

BIBLIOGRAFIA

PRESENTACION DE LIBROS

ILDEFONSO CAMACHO: *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991, 619 p., ISBN 84-285-1140-2.

La Doctrina Social de la Iglesia ha tenido y sigue teniendo abundantes comentadores y tratadistas. Parece una tentación. Unos la sintetizan desde distintas ópticas, otros la analizan también desde distintos angulares. Unas veces con logros positivos y con no tantos, otras veces. Más objetiva o más subjetivamente según el talante y la predisposición de los distintos autores. Así, en España, podemos recordar los cuatro meritorios y útiles volúmenes de José Luis Gutiérrez García titulados «Conceptos Fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia»; los comentarios por un equipo de Profesores del Instituto Social León XIII a las encíclicas «Mater et Magistra» y «Pacem in Terris»; el trabajo, también en equipo, de «Fomento Social», «Teología y Sociología del Desarrollo. Comentarios a la encíclica "Populorum Progressio"», hasta llegar a los más recientes acerca de la última «Centesimus Annus» de las respectivas colaboraciones de «Acción Social Empresarial» o de la «A. C. de P.».

En todo el cúmulo heterogéneo de publicaciones en torno a la Doctrina Social de la Iglesia creemos que no se encontrará fácilmente un comentario con la perspectiva del presente, por cierto ya insinuada en el subtítulo: «Una aproximación histórica». Nos encontramos, pues, en presencia de un enfoque *original*, primer valor positivo que, sin regateos, hay que otorgar a la obra de Camacho. Su lectura impacta con esa novedad y sorpresa. Porque quizá se haya estudiado, manejado y hasta enseñando la Doctrina Social de la Iglesia y, sin embargo, nos encontramos en presencia de algo nuevo. Al menos eso nos ha sucedido y no parece que sólo haya sido subjetiva ni personalmente. El paisaje ha resultado siempre el mismo, pero la contemplación del panorama, desde lugar distinto, hace descubrir detalles y aspectos —importantes bastantes veces— que antes nos habían pasado inadvertidos.

La originalidad con la que Camacho desenvuelve su trabajo comporta una serie de valores positivos a lo largo de todo el desarrollo. Hay algo *vital*, *dinámico*, que enriquece y hace palpitar la labor realizada. Aparece, además, que en el tratamiento de los cien años de existencia de la Doctrina Social de la Iglesia se enseña un profundo *conocimiento de los avatares históricos* tanto internos, relativos a la propia Doctrina de la Iglesia en cuanto a la gestación y nacimiento de sus documentos, como externos, de la historia política, económica y social del hombre. Por cierto que el

nivel de esta poligrafía del autor se halla muy por encima del acostumbrado en comentarios y tratados de este tipo. Resulta con ello que prácticamente en toda ocasión se logra el justo «Sitz im Leben». Por ser histórico se mueve con soltura, como camino fluvial, sin prescindir de los correspondientes meandros siempre bien captados y no peor expresados.

Porque, efectivamente, la normal reflexión del lector descubre enseguida el pálpito *inductivo-deductivo* sugerente que el autor suele presentar, en el grado que corresponde y diferenciado cualitativamente, según cada documento o período cronológico.

Lo logra Camacho gracias al don de su *capacidad analítica* (parece que maneja delicadamente un bisturi de precisión) *sintética* (de la impresión de que empaqueta un regalo); y en ambas oportunidades, también dinámica, nada estáticamente.

Todo ello con la finalidad que nos adelanta la propia editorial: «Algunos creyentes caen en verdaderos anacronismos al emplear textos de la Doctrina Social de la Iglesia, sacándolos de su contexto y atribuyéndoles un carácter universal al margen de los condicionamientos históricos. Interpretar así la Doctrina Social es uno de los más flacos servicios que se han hecho y se siguen haciendo al magisterio social», que hay que evitar.

Y, ciertamente, con perfección humana, Camacho lo ha logrado y ha realizado, con competencia y cariño, esa finalidad.

El volumen va precedido por una pequeña, pero jugosa presentación, del propio autor. Hizo bien al escribirla y hemos sido fieles a sus indicaciones tanto al leer la obra despaciosa y reflexivamente, como al redactar esta presentación.

Pero, con razón, le han parecido poco a Camacho esos párrafos y propone, además, todo un capítulo primero introductorio dedicado a la «Delimitación y enfoque de este libro». Aparece en él el talante personal del autor sin cortapisas, orientando acerca de los comienzos y la naturaleza de la DSI que tantas veces se presuponen con excesiva facilidad; de la oscilación denominativa de los contenidos para pasar a la importancia del Vaticano II en la evolución doctrinal como hito culminante en el itinerario de la DSI. Concluye la introducción con un valioso «Intento de periodificación» nada inútil por aquello del «divide y vencerás», aunque después haya que volver al reajuste de piezas, pero ya en visión conjuntada de lo que previamente desató la cronología.

Todavía encontramos en el capítulo introductorio las necesarias «claves para comprender la DSI en su dinamismo histórico» que tantas veces se echan de menos en las lecturas, coloquios, clases, con el resultado de menos fruto, menor objetividad y más parcialidad.

Remata el conjunto introductorio una perfecta síntesis de «La naturaleza de la DSI».

El cuerpo del libro se ha dividido en *cinco* partes. La *primera* se cobija bajo el título «El siglo XIX: La Iglesia frente al socialismo y al liberalismo» y, naturalmente, lo llena el magisterio de León XIII. En división tripartita, Camacho expone, fiel a la línea prometida de «aproximación histórica», los fenómenos de la nueva sociedad industrial en un buen estudio tanto histórico como socio-económico.

La «Rerum Novarum» se da a conocer coherentemente con el plan previsto, en su propia historia, con la objetiva distinción de las diferentes redacciones no sólo por procedencias de párrafos, sino hasta de matices y palabras incluso destacando las posibles expresiones de puño y letra del propio León XIII. Sin atosigamiento y hasta con gusto para el lector y, desde luego, con latente enseñanza formativa.

Además de esto, en esta parte es notoria novedad la reflexión acerca de la ense-

ñanza política de León XIII. Son cinco los documentos que Camacho escoge en arco temporal que va desde 1885 («Inmortale Dei») a 1901 («Gravis de communi»).

La tajante separación habitual entre la doctrina social y la doctrina política de la Iglesia en compartimientos estancos ha producido más bien frutos negativos. Quizá lo hayan detectado más autores, pero Camacho ha sido consecuente con el intento de restablecer la intercomunicación que pedía la historia porque así era históricamente y en la realidad diaria. El intento se ha logrado en esas páginas con cifras azules, tanto en lo relativo a la selección de documentos como por los serenos comentarios nada fáciles, pero al fin logrados en vertientes tan espinosas, por seguir palpitando aún en nuestros días, como el mal menor en política, el origen de la autoridad, las relaciones Iglesia-Estado, cristianos y república, democracia cristiana... Al escribir sobre todo ello, en sí mismo e interpretativamente, una vez más destaca la obra de Camacho por su serena objetividad en esas veinte páginas (89-114).

Pasamos a la *segunda parte*: «La Iglesia frente a los totalitarismos». El autor estudia los tiempos y la doctrina socio-política y económica del pontificado de Pío XI sin apartarse de la línea directriz elegida previamente para toda la obra. Porque, si cabe, aparece aún más el enfoque histórico, vivo y dinámico de la Iglesia tal y como se manifiesta en el área de su doctrina social (páginas 115-216, con especial mención de la 151). Camacho ha encontrado, en los distintos borradores de la «*Quadragesimo Anno*», el esfuerzo inductivo-deductivo, analítico y sintético en busca del equilibrio fiel y objetivo. Creemos que también lo logra con creces en los tres grandes apartados de esta segunda parte: la descripción interactiva entre el orden social del momento (año 1931) y la doctrina que de él extrae la «*Quadragesimo Anno*». Puntos que fijan el texto resultan ser la doctrina acerca del carácter individual y social de la propiedad, del trabajo y de su retribución. Por otro lado, la atención al proceso evolutivo tanto del capitalismo, con marcada atención al corporativismo del momento, como al comunismo y socialismo moderado.

Camacho engarza así la otra vertiente de esta parte introduciéndonos en la doctrina, ahora política —claro es que con sus ribetes socio-económicos— tal y como hizo con León XIII. Aparecen las encíclicas «*Mit brennender Sorge*» y «*Divini Redemptoris*» condenando, respectivamente, el nazismo y el socialismo comunista según la práctica en la Unión Soviética. Nos parece que no hubiera estado de más una detención en otra tercera encíclica, «*Non abbiamo bisogno*», relativa al fascismo. Si no imprescindible, sí conveniente.

Esta segunda parte incluye también el magisterio de Pío XII. Detecta Camacho un cambio de metodología no sólo en la materialidad de las intervenciones, sino en la misma formalidad temática. Pío XII no publica ninguna encíclica social. Sus intervenciones sociales y políticas —que por otra parte son muy numerosas— se queden a nivel de «*Mensajes*», entre los que destacan el social «*La Solennità*» (en el quincuagésimo aniversario de la «*Rerum Novarum*») y los políticos de las navidades de 1941 y 1942. Segunda guerra y postguerra mundial marcan el ritmo. Así lo expone el autor en páginas más bien concisas que remata con la alusión al mensaje navideño de 1944 con su doctrina ética de opción por la democracia.

La *tercera parte* la absorbe toda el magisterio social de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II con el nuevo enfoque de la DSI. Se detecta con acierto la nueva sensibilidad y el cambio de enfoque en método y materias tratadas, no en Camacho fiel a su metodología en la que continúa destacando la capacidad sintética y de análisis ya aludida. Las nuevas enseñanzas de la «*Mater et Magistra*» y de la «*Pacem in Terris*» son consideradas siempre desde el ángulo histórico del momento. Por eso la mayor inducción en la *Mater et Magistra* con el buen análisis verbal y

de contenidos acerca de la «socialización»; el hecho de la inversión casual y valorativo del binomio propiedad-trabajo y trabajo-propiedad.

En cuanto al tratamiento de la «*Pacem in Terris*» se precisa destacar la notable centralidad de la persona humana al relacionarla con la Declaración de Derechos Humanos de la O.N.U. que asume la encíclica con su enunciación paralela de los mismos por su parte, aunque, naturalmente, con los correspondientes acentos y matices. Camacho se fija aquí, con buen instinto, en el repaso actualizado del derecho internacional público con bagaje importante de conocimientos previos en la materia: no sólo a los individuos, sino que también a las naciones hay que considerarlas como sujetos. De otra manera, la verdadera paz con las referencias *aledañas* al desarme y al respeto a las minorías será imposible. En todo Camacho se desenvuelve con mucha soltura y conocimiento de los no escasos recovecos de la «*Pacem in Terris*» gracias al dominio de la dinámica histórica del momento. Lo mismo logra en la exposición interrelacionada de la comunidad internacional con los peculiares derechos más nacionales, sobre todo al considerar la noción del bien común (p. 281) y la adecuada extensión ampliada del mismo.

Los últimos capítulos de esta tercera parte se dedican al Concilio Vaticano II como «bases para una nueva orientación de la DSI» y las enseñanzas sociales de la «GS» (p. 285-368). En ella nos parece que se halla la cumbre, con vista panorámica, del conjunto de un siglo de DSI. El análisis y las sistematizaciones de todos los aspectos de la GS es extraordinario sobre todo lo que se refiere a la segunda parte de la Constitución en su vertiente económica, política y social. Esas valiosas páginas sustituyen con ventaja a varois libros y a no pocos artículos sobre los respectivos temas.

Con acierto ve Camacho que el motor renovador de la DSI en la GS está en la eclesiología subyacente y que —lógicamente— no es otra que la peculiar del propio Vaticano II. Este enfoque es iluminador para comprender el avance y hacer fructificarlo concretamente. Desde esta perspectiva el autor selecciona los capítulos que más «*in recto*» caen dentro del campo de la DSI: tercero, cuarto y quinto de la segunda parte con el conveniente detenimiento.

La *cuarta y penúltima parte* de la obra se titula «La Doctrina Social en diálogo con el mundo contemporáneo». Cubre el pontificado de Pablo VI y sus documentos sociales: la encíclica «*Populorum Progressio*», preocupada por el desarrollo de los pueblos y los nuevos problemas como la violencia y la revolución, bien desmenuzada en el comentario tanto en su texto y contexto como en los distintos tratadistas y bibliografía.

Y la Carta «*Octogesima Adveniens*», que cede la preeminencia de contenidos más estrictamente sociales o económicos a otros más políticos. El autor espiga, además, selectivamente los aspectos históricos, entre ellos el porqué una Carta y no una Encíclica, aunque en este detalle puede quedarse un tanto corto, pero no así en otros puntos importantes de contenidos seleccionados y estudiados. Da mucha luz la acertada interpretación de Camacho cuando intenta y logra explicar la importante distinción entre ideologías y movimientos históricos que preocupa y subyace en la Carta. Magistral también la paciente comparación de los textos francés, latino y español, necesaria para evitar despistes interpretativos tan frecuentes. Un buen servicio que al lector y al estudioso le ahorrará tiempo y erradas valoraciones (p. 411-22).

A partir de este momento la obra de Camacho solapa intervenciones sociales pontificias a nivel de encíclicas con otras de inferior valoración o no tan universales. Tiene su explicación dentro de la fidelidad a la línea cronológico-histórica

inicial. De todas formas parece a algunos que se rompe un ritmo uniforme de valoración doctrinal. No entramos en ello. Sólo anotar que, con apreciación de ruptura o sin ella, la estudiada detención en los sínodos de 1971 («La justicia en el mundo») y de 1974 («Evangelii Nuntiandi») muestra que se trata de dos importantes documentos sociales y que tal irrupción en la obra es un buen servicio por las consideraciones histórico-analíticas a las que dan lugar y por la facilidad de su acercamiento al lector sin más dispersiones ni búsquedas.

Lo mismo habría que decir del capítulo 17: «La DSI en América Latina: Medellín y Puebla», ya en la *quinta parte*, y del capítulo 18: «Documentos episcopales sobre la paz», también en la misma quinta parte.

Todo ello está entreverado, sin mayores estridencias, con la enseñanza social de Juan Pablo II. En primer lugar, la encíclica «Laborem Exercens», con el acostumbrado contexto histórico y su atención preferente al trabajo, la distinción del mismo en objetivo y subjetivo, así como la del empresario en directo e indirecto y las puntualizaciones que precisa la traducción española. La complicación de la encíclica en fondo y en forma la encontramos simplificada sin traiciones ni manipulaciones en el trabajo de Camacho (cf. como ejemplos la p. 470 y el párrafo 3.º de la 474).

