

BIBLIOGRAFIA

RECENSIONES

JOHAN BOUMAN, *Il Corano e gli Ebrei*. La storia de una tragedia (Giornale di Teologia, diretto da Rossino Gibellini, 208) (traducción del alemán por Gilberto Gillini), Edit. Queriniana, Brescia 1992, 136 p., 125×19 cm.

El autor (n. 1918), doctor en teología, ha sido por muchos años docente de islamología en Beirut (Líbano). Desde 1975 es profesor ordinario de Historia de las Religiones en la Universidad de Marburgo (Alemania). Entre sus publicaciones figuran varias que relacionan al Cristianismo con el Islam, por ejemplo, *Christentum und Islam in Vergleich* (1982).

El ensayo que presentamos, documentado y actual, del teólogo e islamólogo alemán, se propone ir más allá del aspecto político del conflicto del Medio Oriente, sopesando la magnitud, teológica y religiosa, del conflicto entre musulmanes y hebreos, que se remonta al tiempo en que Mahoma fundaba su religión y componía el Corán. Mahoma, tanto en el período de la Meca como en el de Medina, estuvo en contacto con las comunidades judías establecidas en aquellas ciudades. Mahoma tomó mucho de la Biblia, y las relaciones con los Hebreos al principio fueron bastante buenas. Pero éstas se fueron enconando principalmente en Medina, y el Corán lo refleja muy claramente. Los Hebreos se opusieron decididamente a reconocer a Mahoma como profeta en la tradición del hebraísmo. Desde el Corán las relaciones entre las dos comunidades de creyentes serían muy hostiles. El Corán contiene maldiciones expresas contra los hebreos dictadas por Dios a Mahoma. El Corán añade así decisivos impulsos a la política en la lucha por la liberación de Palestina, cuya tierra no está simplemente ocupada por el Estado de Israel, sino por los *Hebreos*, que, según inequívocas afirmaciones del Corán, es decir, de la palabra de Dios, son enemigos de Alah.

El autor indica en la conclusión que desearía que su libro lograra contribuir a la comprensión de la historia desde todos los puntos en causa, desmantelando componentes emocionales y abriendo perspectivas nuevas de solución y de conclusión de una tragedia que tiene viejas y profundas raíces. El autor presenta así, desde el Corán, interesantes puntos de vista para entender mejor el conflicto entre árabes y judíos.—
J. ALONSO DÍAZ.

JUAN ANTONIO CERVERA, *Claves para el hombre del siglo XXI. Formación de líderes cristianos*, Edit. PPC 1992, 624 p., 21×15,5 cm.

No son orientaciones o métodos para formar líderes, sino una síntesis de los conocimientos esenciales y fundamentales que el autor juzga debe tener un líder cristiano en el siglo XXI. Nos dice el autor «que pretende atajar la crisis cultural y de valores en el hombre revisando en profundidad la ciencia humanística, pero no de una manera sesgada, y en, ocasiones, con carácter cientificista, sino extrayendo de cada una de las robustas ramas integradoras del humanismo las cuestiones vitales y emergentes que siguen aportando los saberes básicos a la formación humana». De ahí que se toquen temas de teología, filosofía, antropología, derecho, psicología, sociología, medios de comunicación social, política, economía e historia. Todo ello distribuido en tres ciclos. El primero expone la realidad (conocimiento y ser), la verdad, el error y la certeza, la afectividad, el subjetivismo y la acción, Dios (su existencia y como fundamento de la realidad) y la animulación. El segundo ciclo estudia la personalidad y la socialización, la moralidad, los medios de comunicación de masas, la revelación y la fe, así como la ciencia y la fe. El tercer ciclo abunda en la información sobre economía, política y escatología. En un apéndice con cierto carácter histórico se habla de los amos del poder o de quienes mueven los mandos de dirección del poder en el mundo. Estos ciclos están pensados para impartirse en tres tiempos distanciados y en grupos reducidos. Los temas ofrecen, además de la exposición, breves síntesis para la reflexión y cuestiones para un fructuoso coloquio. Como habrá podido observarse, los temas tocan los puntos medulares de la formación humanista arrancando de cero y apuntando a la solidez del esquema y la exposición. No se trata del actuar del líder, sino de poner las bases en que ha de apoyar su actuación y que le hagan capaz de considerar el punto de vista cristiano en las distintas situaciones. Puede ser una síntesis de conocimientos que sirva de texto en reuniones de quienes aspiran al liderazgo, pero también como libro de consulta o de estudio de los diversos temas desde un punto de vista tradicional y con orientaciones muy propias de la particular visión del autor, quien aconseja a sus lectores, y harán bien en seguir su consejo, la crítica y discusión de los puntos de vista y opiniones expuestos. El texto va acompañado de una breve bibliografía y de una serie de esquemas correspondientes a cada ciclo.—ADOLFO FERNÁNDEZ DÍAZ-NAVA.

