

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año IX

1983

Núm. 18

## ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
Gonzalo Gironés Guillem: Valor soteriológico del misterio de Pentecostés ... ..	221
Ignacio Pérez de Heredia y Valle: Los matrimonios mixtos en el Nuevo Código ... ..	229
Antonio Molina Meliá: El Consejo del Presbiterio ... ..	297
Antonio Benlloch Poveda: Precepto dominical y movilidad social ... ..	313
M. <sup>a</sup> Luisa Cabanes Catalá: Fuentes para el estudio de un monasterio valenciano femenino: el Monasterio de Gratia Dei, alias de la Zaidía ...	331
<b>Notas:</b>	
Joaquín Pascual Torró: Función del Espíritu Santo en la Encarnación según Aurelio Prudencio ... ..	347
Recensiones ... ..	361

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**SAN VICENTE FERRER, VALENCIA**  
Sección Diócesis

## RECENSIONES

ABREGO, J. M., *Jeremías y el final del reino*. Estudios del Antiguo Testamento III. Ed. Institución San Jerónimo, Valencia, 1983, 220 págs.

El libro es un acertado esfuerzo *por convertir* una tesis doctoral sobre investigación bíblica en una obra de lectura fácil con abundancia de datos sobre el profeta Jeremías.

Al elegir unos capítulos concretos, sin duda alguna de gran importancia para el conocimiento de una época histórica, el autor se coloca en una perspectiva que acaba interesando e incluso entusiasmando al lector.

Su método sincrónico evita toda discusión filológica que no lleve inmediatamente a esclarecer el sentido del texto. El autor prima el método de lingüística estructural y ofrece abundantes cuadros sinópticos que descubren con facilidad el hilo conductor o visión ordenadora de los capítulos 36-45.

La caída del reino de Jerusalén es un acontecimiento decisivo para la historia del pueblo elegido. En este estudio Abrego juega con todos los detalles de la narración; pregunta, compara, sugiere y encuentra conclusiones que constituyen auténticas afirmaciones teológicas. Por ello el libro no es sólo para los especialistas en la investigación bíblica. Llega a todos los lectores, e incluso, podemos afirmar, contribuye en gran manera a elevar el nivel de lectura introduciendo con sencillez y claridad los temas más arduos y a veces ignorados por quienes no son especialistas.

La estructura de superficie de los cc. 36-45 nos permite intuir el contenido:

- Jer 36 Libro destruido
- (36, 27-31) Baruc escribe: condena y testimonio
- 37-39 destrucción de Jerusalén
- (39, 15-18) Bendición del Señor al extranjero
- 40-43 abandono de la tierra
- (43, 8-13) El Señor coloca trono ... extranjero
- 44 Palabra no aceptada (= idolatría)
- (45) Baruc vive: condena y testimonio.

Superando las diversas interpretaciones ofrecidas sobre el contenido de estos capítulos, Abrego concluye: "al narrar el libro de Jeremías los momentos finales de la historia del pueblo en la 'tierra', los contempla como destrucción por el pecado de la relación (de Alianza) Dios-Pueblo, fundamento de la existencia de éste, y los narra como sucesión de acontecimientos contrarios a la experiencia inicial del Éxodo. Constituyen lo que podríamos llamar el 'anti-éxodo'.

Preguntarse por qué el mismo Señor del Éxodo es el que desencadena el final del reino, y llegar a descubrir que el libro escribe ese acontecimiento como algo importante para la historia, lleva al lector a apurar con auténtica pasión las páginas de un libro que acerca a los lectores al método exegético.

VICENTE COLLADO

*Apócrifos del Antiguo Testamento.* Dirigido por A. DIAZ MACHO, II, Madrid, 1983, 527 págs.

Con sólo unos meses de intervalo respecto a la publicación del III tomo de esta obra, primero en su aparición, se edita ahora este II tomo con la colaboración de un buen elenco de especialistas españoles.

A falta del tomo I Introducción y presentación de toda la obra, que se retrasa debido, desgraciadamente, a la enfermedad del P. Alejandro Díaz Macho, la solapa de la cubierta nos da una pequeña clave de la distribución de los distintos libros "apócrifos" en los tomos de esta publicación. Por otra parte el último catálogo de la editorial nos anuncia que habrá más de cuatro tomos, como creíamos al hacer la recensión del III<sup>1</sup> y que en él aparecerán, como era de esperar, los "Testamentos".

En este tomo II después del *preámbulo* de la Carta de Aristeas se agrupan los libros "históricos", tanto los grandes tratados que abarcan muchas épocas, como Jubileos y Antigüedades, como las pequeñas crónicas referentes a personajes protagonistas de la Historia, como Adán y Eva, los Profetas, Esdras, o Jeremías, y el llamado 3 Macabeos.

N. Fernández Marcos edita la *Carta de Aristeas* con su introducción: descripción general; Título, autor y fecha; Género literario; contenido teológico; manuscritos y versiones antiguas y bibliografía. Sigue, en general, el texto griego de Pelletier, como es lógico dada la seriedad de dicha edición del texto griego. No olvidemos que este libro, escrito en forma de carta, presenta la versión griega del A.T. realizada a petición del Faraón, Tolomeo II, a decir del autor, con todas las circunstancias de la misma y no pocos "excursus" sobre Jerusalén, la Ley y el banquete del Rey a los sabios traductores con un animado diálogo, que comprende más de la tercera parte de la obra. Fecha la obra entre 127 y 118 a.C. La bibliografía es muy completa. La traducción es fluida y las notas, abundantes, muy adecuadas. Nos ha llamado la atención la utilización de la palabra *meandro* para traducir la casi homófona griega en la descripción de la mesa regalada por el rey Tolomeo, palabra rara en su acepción de "adorno sinuoso y complicado", que es más frecuente en francés como adorno de arquitectura o bordado. Yo creo que podía haberse traducido, siguiendo a Liddel & Scott "en forma de espiral" o "remolino". En el aspecto teológico destaca el autor la opinión de la inspiración divina de la traducción de los LXX.

<sup>1</sup> Véase en *Anales Valentinus IX* (1983), 203-205.

*Jubileos*, o pequeño Génesis, es traducido de la versión etiópica y presentado por F. Corriente y A. Piñero. Como sus nombres hacen suponer se trata de una presentación de la "historia" primitiva hasta Moisés en forma de jubileos, o ciclos de 50 años, con un carácter netamente *midrásico*, con adiciones y omisiones del texto bíblico. Consideran los traductores que sería compuesto hacia la mitad del s. II a.C. Sin duda está relacionado con el ámbito de Qumrán, como lo acredita la presencia de fragmentos de Jub. en su biblioteca (14 fragmentos de varios ejemplares) y la coincidencia fundamental de ideario. Traducen el texto etiópico publicado por Charles, teniendo en cuenta las variantes del mismo. La bibliografía es exhaustiva. La traducción es agradable y llama la atención al ser el primer escrito en que a propósito de Gn 2,24 (Jub 3,6) intenta reproducir con el español "hombre-hembra el juego de palabras original del hebreo" "'iš-'iššah" que ha sido transcrito con un pequeño error (alef por he al final de "'iššah"). Como apéndice L. F. Girón publica los fragmentos hebreos ya conocidos por las ediciones de Jellinek y Charles.

