a nuestra sociedad post-industrial: el aumento de la pobreza y la tendencia a una movilidad social descendente en los años ochenta.

La estructura del libro resulta fácil de seguir. En el primer capítulo, nos acerca a la nueva pobreza de Europa. Resalta, entre los datos que ofrece, la falta de información ciudadana sobre la situación de pobreza, que llega a la total ignorancia en un 53 por 100 de la población (p. 16). Desde mi punto de vista, nuestro autor no ofrece una definición clara de pobreza y los datos que muestra son pocos (Informa CEE, 1981), sin situar la verdadera envergadura del problema. Hubiera sido interesante la referencia a estudios más concretos o, al menos, una breve alusión bibliográfica. En este sentido, podemos decir que todo el libro no suministra citas y referencias sobre cada uno de los aspectos que toca.

En el segundo capítulo sitúa el problema ahora desde el cristianismo, con sus diferentes confesiones y sus posturas históricas ante la pobreza. En este punto, constata que ha habido un desencuentro entre los pobres y las instituciones eclesiales, que hacían valer más la estructura propia que el mensaje, aunque siempre ha habido una tensión hacia la pobreza.

Los capítulos centrales del libro (tercero y cuarto) son los que realmente condensan la postura teológica que defiende. Jesús está en los pobres de forma incondicionada y esto supone «un desafío para la identidad de la Iglesia» (p. 103). Si esto es así, la Iglesia es de los pobres, y todo alejamiento de ellos impide un verdadero seguimiento de Jesús. Por ello, la Iglesia debe retornar a ser esa Iglesia de Jesús en la que la salvación se plantea como «kénosis» y no como mera elevación espiritual. La práctica de Jesús consistió en una Buena Noticia con dos direcciones, una hacia los pecadores y otra hacia los pobres. La Iglesia no puede hoy sino tratar de reproducir esto, si no quiere traicionar lo recibido.

El paso siguiente, entonces, será reflexionar sobre la respuesta actual de la Iglesia y la estrategia que se debe tomar (capítulos quinto y sexto). Quizá lo más sugerente en estos capítulos se halla en la encuesta que realiza en diferentes Iglesias europeas. Las conclusiones (p. 137) ayudan a conocer la situación que se vive: en primer lugar, las Iglesias conocen más la pobreza lejana de otros continentes que la cercana; en segundo, se constata la ausencia de pobres en las Iglesias; y, tercero, la cercanía de los pobres inquieta a los cristianos, acentuando la polarización social general.

¿Cómo solucionar la paradoja?. Boerma trata de reflexionar en este sentido, dando preponderancia al lugar real desde donde la Iglesia se sitúa. Citando a Bonino, «la

Iglesia que no es Iglesia de los pobres pone en serio peligro su carácter eclesial» (p. 154). No es cuestión de idealizar a la Iglesia de los pobres, sino de volver a recuperar las mismas «Notae» de la Iglesia (Una, Santa, Católica y Apostólica) en una visión que integre en su centro a los pobres.

La cultura desde la que se parte, no puede estar cerrada a un «Dios burgués». Se hace necesario abrir la propia concepción de Dios donde las imágenes adquieran nueva vivacidad. La clave cultural, aunque la menciona al final, no la trata convenientemente en el libro y es quizá uno de los elementos donde la teología de la marginación (si se quiere llamar así) debería insistir.

Desde esta nueva experiencia religiosa, más cercana al Dios de Jesús, se podrá recuperar una nueva «diakonía» y «koinonía», que evite la existencia de indefensos mediante acciones no sólo asistenciales, sino también políticas y económicas. En definitiva, la historia es lugar de encarnación de Dios y, por tanto, de la salvación, no excluyente, que realiza plenamente las aspiraciones humanas.—ANTONIO J. ESPAÑA, S.J.

JOSÉ RAMÓN AMOR PAN, *Ética y deficiencia mental*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995, 183 pp., ISBN 84-87840-38-8.