El estudio de la segunda encíclica social de Juan Pablo II «Sollicitudo Rei Socialis» resulta perfecto en temática y en los doce puntos en que se gavilla. Buena síntesis que en bastante más de una ocasión supera los comentarios paralelos sobre la «SRS» de distintas procedencias porque se ha aprovechado lo bueno de todos ellos y, además, se ha enriquecido con estructuración e ideas propias de gran acierto.

Igual se puede afirmar del capítulo 19, relativo a la «Centesimus Annus». A esta encíclica todavía la pudo coger la obra de Camacho, aunque ya a punto de despegue. Las prisas, sin embargo, no desvaloran las trece páginas (593-606) que se la dedican. Se cumple en ellas el refrán de «genio y figura hasta la sepultura». Porque también en ellas destellan los valores de fondo y forma, de análisis y de síntesis, de historia y doctrina, de inducción y de deducción, ... de la obra completa. Lo que sucede es que saben a poco. Quizá para una segunda edición se amplíen.

La obra se ha publicado por *Ediciones Paulinas* en su colección «Biblioteca de Teología», número 14. Enhorabuena por el acierto de editarla y el servicio que ello está suponiendo para la difusión acertada y precisa de la Doctrina Social de la Iglesia.—GONZALO HIGUERA. Facultad de Teología. U. P. Comillas. Madrid.

JOACHIM GNILKA: *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993, 400 p., 15×23,5 cm. Rústica. 2.950 ptas. ISBN 84-254-1807-0. Versión española de Constantino Ruiz Garrido.

Con razón, señala el autor en el prólogo que «durante estos últimos años y decenios ha ido creciendo asombrosamente el interés por Jesús de Nazaret. Ese interés se ha ido extendiendo a amplios sectores de la población, contagiando no sólo a los cristianos. A este respecto podemos afirmar que el interés por Jesús de Nazaret es mayor que el que se siente por la proclamación que de él hace la Iglesia» (p. 9).

Ciertamente: la curiosidad por saber más sobre Jesús desborda el ámbito eclesial y comienza a asomarse a las revistas de divulgación general. En las Navidades pasadas (1993) el semanario *Newsweek* publicaba un extraordinario dedicado a Jesús, y en nuestro país la revista *Mas Allá* sorprendía a muchas gentes con un número monográfico dedicado también a Jesús de Nazaret en el que no escribían miembros

del establecimiento eclesiástico. Por primera vez en la historia de las ediciones de masas no son sólo personalidades aisladas de fuera del ámbito de la teología los que publican sobre el Nazareno.

El libro de J. Gnilka se inscribe en esta corriente de renovado interés, aunque con un sello distinto y sumamente profesional. La obra es una puesta al día de un estudio anterior y está escrita por un teólogo de oficio, profesor de Nuevo Testamento y de Hermenéutica bíblica en la Facultad de Teología católica de Munich.

Gnilka es consciente de que hoy día es un aserto no discutido la imposibilidad de escribir una biografía en estricto sentido de Jesús. Su obra no lo es, ciertamente, pero aprovecha en lo posible los datos biográficos que podemos obtener de las tradiciones primitivas sobre Jesús —fundamentalmente los tres evangelios sinópticos— para presentar ordenadamente al lector que podemos saber hoy día con cierta certeza sobre las palabras, la doctrina genuina del Nazareno y sobre sus acciones de mayor trascendencia.

La exégesis evangélica, quiérase o no, ha de rendir tributo positivo o negativo, a los estudios y postulados de la Historia de las Formas, inaugurados por Schmidt, Bultmann y Dibelius. Gnilka tampoco es en esto una excepción y admite como pauta de trabajo que no todo lo que nos transmiten los evangelios canónicos sobre Jesús puede adscribirse a este personaje. Sin exagerar la nota sobre la labor de los profetas cristianos primitivos a la hora de atribuir a los labios de Jesús palabras y sentencias que jamás salieron de ellos, Gnilka sí aplica su bisturí exegético para separar lo que es reflexión secundaria de los seguidores del Maestro de los datos primitivos y genuinos. Su intención es, pues, condensar en una obra de síntesis aquello que podemos saber realmente de lo que hizo y dijo Jesús.

En contra del mayor fautor de la Historia de las Formas, R. Bultmann, quien consideraba poco interesante para el quehacer teológico una investigación histórica sobre la vida de Jesús, Gnilka sostiene con buen juicio que el fundamento de la reflexión teológica de la comunidad primitiva sobre el Maestro de Nazaret se basa en hechos y dichos reales del Jesús de la historia. No hay una teología objetiva sin una continuidad, al menos implícita, entre el Jesús de la historia y el Exaltado. En esto sigue Gnilka el conocido movimiento pendular en pro de la búsqueda del Jesús histórico que, como es bien sabido, se inició en el seno de la más estricta corriente de la Historia de las Formas.

El primer capítulo del libro justifica los aspectos metodológicos de su investigación haciendo un breve recorrido sobre «la cuestión acerca de Jesús»: desde H. S. Reimarus hasta nuestros días.

Los otros dos capítulos siguientes nos presentan a un Gnilka deudor agradecido y consciente de la moderna historiografía después de Karl Marx: no es posible aislar al personaje, cuyo «mensaje e historia» se investiga, de las coordenadas históricas, sociales, políticas, económicas y religiosas de su tiempo. Sólo puede contemplarse al Jesús real en la perspectiva global de la polvorienta Galilea del siglo I de nuestra era. Por ello, después del *status quaestionis* de la investigación actual sobre Jesús, y antes de tratar los primeros temas propios de la «vida» del «biografiado», nacimiento, oficio, familia, formación, etc., Gnilka hace anteceder dos amplios apartados sobre la «situación política de Israel en tiempos de Jesús» y la «situación espiritual, religiosa, social y económica de Palestina» por los mismos años. Sólo en el cap. IV comienza propiamente la historia de Jesús.

La estructura de los capítulos siguientes sobre el mensaje y los hechos de Jesús es siempre doble: la primera parte de cada tema se dedica a la reconstrucción de lo que sobre él podemos saber históricamente de Jesús. La segunda, titulada «pers-

pectiva», indica a grandes rasgos la evolución y el desarrollo de ese mismo tema en la teología de los seguidores del Maestro. Queda así perfectamente claro qué hay de continuidad, qué de novedad y desarrollo autónomo de ideas seminales o de impulsos dados por Jesús de Nazaret. Cada apartado concluye con una bibliografía pertinente. Algunos títulos, raros, se extienden hasta 1989, aunque la mayoría de las listas bibliográficas concluyen en 1982. Los autores citados son en un noventa y cinco por ciento alemanes. Algún que otro en lengua inglesa; alguno, rarísimo, en francés. Por supuesto, ignorancia absoluta de lo que se ha escrito en español o italiano.

En general, la tesis de Gnilka es que entre el Jesús de la historia y el Exaltado no hay una ruptura, ningún salto ideológico que no pueda salvarse o encuentre su justificación suficiente en la vida y obra del Nazareno.

El cap. IV aborda la vida de Jesús antes de su actividad pública. En él, el vidrioso tema de la historicidad de los evangelios de la infancia se soslaya en absoluto. Más bien, Gnilka responde negativamente de un modo implícito en cuanto que no aparece en su narración ninguno de los datos principales del mensaje teológico de esos primeros capítulos de Lucas y Mateo: nada dice Gnilka de la concepción virginal, y nada sobre el lugar del nacimiento de Jesús (si Belén, como afirma una rama de la tradición: Lucas y Mateo) o si Nazaret (como deja entrever otra corriente sostenida implícitamente por Marcos y Juan). Tampoco ni una palabra sobre los hermanos de Jesús; tan sólo unas notas que remiten a los comentarios (en alemán; no traducidos) del mismo autor a los evangelios de Lucas y Mateo. Respecto a los contactos Jesús-Juan Bautista, Gnilka defiende que el primero no fue discípulo estricto del segundo (aunque ciertamente se dejó bautizar por él) y que no se debe postular ninguna ruptura —con la consiguiente formación de un nuevo grupo por parte de Jesús— entre ambos predicadores del Reino de Dios.

En los capítulos siguientes se tratan los temas nucleares de la vida y obra de Jesús: su predicación del Reino de Dios (V); el discipulado, seguimiento, estilo de vida (VI); Israel, el pueblo de Dios y la Iglesia (VII). La actitud de Jesús ante la ley mosaica y la ética que predicó (VIII); el problema de la autoconciencia y la autoridad con la que el Nazareno impartía su enseñanza (IX); el conflicto con las autoridades y los últimos días (X), junto con el proceso y la ejecución de Jesús (XI).

En apretadísimo resumen (un tanto traicionero, sin duda) las tesis que sostiene Gnilka son las siguientes: el Reinado de Dios es el centro de la predicación de Jesús; el Nazareno habló incesantemente de él, aunque nunca lo explicitó en su esencia (se sobreentendía su significado, dada la cultura religiosa general de sus oyentes). Ciertamente, sí aclaró muchas de sus características por medio de las parábolas. En síntesis el mensaje del Reinado de Dios es la fabulosa oferta de salvación hecha por un Padre absolutamente bondadoso a todos los pueblos, no a Israel sólo. El Reino es futuro, pero se ha hecho presente en Jesús. Las curaciones y milagros, como signos de la venida del Reinado en Jesús, deben ser tratados también por el historiador. Aquí Gnilka se separa positivamente de la tradición de Bultmann, Braun y Bornkman, quienes ignoran absolutamente este aspecto de la actividad de Jesús. Gnilka parece aceptar como auténticos los milagros de curaciones y los de salvación. Los prodigios sobre la naturaleza y las epifanías (por ejemplo, la transfiguración), según nuestro autor, pertenecen más bien al ámbito de las narraciones postpascuales retrotraídas luego por sus discípulos a la vida de Jesús y son más dudosos en cuanto a su historicidad. El reino de Dios incluye también, sin duda, la perspectiva del juicio divino, en primer lugar a los particulares, pero también al conjunto de Israel.

Jesús reunió discípulos y discípulas en torno a sí, y casi todos galileos. De muchos no sabemos ni el nombre. De entre ellos destaca el grupo de los Doce, conjunto con un significado escatológico y de signo profético respecto a las doce tribus de Israel. Postular que el grupo de los Doce es un invento de la comunidad posterior es, según Gnilka, crear muchos más problemas exegéticos que los que pretende resolver. Dentro de los Doce, quienes eran como el signo de cómo debía congregarse el pueblo para esperar el Reino, Cefas ocupaba un lugar preeminente.

La actividad de Jesús se dirigió de hecho a Israel, pero hay datos para sostener que su mentalidad era universalista. Desgraciadamente, la masa del pueblo judío no comprendió su mensaje. La Iglesia no nace con Jesús, sino después de Pascua. La enseñanza ética de Jesús se concentra en una profundización del sentido más auténtico de la Ley, sin derogarla en absoluto, en la insistencia en una nueva relación del ser humano con Dios (de Padre a hijo) y en el amor a la divinidad y al prójimo como suma de todos los preceptos morales.

Sobre la autoridad de Jesús y la autocomprensión de éste sobre sí mismo y su misión, Gnilka se inclina a pensar que la raíz de tal poder residió en la peculiarísima relación con Dios que hizo de Jesús su enviado por antonomasia, pero nuestro autor no se decide a responder con claridad si el Nazareno habló del Hijo del Hombre como de otra persona o se identificó a sí mismo con este personaje. «En todo caso se tiene la mirada puesta en el inminente juicio y se concede en ese juicio la palabra más importante al Hijo del Hombre. En todo ello es de menor importancia el que sea él mismo el que juzgue o el que comparezca como testigo ante el Juez» (p. 320).

Respecto al conflicto final y la muerte de Jesús, Gnilka sostiene que Jesús preveía su muerte —era un hombre inteligente y sabía la oposición que había suscitado entre las clases dirigentes del pueblo—, aunque no afirma con claridad si Jesús presentó o no su trágico final como una muerte vicaria y expiatoria por la humanidad. La entrada mesiánica en Jerusalén y la purificación del Templo han de reducirse a episodios en tono menor: nada de la grandilocuencia con la que los presentan los evangelistas: estos relatos han sido reelaborados por los escritores evangélicos en el sentido de una mesionalogía real.

La última cena fue realmente una cena pascual. La falta de detalles correspondientes a esta celebración (no hay cordero, ni hierbas amargas ni se menciona expresamente el pan ázimo o la mermelada dulce) se debe, según Gnilka, a la estilización del relato por su uso litúrgico posterior. En esa cena desarrolló Jesús de algún modo un símil entre el pan, como alimento, y su presencia entre sus discípulos, lo que fue la base de la posterior interpretación eucarística. Los acontecimientos de la pasión se desarrollaron más o menos como los cuentan los tres Sinópticos con las consabidas pequeñas racionalizaciones por nuestra parte para encajar bien los diversos datos.

El libro termina con un brevísimo «epílogo pascual» en el que Gnilka justifica la ausencia de tratamiento de este tema en su obra, dado que «la historia de la resurrección del Crucificado de entre los muertos no pertenece ya a la historia terrena de Jesús de Nazaret» (p. 389). Esta ausencia puede parecer sorprendente a algunos lectores, pero se trata de un acto consecuente con el talento histórico del conjunto de la obra: la resurrección de Jesús no pertenece al ámbito de la historia, sino al de la fe.

A pesar del enorme esfuerzo de coherencia desplegado por Gnilka no nos parece que en todas las partes de su libro haya sido su autor consecuente con las premisas que sitúa como base en los diversos capítulos. Así, Gnilka no pone de relieve convenientemente cómo en la perspectiva judía y veterotestamentaria-profética de Jesús,

el Reinado de Dios inminente contiene claros elementos de bienes materiales en este mundo. Así lo indican las tres bienaventuranzas que la crítica cree absolutamente auténticas (Mc 6,21; Mt 5,6; Mt 5,4) y la imagen misma del banquete mesiánico como representación mejor del Reinado (Mt 8,11; cf. Lc 12,22-33, en el que Jesús parece aludir a un reino futuro en el que el aspecto material estará totalmente resuelto por la providencia de Dios). Igualmente, no acaba de estar resuelto satisfactoriamente por Gnilka el problema del nacionalismo de Jesús cuando afirma su misión absolutamente restringida a Israel (Mt 15,24) o la denominación de «perros» referida a los paganos en el episodio de la sirofenicia (Mt 15,25ss).