JUAN MANUEL COBO SUERO, *Contribución a la crítica de la Política Social*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1993, 183 p., ISBN 84-87840-22-1.

El autor ya mostró allá por los años sesenta su vocación por los temas político-sociales y económicos desde el ángulo ético cuando nos brindó, con tanta antelación, aquella obra titulada *Pensamiento social post-comunista*. Cobo Suero sigue tenazmente fiel a esa vocación que ahora ofrece el presente trabajo.

En él, el autor demuestra, además, su notable capacidad tanto de análisis como de síntesis en línea de elevada competencia y originalidad que aprovecha conocimientos ajenos y propios para engarzar estructuras ideológicas novedosamente.

En la primera parte se pregunta por «la política social de nuestro tiempo» habida cuenta de los tres gigantes hechos sociales de nuestros días; de la crisis del Estado de bienestar social y de la evolución de tal Estado como paradigma de la reflexión social para la actualidad, todo ello con extensión a la concreta situación española (cap. 1.º). Pero también, en un segundo capítulo, se cuestiona el «planteamiento y las

dificultades para llevar a efecto tal política en un Estado social» hasta un nivel, ya, terrestre.

Botones de muestra en esta primera parte, bien elocuentes por su interés, son, entre bastantes otros, la selección de valores en una recta escala a que ha de atender la causa final, el carácter de subsidiaridad y la necesidad de tener un proyecto social perfectamente clarificado dentro de fines y subsidios. No menos importantes son las atenciones al menor protagonismo estatal y el paso de una sociedad individualista y consumista a otra mucho más solidaria, así como la convergencia de todo ello con la ética fiscal con perfecto encaje.

La segunda parte trata el «Diseño de un proyecto social a través de la clarificación de los conceptos sociales». Los conceptos fundamentales en un primer capítulo dedicado a la base de los derechos humanos para pasar a los derechos sociales en la Declaración de la ONU y en la nueva Europa. Notable es la detención de lo que se entiende por derechos sociales y de la justicia social, estadio superior y socialmente más maduro de la justicia distributiva, sólo que fecundada y enriquecida por la «solidaridad» y también «la misma justicia distributiva cuando se aplica a la atención de los derechos humanos sociales de los ciudadanos» (cf. p. 110-114, 119). En ellas creemos que se encuentra el núcleo valiosísimo de todo el libro, o, por lo menos, así nos lo ha parecido.

Esta segunda parte continúa con los capítulos cuarto y quinto, dedicados, respectivamente, a los «Conceptos socio-políticos básicos» y a «Los conceptos operativos», que no desmerecen nada del conjunto.

La obra se remata con una abundante y útil bibliografía (p. 173-78) en coherencia con la temática y el nivel de la obra.

¿Desvalores? Como tales parece que no se encuentran. Sólo que ya se sabe: cada maestrillo tiene su librillo y por eso se pueden hallar algunos matices para un cambio de impresiones entre el autor y el que suscribe estas líneas. Pero nada más y sin exageraciones.

Para concluir, aparte de repetir a Cobo Suero el agradecimiento por su esfuerzo y su servicio al lector, una palabra de elogio al Departamento Interfacultativo de Sociología y Escuela Universitaria de Trabajo Social de la Universidad Pontificia Comillas por haber acogido en su colección este título.—GONZALO HIGUERA.

ASOCIACIÓN DE EDITORES CATÓLICOS, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1.ª, 2.ª y 3.ª ediciones, Madrid 1992, 623 p.

Anteriormente hemos hecho una amplia recensión del mismo en la revista sacerdotal *Surge* (1992) 471-533 y *Surge* (1993) 64-104. Es un comentario teológico-pastoral el que allí he llevado a cabo y a él me remito en lo que a esos aspectos fundamentales se refiere: teológicos y pastorales.