Aunque a nivel de principios se acepta que la integración, la normalización y la personalización, son los criterios más adecuados para determinar unas estrategias operativas en orden a reconocer la dignidad de las personas portadoras de deficiencias mentales, no por ello la cuestión deja de ser compleja. En concreto, sigue siendo difícil un consenso a la hora de clarificar los conceptos de: integración en el ambiente y todas sus manifestaciones; integración en el proceso educativo, integración en el ámbito laboral, integración como signo de pertenencia a un grupo, etc. Sin embargo, tal es el propósito que se propone el autor de este libro, licenciado en Teología Moral, joven profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas —en la que es colaborador de la Cátedra de Bioética, junto al doctor Javier Gafo— y del Departamento de Teología de la Universidad San Pablo-CEU.

Parte inicialmente de una descripción de los tipos de portadores de hándicaps de la elaboración mental, para proponer en sucesivos capítulos la relación constitutiva de su derecho a la educación y la vida en familia, a la afirmación de su sexualidad y del derecho a una formación laboral y a realizar una actividad productiva, todo ello dentro de la perspectiva de la dignidad humana y de la maduración de la persona. De ahí su decidida y tajante apuesta por la integración y la normalización máximas posibles de estas personas en todos los ámbitos de su vida: «hay que promover al máximo la autonomía de la persona con deficiencia mental, respetando sus peculiares características y limitaciones, y en el seno de la comunidad social a la que pertenece». Lo hace invocando el horizonte ético de la tradición cristiana y de los derechos humanos, reclamando el derecho de toda persona al encuentro y a la plenitud con los demás, la expresión de las exigencias de la trascendencia, y el reconocimiento de la dimensión de la corporeidad como condición que ilumina el papel de la sexualidad en el ser humano.

Dos interrogantes se plantean en la obra para una reflexión en profundidad: ¿Qué es la dignidad humana? ¿A qué ámbitos de la vida y con qué presupuestos éticos se pueden integrar los deficientes mentales? Desde el inicio se percibe la opción del autor de que la conciencia ética y su educabilidad respecto al deficiente mental se encuadra dentro de una visión antropológica que coloca al deficiente en la misma

igualdad que cualquier otro individuo normalmente dotado, evitando en la medida de lo posible que las ineludibles mediaciones que va a requerir el deficiente mental para el desarrollo de su existencia se conviertan en mediatizaciones que anulen prácticamente su libertad y su condición personal. Partiendo de tal consideración, vienen subrayadas cuatro conclusiones: *a)* el derecho inalienable a la identidad y dignidad de toda persona; *b)* la necesidad de realizar un discernimiento de la situación concreta de cada deficiente mental; *c)* las posibilidades integradoras de la familia, que también requiere el apoyo de la comunidad social para ejercer rectamente su papel (no sólo el hijo precisa de colaboración); *d)* y la comprensión de la problemática de la integración afectivo-sexual según una concreta visión global de la persona de la cual el deficiente forma parte.

La exquisita formulación del esquema de fondo y los dilemas y posibilidades expuestos respecto al ejercicio de la sexualidad por parte de las personas con deficiencia mental, animan a su lectura. Desde nuestro punto de vista, echamos de menos una mayor identificación con la rica reflexión teológico cristiana a lo largo de la historia sobre la dignidad de la persona y su conciencia moral, pero esto en absoluto quita interés a sus proposiciones, que interpelarán la mentalidad comunitaria sobre esta seria problemática, que afecta al 1-1,5 por 100 de la población de todo el planeta (sólo en nuestro país son más de 300.000 las personas afectadas). Como afirma José Ramón Amor, «la deficiencia mental constituye uno de los retos fundamentales que tiene nuestra sociedad, una de las grandes *pedras de toque* en la que esa sociedad en la cual vivimos tropieza, y que lleva a cuestionar muchas cosas».—ANDRÉS LÓPEZ CALVO.