Las implicaciones políticas de este reinado de Dios (en el que sobraba sin duda alguna la dominación romana sobre Palestina), merecerían haber gozado de una aclaración conveniente de los pasajes en los que aparece, según la expresión de algunos exégetas, un «cierto ruido de sables en la tradición sinóptica» (Mc 14,2; Lc 22,35-37; Mt 10,34; Mt 11,12). El tratamiento del pacifismo cierto de Jesús, a pesar de las connotaciones guerreras que el concepto de mesías tenía en aquellos momentos en Palestina, tampoco aparece con la nitidez debida en la obra que comentamos. En la perícopa del impuesto debido al César (Mc 12,14-17) Gnilka no ofrece más que la interpretación tradicional, aunque Lc 23,2 da una clarísima pista de que muy probablemente Jesús había indicado más bien la conveniencia del *no pago* del impuesto, aunque de un modo crítico, cauto y precavido.

En el terreno de la ética, quizá hubiera sido conveniente por parte de Gnilka una discusión más a fondo de las prescripciones morales de Jesús que tiene mucho de «interinas» —para los momentos finales antes de la venida del Reino— como ya apuntó A. Schweitzer. Las andanadas de Jesús contra la posesión de bienes (Lc 6,24-26; cf. Lc 1,51-53: proclamación programática), su despreocupación cierta por los vínculos familiares (Mc 3,31-35; Lc 9,60; 14,25-26) y su falta de aprecio por el trabajo y la realización del ser humano en este mundo (cf. Lc 12,22) debían haber sido más ampliamente comentadas. Tampoco pone Gnilka de relieve lo que supone de auténtica ruptura entre la postura auténtica de Jesús que afirma sin lugar a dudas la validez absoluta, necesaria y salvífica de la Ley de Moisés y la diametralmente contraria posición teológica de Pablo. Sobre el posible fariseísmo de Jesús y de sus discusiones intrasectarias, así como de las concomitancias de su ética y de su visión de Dios con doctrinas semejantes a las de los esenios en general y a las del subgrupo esenio de Qumrán no leemos ni una palabra en esta obra.

El lector de Gnilka no obtiene una idea clara de cuál era la autoconciencia de Jesús: ¿se declaró rotundamente mesías al menos al final de su vida? ¿Qué sentido del mesianismo tenía realmente Jesús? ¿Se autoproclamó Hijo del Hombre en un sentido apocalíptico, no trivial (de uso de la expresión como alusión modesta a sí mismo: tesis de G. Vermes)?

Tampoco es demasiado convincente en la imagen de Jesús propuesta por Gnilka la interpretación de la última cena y de los últimos momentos del Nazareno. El uso litúrgico de las tradiciones sobre la Cena por los seguidores del Nazareno hubiera reforzado los rasgos pascales del evento (¡Jesús inmolado como cordero pascual!), y no al revés; es extraño que más bien esa utilización litúrgica los haya eliminado. De la confusión de las tradiciones sobre tan importante suceso y del examen de los dos estratos de tradición (uno apocalíptico; otro centrado sobre las palabras de la institución de la Eucaristía) presentes en los relatos de la Última Cena parece más bien deducirse que esa celebración fue un banquete de despedida, festivo y triste a la vez, pero «normal», no pascual, antes de que se celebrara el gran banquete, presumible una vez llegado el Reino. Igualmente no nos parece correcto que Gnilka

no mencione ni siquiera las hipótesis, bien fundadas, que presuponen una extensión mayor temporal entre el prendimiento de Jesús y su muerte. En ese tiempo, mucho más extenso del que proponen los evangelistas, pudieron tener lugar todas las acciones que se describen en torno a la muerte de Jesús (prendimiento; sesiones del Sanedrín, juicio en toda regla ante un gobernador romano; intervención del rey Herodes; burlas de los soldados; sesión pública ante el pueblo, vía crucis y crucifixión) agolpadas por los evangelistas en un lapso de tiempo increíblemente corto. ¿No es al menos plausible la hipótesis de un acortamiento literario del espacio temporal escénico por parte de la tradición primitiva en la que se sustentan los evangelistas para lograr un mayor efectismo?

El que Gnilka deje de lado el tratamiento de la resurrección parece ser consecuente con las premisas de una metodología moderna, que considera a este episodio como perteneciente, sin duda, más a la teología del Nuevo Testamento que a la vida en el ámbito de la historia humana de Jesús. Esta decisión metodológica le habrá costado probablemente más de un comentario negativo entre los católicos de lengua alemana.

A pesar de estas presuntas carencias, que me parecen resultado de no llevar hasta las últimas consecuencias los presupuestos de la investigación (aunque reconozco que este hecho pueda deberse también a una visión desde otras perspectivas exegéticas), la obra de Gnilka es totalmente encomiable por lo que supone de esfuerzo sintético por presentar al público los resultados de la más moderna investigación sobre la vida del Nazareno y por el denodado afán de hacer compatibles estas nuevas perspectivas con la visión más tradicional sobre la obra y mensaje de Jesús. No nos extraña que haya tenido éxito en Alemania y que prestamente haya sido traducido a nuestra lengua. La imagen que nos formamos sobre Jesús ha cambiado bastante en este siglo. La obra de Gnilka dará que pensar, sobre todo por la lectura implícita, entre líneas, a muchos lectores anclados irremisiblemente en el pasado.—ANTONIO PIÑERO. Universidad Complutense. Madrid.

H. J. SIEBEN, *Die katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert* (Konziliengeschichte: Reihe B, Untersuchungen), Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1993, 432 p., ISBN 3-506-74725-8.

Con el volumen que ahora presentamos H. J. Sieben ha puesto fin a su monumental historia de los concilios, donde ha registrado la evolución de la idea de concilio desde la antigüedad hasta nuestros días¹. Sieben retoma su historia de los concilios donde la había dejado: en el momento de la Ilustración; para ello arranca con el estudio de la obra sobre el episcopado de G. V. Bolgeni aparecida en 1789; comenzar con la obra de este ex-jesuita (p. 7-35) no es trivial, pues sus posiciones anticipan los enunciados fundamentales de los dos concilios Vaticanos: la doctrina de la infalibilidad papal y la doctrina de la colegialidad episcopal. La idea de la colegialidad episcopal tiene consecuencias inmediatas en la concepción del concilio, especialmente respecto al origen del poder jurisdiccional y doctrinal ejercidos por los obispos en el concilio; la cuestión de si dicho poder procede directamente de Dios o deriva del Papa había sido discutida entre conciliaristas y papalistas. Esta

¹ *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Paderborn 1979); *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters* (Paderborn 1984); *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung* (Paderborn 1988).

misma cuestión —apelando expresamente a Bolgeni— afloró durante el Vaticano II en el Aula conciliar.

Para la historia de la idea del concilio el acontecimiento fundamental del siglo XIX es la definición de la infalibilidad y del primado de jurisdicción del Papa por el Vaticano I. Esta valoración del factor papado frente al factor concilio ha de confrontarse con la declaración de la superioridad del concilio sobre el Papa formulada en el decreto *Haec sancta* de Constanza (1415). El segundo capítulo (p. 36-71) registra tomas de postura acerca del decreto *Haec sancta* en la primera mitad del siglo XIX, bien por relación expresa a este decreto, bien por relación a la *Declaratio cleri Gallicani* de 1682. Sieben ya había analizado esta temática para los siglos XVII-XVIII (cf. *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, 306-349). Sus resultados completan, y también divergen, del estudio de H. Schneider (cf. *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart*, Berlín 1976, 89-165).

Los capítulos tercero (p. 72-100) y cuarto (p. 101-132) documentan la idea de concilio en las dos corrientes teológicas más significativas del siglo XIX: en la teología liberal de H. Maret (1805-1884), y en la teología ultramontana de J. B. Heinrich (1816-1891). Maret se confronta en su obra *Du concile* con la teología ultramontana (especialmente con el *Du pape* de Maistre) y considera que el concilio es un elemento democrático en la estructura eclesial y el instrumento adecuado para la reconciliación de la Iglesia con la sociedad moderna. La teología del concilio de Heinrich, rebatiendo toda forma de galicanismo, refrenda las definiciones de 1870 y hace del Papa cabeza y fundamento de la ecumenicidad e infalibilidad del sínodo ecuménico.

A la idea de concilio en el entorno del Vaticano I se dedican los capítulos quinto y sexto. El primero (p. 133-160) analiza la idea de concilio a partir de los artículos aparecidos entre los años 1868-1871 en la *Civiltà Cattolica*. Sieben responde a esta cuestión: ¿cuál es la idea de concilio de una revista romana que apoyaba la definición de la infalibilidad papal por el concilio? Y curiosamente constata, junto al papalismo exacerbado, la pervivencia de la idea de colegialidad episcopal, vestigio de la teología romana en la línea de Bolgeni. El capítulo sexto (p. 161-185) diseña la autoconciencia del Vaticano I en su relación al mundo y a la sociedad de su tiempo; en la historia de los concilios —subraya Sieben— la peculiaridad de la autocomprensión del Vaticano I radica en concebirse como un «acontecimiento providencial» para y frente al mundo, actitud que podría ser referida a la eclesiología del cardenal Dechamps, que hace de la Iglesia, «magnum quoddam et perpetuum motivum creditatis».

En los años posteriores al Vaticano I se planteó la cuestión de si existe o no un concepto unitario de concilio ecuménico por encima de los cambios históricos; a ello se dedica el capítulo séptimo (p. 186-224). Los teólogos dogmáticos y canonistas compartían la idea de que la convocatoria, presidencia y ratificación papales determinan la esencia del concilio ecuménico; en contra de esta *communis opinio* se verguen los resultados de la ciencia histórica propuestos por F. X. Funk (1840-1907): los ocho primeros concilios ecuménicos han sido convocados por el Emperador sin el concurso papal. El capítulo octavo (p. 215-243) estudia una de las consecuencias de la definición de la infalibilidad papal: la pérdida de significación de la institución conciliar; para algunos teólogos el concilio de 1869-70 habría sido el último concilio ecuménico. Y Sieben rastrea qué ha quedado de la idea de concilio en los numerosos tratados «De ecclesia» aparecidos entre los dos concilios Vaticanos, entre 1870 y 1960.

Los tres capítulos siguientes constituyen una aproximación al concilio Vaticano II. La convocatoria del concilio hecha por Juan XXIII suscitó una nueva reflexión teológica acerca de la naturaleza del concilio; así el capítulo noveno (p. 244-277) ilustra la teología del concilio de Y. Congar, H. Küng y K. Rahner. Congar parte de la colegialidad episcopal y de la idea de la Iglesia como comunión recurriendo a la patrística; Küng pone en el centro el concepto de representación inspirado en los concilios del siglo xv; Rahner parte del carácter colegial del episcopado. El capítulo décimo (p. 278-308) presenta la idea de concilio «patoral» vehiculada por el propio Juan XXIII. El capítulo undécimo (p. 309-350) se ocupa de las aportaciones del Vaticano II relativas al concilio ecuménico, al sínodo de obispos y a las conferencias episcopales. Para ello Sieben recopila, en primer lugar, los textos (LG 22.23.25; CD 4.5.36-38); en segundo lugar, documenta la génesis de estas declaraciones, y finalmente examina su recepción en la discusión de teólogos y canonistas acerca de la naturaleza y competencias del sínodo romano y de las conferencias episcopales, así como la cuestión del sujeto o sujetos del supremo poder en la Iglesia (LG 23 y *Nota praevia*).

Los dos últimos capítulos atienden al período postconciliar. El capítulo duodécimo (p. 351-384) adopta una perspectiva ecuménica y expone la materia «concilio» a partir de los textos consensuados en los diálogos bilaterales de la Iglesia católica con anglicanos, ortodoxos, luteranos y otras confesiones entre 1976-1991. El último capítulo (p. 385-421) analiza la discusión teológica postconciliar en torno a estas tres categorías: infalibilidad, recepción, hermenéutica del concilio. Sieben persigue los derroteros de la discusión sobre la infalibilidad del Papa, de los concilios y de la Iglesia suscitada en los años setenta por H. Küng, y en la que han participado numerosos teólogos (Semmelroth, Rahner, Ratzinger, etc.). El concepto de «recepción» dice relación a la idea de la Iglesia como *communio* tal y como ha sido tematizado por H. Bacht, A. Grillmeier, Y. Congar, J. M. R. Tillard. Finalmente, Sieben plantea los problemas de interpretación del Vaticano II, dado que la mayor parte de los textos registran soluciones de compromiso entre las posiciones de la mayoría y de la minoría conciliares. Sin tomar postura recapitula algunas de las opiniones más significativas en la teología reciente (A. Acerbi, J. Ratzinger, G. Thils, H. J. Pottmeyer, W. Kasper).

Este último capítulo refleja las dificultades de la empresa acometida por Sieben y reconocidas en el Prólogo de la obra: la gran cantidad de materiales sobre este período conciliar, unida a la escasa distancia histórica que nos separa del Vaticano II. Remontando estas dificultades el autor redondea su historia sobre los concilios que, por méritos, erudición y competencia, ha podido ser situada en la secuencia de la obra clásica de Hefele. En suma, una aportación interesantísima para la historia de la Iglesia, del dogma y de la eclesiología.—S. MADRIGAL. Facultad de Teología. U. P. Comillas. Madrid.

GONZALO FLÓREZ, *Penitencia y unción de los enfermos*. «Sapientia Fidei». Serie de manuales de Teología. Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1993, XXVII+379 páginas, ISBN 84-7914-107-7.

El profesor Gonzalo Flórez es bien conocido por su obra anterior, *La reconciliación con Dios* (BAC núm. 329, Madrid 1971), y por otras publicaciones. Esta nueva obra sobre el sacramento de la penitencia y unción de los enfermos es fruto de una reflexión madura y de su prolongada labor docente. Por otra parte es el primer

volumen que se publica de la serie «Sapientia fidei», aunque figura como número 18 en el conjunto de la colección que proyecta la BAC bajo la dirección de Juan L. Ruiz de la Peña. Hay que verlo y juzgarlo dentro de los planes de esta serie. El autor lo expresa de esta manera: «El manual de teología se propone hacer una exposición completa y ordenada de aquellas cuestiones que es preciso conocer para llegar a comprender el sentido del mensaje cristiano» (Introd., p. xiv).

Este manual trata de dos sacramentos que se han unido con frecuencia en los tratados teológicos: penitencia y unción de los enfermos. El *Catecismo de la Iglesia católica* los ha unido también bajo una misma rúbrica: *los sacramentos de curación* (p. 327ss). Los dos primeros capítulos sirven de introducción al sacramento de la penitencia: actualidad del sacramento de la penitencia (cap. 1) y fundamento antropológico de la conversión (cap. 2). A partir de esta introducción podemos decir que toda la obra se concentra en el tema bíblico de la conversión y perdón de los pecados, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (cap. 3-6) y en la historia del sacramento de la penitencia a través de los siglos hasta la reforma actual después del Vaticano II (cap. 7-14). Quedan tres capítulos breves (cap. 15-17) en los que se intenta hacer una exposición sistemática de los aspectos antropológicos del sacramento (contricción, confesión, examen), de la gracia específica del mismo y de la relación del sacramento de la reconciliación con los demás sacramentos. Estos capítulos son bastante secundarios en el conjunto de la obra.