A. de La Fuente Adanez presenta y traduce *Antigüedades Bíblicas*, conocido también como el *Pseudo Filón*, que en sus 65 capítulos narran la "historia" desde Adán a Saúl. Algunos autores piensan que falta la conclusión, otros que el autor no pudo acabar su obra. Se trata de un midras, originariamente escrito en hebreo, pero muy pronto traducido al griego, original y traducción perdidos; pero se conserva en varios manuscritos latinos de origen medieval. Probablemente fue escrito hacia el año 70 d.C. y, aunque no lo formule como elemento destacable de la introducción, es de origen "palestino". Aunque hoy sabemos que la drástica división entre los judaísmos palestino y helenístico no es tal; sin embargo en cuanto a la literatura intertestamentaria esta diferencia de origen es fundamental para la interpretación de no pocos elementos, y expresiones. Sigue el traductor la edición crítica de Sources Chrétiennes 230. La traducción del latín medieval a veces resulta difícil. Como ejemplo baste A.B. 2,10 "He devuelto a los hombres el mal que me hicieron" que quiere traducir *viros corrupti pro me* que me parece que debería traducirse "a hombres heridos por mí mismo". Las notas son sobrias; pero muy a propósito, para justificar el texto elegido, indicar las variantes del mismo o explicarlo, con especial atención al libro bíblico que le sirve de fuente.

N. Fernández Marcos traduce y presenta el *Bios Adam kai Evas, o Vida de Adán y Eva*, a la que une como apéndice la traducción de la *Vita Adae et Evae*. Es muy breve este midras de Gn 1-4, que presupone un original hebreo, del s. I a.C. a 70 d.C. y probablemente de origen palestino ¿qumránico? Sigue para el texto griego la edición crítica de Tischendorf y para el texto latino el publicado por Mozley, a falta de una edición crítica. Se pregunta si el librito es completo o parte de una obra mayor, y hace referencia al ciclo de Adán, especialmente conservado en manuscritos armenios tardíos. Su traducción refleja las características del griego y latín respectivamente. Hay una diferencia en las notas de la traducción latina con respecto a las de la griega: su referencia a la traducción del griego.

L. Vegas Montaner traduce *Paralipomenos de Jeremías*, leyenda sagrada, más o menos popular, que nos refleja el ambiente del judaísmo palestino entre las destrucciones de Jerusalén por Tito (70 d.C.) y Adriano (135 d.C.) y dependería del Apocalipsis siríaco de Baruc. La destrucción del Templo, la dirección de los cau-

tivos por Jeremías, el retorno de los desterrados, con los hechos “maravillosos” del sueño de Abimelek (70 años de sueño) y la comunicación de la noticia a Jeremías con un portentoso correo, un águila, con discursos escatológicos y el relato del martirio de Jeremías constituyen el contenido del libro. Vegas Montaner piensa que el autor era judío, pero la obra fue reelaborada y completada con el colofón ParJr 9,11-32 por un cristiano. Parece inclinarse por un original griego *koine* palestino, con algún semitismo, por consiguiente. A propósito de los testimonios manuscritos y versiones menciona la versión breve, cuya “traducción” al griego moderno aparece en la *Sinopsis de Varias Historias* de Doroteo de Monembasia en 1631. Sigue el texto griego de Kraft Purintun, avance de la edición crítica, aun no publicada.

El *Apócrifo de Jeremías* es considerado normalmente como muy tardío, siglos III al IV d.C. y depende del *Paralipomenos de Jeremías*. Por ello no me extiende en presentarlo. Es G. Aranda quien lo traduce del copto, que parece ser la lengua original, o una traducción muy antigua del original griego o incluso hebreo.

El 3 *Esdras* (1 *Esdras* en la traducción de los LXX) está traducido por N. Fernández Marcos. Por su posición en el “canon griego se ve la importancia que tuvo en la antigüedad, especialmente oriental. Es en su mayor parte sinóptico de *Esd*, *Neh* y 2 *Cro* con una adición bastante extensa, 3 *Ed* 3,1-5,6, en que se narra el relato de la discusión de los pajes del rey Darío sobre qué es lo más poderoso del mundo. El lenguaje es muy distinto de la traducción de los LXX, como se aprecia en los paralelos de *Esd*, *Neh* y 2 *Cro*. En su conjunto el autor-compilador no tiene inconveniente en seguir los acontecimientos al revés (v. gr. Artajerjes-Darío-Ciro) indicando así su intención no estrictamente histórica. La adición del relato de los pajes es netamente sapiencial, aunque se discute su origen: ¿griego o hebreo? Se conserva en griego, Códices Vaticano, Alejandrino y Venetus, en dos versiones latinas de la *Vetus Latina*, la segunda de las cuales aparece en muchas ediciones de la *Vulgata* con retoques en siríaco, etc. Las notas son, lógicamente, escasas, excepto en la adición de los tres pajes.

I. Rodríguez Alfageme traduce y presenta el 3 *Macabeos*. Este libro nos ofrece una amalgama de dos fuentes, una sobre la vida de Tolomeo IV Filópator, tal vez de origen griego, y otra judía llena de “maravillas” que mueven a la conversión del rey perseguidor. El título de *Macabeos* no tiene relación con estos héroes del judaísmo, sino, tal vez sea debido exclusivamente a su colocación en el conjunto de la traducción de los LXX entre 2 y 4 *Macabeos*. Por otra parte su aspecto apologético y las circunstancias históricas coinciden con la época macabea. Aunque sea difícil datarlo parece ser que se trata de una obra de los siglos I a.C. a I d.C. Está representado en el Códice Alejandrino y el Veneto. Las notas, más bien parcas, son de origen crítico o histórico.

Las *Vidas de los Profetas* han sido traducidas por N. Fernández Marcos. Obra compleja en su origen: prehistoria oral desde el s. I d.C. y recensiones de S. Epifanio y Doroteo, de época muy tardía, según la opinión de N. Fernández; o de origen más tardío según indica A. Olivari en la *Enciclopedia Bíblica*. Junto a los profetas canónicos entre ellos Daniel incluye a Elías, Eliseo, Natán, Aías, Joed y Azarías.

BELENCHÓN, Ezequiel, *La prueba pericial en los procesos de nulidad de matrimonio*, 1 volumen, Ed. Eunsa, Pamplona, 1982, 280 págs.

El presente estudio se ciñe a uno de los medios probatorios judiciales que el legislador eclesiástico y los ordenamientos civiles enumeran como legítimo medio de prueba.

Aunque referida principalmente a las causas matrimoniales por impedimento de impotencia y por falta de consentimiento por amencia, la obra en cuestión puede ser un claro exponente de lo que la prueba pericial es y representa en cualquier tipo de causas contenciosas canónicas.

El método de trabajo seguido por el autor ha sido el estudio de la legislación y doctrina procesal canónica, así como el análisis de la abundante doctrina civil sobre el tema, tanto a nivel de prueba procesal en general como dentro del estricto campo de la prueba pericial, y lo que es más importante: el proceder del Tribunal de la Sagrada Rota Romana a través de sus sentencias de nulidad por las causas anteriormente mencionadas publicadas desde 1909. Por lo que respecta a esta parte jurisprudencial hay que hacer notar que ésta cuenta con abundantes citas utilizando un criterio de orden lógico-comparativo en cuanto a la sistematización de las mismas. Todo ello proporciona al lector una visión clara del contenido.