I. CAMACHO, *Creyentes en la vida pública. Iniciación a la doctrina social de la Iglesia*, Madrid, San Pablo, Colección Siglo XXI, 1995, 199 pp., ISBN 84-285-1742-8.

Pocas veces hemos visto expresados con tanta claridad en la Introducción de un libro su punto de partida, su planteamiento y talante y su objetivo como en éste.

«El objetivo último de este libro no es la erudición, ni tampoco una tarea de investigación. Esta obra debe entenderse más bien como respuesta a esa inquietud que a veces (¡menos de lo que sería de desear!) se manifiesta en la Iglesia: ¿Cómo podemos formarnos los creyentes en doctrina social?» (p. 7).

Es muy de agradecer esta claridad, que orienta desde el principio al lector. En los párrafos posteriores explica el «íter» y el contenido del libro. Lo componen cinco capítulos complementarios, que abordan otros tantos temas relacionados con la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Es evidente que estos temas no abarcan toda la DSI, pero constituyen una muy cumplida introducción a ella.

En el capítulo primero reproduce ideas básicas que el mismo autor ha expuesto y escrito más de una vez. La DSI, aunque sea «doctrina», no es sólo eso. Tampoco es obra sólo de la jerarquía de la Iglesia, aunque habitualmente es ella quien elabora los documentos que la componen. Pero esos documentos son el punto de partida —a veces son más como en el caso de los documentos de los obispos de EE.UU. sobre la paz o la economía— de un diálogo en el que puede y debe participar toda la Iglesia. Porque la DSI tampoco es una enseñanza tan misteriosa y especializada que deba reservarse sólo a unos pocos iniciados o interesados. Su punto de partida es la

realidad que se vive. Su meta, el compromiso de los cristianos. Por eso concluye que es preferible «iniciar» que «enseñar». Con lo dicho se entiende el sentido de su opción, que no es excluyente: el autor dedica mucho de su saber y su tiempo también a «enseñar». Completan el capítulo algunas orientaciones generales y atinadas sobre el sentido de los documentos de la DSI y con unas sugerencias para su mejor difusión, recepción y aplicación.

El autor está convencido de que el punto de vista más adecuado para entender la DSI es el histórico (p. 8). Así se subraya su carácter evolutivo y temporal, más que fixista y dogmático. Así lo hemos entendido también quienes hemos editado el *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, que hemos querido que, a diferencia de otros, se abriese con un capítulo sobre historia de la DSI. Sobre este tema, el autor había escrito ya un libro espléndido con ocasión del Centenario de *Rerum Novarum*. Aquí sintetiza lo que publicó hace cuatro años. El menor espacio disponible y el talante diferente de esta obra explican alguna ausencia, por ejemplo la omisión de *Libertas*, cuando ha aludido en el mismo contexto (pp. 54-55) a otras encíclicas políticas de León XIII, de menor relieve. Extraña más la afirmación (p. 45) de que los católicos del siglo XIX no concebían ningún tipo de compromiso con el régimen político liberal, no aceptaron las reglas de juego de la política y su única opción era mantenerse al margen. Expresada en esos términos tan generales, la afirmación no se ajusta a la realidad. Menos aún si se habla del último cuarto de siglo, el pontificado de León XIII. Precisamente la razón del manido «retraso» de *Rerum Novarum*, que no es tal, se debe a la convicción del Papa Pecci: tras las condenas inmatizadas del liberalismo hechas por Pío IX, era preciso crear un cuerpo de doctrina política y a eso dedicó varias encíclicas en los primeros trece años de su pontificado, dedicadas algunas a planteamientos generales y otras a orientar ante problemas particulares de algunas naciones. Sólo en el caso de Italia —y no por el sistema liberal, sino por la ocupación de los Estados pontificios— recomendó León XIII la abstención. Y una fuerte corriente de católicos italianos nunca pudo aceptar esta medida. El resto del capítulo es muy acertado: subraya la novedad que supuso el Vaticano II y se abre a documentos no pontificios, como el autor había hecho ya en otros estudios anteriores sobre el mismo tema.