Se añade un capítulo breve, pero importante e interesante (cap. 18) sobre la práctica actual de la penitencia en otras iglesias cristianas: ortodoxas, bizantinas, e iglesias protestantes. Cierra la exposición de este sacramento un breve epílogo (cap. 19) en el que resume y repite lo dicho en páginas anteriores.

Al sacramento de la *unción de los enfermos* le dedica una introducción y cuatro capítulos breves. Ofrece una visión moderna de este sacramento, recoge los datos históricos más importantes y ofrece una exposición suficiente para los estudiantes de teología. Echo de menos una reflexión teológica sobre algunos puntos. Afirma con razón que «el sacramento específico para el momento en que el enfermo se enfrenta al trance de la muerte no es la unción, sino el santo Viático» (p. 350). Quizá por dejar la unción de los enfermos para el final, nos deja la sensación de que su «importancia es secundaria, si se tiene en cuenta que lo que importa por encima de todo es la salvación espiritual, y ésta depende principalmente de la reconciliación penitencial y de la eucaristía» (p. 332). Total, que casi es inútil. Esta impresión se agrava todavía más cuando leemos que «en casos de urgencia imprevista» se administran la penitencia, la unción, el viático y la confirmación, si el enfermo no la hubiese recibido (p. 351). Francamente, ¿es esta una pastoral adecuada de los sacramentos? ¿No nos obliga a una revisión de la teología y de la pastoral sacramental? Sobre estos aspectos esperaba una reflexión del autor.

Me llaman la atención diversas cosas. Dice que el óleo bendecido se utilizaba con fines curativos por los fieles, «sirviendo incluso de bebida», cuando debiera decir que era un modo de administrar el sacramento a los enfermos. Recuerda que Trento afirma «solemnemente que la extrema unción es un sacramento instituido por Cristo» (p. 336) y le parece que esto basta. El autor no se preocupa de si esta afirmación responde o no a la verdad. Aquí, como en tantas otras ocasiones a lo largo de su obra, Flérez rehúye examinar la veracidad de los testimonios. Me maravilla que atribuya la carta de Santiago al «hermano del Señor» (p. 321), obispo de Jerusalén, cuando es evidente que se trata de una carta pseudoepigráfica, como todas las cartas católicas, si por Juan se entiende el «hijo del Zebedeo». Lo mismo hace con las cartas pastorales, que atribuye a S. Pablo, y la 2.^a de los Tesalonicenses, que supone del año 51 (p. 62, n. 49).

Adelantamos estas breves observaciones sobre la unción de los enfermos, porque quisiéramos centrarnos en el sacramento de la reconciliación, que llena casi toda la obra.

En lo que se refiere al sacramento de la penitencia —sorprendentemente el autor vuelve a esta terminología, antigua— no quisiera escatimar las alabanzas y mi gratitud al autor por esta obra. Pienso que en conjunto es un buen libro para estudiantes en una materia en la que abundan los artículos y monografías sobre temas concretos, pero hay muy pocos manuales modernos y actualizados. Esta obra reúne muchas cualidades y datos que la hacen recomendable: una amplia bibliografía general (p. xvii-xxiv); una bibliografía selecta al inicio de cada capítulo; una exposición ordenada y breve sobre los temas principales; gran sensibilidad para recoger los temas y corrientes teológicas de la actualidad, aunque no siempre los acepte.

He gozado leyendo esta obra, en la que encuentro muchas cosas interesantes y bien dichas y muchos datos valiosos. Se puede echar de menos una exposición sistemática, pero, si se expone la teología de la Escolástica, del concilio de Trento, del Vaticano II y del nuevo Ritual de la penitencia, queda poco campo para la sistemática, si no se quiere caer en repeticiones. Podría tejer una guirnalda de alabanzas, pero creo que es más útil al autor y a los lectores señalar algunas deficiencias subsanables.

1) No sé si es defecto o virtud, pero he observado que con frecuencia el autor refiere cosas interesantes, casi siempre en las notas, y pasa sobre ellas de puntillas, sin darles relieve ni hacer un comentario. Por ejemplo, en la página 102 se afirma que en peligro de muerte incluso el diácono está facultado para imponer las manos al penitente como signo de reconciliación. Cita en la página 100, nota 73, a Cipriano y en la página 107, nota 77, remite a Poschmann y a Righetti. Pienso que este dato merecería un comentario y una reflexión. La confesión a los laicos, que duró siete siglos, apenas la menciona si no es en las notas.

2) La síntesis histórica que hace de la penitencia antigua (cap. 8) es incompleta y muy deficiente. Apenas se insinúan las gravísimas obligaciones que recaían sobre los pobres penitentes. No sólo se rogaba a los penitentes que renunciasen a las relaciones conyugales, sino que se les exigía (cf. p. 108). Es verdad que la *penitencia eclesial* en el siglo iv ya no se aplica a los clérigos y monjes. Lo prohíben los sínodos y el Papa Siricio, a quien cita en la página 111, nota 21. Y a este propósito habla de la «condición privilegiada» de los clérigos. No era condición privilegiada, porque, si cometían pecados muy graves, se les deponía, que era mucho más duro (cf. D. Fernández, *El sacramento de la reconciliación*, cap. V: la penitencia de clérigos y monjes, p. 137-141, Valencia 1977).

El capítulo 9, sobre la «penitencia privada», es sumamente confuso y está lleno de inexactitudes o ambigüedades. Uno no sabe si habla de la penitencia privada (ayunos, limosnas, oraciones) o de la reconciliación sacramental de un solo penitente, que comenzó a practicarse a finales del siglo vi y principios del vii. Los mismos títulos son ambiguos: «La penitencia monástica» (p. 126), «De la penitencia "tarifada" a la confesión privada» (p. 132). ¡Como si la penitencia tarifada no perteneciera ya a la «penitencia privada en el sentido de reconciliación de un solo penitente!»

La misma confusión se advierte cuando habla de la «absolución»: «Una absolución propiamente dicha, esto es, sacramental y colectiva, no se da en la Iglesia primitiva» (p. 141). Por lo que sigue suponemos que habla de la Iglesia antigua (siglos iii-v). En estos siglos lo que no se da es una absolución sacramental individual. Todas son colectivas o comunitarias, excepto los casos de grave enfermedad. Se llama «reconciliación» y se practica con gran solemnidad, una vez cumplida la penitencia. Se trata de una oración deprecativa, como son todas las absoluciones del

primer milenio. Ya no nos extraña que el autor afirme que los cristianos que no tenían pecados tan graves que les obligaran a la penitencia canónica, «no disponían de ningún medio ostensible y asequible de reconciliación» (p. 123). Además de otros medios no sacramentales, disponían del sacramento de la eucaristía, que es también un sacramento de reconciliación. Y aquí es donde viene bien lo que dice sobre las liturgias orientales (p. 141), que algunos consideran como una fórmula de «absolución sacramental», y otros creen que dichas fórmulas de perdón expresan la virtud de la eucaristía, que también perdona los pecados a los que están arrepentidos. Este capítulo debería ser revisado y cambiado totalmente.

Con frecuencia encuentro afirmaciones que me desconciertan. En la página 178 dice que el IV Concilio de Letrán, del año 1215, que sin duda es *ecuménico*, tomó diversas medidas para regular la práctica del sacramento de la penitencia. En la misma página, un poco más abajo, asegura que en el Concilio II de Lyon, del año 1274, «aparece por primera vez citada la penitencia en un concilio ecuménico». Tendría que hacer muchas observaciones y correcciones de este género que prefiero omitir, pero no quisiera pasar por alto una observación puramente formal y que no afecta al contenido: el abuso de la abreviación *op. cit.* La usa lo mismo para obras que para artículos, y en centenares de casos resulta difícil o imposible confrontar la obra así citada. Sólo dos ejemplos: en la página 173, nota 17, cita: FERNÁNDEZ CONDE, J., *op. cit.*, 233ss. En la página 171 la misma abreviatura sin indicar la obra. Dos capítulos anteriores (cap. IX), página 138, nota 55, exactamente lo mismo. Hay que retroceder a la página 132, nota 30, para encontrar la obra a que se refiere. El segundo ejemplo es de un artículo del mismo autor. En la página 244, nota 20, encontramos *op. cit.*, 313-322. En este capítulo XIV no aparece la obra aludida. Se encuentra en el capítulo XIII, página 230, nota 33, el título del artículo, y de nuevo *op. cit.*, 257-178 (un *lapsus* evidente). Es una tortura querer confrontar las notas de esta obra. Este modo de citar debiera desterrarse de una obra seria. Sólo se admite dentro del mismo capítulo o citas inmediatas, o si se remite a la cita completa en la bibliografía general.

Tengo que omitir las cuestiones doctrinales, que exigirían más espacio. Si nos preguntamos ¿qué novedades ofrece este manual?, habría que responder que pocas. No es necesario que un libro de texto ofrezca novedades. Su mérito consiste en presentar un compendio bien estructurado de la teología del sacramento de la penitencia, con las limitaciones inevitables, en el que se reflejan las tendencias del pasado y del presente. No es todo lo deseable, pero creo que puede prestar un excelente servicio a los estudios de la teología.—DOMICIANO FERNÁNDEZ, C.M.F. Granada.

RECENSIONES

ROMANO PENNA, *Un cristianismo posible: Pablo de Tarso*, Ed. Paulinas, Madrid 1993, 183 p., ISBN 84-285-1517-4.

Con intención claramente divulgativa, este libro nos ofrece un recorrido breve, pero suficiente, por la figura y el mensaje de Pablo de Tarso. Recorrido que resultará escaso para el lector versado en la bibliografía paulina, pero útil para un primer acercamiento al tema.

En la primera parte asistimos a una presentación de los resultados más importantes de la crítica histórica y literaria sobre la biografía de Pablo, el polémico tema de su relación con Jesús, el entorno eclesial donde se mueve, sus cartas, una visión rápida de su teología, que se ampliará en la segunda parte del libro, y otro capítulo sobre la escuela paulina. Se trata de seis capítulos con frecuencia densos, y cuyo lenguaje no siempre parece pensado para un lector profano. Los datos que que maneja están bastante actualizados, y representan una buena visión de conjunto de lo que hoy es objeto de un consenso amplio entre los exégetas.

No se encontrará en estas páginas nada que no esté ya en la anterior bibliografía paulina, y en este sentido las deudas de Penna con otros autores y consigo mismo son patentes; pero sí puede ser útil para quien quiera, en pocas páginas, enterarse por dónde anda la exégesis paulina actual.

La segunda parte del libro, que abarca los siete últimos capítulos, está dedicada a la teología paulina. Casi todo lo que incluye aquí Penna está ya formulado, algo más sucintamente, en el artículo sobre Pablo que el mismo Penna escribió para el Diccionario Teológico Interdisciplinar, publicado en *Sígueme*. Aquí el autor presenta la teología de Pablo como una opción actual y posible de ser hoy cristiano: la necesidad de un encuentro personal, místico, con Cristo; la inseparabilidad de la cruz y la resurrección, y su fuerza liberadora de la ley, de la debilidad humana (*sarx*) y del pecado; el hombre nuevo que nace de la gracia de Dios y del Espíritu; el amor como fruto de la libertad; una comprensión de la Iglesia como una en la diversidad, como convocación y comunión, con diversidad de funciones sin que unas prevalearcan sobre otras, Iglesia a la vez sacramental y misionera.

Estudia también Penna la relación del cristiano con el mundo: ya que no hay realidades *a priori* puras o impuras, hay que rechazar todo tipo de «fuga mundi», pero al mismo tiempo mantener la distancia crítica que supone la «sabiduría de la cruz», que hace pasar la salvación de los hombres a través de la debilidad. Esta salvación se realiza en la historia, pues con Cristo se ha inaugurado una nueva situación caracterizada por el «hombre nuevo», que vive ya ahora lo que se consumará al final de los tiempos. Por último, se habla de Cristo como mediador hacia el Padre, y se resalta la importancia de la original expresión paulina «Espíritu de Cristo».—FRANCISCO RAMÍREZ FUEYO, S.J.

JULIO TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1993, 670 p., ISBN 84-87699-55-3.

El canon de la Biblia, la historia del texto y sus diferentes versiones, la crítica del texto bíblico y las múltiples maneras de interpretación y hermenéutica del Antiguo Testamento, son algunos de los diversos temas que aborda este completo libro.

El estudio de la transmisión e interpretación del texto del Antiguo y del Nuevo Testamento destaca sobremanera en este estudio sobre la Biblia, que se ocupa también de recoger las correlaciones que existen entre la formación y posterior difusión de los libros de los judíos y de los cristianos.

En el capítulo primero, el autor nos presenta unas pinceladas sobre las lenguas hebrea, griega y aramea, sobre distintos tipos y modos de escritura en la antigüedad (Mesopotamia, Egipto, Siria, Palestina, piedra, metal, papiro, pergamino), sobre los modos de transmisión escrita (rollos, códice) y oral, además de unos breves apuntes sobre la escuela y la filología de Alejandría.

En el capítulo II profundiza en el tema del canon de la Biblia: teoría tradicional

sobre la historia del canon, paralelismo entre la formación del canon bíblico y la historia del templo, perspectiva literaria del canon (libros canónicos y apócrifos), el canon de los samaritanos, de los saduceos, de la diáspora judeo-helenística, de los fariseos, de los esenios.

Las diferentes versiones del Antiguo y del Nuevo Testamento son ampliamente tratadas en el capítulo III. El conocimiento de las variantes de los manuscritos y versiones diferentes de que disponemos facilita mucho el trabajo a la hora de remontarse a los estadios más antiguos de la transmisión textual y de calibrar las revisiones posteriores.

Un interesante apartado del libro es el dedicado al estudio de la crítica textual (cap. IV): cambios que se dan accidental o deliberativamente en la transmisión del texto del Antiguo y del Nuevo Testamento, glosas, ediciones dobles...

Partiendo del principio de que la Escritura es la primera intérprete de sí misma, el último capítulo del libro (V) hace un recorrido amplio sobre las diversas interpretaciones del Antiguo Testamento: LXX, Targumim, Filón, Flavio Josefo, hermenéutica rabínica, cristiana y moderna.