La monografía consta de seis capítulos que abarcan los siguientes temas: Capítulo I, Teoría general de la prueba; Capítulo II, Configuración jurídica de la prueba y del perito; Capítulo III, Función del Juez en la pericia; Capítulo IV, Objeto y necesidad de la pericia; Capítulo V, Designación de peritos y dictamen pericial; Capítulo VI, Valoración de la prueba pericial.

En resumen se trata de un estudio serio, profundo y ordenado tanto de la doctrina canónica como de la civil en torno al tema de la prueba pericial.

Conviene señalar la brillante labor de recopilación de sentencias de nulidad matrimonial dictadas por el Tribunal de la Rota a las que antes se ha hecho referencia.

Por último señalar que el autor ha sabido unir el rigor de sus argumentaciones con la claridad de sus conclusiones, de este modo la lectura resulta coherente de principio a fin.

El libro termina con un amplio índice bibliográfico. La presentación está bien cuidada, careciendo de erratas.

MARGARITA VENTO TORRES

BRANDENSTEIN, Béla Freiheerr von, *Cuestiones fundamentales de la filosofía* (Biblioteca de Filosofía, 3), Barcelona, Herder, 1983, 240 págs.

Este estudio es el resultado de una tarea doble propia de todo universitario: la docencia y la investigación. El autor se sitúa en ese ambiente actual de la filosofía caracterizado por la propia carencia filosófica, por la "ausencia del ser", que le da a esta disciplina la sensación vergonzante de carecer de objeto propio. Sin

embargo, nota el autor, los estudios científicos buscan en la filosofía respuestas a sus acuciantes preguntas, surgidas de una investigación que toca los mismos límites del conocimiento humano científico, hasta ahora insospechados en las ciencias de la naturaleza y que provocan la pregunta por el *sentido*. El nihilismo parece haberse adueñado de todo. En vano se busca en la economía, en el placer, en la física... la solución. ¿La puede dar la filosofía? Una breve sinopsis histórica nos sitúa ante declaraciones de impotencia por parte de ésta. El autor, sin embargo, afirma con optimismo idealista que el filósofo profesional (interés, talento y método debe tener) es capaz de aportar elementos valiosos al problema que acucia a nuestra sociedad actual.

El primer capítulo trata del sentido (27-35), que el autor identifica con el ser indefinible, como primer principio. El sentido se amplía, no sólo a las vivencias y actos humanos, sino a toda la realidad individual, física y matemática. Y sólo se capta en la conciencia como "ser-sentido". Sigue una discusión —sistema que el autor utiliza en todos los capítulos— en la que se dilucidan temas como el nihilismo, el trabajo, el azar en el proceso de hominización, con un buen excursus sobre el famoso libro de J. Monod, *El azar y la necesidad*.

La cuestión del ser (37-145) empieza por afirmar un método inductivo, que, partiendo del *ente*, nos lleve al *ser*. El ente es lo que existe. Pero puede ocurrir que un ente, siendo, pueda no ser (contingencia). Se detiene el autor en la "con-necesariedad" de la cadena de entes en conjunto, admitiendo la imposibilidad de una sucesión infinita de causas, a pesar de la autoridad de Aristóteles y Sto. Tomás, siendo la autoridad de aquél la que impidió a éste aceptar la evidencia del comienzo temporal de lo mutable. Se detiene en las aporías de Zenón, solucionán-dolas con los resultados de la microfísica actual: "natura facit saltus".

Esto le lleva a considerar el problema de la causalidad. El primer principio es: "Ex nihilo, nihil". El 2.º: "La causa no puede ser causa de sí misma". El 3.º: "La causa es un fundamento real (óntico) que pone el efecto en el ser". Admite el autor, con acierto, que no se deben considerar sólo las causas eficientes, a pesar de los rotundos éxitos a que ha llevado la investigación científica. Hay, además y primordialmente, causas trascendentes que están fuera de la serie causal. Y en la investigación hay también que considerar las causas formales. ¿Es posible, se pregunta, este triple —y sólo triple— modelo de causalidad? Por lo que respecta a la eficiente y transitoria, afirma que no es posible sin limitaciones (contra Spinoza). No es lo mismo la expresión lógico-matemática (que no produce nada) que la causa expresada, que es real, que se da en el "ser profundo". Para el autor son sólo posibles causas que "con la producción del efecto o después de la misma no desaparezcan ni en todo ni en parte" (76). Y este tipo es la causa trascendente: la causa primera que, por serlo, es libre. El autor es consciente de la dificultad que esta concepción tiene para los "científicos" actuales, que sólo están dispuestos a admitir la causalidad eficiente transitiva, pero, a pesar de todo, opina que no es tan increíble como se piensa. Por una parte la física moderna acepta *sólo* como hipótesis la causalidad transitiva, disolviendo, así, el esquema mecanicista de la naturaleza.

Sigue después una exposición de las cuestiones fundamentales sobre el dato de conciencia y el sentido, concluyendo que la realidad del dato de conciencia evita el realismo ingenuo y que la validez del sentido supera el psicologismo.

Presenta después las dos perspectivas desde las que el mundo se aparece al hombre: la científica y la cotidiana. Son muchos ya los que empiezan a criticar la imagen científica por su falta de "intuibilidad", por su falta de "colorido". Por ello son cada día más los que se reafirman en la imagen cotidiana abigarrada de "cualidades". Se suele decir que la imagen científica es la *objetiva*, mientras que la cotidiana adolece de *subjetividad*. Pero esta división no resiste la crítica. Ya se ha afirmado antes la condición de hipotética que los mismos científicos dan a "su" imagen, cuya supuesta objetividad sólo consiguen salvar con su aplicabilidad técnica y con la intersubjetividad del mundo científico. Pero también hay intersubjetividad en la imagen cotidiana del mundo. ¿Estará la subjetividad de la imagen cotidiana y "cualitativa" en la tesis de la subjetividad de las cualidades sensibles primarias y/o secundarias? El autor no está dispuesto a admitir críticamente ningún argumento que reduzca a pura subjetividad la "belleza" del mundo. Es más partidario de admitir la coexistencia de estas dos imágenes: la científica descubre "el lado práctico científico-energético"; la cotidiana el "poético". El presunto "antropomorfismo" en la explicación del mundo, si es crítico, ni puede ni debe ser rechazado. La razón es que también el hombre se explica fisicomórficamente. Hay procesos naturales que sólo se pueden expresar de forma antropomórfica. ¿Estamos, pues, necesitados de un "cierto" animismo analógico para la explicación de la naturaleza física?

El autor se adentra en el estudio de la estructura natural y sus causas, que, en principio, parecen iguales en rango al espíritu humano, entendido éste como "plena conciencia" y no sólo en su dimensión racionalista. En 12 puntos resume los resultados científicos, aduciendo siempre el grado propio de certeza científica: Organización, temporalidad, complejificación, dependencia básica de los procesos superiores respecto de los inferiores, proceso de descomposición por entropía positiva, proceso de entropía negativa, maduración organizada ascendente, comienzo prehumano de este ascenso, sentido y finalidad en el comienzo prehumano, proceso de espiritualización progresiva, aparición del proceso de individuación en los animales y, por último, aparición del hombre como ser personal. Estos resultados permiten al autor a bosquejar un tratadito de antropología filosófica (él mismo tiene un libro sobre este tema: *Der Mensch und seine Stellung im All*, Benzinger, Einsiedeln, 1947), como resumen sobre las cuestiones sobre el ser (127-145).