Pero ahora permítaseme exponer —con ánimo de mejora del texto en la edición española— no ya unas apreciaciones, sino las correcciones necesarias de orden científico. Casi todas ellas fueron enviadas a la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis a comienzos de este año (1993) y salieron publicadas en *Ya* del 13 de enero y en *Vida Nueva* del 30 de enero de este mismo año. Ahora pretendo exponer a ciencia y conciencia las siguientes:

1. Evidentemente la primera de las que allí exponía fue admitida a corrección inmediateamente; aquélla en la que decía que «en el número 966, refiriéndose [el Catecismo] al dogma de la Asunción de la Virgen María, omitía [por error, claro

está] que fue llevada *en cuerpo y alma* a los cielos, como dice el Concilio Vaticano II (LG 59) que aquí se cita y lo dice también el texto de la definición dogmática sobre la Asunción que también se aduce (DS 3903). La expresión «en cuerpo y alma» pertenece a la esencia.

Se me dijo, antes de la corrección, que mirara el texto francés y respondí que efectivamente allí estaba bien al decir que «fut élevée *corps et âme* à la gloire du ciel...».

2. Como decía entonces, en carta dirigida a la Comisión Episcopal de Catequesis, tal como se me había sugerido como cauce adecuado para este tipo de correcciones —técnicas y de contenido no de apreciación— en el n. 1457 se nos dice que «quien tenga conciencia de hallarse en pecado grave ...que no comulgue sin acudir antes a la confesión sacramental a no ser que concurra un motivo grave y no haya posibilidad (*sic*) de confesarse; y, en este caso, tenga presente que está obligado a hacer un acto de contrición perfecta que incluye el propósito de confesarse cuanto antes».

Ahora bien: se cita aquí el canon 916, pero está mal traducido dicho canon, que es el que hace ley, sigue haciendo ley aún después del nuevo Catecismo de la Iglesia Católica; y lo que dice es «si deficiat *opportunitas* confitendi»: «si falta *oportunidad* de confesarse»; que no hay que traducirlo por *posibilidad*: «... y no haya posibilidad de confesarse» dice el nuevo Catecismo. La «oportunidad», que es la que aduce el texto de la ley, es menos severa y más humana que la «posibilidad». Y en todo caso, independientemente de la apreciación e interpretación, la ley hay que aducirla textualmente en el «Catecismo», ya que éste no ha tenido voluntad promulgadora de nueva ley. Póngase, pues, *oportunidad* en lugar de *posibilidad*.

3. En el n. 1485 se nos dice que los que por necesidad grave han participado en la celebración comunitaria de la reconciliación con confesión general y absolución general... «en este caso, los fieles deben tener, para la validez de la absolución, el propósito de confesar individualmente sus pecados en su debido tiempo». Para lo cual se cita el canon 961,3. Pero dicho canon requiere esto solamente en el caso de *pecados graves*: «si ha tenido *peccata gravia*». Añádase, pues, estas dos palabras, aquí omitidas por la misma razón que en el caso anterior: la de que prevalece el canon (que es el que hace ley), amén de que así es en la doctrina y disciplina de la Iglesia y sus concilios en siglos.

4. Bajo el epígrafe «El sacramento de los enfermos» (acertado), y ya en el n. 1513, se dice que la Constitución Apostólica *Sacram Unctionem Infirmorum* del 30 de noviembre de 1972, de conformidad con el Concilio Vaticano II cf. SC 73) estableció que, en adelante, en el rito romano, se observara lo que sigue: «El sacramento de la unción de los enfermos se administra a los gravemente enfermos uniéndolos...».

Ahora bien: el texto apostólico de proclamación que se nos cita (Sant 5,14-15) (n. 1511) no dice que este sacramento se dé a los *gravemente* enfermos; y el canon de referencia dice al respecto: «Se puede administrar la unción de los enfermos al fiel que, habiendo llegado al uso de la razón, *comienza a estar en peligro* por enfermedad o vejez» (c. 1004,1). Con letras grandes, en el corazón mismo de dicha Constitución Apostólica *Sacram unctionem* (que aquí cita el nuevo Catecismo) nos decía más bien lo siguiente: «El sacramento de la unción de los enfermos se confiere a los que *están peligrosamente enfermos* (*periculose aegrotantibus*), que no es lo mismo que lo que aquí se nos traduce en la versión española del Catecismo: «El sacramento de la Unción de los enfermos se administra a los gravemente enfermos... (n. 1513).

En conclusión: «*periculose aegrotantibus*» se traduce mejor: «a los que están

seriamente o *peligrosamente* enfermos», que «a los que están *gravemente* enfermos», como traduce el nuevo Catecismo en dicho n. 1513.