Así mismo, el libro ofrece abundantes materiales y estudios de la investigación más reciente, que ponen en relación las diferentes disciplinas y especialidades bíblicas.—ENRIQUE SANZ GIMÉNEZ-RICO, S.J.

J. L. ESPINEL, *El pacifismo del Nuevo Testamento*, Editorial San Esteban, Salamanca 1992.

Espinel escribe libros sobre temas nucleares en el NT y de relevancia indudable en el presente. Ahora escribe, nótese bien, no sobre la paz, sino sobre el pacifismo en el NT, que es un concepto más deslizante y condicionado culturalmente. Esta obra tiene un claro carácter polémico contra las tesis reiteradamente defendidas por G. Puente Ojea. Para Puente Ojea, Jesús fue un pretendiente mesiánico judío de orientación revolucionaria y antirromana, que fracasó estrepitosamente; la comunidad judeocristiana continuó en esta línea y fue aniquilada en la guerra judía de los años 67-70; y el NT, sobre todo Pablo y el evangelio de Mc, es un esfuerzo fraudulento por disimular estas realidades y dar una versión espiritual y pacífica de Jesús y de su obra.

En las primeras páginas Espinel hace ver que el ambiente prerrevolucionario y de ebullición celote que Ojea, siguiendo completamente a Brandon, se imagina para el tiempo del ministerio de Jesús no responde a la realidad. El tiempo de Jesús fue relativamente tranquilo y las cosas no cambiaron hasta poco antes de la guerra judía. Espinel se basa en la obra de H. Guevara y me parece que le asiste fundamentalmente la razón. Posteriormente analiza todos los textos del NT, sin entrar en demasiadas cuestiones técnicas, con una exposición clara y con una clara preocupación apologética. Es el trabajo de un biblista experto y maduro, con páginas literariamente brillantes y con aportaciones de interés. Pero se me ocurre que dada la preocupación del libro y su interés por combatir determinadas opiniones hay algunos puntos que hubiesen requerido un tratamiento expreso. 1. Afirma que Mc trata críticamente a Pilato, pero despacha el asunto con gran rapidez y sin analizar los serios argumentos de quienes creen descubrir en este evangelio una cierta «apología pro romanos». 2. La presentación de la teología de cada evangelio se hace de forma muy esquemática e insiste en el precepto mateano del amor a los enemigos. Hubiese sido importante discutir el sentido de la palabra *ekthros*/enemigo, porque el

autor con quien Espinel discute, Puente Ojea, considera que su sentido se circunscribe a los miembros del propio pueblo y no excluye, sino al contrario, la hostilidad y el odio a los romanos. 3. El Apocalipsis presenta, sin duda, dificultades especiales. El autor subraya con razón que determinadas invocaciones a la guerra y a la violencia hay que tomarlas de forma metafórica y no literal. Pero dudo que todo se solucione así. ¿Es inocuo un lenguaje en el que el afán de justicia está claramente contaminado por el deseo de revancha?

Quizá hay también un problema metodológico. El «pacifismo» es una actitud que en la actualidad tiene unas connotaciones muy precisas y existe el peligro de incurrir en anacronismos cuando se lee todo el NT desde esta perspectiva. Como es obvio, en un libro tan abarcante como el que reseñamos las observaciones a puntos particulares se podrían multiplicar. Pero esto no va en demérito de un trabajo que tiene el loable afán de hacer relevante el NT en nuestros días.—RAFAEL AGUIRRE. Universidad de Deusto.

FRANZ ALT, *Jesús, el primer hombre nuevo*, El Almendro, Córdoba 1993, 173 p., ISBN 84-8005-014-4.

Estamos ante un libro breve, de lectura fácil, escrito con un estilo muy personal y con intención claramente divulgativa.

El título parece invitarnos a pensar que se trata de una cristología, pero en las primeras páginas esta posibilidad queda descartada: «En este libro no me pregunto por el Cristo de los teólogos...» (p. 15). No se trata de una obra que se enmarque en el ámbito eclesial.

La cuestión que surge entonces es ¿de quién habla este libro? Se nos presenta un personaje que es como «una bomba espiritual»: «Sólo después de analizar mis sueños siguiendo el método de Jung pude empezar a ver a Jesús como al primer hombre nuevo» (p. 13).

Este personaje es el primero de una raza de hombres nuevos. ¿En qué consiste la novedad del mismo? «Se puede afirmar tranquilamente que Jesús ha sido el primer hombre completo de la historia, es decir, el primero que vivió sus dimensiones anímicas masculina y femenina» (p. 30), «Jesús fue un hombre nuevo porque fue el primero que destapó y cuestionó el exclusivismo masculino de la sociedad de su tiempo» (p. 31).

Hasta aquí parece, por tanto, que nos encontramos ante un pionero en el campo de la integración de la mujer en la sociedad y no sólo eso, sino que es alguien que apuesta decididamente por asumir la supuesta bipolaridad de género inherente al ser humano. De este personaje se dice, además, que «Exhortó a los hombres y a veces los reprendió, pero aprendió de las mujeres» (p. 55), y nos hace caer en la cuenta de que en el Nuevo Testamento «los besos de la mujer son besos de amor, los del hombre son besos de traición» (p. 65).

Llegados a este punto, parece que está claro de qué se habla en esta obra. Franz Alt habla de un tal Jesús, patrón y modelo de una nueva manera de ser hombre y esta nueva manera es la que el propio Alt descubre una vez que, según nos narra, se ocupa de su subconsciente (p. 13). Concluido su análisis y apoyándose en los descubrimientos logrados sobre su persona, entiende que «la concepción de Jung sobre *animus* y *anima* constituye la visión más genial de nuestra época sobre la esencia del ser humano» (p. 14). Es así como se aventura a aplicar su concepción antropológica sobre la figura y el mensaje de Jesús de Nazaret.

No es este el lugar para debatir la arbitrariedad o no del pensamiento jungiano. Lo que sí parece claro es que tenemos ante nosotros no una exposición cristológica, ni un análisis de la sociedad y las relaciones humanas a la luz del Evangelio de Jesús de Nazaret, como engañosamente pudiera parecer al principio, sino el pensamiento y reflexiones de Franz Alt sobre la figura de Jesús en quien deposita su personal manera de percibir el mundo. De este modo, situándose fuera del ámbito eclesial, como decíamos al principio, hace literatura y anuncia una salvación para un mundo y una humanidad en, según su apreciación, absoluta decadencia. Para ello utiliza diversos recursos que van desde la demagogia hasta una presentación maniquea de la realidad, pasando por la más crasa manipulación del Evangelio: «Ellos dicen, pero no hacen (Jesús, sobre los teólogos, Mt 23,3)» (p. 71).

En su recorrido, no se olvida de nada: la crítica a la iglesia y los teólogos; el resentimiento por el pasado: «tenemos que tirar por la borda la imagen del Jesús embalsamado y envuelto en incienso que se nos inculcó desde la niñez» (p. 29); el ecologismo (cap. VIII); el feminismo (cap. III); la apuesta por una liberación sexual frente a una iglesia «culpable de las muchas neurosis sexuales» (p. 81)... culminando con un homenaje a la *New Age*. Tiene todo lo necesario para que un programa radiofónico o televisivo de corte sensacionalista tenga éxito, al fin y al cabo este es el medio en el que el autor parece tener más experiencia, según nos informa la reseña biográfica de la contraportada.

Se podrían comentar y discutir la aproximación cristológica presente en la obra, el correcto o incorrecto uso que hace de su posición antropológica, incluso la posibilidad de apoyar una antropología seria sobre el pensamiento de Jung... serían temas para debatir largamente si es que el autor plantease siquiera la posibilidad. Sin embargo, entronizado en su visión de Dios y el hombre, se limita a dogmatizar y a manipular la figura y mensaje de Jesús de Nazaret.

Libros como este contribuyen a confundir en un mundo en el que reina la confusión y en donde «lo religioso» se entiende frecuentemente como sujeto-objeto de consumo, huida fácil de la realidad, fusión con «absolutos exóticos». No es bueno hacer del mensaje cristiano un panfleto, le resta credibilidad y lo ubica en la galería de ideologías baratas, que tanto abundan. No es bueno y menos si además se incluye en colecciones con obras y autores de indudable categoría como es el caso. Perjudica a todos.—R. MEANA, S.J.

ISABEL DE AZCÁRATE RISTORI, *El Monasterio de la Enseñanza de Barcelona, 1645-1876*.

Prólogo de Buenaventura Delgado. Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1993, 195 p., ISBN 84-477-0257-X.

Tras un cálido prólogo de Buenaventura Delgado, el libro comienza con un capítulo introductorio sobre el origen de las órdenes femeninas docentes en general, y la obra de Santa Juana de Lestonnac (1556-1640) en particular, fundadora de las Hijas de Nuestra Señora o de la Enseñanza, la primera orden religiosa femenina de carácter docente. El núcleo de la obra se ocupa de la historia de la primera casa de aquella orden en España, el Monasterio de la Enseñanza de Barcelona, desde su fundación en 1645 hasta el año 1876, en que se traslada a un edificio nuevo del Ensanche. Fue aquel Monasterio casa madre que fundó filiales en Tudela, Tarragona, Urgel, Solsona, Manresa, Santander y Calella, cuyos orígenes son también debidamente reseñados.

El acento se pone, como es natural, en las vicisitudes del Monasterio de la Ense-

ñanza de Barcelona, que alcanza un interés muy especial en tres momentos claves de los siglos XVII, XVIII y XIX: 1.º, la fundación durante los años de la guerra de Cataluña, marcados por una fuerte influencia francesa; 2.º, la época del obispo Climent, filojansenista y antijesuita, y de la gran priora Francisca Moner, cuando el Monasterio sufre las consecuencias de la expulsión de sus amigos los jesuitas con los consiguientes atropellos por parte de aquel obispo, y 3.º, la época clásica de las exclaustraciones y desamotizaciones decimonónicas, cuando el Ayuntamiento progresista de Barcelona obliga a las religiosas a emprender un penoso traslado. De este modo, el convento se convierte en caja de resonancia de la política española en general y de Cataluña en particular. La autora resume muy bien los avatares históricos de aquella institución: «Más que asombro, sincera admiración nos causa ver a estas monjas francesas, recién llegadas a nuestro suelo patrio, convertido en territorio enemigo, apresurarse a abrir la escuela sin que la peste, el hambre y el incesante bombardeo que sufría la ciudad sitiada, les arredrase, y no menos admiración nos suscita el celo de estas religiosas españolas de la Enseñanza, quienes, a pesar de la injusta persecución de la que fueron repetidamente víctimas, se decidieron a convertir los corredores de su clausura en aulas o las aulas en su zona de esparcimiento, antes que abandonar a la infancia y frustrar su educación» (p. 165).

En el último capítulo se apuntan brevemente algunos aspectos sobre la organización interna y los criterios pedagógicos de aquellas pioneras de la enseñanza femenina, tomando como base dos raros documentos del siglo XVIII: la fórmula de las escuelas de 1606 y la distribución del tiempo en el pensionado de Barcelona de 1687.

Este libro ayuda a conocer un tema interesante y poco estudiado, como es el de la enseñanza de la mujer en la edad moderna, con el aliciente de referirse al primer centro educativo que en España se dedicó a la enseñanza gratuita de las niñas humildes. La documentación del trabajo es excelente, como aparece en la lista de los 21 archivos consultados, publicaciones periódicas y bibliografía. No podía esperarse menos de la autora, pedagoga e investigadora al mismo tiempo, como lo acredita su doble doctorado. Este libro es la tesis doctoral que presentó en la Universidad de Barcelona, al que seguirá otro, en vías de publicación, sobre las escuelas de leer y escribir en el antiguo Colegio de los jesuitas de Cádiz.—M. REVUELTA GONZÁLEZ, S.J.

GUSTAVO GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 716 p. (Colección «Verdad e Imagen», núm. 126), ISBN 84-301-1198-0.

Gutiérrez no es un extraño en el universo bibliográfico lascasiano. Este trabajo ha sido elaborado a lo largo de dos décadas. Veinte años de reflexión de un teólogo de la calidad de Gutiérrez son ya una invitación a tomar con respeto estas densas setecientas páginas, de letra pequeña por cierto. Se suman a estas consideración los diálogos que mantuvo el autor con americanistas o lascasistas connotados, como David Brading, Francesca Cantù, Lewis Hanke, Helen R. Parish, Isacio Pérez Fernández y Vidal Abril Castelló.

No pretende el autor ofrecernos una biografía de Las Casas. Se trata de un estudio del *pensamiento* del célebre obispo dominico. Las Casas no fue solamente un hombre de acción. Fue un pensador. En realidad, fue ambas cosas. Articuló teoría (inteligencia de la fe) y práctica en su camino de «buscar los pobres de Jesucristo», como

lo hiciera a inicios del siglo xvii el indio peruano Guamán de Ayala, quien le inspiró el título de la obra.

El trabajo es en verdad ambicioso. El pensamiento lascasiano nos viene expuesto en cinco partes, compuestas cada una de ellas de tres capítulos, que a su vez se dividen en varios apartados. Tratándose de una obra de carácter sistemático, ciertamente no divulgativo, hubiéramos preferido títulos y subtítulos más descriptivos que retóricos, lo que hubiera facilitado el aprovechamiento del libro como obra de consulta.

En la primera parte, «El fontano lugar», Gutiérrez nos presenta una visión sintética de las intuiciones básicas de Las Casas, las cuales aparecen debidamente contextualizadas. Es destacada la comunidad de dominicos de La Española, así como la experiencia inicial de Las Casas en las Antillas y el proceso que conduce al clérigo sevillano a su decidida opción por los que mueren antes de tiempo, víctimas de un sistema radicalmente injusto y violento: los indios, a quienes descubren como los *crístos azotados de las Indias*. Aparece con claridad la médula del método teológico y espiritual de Las Casas: «pensar como si fuésemos indios».

Las dos partes más densas y que nos parecen más ricas y enriquecedoras para el debate lascasiano son la segunda y la tercera. «¿Qué tiene que ver el evangelio con los cañones?» —segunda parte— es el título bajo el que se aborda el complejo tema de si es justa la guerra contra los indígenas por parte de los españoles. En el primer capítulo de esta parte aparece el debate sobre el requerimiento. Los dos siguientes capítulos tratan sobre un tema cardinal, relacionado con las argumentaciones en favor y en contra de la guerra justa: la libertad religiosa, con sus múltiples facetas como el de la postura ante la idolatría, los sacrificios humanos, etc. Gutiérrez, en esta parte, como, en general, en todos los temas que desarrolla, muestra el contexto de las discusiones teológicas, jurídicas y morales, así como sus antecedentes patrísticos y medievales, en el que se desenvuelven las posiciones de Las Casas. La condición de teólogo del autor la capacita para penetrar con singular profundidad en el meollo de las teologías que Las Casas o enfrenta, utiliza (básicamente la escolástica) o recrea (con fuerte raigambre bíblica).