Se lee con fruición la breve historia sobre el problema epistemológico, al que dedica el tercer capítulo (147-219), donde van apareciendo los principales personajes de la cultura europea, destacando la crítica a la teoría del conocimiento propuesta por el materialismo, por Kant y por el idealismo subsiguiente a éste. Sin embargo, a partir del número 37 (págs. 195 ss.), las disquisiciones sobre las relaciones entre el "objeto del conocimiento" y el "objeto conocido" se hacen repetitivas y algo confusas, siendo así que se trata de un tema perfectamente expuesto por la escolástica y, sobre todo, por F. Suárez en sus *Disputationes* y en su tratado *De anima*, cuyas expresiones no aparecen y podrían, sin duda, aclarar mejor el tema. En definitiva se trata de asegurar la verdad ontológica, objetiva, con sus fundamentos lógicos o primeros principios y de encontrar la forma de la actuación del cognoscente en el acto de conocer. Es el eterno problema entre subjetivismo y objetivismo, entre esencialismo y actualismo. Se aprecia en el autor una clara tendencia hacia el platonismo y agustinismo y un claro rechazo del materialismo



y del realismo acríptico. El último capítulo está dedicado a la cuestión del valor. Es el más corto (221-235), seguramente porque el mismo autor ha dedicado otro libro —que también recensionamos aquí— a *Problemas de una ética filosófica*, donde expone con amplitud este tema.

Se trata, pues, de un libro escrito como síntesis comprensiva de los problemas más acuciantes de la filosofía, cuyas dificultades no elude. Quizás la traducción, demasiado ceñida al original y con expresiones poco castellanas, dificulte la lectura. Igualmente, encontramos en el autor —mientras la traducción no sea culpable de ello— diversos estilos que van de la exposición clara y comprensible a la elucubración compleja y sustantivada. En definitiva, un libro que de forma valiente y coherente intenta salvar los valores tradicionales de la filosofía que ha intentado, y seguirá haciéndolo, buscar los fundamentos del hombre, del conocimiento y de los valores en la realidad trascendente de Dios.

S. CASTELLOTE

BRANDENSTEIN, Béla Freiherr von, *Problemas de una ética filosófica* (Biblioteca de Filosofía, 14), Barcelona, Herder, 1982, 175 págs.

Siguiendo la metodología de su otro libro, *Cuestiones fundamentales de la Filosofía* (Barcelona, Herder, 1983), publicado en alemán antes que éste y también recensionado en este número de ANALES VALENTINOS, se plantea, en primer lugar, el autor la razón de la problemática que plantea actualmente una ética filosófica: la pobre oferta y demanda de filosofía en general, en primer lugar, y, en segundo, el reinante pluralismo que parece repudiar una validez universal e incondicional a la ética filosófica, escondiéndose en una politología. Se detiene el autor, en el primer capítulo, analizando el objeto y método de la ética. Se detiene en una descripción axiológica, aceptada metodológicamente, analizando el valor: su captación vital —recepción activa— cuyas soluciones, la formal de Kant y la material de la fenomenología, no pueden superar el problema de fondo de la esencia universal del bien, haciéndose obligatoria una nueva “contrainstancia científica” por la vía de la pura inteligencia. Hay que evitar una metafísica tradicional que está vacía de valor en el plano ético, y, al mismo tiempo, una ética teórica “ciega de valor”, introduciendo una ética que haga justicia a los resultados de la formal y material y a los de la ontología.

El segundo capítulo define claramente la metodología alternativa: fenomenología axiológica *versus* ontología del valor. El autor empieza por lo primero, estudiando detenidamente los valores: vida, placer, alegría, felicidad, utilidad, poder, honor, dominio de sí mismo, respeto y amor, aceptando en sus descripciones que alguno de los que forman parte de su auditorio —el libro es una recopilación de lecciones, seguidas de una discusión que se reproduce en el texto—, le tilde de idealista. El autor acepta complacido este calificativo, poniéndolo dentro de sus límites auténticos muy lejos de los del idealismo alemán que claramente rechaza. Todo conocimiento axiológico empieza en la conciencia, pero no depende de ella: “El dictamen de la conciencia reclama con la mayor seguridad posible una confirmación mediante

la búsqueda objetiva de la bondad subjetiva" (116 s.), haciendo notar que éste debe ser el objeto específico y capital de una ética filosófica.

Una vez en posesión de la escala de valores fundamentados, no basta con decir: "Yo tendría que obrar así". La capacidad realizadora del hombre, basada en su libertad, formalmente, y en la inteligencia, pone en la realidad los valores captados, con inteligencia y voluntad. Pero sin inocencia es imposible la realización ética. Entiéndase "inocencia" como natural inclinación al bien.

Era ineludible que en este tratamiento axiológico no surgiera el problema de los derechos "naturales", tema últimamente tan usado como poco explicado filosóficamente. Aunque remite a su libro *Der Mensch und seine Stellung im All* (Einsiedeln, Benzinger, 1947) el estudio amplio del tema, afirma con decisión la existencia de estos derechos, sólo si se apoyan en un fundamento metafísico.

El tercer y último capítulo se refiere a "Realidad y valor". La decisión del autor no se hace esperar: "la bondad ontológica se identifica con los componentes de contenido de la realidad, ... como perfección ontológica, como 'valiosidad' y conexión axiológica objetiva general" (152). Y este fundamento de la ética sólo puede ser un ente primordial y absoluto: Dios, clara y sencillamente. Así se entiende y se explica el hecho del deber que nunca puede ser ni la naturaleza, ni uno mismo ni la sociedad. Éstos sólo impondrían un deber cuasicoactivo, pero no un deber incondicional. Lógicamente, se opone duramente a Kant, criticando tanto su doctrina del juicio que pone en entredicho la posibilidad de una metafísica trascendente, como su fundamentación meramente "práctica". No se puede mantener que el juicio analítico y *a priori* en sentido kantiano sea el único modo de conocer con certeza, excluyendo toda ciencia que no tenga un origen fenoménico. De hecho, podríamos decir que, de hechos empíricos, analizando su estructura, se puede "estudiar en ellos las determinaciones más radicales de la realidad" (162). Igualmente se opone decididamente al materialismo, aludiendo a la teoría del infinito y finito que tantas discusiones provoca incluso entre los matemáticos. La realidad cambiante y numerable ha tenido un principio y tendrá un fin. Pero fuera de ella hace falta admitir lógica y metafísicamente la realidad originaria, libre, inmutable y eterna.

S. CASTELLOTE

BROWN, R. E., *La comunidad del discípulo amado*. Estudios de eclesio-logía juánica. Salamanca, Sígueme, 1983, 203 págs.

Esta pequeña obra, cuya edición original inglesa apareció en Nueva York en 1979, intenta ser una "reconstrucción" (presentada expresamente como probable; objetivo del autor es hacerla creíble: p. 10) de la vida de aquel "grupo cristiano retadoramente diferente y fugaz" (p. 17) que fue la comunidad de Juan. Después de presentar las bases metodológicas de su trabajo (interesante y sugerente la discusión sobre el término "secta" en relación con dicha comunidad: 13-16), el autor dedica el resto de la introducción a presentar de forma global las cuatro fases en que, según dicha reconstrucción, se desarrolló la comunidad joánica (¿por qué "juánica"?): orígenes antes de que se escribiera el EvJn—, consolidación

—época de redacción del mismo—, crisis —marcada por las divisiones y reflejada en las Cartas de San Juan— y disolución —adaptación del patrimonio peculiar de la comunidad joánica al del resto de las comunidades.