5. *Condena del terrorismo*. El n. 2297 contiene la condena del terrorismo, queriendo condenar todo terrorismo. Pero la expresión castellana, tal como está, no parece acertada al respecto, sino que tendrá que poner una coma después de la palabra terrorismo si no quiere desvirtuar la condenación tajante dejándola en ambigua y parcial. En efecto, se lee en el n. 2297:

«El terrorismo que amenaza, hiere y mata sin discriminación es gravemente contrario a la justicia y a la caridad.» Póngase esa coma después de la palabra *terrorismo* y así se entiende que la condena es a todo terrorismo y no solamente aquel que amenaza, hiere y mata sin discriminación. Si se pone coma, es explicativo del terrorismo, abarcando todo terrorismo; si no, queda en especificativo: sólo esa especie de terrorismo, el que amenaza, hiere y mata es contrario a la justicia y a la caridad. Un ejemplo: no significa lo mismo la frase «los alumnos que llegan tarde a clase» que esta otra: «los alumnos, que llegan tarde a clase». En el primer caso, son unos alumnos; en el segundo, *todos*.

6. *Días festivos*. El n. 2177 subraya acertadamente la celebración dominical del día y de la Eucaristía del Señor que tiene un papel importantísimo en la vida de la Iglesia. «El domingo, en el que se celebra el misterio pascual, por tradición apostólica, ha de observarse en toda la Iglesia como fiesta primordial de precepto» (CIC can. 1246,1).

A renglón seguido este número del Catecismo añade precedidas por la palabra «igualmente», una serie de fiestas que deben observarse, no todas ellas de precepto ni en todas partes del mundo. Pero todas ellas vienen precedidas de la palabra «igualmente». Creemos que en su lugar debiera ponerse la expresión «también»: «itemque servari debent», dice el canon 1246,1 que aquí cita el Catecismo. Pero a diferencia del domingo que debe celebrarse «in universa Ecclesia» (en toda la Iglesia) no así en esas otras fiestas de las que el canon no dice tal universalidad. Por tanto, mejor es sustituir el adverbio *igualmente* por la palabra *también*.

Y ojalá que las Conferencias Episcopales respectivas digan a tiempo lo que ese mismo canon dice en el párrafo 2: la especificación clara de tales días festivos de precepto ¡y a tiempo!

7. En la traducción española de la Constitución Apostólica *Fidei depositum*, se comete una reducción, más bien un reduccionismo tremendo al traducir mal la primera frase de dicha Constitución que en latín (texto auténtico) dice así:

«FIDEI DEPOSITUM custodiendum Dominus Ecclesiae suae dedit...»
(cf. Introductio, n. 1).

Y no se debe traducir diciendo «conservar el depósito de la fe es la misión que el Señor confió a su Iglesia» (versión española, p. 7); ese artículo determinado «la» sobra por ser limitativa y no existir en el texto original que habría que traducir así:

«Conservar el depósito de la fe es misión que el Señor confió a su Iglesia...»

Digo esto precisamente con el fin de ajustarnos a la expresión auténtica por una parte, y para proteger de fuertes críticas que a raíz de esta traducción restrictiva y «conservadora» se hacen —muchas— desde el lado contrario diciendo: ¿no tiene la Iglesia más misión que «conservar» el depósito de la fe...?

8. *Pena de muerte*. En el n. 2266 encontramos tres fases doctrinales de las que las dos primeras son claras en sí mismas: la referente a la legítima defensa y a las

penas proporcionadas. En cambio, nos parece un desliz redaccional la parte que subrayamos: «la Iglesia ha reconocido el justo fundamento del derecho y *deber* de la legítima autoridad pública...» ¿a qué? A continuación se dice, con razón: «para aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito» [hasta aquí estamos de acuerdo]. Pero como sigue diciendo, después de una coma, lo referente a la pena de muerte «en casos de extrema gravedad»: nos preguntamos: ¿vale —también para ésta— aquello de «derecho y deber» con que viene precedido? Lo menos que podemos decir —a nuestro modo de ver— es que no es una redacción feliz la que hace preceder con la expresión «derecho y deber» tanto las penas proporcionadas como —eso sí, «en casos de extrema gravedad» «el recurso a la pena de muerte» (n. 2266).

Estas observaciones redaccionales están escritas con el puro y sano deseo de mejorar la edición española de dicho Catecismo de la Iglesia Católica.—JOSÉ LUIS LARRABE.

COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Una encíclica profética: La «Humanæ vitæ»*. Reflexiones doctrinales y pastorales. Texto elaborado por la Comisión Episcopal para la doctrina de la fe y refrendado por la LVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española (16-21 noviembre 1992), dice, 47 p.:

Cinco largos lustros, es decir, las Bodas de Plata de una encíclica, en este caso la que se refiere a un tema vivo y vital como es la «*Humanæ vitæ*», es ocasión adecuada y motivo suficiente para justificar un Documento como el que presentamos. Nadie negará, pues, la oportunidad del tema; y ¡qué tema!

En efecto, se trata de reflexiones doctrinales y pastorales, encuadradas unas y otras en una contextualización doble: la de hace veinticinco años y la actual, describiendo aquellas y estas circunstancias.

Se describe primero qué recepción tuvo dicha encíclica de Pablo VI, no exenta de polémica y el contexto socio-económico y cultural en que se inscribe la «*Humanæ vitæ*» (I, nn. 1-8 de este documento). Efectivamente, se nos demuestra que no todo fue trigo limpio en las actitudes críticas frente a la HV y sus consecuencias (nn. 9-16), sobre todo la coincidente «explosión de la revolución sexual» que tan acertadamente se nos describe y estudia (en el n. 10) al decirnos: «A través de ella, el individuo reivindica no sólo el derecho al placer, sino también el derecho a situarse a sí mismo como último criterio de juicio, haciendo frente a todas las reglas objetivas ordenadoras de la convivencia social».

Nada nuevo sobre «el valor teológico de la doctrina de la HV» tanto en lo referente a la competencia del Magisterio de la Iglesia en dicha materia (que se reivindica) como en la doctrina misma de dicha encíclica (nn. 17-26 y ss) que se reafirma.

DOS ASPECTOS QUE LLAMAN LA ATENCION

Uno lo encontramos en el n. 38 de dicho documento episcopal, en que leemos lo siguiente: «Lo que afirma [la encíclica] es que, cuando la unión puede normalmente ser fecunda, es cuando no puede impedirse que lo sea, mediante una intervención directa física o química» (p. 20, n. 38). Y sigue diciendo: «En este caso, la ruptura libremente buscada de las funciones amorosa y generativa haría del hombre no el administrador del plan establecido por el Creador sino el dueño y árbitro supremo y último de las fuentes de la vida humana (cf. HV 13)». Ahora bien:

¿Sólo en este caso... cuando la unión puede normalmente ser fecunda, es cuando no puede impedirse que lo sea mediante una intervención directa física o química? Quizá se trate de una exposición desacertada, ya que la necesidad de salvar la estructura esencial del acto es norma absoluta y para toda hipótesis y circunstancia según la HV, no sólo «cuando la unión puede ser normalmente fecunda» (como se nos dice en este n. 38).

El otro punto sorprendente lo encontramos en el n. 56 del documento que estamos presentando, allí donde se nos aduce la famosa Declaración a propósito del «Caso Washington» de la Sagrada Congregación del Clero (26 de abril de 1971) originada por el hecho de que un grupo de sacerdotes de aquella archidiócesis manifestó públicamente su desacuerdo con las enseñanzas de la HV. En efecto, se nos cita aquí el párrafo central de aquella respuesta de dicha Sagrada Congregación:

«Las circunstancias particulares que acompañan a un acto humano objetivamente malo, aunque no pueden hacerlo objetivamente bueno, pueden hacerlo disculpable, menos culpable y, en casos extremos, hasta defendible por parte de la conciencia del sujeto» (n. 56).

Nos ha extrañado que se aduzca entre comillas la expresión «en casos extremos» que no existe en el documento o declaración de la Sagrada Congregación para el clero que dice así:

«Particular circumstances surrounding an objectively evil human act, while they cannot make it objectively virtuous, can make it inculpable, diminished or subjectively defensible» (*L'Osserv. Rom.*, ed. inglesa, may 20 1971, p. 6-7, concretamente p. 7, col. 2, n. 4).

Otra cosa, distinta, es que se quiera dar esa *interpretación* a la famosa declaración del caso Washington, pero no incluyendo entre comillas esas palabras («en casos extremos») que no están en el texto de aquella declaración. Tampoco están en la traducción de la revista *Ecclesia* que aquí se cita (al pie de p. 27, n. 14).