El capítulo siguiente sigue un método sistemático: se ocupa de cuatro cuestiones centrales y significativas dentro de la DSI. Pero también aquí utiliza como hilo conductor la historia. Así hace ver con claridad la evolución de la postura de la Iglesia y las causas que la motivaron. Al tratar de la propiedad subraya que este concepto ha ido cediendo el puesto en la importancia que se le atribuye y explica el por qué. A la hora de exponer la evolución de la DSI no alude a la formulación de *Populorum Progressio* 23, «la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto», que, aunque basada en *Gaudium et Spes*, alcanza un grado de nitidez que justifica su mención. Es igualmente acertado al señalar el cambio progresivo en la postura de la Iglesia —y no sólo de ella— ante las ideologías y sistemas económicos y sociales. Me hubiese gustado una alusión más expresa a la distancia ante ellos que caracterizó al Concilio, aunque está muy bien expuesta la razón de este cambio. Al tratar de la polémica que suscitó la publicación de *Sollicitudo rei socialis*, para el lector que no siguió de cerca hubiese sido más útil recordar que comenzó por la protesta de varios pensadores, en su mayoría norteamericanos y de talante conservador, ante lo que juzgaban (erróneamente, como se ha comprobado más tarde) «equidistancia» de la DSI entre capitalismo y socialismo. Es muy acertado el tratamiento del diferente grado de compromiso que los documentos sociales de la Iglesia han ido sugiriendo a los cristianos y la interrelación entre lo económico, político y cultural que caracteriza a los documentos

sociales del Papa actual. El último tema que aborda es más novedoso, pues, como hace ver el autor, la «opción preferencial por los pobres» es un concepto que aparece tardíamente en la DSI y más en documentos de iglesias concretas que en los pontificios.

En el capítulo cuarto estudia minuciosamente *Centesimus Annus* y pretende aclarar cuál es su postura ante el capitalismo. Con ingenio y razón esboza críticas atinadas al lenguaje, que hubiese deseado más preciso, y plantea preguntas sugerentes. Posiblemente con conciencia de que su interpretación se apoya más de una vez en presupuestos defendibles, pero no totalmente evidentes, finaliza el capítulo con un triple «quizá» (pp. 164-165), significativo y acertado.

Las últimas páginas son un estudio de los últimos documentos sociales de la Conferencia Episcopal Española, desde *Testigos del Dios vivo* hasta *La Iglesia y los pobres*. Es sucinto y atinado en los comentarios, minucioso y fiel en la exposición y no se deja tentar por temas laterales, que en el fondo son coyunturales. Presta un buen servicio al lector español, facilitando en un primer momento una lectura no siempre fácil.

Esta última observación es válida para todo el libro. Tras su lectura podemos preguntarnos si éstos son los temas mejores para el fin pretendido: la iniciación a la DSI. Ciertamente lo «son todos los que están». «¿Están todos los que son?» Es una pregunta que admite respuestas variadas. Pero, en general, mi respuesta es también positiva. Se puede pensar en la utilidad de haber tratado también con más extensión algunos documentos políticos anteriores a 1986 o haber incluido más temas en el capítulo tercero. Pero esto, además de ser discutible, alargaría notablemente este libro. Y una de sus mejores virtudes es precisamente su brevedad, agilidad y fácil lectura, compatible con rigor en los contenidos. Este tipo de iniciación hace falta en ámbitos pastorales, parroquias y movimientos, y no existen otros modelos en España. Hacer uno en general y hacer éste en concreto ha sido un acierto.—RAFAEL M.^a SANZ DE DIEGO, S.J. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

JUAN CARLOS GARCÍA DOMENE, *A favor del hombre. El diálogo fe-cultura en los documentos de la Conferencia Episcopal Española (1966-1993)*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995, 314 pp., ISBN 84-7299-350-7.