El estudio detallado de estas cuatro fases constituye el cuerpo del libro. Dentro del estudio de la primera de estas fases cabe resaltar la forma tan interesante en que el autor supera las dicotomías a la hora de presentar el problema de los componentes de la comunidad; la fisionomía de la comunidad, por lo que a este punto se refiere, se fue dibujando en una evolución englobante, y excluyente al mismo tiempo, del grupo: judíos - samaritanos y seguidores del Bautista - gentiles. En el análisis de cada una de las fases el autor combina —a veces con cierta dosis de imaginación— según las distintas fases, el estudio de los diferentes grupos que fueron constituyendo la comunidad joánica así como de aquellos otros relacionados —relación de oposición, por lo general— con ella y la evolución de las “ideas” —cristológicas, eclesiológicas, pneumatológicas, escatológicas— dentro de la comunidad. Ésta, sin renunciar a los principios básicos de la teología joánica, intentó responder a las nuevas situaciones planteadas en la mayoría de los casos por la relación —a veces oposición— entre aquellos grupos. Los dos cuadros que siguen a estos cuatro capítulos centrales intentan sintetizarlos desde dos puntos de vista: 1.º, la historia de la comunidad joánica y 2.º, los grupos religiosos no joánicos reflejados de alguna manera en el Cuarto Evangelio. Tales cuadros constituyen una buena ayuda para el lector que podría perderse —y marearse— en el discurso lógico, pero exhuberante, del autor. La obra concluye con dos apéndices, dedicado el primero a las recientes reconstrucciones de la historia de la comunidad joánica (muy de agradecer) y el segundo a la función de las mujeres en el EvJn (de gran actualidad —y trascendencia— teológica).

El libro de Brown se sitúa en la línea de trabajos exegéticos que, sin negar el carácter de testimonios fidedignos e inspirados —y por tanto, vinculantes— de la fe apostólica que poseen los escritos del canon del NT, desean acercarse también a dichos escritos desde una perspectiva que, aunque con menos trascendencia para la teología dogmática, no deja de tener interés para la vida de las comunidades cristianas de hoy: su condición de testigos fieles del proceso seguido por unas comunidades que, congregadas en torno al testimonio apostólico, intentaron organizarse en cuanto comunidades de fe y, aunque guiadas por el Espíritu, conocieron momentos de gran tensión, traducidos a veces en deserciones y cismas, a la hora de consolidar su fe y estructurar su organización. Aquí se sitúa, a mi entender, uno de los grandes valores de esta obra. A ello habría que añadir la vivacidad con que el autor describe la marcha de los acontecimientos. Sin renunciar en ningún momento al rigor científico (no podría esperarse menos de este profundo conocedor de la teología joánica y autor del gran comentario al Cuarto Evangelio), aunque incapaz a veces de imponer a la imaginación las exigencias de dicho rigor y cediendo en ciertos casos a la demagogia (cf. la afirmación que sobre 2 Jn 10-11 hace el autor en p. 129), la citada vivacidad hace de la lectura de este opúsculo una tarea apasionante y entretenida, lo cual no es cualidad pequeña en una obra de este tipo y de esta calidad.

ALONSO SCHOKEL, L. - SICRE DÍAZ, J. L., *Job. Comentario Teológico y Literario*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.

Es algo más que un libro de lectura. Tampoco es sólo un libro de oración. El traductor y comentarista ha querido reproducir en buen castellano el drama que vivió Job. Nos introduce en el estudio del libro, ayuda al lector a participar en las distintas rondas del diálogo, que ya no es monótono y árido, sino vivo y capaz de arrancar decisiones personales. Job, cuya historicidad se discute banalmente, resulta tan real que no necesita documentación para garantizar su presencia en la historia del hombre. Ahí está su sufrimiento, su rebeldía, su búsqueda de un dios que trasciende al hombre sin dejar de ser su oponente.

El drama se desarrolla en un doble acto con varias escenas llenas de tensión. El doble prólogo nos sitúa de lleno en el problema: un hombre justo sufre de improviso la privación aparente del favor de Dios, quien ha apostado por el hombre en un desafío insólito convenido con Satán, su adversario.

Paradójicamente los supuestos abogados de Dios van a ser duramente atacados por Job, que se defiende frente a los repetidos asaltos que Bildad, Elifaz y Sofar le hacen durante el primer acto. Job abundará en el único argumento que sabe: su inocencia frente a supuestas culpabilidades que no son ciertamente la causa de sus males. Esto provoca el escándalo de lo tradicional: el justo no es retribuido por su inocencia y los males no son consecuencia de una mala conducta. Job no entiende su mal, pero mucho menos acepta las razones de sus supuestos amigos que pretenden consolarle.

A solas, con su dolor y abandonado por unos interlocutores que no saben consolarle, Job reaparece en el segundo acto para habérselas con su Dios. Un vano intento de Elihu quiere acallar la voz de Job, quien con gestos desgarrados apela al mismo Dios. Es el colmo del sufrimiento, es el grito del hombre que conoce su dolor y se resiste a aceptarlo resignado como un castigo de Dios. Sólo la presencia de Dios hará callar a Job, quien al ver sus razones —en hebreo se diría “al ver su gloria”— comprende su situación adentrándose con profundidad en el misterio de su dolor. Ahí, sólo ahí, encuentra Job su consuelo.

VICENTE COLLADO BERTOMEU

MÉNDEZ, José María, *Finito e infinito* (Estudios de axiología), Madrid, 1981, 237 págs.

Nos encontramos ante un libro del que no se sabe si admirar más su capacidad de síntesis o su creatividad interdisciplinar y su rigor intelectual y expositivo. Es quizás una lástima que el título pueda distraer la atención de posibles lectores, por su expresión algo abstracta. Aunque este título viene explicado como complemento sistemático a esta problemática que no pudo realizar el autor en su extenso libro *Valores éticos* (Madrid, 1978), me parece que el tema tiene la suficiente consistencia como para constituir una obra que deberían leer y estudiar todos

aquellos que tengan interés por conseguir o proporcionar a otros un edificio conceptual armónico —interdisciplinar, en suma— del saber lógico, físico, matemático, metafísico y axiológico. Aunque el hilo conductor del libro sea la relación “finito-infinito”, no se crea que se reduce a esto; el libro se lee como una novela, donde los personajes —conjunto R, conjunto N, cronon, energía, espacio, tiempo, esencia, existencia, número, relatividad, etc.— van apareciendo con su personalidad propia y bien definida —a lo que ayuda para los más entendidos en “ciencias” (los de “letras” nos tenemos que contentar con envidia a admirarlos), el apéndice correspondiente a los cuatro primeros capítulos—. Pero en vez de desaparecer, vuelven con su plena personalidad para entablar relaciones con otros nuevos, consiguiendo el autor mantener la tensión a lo largo de todo el libro. Su lectura se hace también agradable por lo bien escrito que está: un lenguaje sobrio y exacto tanto gramatical como conceptualmente. No se dan pasos sin demostración. No hay ni engreimientos personales ni dogmatismos; es respetuoso con todos, dando, eso sí, su propia y decisiva opinión. Conoce perfectamente y lo expone con sencillez y profundidad a la vez a los autores antiguos, medievales y contemporáneos; Platón y Hartmann dialogan sobre los valores; Sto. Tomás y Cantor; Einstein y S. Agustín aparecen aportando su ingenio. Es digno de admiración su respeto y reestructuración, desde el campo de la lógica moderna, a las teorías hilemórficas, al argumento ontológico de S. Anselmo, al problema del panteísmo y a tantos otros.