La tercera parte, «La memoria de Dios», gira en torno a las luchas teológicas lascasianas tocantes a las cuestiones relacionadas con la salvación de los españoles —incluidos los monarcas— y los indígenas. Uno de los ejes centrales es el de la discusión en torno a la famosa fórmula *Extra Ecclesiam, nulla salus*.

«Una república cavadora» es el título de la cuarta parte. Aquí el autor nos aproxima a los planteamientos de Las Casas en cuanto al sistema colonial. El primer capítulo se centra en la polémica en torno a las encomiendas. El segundo trata sobre la condición humana de los indios y de los negros, centrales en la teología lascasiana, y el tercero es una aproximación al pensamiento de Vitoria, confrontando con el de Las Casas.

El título de esta parte es conocido por los familiarizados con la producción de Gutiérrez: «Dios o el oro». Como señala el mismo, esta parte «prolonga las consideraciones anteriores, sobre el régimen colonial, con un acento en lo que pasaba en el Perú, convertido en la gran preocupación del fraile dominico en sus últimos años». Más aún, para el autor la relación de Las Casas con el Perú —país al que finalmente no fue, pero sobre el que estuvo siempre bien informado— es realmente decisiva para su pensamiento y acción. Esta parte concluye con un apartado dedicado al personaje que inspiró a Gutiérrez el título de la obra, y que varias veces vemos asomarse fugazmente a lo largo de la misma: Guamán Poma de Ayala († ¿1615?), que escribió un libro, dirigido a Felipe III —al que probablemente nunca llegó—, sobre la situación de las tierras de Tawantinsuyu y un proyecto alternativo de gobier-

nó: Entre las fuentes que permanecen anónimas en la obra de Guamán están los escritos de Las Casas.

Entre las limitaciones de la obra, descubrimos que, a caso por lo voluminoso de la misma y por la complejidad y multiplicidad de temas que aborda, hay muchas reiteraciones. Frente al completo tratamiento de las controversias teológicas en las que se vio envuelto Las Casas en la Península Ibérica, echamos de menos más referencias a la reflexión teológica y pastoral que, afín a la lascasiana, se produjo en el continente americano en la misma época. Aunque es una obra sana y honesta, hubiera sido interesante ver a un Las Casas más «normal», en el sentido de poder equivocarse sin necesidad de ser disculpado. La bibliografía, aunque no exhaustiva, es una de las más completas sobre temas lascasianos y americanistas relacionados con el siglo XVI; no obstante, muchas obras de carácter secundario la abultan demasiado. El tratamiento de la bibliografía en el texto es contrastante, por lo que se pueden ver las diferentes posturas de diversos autores en torno a varios de los temas o aspectos concretos que se tocan. El aparato crítico es abundoso y, en algunas partes, tanto que dificulta la agilidad de la lectura. Cuenta con un índice onomástico y un breve pero interesante y útil apéndice sobre la eternamente debatida «cuestión demográfica».

No es una obra nacida de un interés académico. No podía serlo viniendo de Gustavo Gutiérrez. Su horizonte es el empobrecido pueblo latinoamericano y, en particular, los sectores indígenas y afroamericanos, a cuyo servicio está su reflexión teológica. En el ámbito de esa opción, este libro prestará un excelente servicio; pero también su lectura en los ámbitos académicos se sabrá apreciar, pues es una obra seria, densa y sistemática.—EDWIN AGUILUZ MILLA, C.P. Tegucigalpa (Honduras).

MOISÉS MARTÍNEZ PEQUE, *Lo Spirito Santo e il matrimonio*, Ediz. Dehoniane, Roma 1993 (versión italiana de la obra *El Espíritu Santo y el matrimonio a partir del Vaticano II*), 270 p., ISBN 88-396-0528-2.

Nos encontramos ante una obra excelente e interesante, pero el tema es muy concreto y limitado, lo cual impone una investigación minuciosa que fatiga a cualquier lector que no esté muy interesado en la materia. Tema, método y finalidad de este libro están bien precisados en la introducción que precede al cuerpo de la obra. Se trata de investigar cómo se ha considerado la presencia y la acción del Espíritu Santo en el sacramento del matrimonio desde el Vaticano II hasta nuestros días. Abarca tres campos: 1) el magisterio conciliar y posconciliar, especialmente Pablo VI y Juan Pablo II; 2) la liturgia, tanto romana como oriental; 3) la reflexión teológica. Se añade un capítulo 4 sobre las prospectivas pneumatológicas a fin de profundizar en algunos temas inherentes al matrimonio.

En la Introducción, además de señalar el objetivo y el método, traza un esbozo histórico de la acción del Espíritu Santo en el matrimonio a base de los textos del Nuevo Testamento, la patrística, teología medieval y moderna hasta el tiempo que precede al Vaticano II. Se comprende que se tiene que limitar a breves indicaciones, aunque bien documentadas.

El desarrollo de los tres capítulos fundamentales me parece muy bueno, con abundancia de datos y documentos, con cierta sobriedad y buen orden. Pero los dos primeros, que se refieren a los documentos del magisterio y a los rituales religiosos, resultan pesados por lo reiterativo de los mismos datos. No sólo examina el «ordo celebrandi matrimonium» en su edición típica vaticana de 1969 y la segunda de 1990,

sino que hace además un recorrido por los rituales de diversas naciones que reproducen la edición vaticana con pequeñas acomodaciones: España, Francia, Portugal, Polonia, Estados Unidos, Canadá, etc. Y lo mismo ocurre con la liturgia oriental, que no se limita al rito bizantino, sino que investiga las posibles alusiones al Espíritu Santo en los gestos y en las fórmulas en los ritos armeno, copto, maronita, sirio-antioqueno y caldeo. Pienso que estos detalles sólo interesan a un número muy limitado de lectores.

El libro comienza a cobrar mayor interés en el capítulo 3.º, cuando habla del despertar de la pneumatología en la teología latina y su aplicación al tema de los sacramentos. El autor piensa que este resurgir de la teología del Espíritu Santo no ha tenido aún la suficiente aplicación al rito del matrimonio. Por eso en el capítulo final propone algunos problemas actuales y ofrece algunas orientaciones para que la importancia de la presencia y acción del Espíritu Santo en el matrimonio cristiano encuentre su adecuada expresión en el mismo rito litúrgico.

A pesar de que me parece una obra bien pensada y bien desarrollada, no deja de plantear un problema: ¿es necesario o conveniente atomizar de tal modo la acción del Espíritu Santo, que debemos analizar cómo actúa en el matrimonio, en la penitencia, en la unción de los enfermos, en la predicación, en la oración, etc? ¿No será mejor acentuar la importancia del Espíritu Santo en la vida cristiana, en la evangelización, en la Iglesia y estudiar los textos de la Escritura y tradición viva de la Iglesia que nos permite deducir los demás casos particulares?—DOMICIANO FERNÁNDEZ, C.M.F.

JUAN MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ediciones Paulinas, Madrid 1993, 349 p., ISBN 84-285-1547-6.

No es la primera vez que Martín Velasco aborda con la claridad, profundidad y espíritu crítico que le caracterizan la situación religiosa actual. En esta ocasión enfatiza la problemática antropológica que pone en juego la actividad religiosa de quienes, inmersos en los desafíos propios de la secularización y queriendo ser fieles a lo auténtico de su tradición, intentan construir su identidad cristiana.

Nos ofrece sus reflexiones desde un hilo conductor: existe una sensación de *malestar* de los creyentes en su búsqueda de una identidad relevante para nuestros tiempos que, si bien es explicable, no tiene fundamento objetivo, puesto que los tiempos actuales pueden y deben ser vistos como un *kairós*, ocasión propicia para la vivencia personal, comunitaria y cultural de la buena noticia del evangelio. Se experimenta esa sensación de incomodidad e impotencia por una lectura, una interiorización y un actuar deficiente ante las posibilidades y límites que la actual situación cultural, desencadenada por la modernidad y la secularización, ofrece a lo religioso en general y al cristianismo en particular.

El análisis, deudor del método fenomenológico, está organizado en dos partes desiguales en su extensión. La primera consta de nueve capítulos que podemos señalar en tres momentos: el hecho en general (cap. 1) y sus variadas dimensiones (caps. 2, 3, 4, 5 y 6); su marco geográfico, tanto inmediato (cap. 7) como mediato (cap. 8), y su desenvolvimiento futuro (cap. 9). En la segunda parte sistematiza sus propuestas para no sólo superar el malestar, sino para avanzar en la construcción de una espiritualidad que sirva de base para la edificación de la deseada identidad cristiana (caps. 10, 11 y 12).

La preocupación antropológica de Martín Velasco al enfrentar lo que llama «ma-

lestar», posee un decurso que podemos sintetizar si se nos permite auxiliarnos de la perspectiva de otro pensador —teólogo mártir— que señalaba el enfrentamiento humano con la realidad en tres momentos: *a) hacerse cargo* de los hechos. Es el ejercicio arduo de nuestra *nous* en busca de lucidez. Nuestro autor se pregunta: ¿Qué ocasiona el extendido malestar? ¿Tiene un real fundamento en la realidad o es una lectura desviada de nuestro momento cultural? La reflexión atenta y completa manifiesta que no existen justificantes objetivos; *b) cargar con* los hechos reales. Es la entrada en escena de nuestro *pathos*. No es malestar, desasosiego o temor lo que debería de suscitar el desafío que lanza el momento cultural a los cristianos, sino gozo y confianza al tener la oportunidad de plasmar de forma nueva lo que de permanente hay en su identidad; *c) encargarse de* los retos que lanzan los hechos. Se trata de la puesta en marcha del *ethos* (en su sentido primariamente práxico y secundariamente moral). No seremos capaces de construir una nueva identidad cristiana, relevante socioculturalmente y evangélica al mismo tiempo, si no nos ponemos en marcha, en camino, tomando las decisiones personales, grupales e institucionales que se requieran para ello. Los tres momentos descritos están integrados en lo que por *espiritualidad* entiende nuestro autor y cuyos contenidos —espiritualidad personalizadora, vivida eclesialmente en la figura de la fraternidad, y encarnada en el mundo de forma servicial y discreta— serían la realización actual del «ven y sígueme».—ROLANDO ALVARADO, S.J.

MIHALY SZENTMÁRTONI, *Introducción a la Teología Pastoral* (Col. «Introducción al estudio de la Teología», núm. 12). Verbo Divino, Estella 1994. 130 p.

En esta serie de introducciones, muy al estilo germano, encontramos este pequeño libro en el que el autor ha intentado mostrar con unas rápidas pinceladas el panorama actual de la teología pastoral. Esta introducción tiene mucho de apuntes de clase e introducción sumaria y poco o nada de reflexión sistemática sobre el tema.

Ya confiesa en el prólogo su fuente principal: El *Handbuch der Pastoraltheologie*. De ahí que la primera parte no sea excesivamente original. En un sencillo recorrido por los avatares históricos y los problemas principales de esta disciplina, logra ordenar (muchas veces limitándose a enumerarlos sucintamente) los conceptos fundamentales; a ello dedica las dos primeras secciones («teología pastoral» y «pastoral fundamental»).

Hay que decir que resulta un análisis en no pocas ocasiones demasiado ecléctico: en la pastoral entraría todo lo que tiene que ver con las «acciones de la Iglesia», incluida su praxis y toda la sacramentología. No obstante, el capítulo dedicado a los sacramentos (la pastoral litúrgica) recoge de un modo bastante preciso y práctico lo medular de los mismos.

Se observa un enorme contraste entre la primera y segunda partes. Aunque similares en espacio, la segunda resulta mucho más elaborada y sugerente. Tal vez porque ésta sea la especialidad del autor (la teología espiritual, el discernimiento y acompañamiento espiritual), sus opiniones resultan mucho más matizadas, interesantes y sugerentes, especialmente en el capítulo de la consulta y la dirección espiritual.

El análisis de la relación de ayuda basándose en el aporte de la psicología moderna (fundamentalmente el modelo rogeriano y la «logoterapia» de Frankl) es, sin duda, la parte más interesante y sustanciosa del libro. La distinción entre *consulta pastoral* y *dirección espiritual* resulta bastante esclarecedora. Sobre todo, porque no

suelen estar demasiado definidas sus fronteras. Algo similar ocurre con el tema de la confesión. El análisis de los tipos de culpabilidad es, tal vez, uno de los capítulos más logrados, sobre todo al haberlo puesto en conexión con otros tantos modos de vivir la moralidad.

El último capítulo, dedicado a los grupos eclesiales, resulta algo parcial e interesado. También son algo más que discutibles algunas afirmaciones y valoraciones en concreto, las referidas a los grupos carismáticos.

En suma, un libro valioso como lo que es: una introducción sumaria y primer acercamiento a la Teología Pastoral. Tampoco se puede pretender mucho más en apenas 120 páginas.—IÑIGO ARRANZ ROA, S.J.

ROSINO GIBELLINI (ed.), *Percorsi di teologia africana*, Editorial Queriniana, Brescia 1994, 332 p., 19×12 cm., ISBN 88-399-0726-2.

El encuentro de Africa con el Cristianismo ha producido un modelo (o modelos) socio-cultural(es) tan diverso(s) que resulta sumamente complejo rechazar o respaldar la tesis de C. Alix, según la cual: «El Cristianismo en Africa siempre fue “la religión de los blancos”, y no es seguro que ya haya dejado de serlo. Nunca fue concedida a los cristianos africanos la posibilidad de vivir su fe cristiana como una cosa propia; es decir, con la plena libertad de poder enriquecerla con aportes de su propio genio.» Un acercamiento al libro de Rosino Gibellini nos proporciona elementos muy válidos para enfrentarnos con este dilema y para poder arriesgar una respuesta más actualizada.

Percorsi di teologia africana es el título del sugerente manual de información teológica publicado este año (1994) por Rosino en la Editorial Queriniana de Brescia (Italia). Tiene un subtítulo que recoge de manera sintética y actualizada las ideas fundamentales de la teología africana: «Los teólogos africanos se preguntan y proponen.»

Nadie duda que el manual, en italiano y de mediano tamaño, encierra, sin embargo, un contenido de talla, que lo confirma como sustanciosa aportación tanto para los quehaceres teológicos y eclesiales de Africa como para la actual Cristiandad universal. Es un conjunto de artículos o ensayos reelaborados por teólogos africanos, más o menos conocidos, que presentan de modo global el impacto de la religiosidad (tradicional y cristiana) sobre la realidad socio-cultural del continente, en sus múltiples y a menudo brutales procesos de cambio.