Por lo demás, tanto la famosa Declaración de la Sagrada Congregación para el clero (*Ecclesia* n. 1598, p. 9-12) como su posterior aclaración (*Ecclesia* n. 1598, p. 13-14) no hacen más que repetir lo que era y es doctrina tradicional al respecto, distinguiendo la doctrina objetiva (que siempre hay que proponerla con fidelidad y acatarla como tal) y la ley de crecimiento en el bien o «Ley de gradualidad» expresamente admitida también por el Papa Juan Pablo II en estas materias como la encontramos en su «*Familiaris consortio*» (n. 34).

EN LA TAREA PASTORAL DE LA IGLESIA

De «las enseñanzas sobre moral conyugal en la tarea pastoral de la Iglesia» nos presentan nuestros obispos en la parte IV (nn. 73 y ss) aspecto tan interesantes como el que encontramos en el n. 91, al decírsenos textualmente lo siguiente:

«La Iglesia, cuya tarea es la de proclamar el bien total y perfecto, no ignora que existen leyes de crecimiento en el bien, y que a veces se procede con grados todavía imperfectos pero siempre con el fin de superarlos lealmente en una tensión constante.» «No se puede olvidar, en efecto, siguen diciendo nuestros obispos en este documento, la temporalidad y lo lento y fatigoso del aprendizaje humano» (n. 91).

Y está bien que nos citen de nuevo —es pastoralmente acuciante y consolador— lo siguiente: «El Papa Juan Pablo II ha hablado de una “ley de gradualidad” en el itinerario continuo de los casados y en su “deseo sincero y activo por conocer cada vez mejor los valores que la ley divina tutela y promueve, y por su voluntad recta y generosa de encarnarlos en sus opciones concretas” (FC 34)». Los sacerdotes han de entender correctamente esta “ley de gradualidad”, no en el sentido de que la ley objetivo moral es sólo “un ideal” siempre vigente y nunca alcanzable: no hay ciertamente varios grados o una “graduación de la ley” en la normativa moral» (cf. FC, ib.) (n. 91).

Tanto las observaciones pastorales de los números siguientes sobre «la pedagogía moral» (nn. 92-93) como la conclusión de que «la apuesta decidida de la Iglesia por la vida es de una trascendencia incalculable para el futuro del hombre y la sociedad» cierran con acierto este documento del 20 de noviembre de 1992, que comentamos.—JOSÉ LUIS LARRABE.

HEINRICH LUTZ, *Reforma y Contrarreforma*. Versión española de Antonio Sáez Arance. Alianza Universidad (732), Madrid 1992, 412 p., ISBN 84-206-2732-1.

El profesor Lutz, eminente y veterano modernista alemán, nos ofrece en esta obra una síntesis de los problemas y de la historia moderna de Europa. Su estudio, en el que se conjuga el análisis y la síntesis, nos muestra una panorámica económica, política, social y religiosa de un período sin igual de nuestra historia europea: el comprendido entre 1520 y 1648.

La presente obra se divide, siguiendo el modelo de la colección francesa de Clio y Nueva Clio, en tres bloques: el primero, es una exposición ordenada y sintética de los hechos de la época; el segundo, una panorámica de los problemas básicos y de las tendencias de investigación actuales; el tercero, un elenco de las fuentes y bibliografía actualizadas.

Del primer bloque, y desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, destacaríamos el apartado B (51-115), donde se nos ofrece un detallado análisis de la Reforma en el Imperio y fuera del Imperio, la reacción y la renovación en la Iglesia Católica y el protagonismo de Carlos V; en el apartado C (116-155), se estudia el calvinismo y las guerras de religión, y en el apartado D (156-192), la evolución política y religiosa de la Europa Oriental, la Guerra de los Treinta Años y la Paz de Westfalia.

En el segundo bloque (195-320), se ofrecen las claves y el estado actual de temas tan controvertidos como los modelos de interpretación de la Reforma, Humanismo y Reforma, ciudad y Reforma: el movimiento anabatista, la política religiosa de Carlos V, el papado y la Contrarreforma, la tolerancia y la libertad religiosa...

En el tercero, se presentan las fuentes (323-333) y la bibliografía (334-383). Ciento cincuenta títulos nos acercan a las fuentes y más de mil, concretamente 1.005, nos sirven de guía para temas que nunca se acaban de estudiar del todo.

Interesantes y enormemente prácticos resultan los epígrafes temáticos a lo largo de cada tema.

En suma, recomendamos muy de veras este libro a todos los estudiosos de la historia de la Iglesia y a todos los que quieran conocer en su origen la problemática en la que actualmente se debate la civilización europea.—ALFREDO VERDOY.