Las redundancias, que a veces aparecen, en lugar de molestar, pasándolas por alto, ayudan a afirmar la posición adquirida. Los resúmenes que de vez en cuando aparecen posibilitan una visión más firme y sitúan al lector en el “status quaestionis” adecuado. El razonamiento es progresivo y uno llega a admirarse cuando ve aparecer, al final del libro, ese personaje central: el conjunto N, que no es ni infinito actual (Russell), ni infinito potencial (Brower), ni infinito continuo (= conjunto R), sino “la Verdad en sí, eterna y subsistente” (p. 113). La matemática entra en relación con la metafísica y con la axiología.

El lector encontrará con la adecuada oportunidad formulaciones lógicas formalizadas —que requieren un cierto conocimiento de la lógica moderna— que le aseguran la relación entre la rectitud formal del pensamiento y el conocimiento objetivo transpsicológico.

En el último capítulo, el infinito axiológico, el autor hace gala de un dominio del lenguaje “moral”, con descripciones finas y convincentes que se aportan como premisas para el argumento de la existencia de Dios, basado en la realidad moral.

Advierto a los posibles lectores que no crean, cuando empiecen a leer el libro, que es un mero ensayo o divulgación de las modernas teorías de la física cuántica moderna, hecho para los de “letras”. A medida que se avanza en su lectura, se aprecia que los resultados de esta moderna disciplina (universo finito y cerrado, prioridad de la energía sobre la materia, etc.) tienen mucho que ver con los resultados de las ciencias “del espíritu”. Es un verdadero ejemplo de interdisciplinaria con conocimiento de causa y con formulación adecuada.

MÉNDEZ, José María, *Valores éticos*, Madrid, Estudios de axiología, 1978, 623 págs.

No es una recensión lo que quiero hacer de este libro. Sería demasiado tarde, pues apareció en 1978. Más bien, quisiera ofrecer mis impresiones sobre él, después de haberlo leído explicado en clase y de haber comprobado su "valor" o su "valiosidad".

En primer lugar, tengo que decir que estamos ante un libro "clásico". Me explico: clásico, porque los resultados a que llega son clásicos, dentro de una concepción trascendente del hombre y de los valores, acordes con la tesis creacionista. Es un libro tremendamente "ortodoxo", sin ninguna concesión. Clásico, porque se acerca a los problemas desde todos los aspectos: nos da una idea del hombre total. (Resulta un tanto extraño tanto el título como la portada. Uno piensa, al verlo por "fuera", que se encuentra ante un libro más sobre axiología o que se trata de una especie de "geometría" de las virtudes, al ver el dibujo de la portada. No es nada de esto. Por eso, no ha sido, creo, bien escogido ni el título ni la portada. Se merece más y mejor).

No es un libro más de axiología. Su pretensión, casi ambiciosa, es ofrecer toda una filosofía que, desde la perspectiva axiológica, comprenda todos los problemas filosóficos actuales y basados en una síntesis casi parecida a una "Summa". Ahora bien, los problemas tradicionales son reexpuestos con un lenguaje moderno —no siempre exento de repeticiones que, a veces, se hacen algo "pesadas", aunque, por lo general son bien recibidas, sobre todo cuando resumen el pensamiento anterior—. Lo más característico del libro, si exceptuamos su bien decir y su perfecta corrección castellana, es, quizás, el lenguaje lógico formal con el que quiere mostrar la consistencia de sus afirmaciones. A alguno le parecerán superfluas, pero, a los más preparados les parece adecuada y clarificadora. Quizás no siempre tienen la fuerza probatoria que se le quiere dar: no olvidemos que la lógica formal es sólo un medio para expresar la corrección formal del pensamiento metafísico, que no puede sustentarse en la lógica. Eso sí, es condición necesaria, aunque no suficiente.

El libro está dividido en cuatro partes: El valor de la verdad. Límites del conocimiento humano. Axiología. — El conocimiento de los valores. — Metaxiología. El ser de los valores. — Los valores obligatorios o éticos. La primera es una teoría del conocimiento completada ampliamente con la segunda. La tercera, una metafísica, y la cuarta una ética de las virtudes. El autor es fiel a su programa y muy hábil en la forma de presentar las distintas teorías: a propósito de un tema particular introduce, a veces en amplias notas al pie de página, a veces en el texto, una verdadera discusión con los autores más críticos. Llama la atención la amplia exposición que hace a lo largo de toda la obra, alabándola cuando lo estima conveniente o criticándola con delicada ironía, la tesis de N. Hartmann de la ley categorial. De esta manera entran en la discusión Platón —a quien el autor ensalza y aprecia sobremanera—, Aristóteles —al que critica no haber comprendido bien a Platón—, Descartes —del que acepta la teoría de la evidencia espiritual del conocimiento como único medio de contrarrestar la supuesta prioridad de la intuición sensible de los empiristas—, Brentano y Lavelle —de los que extrae la

fundamentación teórica del conocimiento intuitivo espiritual de los valores, Kant —del que criticando duramente su formalismo, lo establece como el paladín de la distinción entre mundo causal y mundo de la libertad etc. etc. Quizás el hilo conductor de toda la obra es la primacía de la finalidad sobre la causalidad eficiente física. Sobre este tema hace descripciones muy intuitivas, a base de gráficos, al estilo de Hartmann, que convencen y ayudan mucho. Claro que esta primacía de lo final-axiológico sobre lo causal-ontológico le lleva a criticar incluso a santo Tomás —del que, por otra parte, es admirador— en su teoría intelectualista-ontológica. El autor se siente más a gusto en este tema con Kant, *mutatis mutandis*, y con el voluntarismo (libertad-finalidad), aunque diga que sólo lo hace “por razones metodológicas” (391, 400). En último término, dice, se podría admitir la ontología con tal que se tratara de una filosofía primera o Sabiduría. La crítica tomista sobre el principio de individuación (materia *signata quantitate*) es certera, haciendo justicia a Suárez que presenta una base más plausible para la unicidad del ser del hombre, de acuerdo con M. Scheler. Sin embargo, son pobres las explicaciones sobre las conexiones entre entendimiento y libertad que tanta discusión produjo en las famosas disputas “de auxiliis” en relación con la omnisciencia de Dios y la libertad del hombre. Simplemente reproduce la tesis tomista, insistiendo en que el hombre en el ámbito de su libertad ante los valores es totalmente independiente, “incluso respecto a Dios” (361). La conciliación pretendida entre Kant y Sto. Tomás resulta difícil. Lógicamente, el autor salva la “dependencia”, contra el autonomismo de la libertad kantiano, afirmando taxativamente que los valores son objetivos e independientes de la libertad, pero no sin ella. La antinomia del deber —*Sollenantinomie* de Hartmann— la resuelve diciendo que la libertad frente a los valores no puede ser positiva —es decir, independiente—, sino negativa —es decir, con margen, con vacío de determinación—. Pero este vacío no consiste en la elección de los fines, sino de los medios: “Para ser libre el hombre no necesita violar los valores. Basta con que busque medios aptos para realizarlos” (378). Que es la tesis tomista y suarista: Presión causal dominada por la libertad: “*liberum habet pro causa velle agentis*”. Presión teleológica de los fines aceptada por la libertad: “*Libertatem proprie loquendo esse circa media*”. Tiene, pues, razón Méndez cuando critica la identificación que hace Dewey entre medios y fines. Más suavemente se opone al error de Moore —de quien acepta de buen grado su cercanía a la objetividad de los valores— consistente en no separar el valor de la cosa. Platón está sobre Moore. También el utilitarismo, cuyo atractivo está en una posible, pero utópica universalidad, es inválido, sobre todo por el uso utilitario que hace de las acciones humanas. ¿Quiere decir con esto el autor que si el hombre conociese perfectamente la relación que hay intrínsecamente entre fines y medios —cosa que sabemos por Leibniz que es utópica (no podemos conocer la naturaleza intrínseca de las cosas de las que se derivan necesariamente sus actos)— tendría validez el axioma: “El fin justifica los medios”? Ciertamente que a este respecto el autor se opone a esta máxima. Pero sus argumentos van por otro camino, aunque, en el fondo, coincide con lo que decimos. El utilitarismo es una ética *a posteriori*. Habría que esperar al fin del mundo para saber si la sucesión de medios consigue el fin. Pero esto sólo quiere decir que los medios —la economía— son subjetivos “quoad nos”, no “quoad se”. Hecha esta salvedad, toda crítica del utilitarismo