No conocemos, hasta ahora, un estudio sistemático que aborde en su totalidad los documentos de la Conferencia Episcopal Española. Hasta el presente se han iniciado estudios —publicados o todavía no— sobre el sacerdocio, la eclesiología, las relaciones de la fe con la política, etc. No teníamos noticia hasta ahora de la aproximación a todos los documentos desde la fundación de la Conferencia hasta casi nuestros días. El argumento general elegido son las relaciones de la fe con la cultura, y en particular el tratamiento antropológico de la misma.

El tema es profundamente actual. Supera los límites de lo patrimonial y artístico para situarse en una concepción de la cultura en línea conciliar y en línea de la antropología social: las costumbres, los valores, la defensa de los derechos del hombre, etc., son el horizonte que servirá para la *mediación antropológica*, concepto central del estudio. El hombre es el lugar de encuentro, entre creyentes y no creyentes. El diálogo, como señaló Pablo VI, es camino ineludible para superar el «drama de nuestro tiempo», que no es otro que la ruptura de la fe con la cultura

actual (cf. *EN* 20). Este diálogo *fe-cultura* encuentra en el hombre y en lo humano su eje principal. Definido el tema, se pregunta el autor, con una plantilla de análisis rigurosa y consistente, si los documentos del Episcopado Español tienen o no al hombre como camino y centro del diálogo con la cultura emergente de nuestra España de hoy.

Es una obra de teología pastoral o práctica en sentido estricto, ya que su autor es profesor de dicho departamento en el Centro de Estudios del Seminario de Murcia, afiliado a la Pontificia de Salamanca. Aunque en su origen sirvió como tesis doctoral, ha sido rehecha, sobre todo en su lenguaje, haciéndola amena en su lectura, rica en su rigor y preciosa por la documentación que aporta. Hay que tener en cuenta que la Conferencia Episcopal ha escrito muchísimos documentos, y su producción resulta inconexa y muy irregular por lo que se refiere a los temas abordados. Pacientemente, el profesor García Domene ha rastreado todas las publicaciones, y con un trabajo de primera mano, y con una perspectiva original, aporta un estudio sólido y coherente. Sea bienvenido todo trabajo que ayude a difundir y conocer mejor la obra y el pensamiento de nuestros obispos; se convertirá en punto de cita obligado para posteriores publicaciones. No existen documentos del Episcopado que traten específicamente el tema de las relaciones *fe-cultura*, ni argumento antropológico alguno, con lo cual la búsqueda y la sintetización realizadas sobre los temas ponen de manifiesto dos cuestiones: es un tema de fondo que incide en todas las orientaciones pastorales, y una tarea pendiente el abordarlo en su profundidad. Ceñir el diálogo *fe-cultura* a lo relacionado con la bioética, la presencia en la Universidad o la pastoral del patrimonio artístico es perder de vista, de manera importante, que anterior a todo este argumento está en el fondo de cualquier reflexión teológico-pastoral.

Siguiendo los tres momentos del método del análisis teológico-pastoral, se organiza la obra en ocho capítulos. Los tres primeros constituyen una síntesis apretada de los últimos treinta años de la Iglesia en España, de los cambios socioculturales, que aportan sin duda una fundamentación teórica que sirve de soporte al análisis posterior. En los cuatro siguientes, el autor describe con maestría el objeto de análisis y su instrumento (plantilla construida para tal fin). Siguiendo el esquema de la comunicación aborda cada uno de sus elementos: Destinatario, Mensaje, Destinador (¿por qué no *Emisor*?) y Canal y Código empleado. Nos invita a preguntarnos cómo es la sociedad, en qué parámetros antropológicos pueden acercarse fe y cultura, cómo propone la Conferencia la misión evangelizadora y cuál es su comprensión de los medios utilizables. Concluye la obra con la parte menos elaborada y tan sólo sugerida. Un octavo capítulo que como una ventana abierta reclamase posteriores investigaciones. En clave prospectiva (programación pastoral) se brindan unas líneas de tendencia sugerentes.—FERNANDO VALERA SÁNCHEZ. Algezares (Murcia).