Dicho de otro modo, la primera parte del libro presenta una panorámica general de la teología africana y el problema de relación entre la evangelización y la cultura africana en los ámbitos bíblico, cristológico, litúrgico y espiritualidad. La segunda parte, consta de cuatro ensayos, centrados especialmente en la problemática de la liberación» en el contexto africano.

Las dos partes están destinadas a integrarse en un Cristianismo ya no de importación, o sencillamente de adaptación, sino en un Cristianismo auténticamente africano, vivido desde la perspectiva de la catolicidad y de ecumenismo, dentro de las nuevas dimensiones históricas —culturales y sociales— de Africa. El manual contiene, además, en el apéndice, una nutrida y seleccionada lista de textos sumamente orientativos para temas tanto históricos como teóricos relacionados con este estudio.

Recordamos que los ensayos del manual han sido cuidadosamente escritos o reelaborados por sus autores, excelentes conocedores de las realidades africanas y cristianas. Pensamos, sin embargo, que el libro se habría enriquecido aún más com-

pletando su estudio teórico con algunos casos de experiencias prácticas de fe, vividas por los pueblos hoy en Africa, especialmente a nivel de las comunidades de base y de las Iglesias Independientes. Creemos que en este aspecto se habrían desvelado las barreras y dificultades —aparte del apoyo y valoración— con las que la inculturación del Cristianismo en Africa tropieza a menudo, cuando roza las circunstancias del Magisterio Oficial.

Los autores de los ensayos han presentado algunas críticas y propuesto válidas alternativas para una evangelización e inculturación más afines con las realidades del continente. Nos complace recordar en particular:

— *En el aspecto cristológico*, el método propuesto por C. Nyamiti: *a)* identificación de los elementos africanos con el misterio de Cristo; *b)* explicación de esos elementos mediante una creatividad personal. En este caso nos parecería más adecuado invertir el proceso, empezando con *b* y terminando con *a*... También compartimos plenamente su insistencia en incluir estos estudios en los programas de enseñanza del continente.

— *En el plano litúrgico*, una mayor «oficialidad» de los ritos locales afro-cristianos, es decir, su aprobación por parte del prelado tanto africano como occidental, y un apego menos exagerado a lo tradicional, tal como propone M. A. Ooluyoye en su análisis del caso de la Teología feminista africana.

— *En el tema de la teología de la liberación*, sabiendo que los mecanismos antropológicos de base que crean la pobreza son los mismos, pero que los modos en que se arraigan tienen varias formas, resulta conveniente recalcar la necesidad de diferenciar la forma de liberación cristiana necesitada en Africa de la de América Latina o de otros contextos socio-culturales.

Percosi di teologia africana se ofrece, pues, como una herramienta más para toda persona interesada en participar en la ardua tarea de construcción y mejora de un Africa y de un mundo dialógicamente más solidarios.—JEAN DE DIEU MADANGI SENGU. Facultad de Teología. Universidad Comillas (Madrid).

UTA RAKE-HEINEMANN, *Eunucos por el reino de los cielos. La Iglesia católica y la sexualidad*, Editorial Trotta, Madrid 1994, 334 p., 23×15 cm., ISBN 84-876-99-86-3.

El libro que presentamos no pasa de ser un documentadísimo y enciclopédico alegato sobre el comportamiento y doctrina impuestos por las autoridades eclesiásticas en el campo de la moral sexual.

Su autora, Uta Ranke-Heinemann —convertida al catolicismo en 1953, estudiante de teología en las Universidades de Oxford, Bonn, Basilea y Montpellier—, catedrática de Nuevo Testamento e Historia de la Iglesia en la Universidad de Essen, fue la primera mujer que accedió a una cátedra de teología católica; siendo también la primera que fue suspendida en sus funciones docentes por su originales y polémicas interpretaciones sobre la virginidad de María como una realidad no biológica. Rake-Heinemann ha sabido desentrañar con distinta suerte y tino los fundamentos de la moral sexual impuestos, según ella, por el poder de los eclesiásticos y célibes más allá de sus atribuciones eclesiales y pastorales y más de lo que el sentido común y la realidad vivida por ellos hacían suponer.

Siendo exhaustiva la información de la que hace gala la autora, nos parece que hay una excesiva dependencia de autores y obras históricas sobre la moral y sobre la actuación de los eclesiásticos. El jesuita Peter Browe y los moralistas Franz Adam Göpfert, G. H. Joyse por no hablar de los «históricos» Alfonso María de

Ligorio, Tomás Sánchez, entre los que mejor quedan, constituyen la base sobre la que la autora construye sus apasionadas y apasionantes interpretaciones.

En *Eunucos por el reino de los cielos* se transparenta, y no queremos herir a nadie, un contenido y levantisco ajuste de cuentas entre las mujeres, representadas por la propia autora, y los pastores más autorizados de la Iglesia. De esta contienda no se libra nadie. Más aún, los más excelsos son los más duramente atacados. No valen trincheras ni escudos. Aristóteles, Jerónimo, Agustín, Tomás, Alberto Magno, Brígada, Inocencio III, Sixto V y Juan Pablo II; teólogos y moralistas como Vermersch y sobre todo Bernard Haring son en algunos pasajes de la obra durísimamente atacados y denigrados.

Pensamos que la autora, a pesar de su condición de historiadora, no ha sabido distanciarse y examinar los presupuestos culturales, religiosos, sociales y económicos de los autores y temas estudiados. Siempre que ha podido ha llevado el agua a su molino, dando por sentadas y concluidas sentencias y opiniones —sobre la anti-concepción y planificación familiar, el aborto, la masturbación, el incesto, la homosexualidad, el celibato de la mujer, el divorcio y el sacerdocio de la mujer, entre otros— que siempre permanecerán abiertas. Tampoco la autora, arrebatada por la excitación de sus propias interpretaciones, ha evidenciado en este libro su carácter de profesora. Casi todos los capítulos son un amasijo de datos, intuiciones, interpretaciones, *excursus* y extrapolaciones que hacen tediosa y aburrida la lectura. A *Eunucos por el reino de los cielos* le sobran datos y le falta análisis. O dicho más paladinamente, el mensaje que la autora nos quiere transmitir nos hubiera llegado mejor y nos hubiera quedado más claro con muchísimas páginas menos.

La reiteración, la machaconería, la falta de ritmo de este libro la salva la magnífica, excelente diríamos, traducción de Víctor Abelardo Martínez. De no haber sido por esto, así como por el muy cuidado y ya habitual estilo de la Editorial Trotta, *Eunucos por el reino de los cielos* sería insufrible y mortal de necesidad.—ALFREDO VERDOY.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Madre y muerte, Sígueme, Salamanca 1993, 269 p., ISBN 84-301-1211-1.*

Bello libro, sin duda, este que nos ofrece Olegario González de Cardedal. Frecuentemente nos encontramos en teología con libros que nos comunican ideas, conceptos, exégesis; estudios, reflexiones... Pero tenemos la suerte de encontrarnos con otros que expresan sentimientos, emociones y vida; auténtica vida y experiencia religiosa. A este último grupo pertenece el libro de Olegario. Sin olvidar la reflexión teológica que nos hace partícipes de la experiencia religiosa que supuso la muerte de su madre. El título expresa de la mejor manera posible el contenido: sobre la muerte de su madre. Muerte que lleva unida, para él, la desaparición de la aldea en que nació y la cultura en la que cuajó su espíritu.

Con un recorrido sencillo, que va desde la vivencia experimentada con la muerte de su madre hasta la realización de una pequeña autobiografía de sus relaciones. Un recorrido sentido y emocionado que le ayuda a situarse y a pensarse frente a la inevitable muerte. La reflexión pretende ser la de un hijo con dolor, la de un cristiano que vive en esperanza y la de un teólogo que tiene una palabra que decir. Al leer estas líneas, me vinieron las imágenes de los dos, madre e hijo, en sus días de descanso en Cabezuela del Valle (Cáceres).

Es un libro para leer despacio, para encontrar consuelo y para ayudarnos a reconciliar la muerte de las personas queridas. Un libro recomendable para cuando se quieran compartir las emociones que surgen en lo más profundo del cristiano y del hombre dolorido.

La segunda parte del libro es una reflexión teológica y filosófica de la vida y de la muerte. Un recorrido por la historia de la filosofía y por la historia del cristianismo que nos ayuda a comprender nuestra participación en la muerte de Cristo.

Finalmente vuelve a retomar la muerte de los seres queridos con estas emocionantes palabras: «Al desaparecer mi madre, tras mi padre, yo hago memoria y bendigo su nombre. Al desaparecer mi aldea y la cultura en la que se cuajaron mis sentidos y sentires primordiales, canto su gloria» (261). Estas palabras responden a la intención expresada en el prólogo: «¿Cómo honrar padre y madre en el trance del morir?» Efectivamente, el libro responde a la intención inicial del autor, poder mantener el silencio y, a la vez, poder manifestar una palabra pública, que honre a Dios y que venera a los Padres.

El mejor comentario que se puede realizar de un libro es recomendarlo vivamente. Yo lo hago. Y deseo que sus líneas causen el mismo efecto consolador e iluminador que su lectura me produjo.—HIGINIO PI, S.J.

NOTICIAS DE LIBROS

X. QUINZA LLEO, *La cultura del deseo y la seducción de Dios*, Cuadernos «Fe y Secularidad», Madrid 1993.

Este cuaderno, perteneciente a la colección «Fe y Secularidad», nos plantea una propuesta de integración del deseo en el Amor Salvador de Jesús.

El deseo, centro dinámico de la cultura cotidiana, se expresa en los términos propios de los medios de comunicación social. La sociedad de consumo y los medios de comunicación en su expresión publicitaria configuran y crean un espacio social que legitima una auténtica cultura del deseo. La publicidad recrea, por un lado, y satisface, por otro, «una cultura del deseo», que se constituye en una de las características de nuestro tiempo. El deseo queda caracterizado en esta cultura de consumo con las siguientes notas: se satisface con objetos concretos; necesita un mediador que facilite su realización; se reconoce... por la posesión de objetos; se satisface sin problemas y preferentemente en unos mundos diferentes.

Me parecen especialmente interesantes dos aportaciones de este cuaderno: las palabras iniciales del profesor Andrés Tornos sobre la experiencia del encuentro con la realidad divina en lo «pasajero e incidental del instante» y el esbozo de concreción en el libro de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.—HIGINIO PI, S.J.

ALBERTO DOU (ed.), *El dolor*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992, 405 p.

Este volumen recoge las actas de la decimoctava reunión de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA), celebrada del 3 al 7 de septiembre de 1991 en el marco del Colegio Mayor de la Universidad de Deusto. La Asociación, respondiendo al deseo que la mueve desde sus inicios, allá en 1974, de promover el diálogo entre la fe y la cultura contemporáneas, tomó como eje sus trabajos.

En el conjunto del volumen destaca, por peso propio, la primera ponencia del Congreso, que corrió a cargo de Pedro García Barreno, que versó sobre los aspectos fisiopatológicos del dolor. Es una exposición clara y competente de las bases científicas del dolor (con referencias históricas a la formación del actual cuerpo de conocimientos en torno al tema), de las implicaciones neuronales, de los procesos de transmisión, de las funciones biológicas del dolor, de su tratamiento clínico, etc. Diversas tablas de referencia, esquemas y dibujos explicativos facilitan la lectura y la comprensión de lo tratado.

La segunda ponencia, tenuta por Francesc Abel, entró de lleno en el terreno de la bioética. Versó sobre el tratamiento médico de un caso extremo de enfermedad (el estado vegetativo persistente o EVP). Tras su descripción, el ponente abordó, con lucidez y fundamento, las consideraciones relativas a la licitud de la interrupción de la nutrición e hidratación artificiales en estos casos. Late en todo el trabajo la difícil problemática del derecho a morir con dignidad, la eutanasia y la administración de los recursos sanitarios limitados.

Un trabajo de José Ramón Busto, sobre la consideración del dolor en la tradición sapiencial del Antiguo Testamento, constituyó la tercera ponencia del encuentro. Siguiendo las tres etapas que recorre el pensamiento sapiencial en este tema (Proverbios en la primera, Job y Qohelet en la segunda, y Eclesiástico y Sabiduría en la tercera), Busto llega a la conclusión de que el dolor es considerado en la tradición bíblica como elemento indispensable para la armonía de la creación, y exponente del misterio de la misma.

Jordi Font y Rogeli Armengol presentaron en su ponencia la perspectiva psicoanalítica, rica en sugerencias para una reflexión antropológica sobre el sufrimiento. Juan González-Anleo ofreció en su ponencia la visión sociológica del dolor. En un trabajo bien documentado y lleno de interesantes contenidos (las reflexiones de la sociología en torno al dolor, el papel de éste en la cultura, su análisis cultural, reflexiones de la sociología sobre la medicina y la perspectiva sociológica existencialista sobre el dolor), refleja el autor la complejidad del enfoque sociológico. La última ponencia corrió a cargo de Julio Caro Baroja, quien, en unas breves pero densas páginas, disertó sobre el dolor en la antropología.

Junto con los coloquios que siguieron a las diferentes ponencias, y que también se recogen en la obra, y con las doce comunicaciones que también jalonan las páginas del volumen, ASINJA ofrece en él un serio trabajo de reflexión interdisciplinar en torno a la difícil problemática del dolor en la vida humana.—FRANCISCO DE LA TORRE, S.J.

HELMUT WEBER, *Teología moral general. Exigencias y respuestas*, Herder, Barcelona 1994, 462 p.

No es fácil escribir hoy un texto de moral, cuando son tantos los problemas y planteamientos que se analizan a partir de ópticas diferentes e, incluso, antagónicas. Las diferencias afectan también, aunque en menor proporción, a los escritores católicos dentro de la misma Iglesia. Es más, las dificultades mayores se presentan en el ámbito de la fundamentación, como punto de partida para todas las soluciones posteriores. La obra que presentamos ofrece una síntesis armoniosa, abierta y actualizada sobre los contenidos básicos de la ética cristiana, pero recogiendo también toda la riqueza de la tradición y haciendo una crítica sensata sobre aquellas orientaciones que parecen menos fundamentadas. Se trata, en resumen, de un buen libro de texto para todas las personas que deseen una visión actual sobre esta problemática. Su lectura será ciertamente positiva y enriquecedora. Es una pena, sin embargo, que, en la bibliografía final, sólo aparezcan en castellano las obras editadas por Herder, cuando otras muchas han sido traducidas también a nuestro idioma y sería un buen servicio al público español facilitarle este conocimiento. Un pequeño esfuerzo, fácil de realizar, que todos agradecemos.—E. LÓPEZ AZPITARTE, S.J.