es acertada, tal y como se comprende ordinariamente ya que este sistema no tiene en consideración los fines objetivos, los valores, sino las valoraciones subjetivas (teoría de Weber, entre otros), incluso ampliándolas a nivel universal (= sociedad). En una teoría trascendente, la prudencia es la virtud de los medios. No hay prudencia en los fines: ¡Cuanto más se quieran mejor! Ahora bien, como el hombre actual no suele pensar en los fines, sino en los medios, propone el autor que la prudencia se considere como una virtud “formal que armonice todas las virtudes materiales” (260, nota 6). En otro caso, podríamos llamar al mismo Aristóteles “el padre del *utilitarianismo*” (262).

La ética marxista la trata en el conjunto de la crítica general al economicismo, dándole sólo la importancia que tiene a nivel científico: es decir, poca. La tesis gregarista hegeliano-marxista es duramente criticada, aduciendo una bella cita de Leibniz que trata de la relación vertical de las relaciones de cada hombre con Dios que generan una auténtica humanidad. Pero por otra parte liquida demasiado pronto el tema de la finitud en su relación con el mal, haciendo al mismo Leibniz el causante del existencialismo contemporáneo (?) (418, nota 23). No parece tener en cuenta, pues no aparece en ningún sitio, el libro de P. Ricoeur, denso estudio sobre el tema de la labilidad humana. También se hace notar la ausencia de filósofos y poetas griegos presocráticos que hubieran podido dar —supuesta la amplitud con que el autor trata el tema— una valiosa aportación al tema axiológico-antropológico.

Es, en definitiva, un libro férreo en la argumentación, amplísimo en la aportación de datos (amplísima bibliografía y estudio crítico de autores), organizado en la exposición, didáctico en su metodología, correctísimo en el lenguaje, crítico en sus afirmaciones, prudente en los medios, pero duro y taxativo en los fines, meditado y asimilado en su conjunto. Puede servir tanto para una clase de ética, como de teoría del conocimiento y, no digamos, de metafísica.

S. CASTELLOTE

**MOLINA MELIÁ, Antonio, *Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, Valencia, EDICEP, 1983, 389 págs.**

1. Antonio Molina Meliá es Director del Departamento de Derecho canónico de la Facultad de Derecho de la Universidad de Valencia. Autor de numerosas publicaciones sobre legislación canónica y su incidencia en la sociedad civil. Con esta edición de *fuentes* y autores ha querido llenar un hueco que teníamos en nuestra bibliografía en lengua castellana sobre colección de textos referentes a la relación Iglesia-Estado. Con la colaboración especial de la Dra. M.<sup>a</sup> Elena Olmos Ortega ha completado el libro con unos *casos prácticos* que ayudan a centrar la temática que aparece en fuentes y textos.

2. El A. divide su obra en seis capítulos y un apéndice.

Después de una *introducción* en la que justifica la edición del libro y a quien va dirigido, expone el método empleado. “Hemos podido constatar que los alumnos apenas entran en contacto con las fuentes jurídicas” por diversas dificultades: el idioma (latín, principalmente), la gran cantidad de fuentes y, en consecuencia, su



volumen. El A. fija claramente el objetivo de la edición "que sea una antología para los alumnos" (p. 24).

En el *capítulo I* (pp. 27-34) hace un resumen sobre *Iglesia y derecho* a fin de centrar el tema dentro de la nueva eclesiología del Vaticano II.

Trata en el *capítulo II* (pp. 37-82) del *derecho matrimonial* desde la perspectiva de los documentos y autores más significativos en la historia de la canonística. Es original la organización del material por temas (consentimiento, forma, disolución, etc). Los textos pontificios más recientes, al igual que los conciliares, son recogidos en un apartado (el undécimo). Termina aduciendo los tratamientos concordatarios del tema en los de Italia, Portugal, Austria, Colombia y República Dominicana.

El *capítulo IV* destaca los temas religiosos aparecidos en las constituciones (pp. 143-243). Lo divide en tres apartados: 1.º Constituciones españolas; 2.º Constituciones europeas (32 estados) y 3.º Otras constituciones (11 estados).

El *capítulo V* (pp. 245-269) recoge *la cuestión religiosa en los textos internacionales de derechos humanos*, en nota pone las fechas de aprobación, adopción o firma (21 documentos).

En el último *capítulo VI* (pp. 271-327) tiene en cuenta las *fuentes de derecho eclesiástico español*. Lo divide en dos apartados: 1.º Fuentes unilaterales por parte del Estado y 2.º Fuentes bilaterales vigentes. Acuerdos entre Iglesia y Estado desde 1976 hasta 1980.

Un *apéndice* (pp. 331-372) sobre casos prácticos (49) y comentarios de texto (6) de sugestiva presentación completa lo tratado.

Termina el libro con un *índice de materias* (pp. 375-385) muy completo; una selección bibliográfica de *fuentes y colección de fuentes* (pp. 387-389) abre el libro a estudios más monográficos sobre los temas estudiados.

3. Libro que cumple la misión para el que está pensado, "ser manual" para alumnos de Derecho; sin embargo, su buena selección de textos lo hace también útil como libro de biblioteca de interesados y estudiosos de la materia. Agradecemos este libro por la ayuda que da para el conocimiento de muchos documentos y textos que, a veces, resultan difícilmente localizables por su dispersión y número.

ANTONIO BENLLOCH POVEDA

MURGUI SORIANO, Jesús, *Parroquia y Comunidad en la Iglesia española del posconcilio*, Valencia, Edicep, 1983, 370 págs.

1. Jesús Murgui Soriano es un joven doctor en teología. Reúne la experiencia pastoral y la dedicación a la investigación. Esa doble faceta, estudioso y conocedor de la praxis pastoral, ha dado como fruto este libro que presentamos.