GUISBERT GRESHAKE, *Ser sacerdote*, Sígueme, Salamanca 1995, 247 pp., ISBN 84-301-1250-2.

La presente obra parte de un doble objetivo: presentar la espiritualidad sacerdotal que presupone una reflexión teológica previa sobre el ministerio; y estudiar, el ya antiguo debate del sacerdocio como *repraesentatio Christi* y como *repraesentatio Ecclesiae*.

En la primera parte del libro se analizan las perspectivas de una teología del ministerio sacerdotal, partiendo de un breve análisis de la situación actual, especial-

mente la crisis que afecta al ministerio a nivel existencial, de la sociedad, la iglesia y la pastoral. Se sitúa el ministerio en su perspectiva histórica y en las cuestiones teológicas que emanan del Vaticano II. El autor sitúa el sacerdocio desde el a priori permanente de Cristo en su Iglesia y su valer en las realizaciones vitales, justamente porque este no se entiende exclusivamente desde la comunidad ni como un carisma entre otros, sino que los «preside» y así, instituido por Cristo y remitiendo como signo a él, representa eficazmente el fundamento de la Iglesia, Cristo mismo. La *representatio Christi* y la *representatio Ecclesiae* es una unidad indisoluble porque es Cristo mismo quien toma al sacerdote a su servicio y está legitimado por él mediante la ordenación. Precisamente esta ordenación hace que la comunidad tenga que referirse, más allá de la persona del ministro, a aquel que lo ordenó: Cristo, que se convierte en el elemento específico del ministerio como representación. Esta doble coordinación y el nexo de vínculo espiritual es la dimensión trinitaria de todo proceso de salvación. Novedad indiscutible de esta obra, pero que no la desarrolla ni en la extensión ni en las consecuencias que derivan de una nueva concepción teológica del ministerio. Nunca aparece el Padre dentro de esta economía, y la concepción trinitaria parece más una hipótesis de justificación de la solución al debate de concepciones teológicas que hay a la base de la obra.

La segunda parte de la obra, desarrolla los presupuestos y principios de una espiritualidad sacerdotal. Con esta opción, nuestro autor renuncia de antemano a elaborar una auténtica «Teología espiritual». Es decir, la espiritualidad es simplemente la elaboración subjetiva de una teología concreta, no una verdadera elaboración teológica. A parte de esto, es muy interesante el hacer surgir la vida sacerdotal de la misión y el encargo de anunciar el Reino y el mensaje apasionado de Dios. Este seguimiento concreto de Cristo, con perfiles claros en el Evangelio, se sintetiza en tres rasgos fundamentales: pobreza, obediencia y celibato. Tres términos que cristalizan una misma vida de seguimiento especial de Cristo. Como puntos de apoyo espiritual están el servicio pastoral exigido al sacerdote, la oración, el estudio y la lectura espiritual, la relación y convivencia de sacerdotes (fraternidad sacerdotal) y la pastoral vocacional. Con lo que la obra rompe con una de las afirmaciones fundamentales de la *Presbyterorum Ordinis*, donde el ejercicio del ministerio es la fuente de espiritualidad sacerdotal.

Finalmente, el autor en el último capítulo (añadido posterior) polemiza con las concepciones sobre el ministerio tanto de Edward Schillebeeckx como de Eugen Drewermann, esbozando con ello una imagen de sacerdote que responde a una concepción teológica, que partiendo de la realidad actual la fundamenta tanto bíblicamente, como en la tradición eclesial.—FERNANDO VALERA SÁNCHEZ.