H. ROTTER - V. VIRS (dirs.), *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Herder, Barcelona 1993, 629 p.

Los continuos avances en el campo de la moral y las recientes cuestiones planteadas en estos últimos años han inducido a reformar el *Diccionario de moral cristiana*, publicado en 1969 y traducido también por Herder. Con la ayuda de otros colaboradores y la introducción de nuevas voces se ha buscado reactualizar este instrumento de trabajo. Los mismos directores reconocen que «resulta casi imposible una selección plenamente satisfactoria de los temas y de su enfoque y ponderación». No sé los criterios que han tenido para realizarla, pero resulta difícil comprender la presencia o ausencia de algunos temas y su mayor o menor tratamiento. La poca bibliografía sobre cada tema no suele estar actualizada. En el artículo *Templanza* sólo se cita una obra de 1940. Y en el caso del aborto, por aludir a otro ejemplo, hay estudios y artículos mucho más modernos e importantes que los ahí apuntados y que pertenecen a la década de los setenta. Además del índice alfabético de los términos tratados, que aparece al comienzo, falta un índice analítico final, necesario en este tipo de obras, para saber en qué artículo se trata sobre esos puntos que no tienen referencia explícita. El esfuerzo hecho por «reelaborar el *Lexikon* en un tiempo relativamente corto» tal vez explique estas deficiencias.—E. LÓPEZ AZPITARTE.

PIERRE BUIS, *El libro de los números*, Verbo Divino, CB 78, Estella (Navarra) 1993, 59 p.

El cuaderno que reseñamos corresponde al número 78 de la colección bíblica que viene publicando hace años la Editorial Verbo Divino. Consta de dos partes en las que el autor nos invita a acompañar a Israel en su marcha por el desierto.

En la primera, el autor nos propone una visión de conjunto del libro de los Números siguiendo diferentes temas que componen la figura del pueblo de Dios

(p. 8-24). Encontramos, por una parte, que «todos los miembros de la comunidad *son santos*» (16,3), en cuatro direcciones: el Señor está en medio de ellos (16,3); Israel está sometido a la palabra de Dios (9,15-23); el culto es la tarea esencial del pueblo (9,23); y es un pueblo que vive aparte, sin contarse entre las naciones (23,9). Por otra parte, si bien la marcha por el desierto es el tiempo de los agasajos del Señor y de sus maravillas, lo es también de los rechazos por parte del pueblo: *son pecadores*.

En la segunda, se nos ofrece un estudio más detallado de algunos capítulos, siguiendo el orden del texto (p. 25-55): los censos (1 y 26); los levitas (3 y 4); el nazireato (6,1-21); la bendición sacerdotal (6,22-27); los desalientos de Moisés (11,4-34); una disputa familiar (12,1ss); la gran crisis de Cades (13 y 14); dos revoluciones fallidas (16,1ss); Moisés descalificado (20,1-13); la serpiente de bronce (21,4-9); los oráculos de Balaán (22-24) y la última crisis: Bet-Peor (25,1ss). Para concluir afirmando que un pueblo consagrado no es un pueblo sin defectos, sino pueblo con una misión: existir como pueblo santo. Pero ha de pasar por el desierto, lugar donde se puede encontrar la verdad sobre uno mismo (Dt 8,2), para purificarse y convertirse en tal.

El autor ve planteados aquí algunos problemas que serán siempre de actualidad en el pueblo de Dios: la dialéctica institución/carisma, el carácter itinerante del pueblo, la sumisión a la palabra, la exigencia de guardar las diferencias...—GERARDO CORTÉS PADILLA, S.J.

PIERRE GRELOT, *El libro de Daniel*, Verbo Divino, CB 79, Estella (Navarra) 1993, 62 p.

El cuaderno número 79 de la colección bíblica de la Editorial Verbo Divino, consta de cinco partes: la primera, como introducción, nos ofrece el marco histórico de la composición progresiva y la edición final del libro, así como los géneros literarios del mismo: el relato didáctico y el oráculo apocalíptico.

La segunda, nos muestra la estructura y origen del libro de Daniel con sus diversas secciones en arameo, hebreo y griego.

La tercera ofrece el nivel de lectura que se hará del libro: el sentido literal inmediato, descartando de antemano toda lectura fundamentalista. Nos previene el autor de lo «tremendamente complicado que es el libro de Daniel, sobre todo en sus pasajes apocalípticos» y nos sugiere leerlo en una Biblia con notas abundantes. «Sin ellas resulta muchas veces incomprensible.» Pasa después a la lectura seguida del libro, capítulo por capítulo, de una manera pedagógica, resumida y clara.

Con la cuarta parte nos acercamos a la presencia del libro de Daniel en el judaísmo: hay referencias a él en 1 Mac, en la biblioteca de Qumrán, en el libro 4 de Esdras, en la obra de Flavio Josefo y el Talmud. Y, también, al trabajo sobre el texto del libro: la posibilidad de que la antigua versión griega la conoció el autor del libro III de los Oráculos sibílicos lo que nos obliga a datarla con anterioridad al año 140 y a suponer que entre la edición final del libro hebreo/arameo y su versión hubo una remodelación de los capítulos arameos. Para las sinagogas helénicas se remodeló también la antigua versión griega: la Iglesia naciente recibió las dos versiones griegas.

Encontramos, en la última parte, la lectura cristiana del libro de Daniel. En el NT, su influencia en los sinópticos sobre el título El Hijo del Hombre, aplicado a Jesús y la cita sobre la «abominación de la desolación» (Mc 13,14; Mt 24,15); el

evidente trasfondo de Dn 12,2 en todos los lugares en que se habla de la resurrección; algunas alusiones en Heb 11,33-34 y numerosos textos que recogen expresiones del libro de Daniel en el Apocalipsis. En la lectura patristica: exégesis moralizante y exhortaciones al martirio. En la lectura espiritual del libro: el Dios de Daniel es el de los cristianos; nos da una lección de esperanza; aparece el problema de la inculturación de la fe; el discurso escatológico de Jesús (Mc 13 y par.) y el apocalipsis de Juan son las claves de lectura de Daniel para permitirle que alimente la espiritualidad cristiana.—GERARDO CORTÉS PADILLA, S.J.

A. Dou (ed.), *La comunicación*, Estudios interdisciplinares XVII (ASINJA), UPCO, Madrid 1991.

Este libro contiene las actas de la XVII reunión de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA), que versaron sobre la comunicación. En él se reúnen perspectivas tan distintas de la comunicación que inicialmente puede hacer pensar que se trata de una metáfora que se aplica al terreno de cada disciplina. Bajo un mismo tema se reúnen cinco ponencias desde cinco presupuestos sugerentes: filosofía, biología, psicología, los medios de comunicación social y la teología.

La primera ponencia, «En torno a la filosofía de la comunicación», consigue, a través de la exposición de distintos modelos de la comunicación, siguiendo a autores como Chomsky, Adorno, Horkeimer y Habermas, entre otros, dar un marco general a toda la reunión. Un marco filosófico donde incluir la dispersión semántica que el término «comunicación» inicialmente mostraba.

Dentro de esta enriquecedora y pretendida polisemia encontramos la segunda ponencia: «La comunicación biológica y la transmisión de señales». En este caso, la comunicación se sitúa por encima de los soportes informativos de naturaleza bioquímica, para descubrirse como un proceso no consciente, pero sí continuo donde intervienen infinitos factores orgánicos.

La perspectiva psicoanalítica tomada en la tercera ponencia plantea el paso del monólogo al diálogo en el psiquismo humano. Este paso se da restaurando la comunicación interior de la persona para hacer posible la comunicación exterior con los demás. Sabiendo que partimos de un hecho paradójico, todo en el psiquismo tiende a la comunicación, al tiempo que el carácter sociable del hombre le hace recortar y reprimir sus capacidades de comunicación.

La cuarta ponencia, «La comunicación social por la imagen», realiza una crítica de la imagen media actual. Descubre los cauces que hacen posible una educación para la imagen que enseñe la gramática propia de las imágenes y su integración en un sistema de valores. Desde la postura cristiana, expone una reflexión preocupada, aunque optimista, de la cultura medial presente y venidera.

En la última ponencia, «La comunicación de la revelación divina», descubrimos cómo la tensión entre lo que Dios comunica y la manera de transmitirlo los hombres está articulada en la mayerútica histórica propia de la revelación.

El carácter interdisciplinar de esta obra no reside únicamente en la variedad de los soportes posibles desde donde estudiar la comunicación, sino en las reflexiones y preguntas que sobre esta realidad surgen en los coloquios, los trabajos de grupo y las comunicaciones de la reunión. Los coloquios y las comunicaciones introducen nuevas perspectivas éticas, sociales y culturales, entre otras, que completan las ponencias. Con este libro descubrimos que la comunicación no es una ciencia fundante de otros saberes, sino que reside en todos ellos con la tarea de explicitar los implí-

citos que al igual que la comunicación habían sido únicamente presupuestos. Resulta interesante.—JOSÉ DE PABLO, S.J.

ALBERTO DOU (ed.), *Después de las utopías*, Asociación Interdisciplinar José de Acosta, Publicaciones UPCO, Madrid 1993.

Esta obra, estructurada en torno a cuatro ponencias, pretende un acercamiento y una aportación multifocal al análisis de la caída de las utopías. I. Núñez de Castro analiza la caída de la utopía cientista, que se concreta en la fragmentación de la «ciencia unificada». Frente a ésta surge un nuevo concepto de ciencia, cuya característica fundamental es su legitimación por la eficacia.

La ponencia de E. Nasarre analiza la caída de las utopías políticas tras los acontecimientos de 1989. Lo más sugerente es el recorrido por las interpretaciones que se han ofrecido desde distintos ámbitos. La tercera ponencia, a cargo de F. Gómez Camacho, da cuenta de la caída de los utopías marxista y keynesiana. Sitúa el quehacer económico «más acá de las utopías», eliminando el dualismo entre razón científica (económica) y razón moral.

En la cuarta ponencia, A. Marzal y A. Tornos hacen una crónica de la relación entre el pensamiento social cristiano y los ideales de la Ilustración. Probablemente, lo más interesante es la pregunta con la que concluyen: qué lugar tiene la utopía (concretamente, la cristiana) en el discurso teórico y práctico de la sociedad.

Después de leer esta obra queda abierta una pregunta: ¿han caído unas utopías o las utopías? Y una tarea: discernir las utopías.—MANUEL VILLALONGA, S.J.

GEORGES DUBY, *La época de las Catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*, Cátedra, Madrid 1993, 311 p., 24×16 cm., ISBN 84-376-1179-2.

El libro que presentamos recoge un encargo tripartito que hace años hizo Alberto Skira a Duby. Las dificultades y la escasa accesibilidad del gran público a estos libros obligaron a su autor, en el ya lejano 1975, a unirlos en un solo libro, que ahora publica con impecable elegancia y acierto Cátedra.

En *La época de las Catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*, la autorizada y amena pluma de Duby nos ofrece el arte y la espiritualidad del monasterio, de la catedral y del palacio. Amén del ejercicio y goce estético que el arte de tiempos ya pretéritos nos proporcionan, el autor nos da las claves políticas y antropológicas de estas tres «sociedades»: el Dios potente y excesivamente majestuoso de los monjes; el Dios esclarecido, iluminado e iluminador de los obispos y de los primeros pobladores de las ciudades, y el Cristo humano e imitable de los burgueses y de los comerciantes.

Concluye el libro con treinta imágenes comentadas en el mejor estilo pedagógico y literario. Este libro lo recomendamos a profesores, estudiantes y estudiosos de historia de la Iglesia y de la espiritualidad. Después de haberlo leído se conocerán mejor las entrañas y los sentimientos de nuestros antepasados.—ALFREDO VERDOY.

LEOPOLD LUCAS, *The conflict between Christianity and Judaism. A contribution to the History of the Jews in the Fourth Century*, Aris and Phillips, Warminster, England 1993, 134 p., ISBN 0-85668-572-0.

Este libro es la versión inglesa del original alemán publicado en Berlín en 1910. Su autor, Leopold Lucas, destacado rabino, historiador y teólogo, formado en las Universidades de Berlín y Tubinga y fundador de la Sociedad para la Promoción de Estudios Judíos, sufrió en carne propia las acometidas y vejaciones del régimen hitleriano, muriendo en el campo de concentración de Theresienstadt el 13 de septiembre de 1943.

El tema que se recoge en este denso libro es el conflicto entre el cristianismo y el judaísmo a lo largo del siglo IV. Por este tiempo, ambas religiones alcanzaban grados de madurez del que carecían en épocas anteriores: los Padres de la Iglesia formulaban los principios y las bases de la teología cristiana; los maestros del judaísmo completaban el Talmud. El argumento que Lucas desarrolla es el enfrentamiento entre ambos credos, los motivos de la contienda y la preservación del judaísmo tanto desde el aspecto religioso como político.

Libro lleno de sugerencias, matices e informaciones sobre el mundo judío, así como de interpretaciones de los Padres sobre los judíos, su mundo y su teología.—ALFREDO VERDOY.

J. LUIS GALDEANO, O.S.A., *El beato Esteban Bellesini, Agustino (1774-1840)*, Editorial Revista Agustiniiana, Madrid 1994, 92 p., 20,5×13,5 cm., ISBN 84-86898-25-0.

El agustino P. Galdeano —aprovechando la celebración del 150 aniversario de la muerte del Beato Esteban Bellesini y la exhumación de documentos de la época, así como la recuperación de las biografías de D. Ricardi y los trabajos de G. Gottardi y C. Vivaldelli— nos ofrece sin pretensiones científicas una breve y bien escrita biografía del que fue el primer párroco beatificado de la cristiandad.

La aportación del beato Esteban Bellesini al agustinismo y desde él al mundo y a la Iglesia no fue pequeña. Bellesini, como buen hombre de su época y del Trento que le vio nacer, supo vivir las novedades que la revolución francesa y las guerras napoleónicas sembraron en su tiempo. Con ánimo devoto, fue singular su devoción a la Virgen del Buen Consejo, y con una admirable abnegación y discreción de espíritus se convirtió en educador de los pobres, en dignificador de los maestros y en promotor de innovaciones pedagógicas. Sin olvidar por ello su vocación religiosa y el cuidado y formación de sus novicios y de las personas que se encomendaban a su celo pastoral como pastor en Genazzano.

La modestia y el cariño encerrados en estas páginas no desmerecen la información y presentación respetuosa de este buen agustino.—ALFREDO VERDOY.