2. El método empleado para la realización del trabajo le concede un significado especial. El autor ha leído, seleccionando, el material bibliográfico que ha aparecido, respecto a la parroquia, desde 1965-1980 en España. Y, lo más interesante, ha organizado ese inmenso material (dos años de búsqueda, lectura y fichaje) que ha sido la literatura sobre la Iglesia en el posconcilio: "Creemos que a lo largo

de nuestro trabajo hemos podido acercarnos a la realidad, a los problemas y soluciones que entorno a la parroquia han tenido un especial relieve en estos años que llevamos vividos de posconcilio de la Iglesia de España" (p. 347).

3. Precede el trabajo una introducción sobre "el concepto pastoral de la parroquia española en el posconcilio" (pp. 17-28).

Divide su estudio en dos partes: La *primera* trata sobre "la parroquia en proceso de cambio" (pp. 31-169). En ella se estudia la parroquia dentro del "proceso de cambio" que supuso para la Iglesia el Concilio Vaticano II (1959-65).

En el capítulo I recoge el autor la situación de la parroquia: rechazo o renovación (pp. 31-69). Analiza especialmente la nueva problemática de las parroquias urbanas que ha determinado un nuevo tipo de pastoral, entrando en crisis la estructura tradicional de la misma. El autor la centra: en el desajuste de la parroquia "con las nuevas prioridades parroquiales" (pp. 40-54), en el desconocimiento de la problemática urbana (pp. 57-60) y en su "inmovilismo" (pp. 60-62). De estos puntos surge la crítica sobre su validez o no como elemento de pastoral (pp. 63-69).

Analiza en el capítulo II los motivos del "rechazo de la parroquia" (pp. 71-90).

En el capítulo III estudia el "fenómeno de las pequeñas comunidades" (pp. 91-119), dónde se ubican estas pequeñas comunidades dentro de la parroquia (pp. 119-128) y, teniendo en cuenta las últimas investigaciones sociológicas (inéditas), analiza la realidad y tendencias de éstas dentro de la vida eclesial.

En el capítulo IV es donde señala el interés, que aparece en la literatura posconciliar, en destacar la "aceptación de la institución parroquial, pero no como existe en la realidad" (p. 137). Recoge la tendencia renovadora (pp. 137-148) y señala los puntos más significativos que los autores o asambleas ven como necesarios para su renovación (pp. 148-169).

Dedica la *segunda parte* (pp. 137-313) a estudiar las grandes corrientes de la renovación parroquial y lo centra en los siguientes puntos:

"En la acción evangelizadora de la Iglesia" (pp. 173-215); "en la vida litúrgica parroquial" (pp. 217-249); "en la parroquia en cuanto comunidad de vida y servicio" (pp. 251-291) y, finalmente, "en cuanto unidad de acción pastoral" (pp. 293-313).

Termina el autor con las *conclusiones* de su trabajo (pp. 315-344) y un *epílogo* (pp. 347-349) donde expone, por una parte, lo más importante de la tendencia renovadora de la parroquia que es, a su criterio, la predominante en todo el cambio ocurrido (cf. p. 317) y, por otra, la propia opinión sobre lo que debiera ser la parroquia, afirma: la parroquia "puede y debe coexistir con otras realidades eclesiales", y "puede ser una importante esperanza en el hoy de nuestra Iglesia en España" (p. 348).

El autor, con muy buen criterio, ha incluido la relación de la documentación, Vaticano II e Iglesia Española, y estudios de los autores utilizados y citados en su investigación (pp. 351-370).

4. Nos encontramos ante un libro de gran interés para párrocos, vicarios episcopales y generales y todos aquellos estudiosos o pastoralistas que han vivido, o quieren ver sistematizada la teoría sobre la praxis parroquial del posconcilio en España.

El estudio, claramente de teología pastoral, ha rebasado la pretensión inicial, al intentar sistematizar la literatura posconciliar sobre la parroquia, ha hecho una historia de nuestra vida eclesial en unos momentos tan ricos, como confusos (por la excesiva inmediatez y profusión de datos, no sistematizados, que poseemos), de la Iglesia española de los últimos tiempos.

Las limitaciones que vienen de su origen: ser tesis doctoral son superadas por el enorme interés y profusión de documentos y estudios que sistematiza y expone críticamente. Esperamos posteriores trabajos en los que exponga su propia opinión sobre los temas que han quedado solamente apuntados o que ha tenido que prescindir por diversas exigencias.

ANTONIO BENLLOCH POVEDA

ORTIZ DÍAZ, José, *La Libertad de Enseñanza*, 1 vol., Ed. Universidad de Málaga, 1980, 298 págs.

José Ortiz Díaz, Catedrático de Derecho Administrativo de la Universidad de Málaga, ha recibido por esta obra el premio de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas "Marqués de la Vega de Armijo". El libro no pretende sólo estar dirigido al jurista, sino que, por especial decisión del autor, evita a veces un excesivo tratamiento legalista o filosófico del tema, con el fin de hacerlo accesible al gran público. La edición tiene una buena presentación, careciendo de erratas. El libro presenta abundante bibliografía a pie de página, tanto española como extranjera.

La obra se escribió bajo la vigencia de la ley de Educación de 1970. En fase de elaboración del trabajo se aprobó la Constitución española de 1978, cuyo art. 27 se refiere a la Libertad de Enseñanza.

—En el capítulo I Ortiz Díaz señala el contenido de la libertad de enseñanza y el derecho que los padres tienen, fundado en la libertad de educación religiosa y en el derecho que toda persona tiene a ser educado libremente, a que sus hijos reciban la enseñanza y educación religiosa o moral conforme a sus propias convicciones religiosas y filosóficas, pudiendo dirigir y gestionar los padres los centros docentes de los hijos. Rechaza el pluralismo dentro del centro educativo, entendiendo como tal la libertad que posee cada profesor para impartir su propia ideología. Acepta el llamado pluralismo de centros, cuando exista una homogeneidad en su vida interna.

—En el capítulo II se aborda el estudio de los derechos y deberes del Estado en materia educativa, afirmando que en la tarea educativa son competentes también la Iglesia y el Estado, entendiendo esto por extensión a la región, el municipio, etc. Protagonistas ineludibles de dicha tarea. La actuación del Estado en materia docente deberá hacerse de un modo subsidiario, dando efectividad al principio de igualdad de oportunidades.

—En el capítulo III el autor deja al lector aclarada la distinción de dos conceptos generalmetne utilizados de un modo incorrecto educación e igualdad.

El principio de igualdad referido a la educación ofrece dos aspectos principales que no debemos confundir: efectiva igualdad de acceso de todos los educandos

a los centros y diferentes niveles educativos, e igualdad prestacional de los centros y servicios educativos.

—En el capítulo IV aborda el tema de la gratuidad que con frecuencia se asocia al de la obligatoriedad. El autor se plantea si la educación por su propia naturaleza es un servicio gratuito. Ortiz Díaz aclara la diferencia entre la obligatoriedad en un determinado ciclo de la enseñanza y la obligatoriedad de la gratuidad de los centros en ese determinado período educativo.

—En el capítulo V se justifican las ayudas del Estado a la enseñanza privada, como consecuencia de la aplicación del principio de pluralismo de centros educativos y de la potenciación que reciben del Estado. No podemos caer —dice— en una gratuidad escolar discriminatoria, dado que los fondos provienen de toda la comunidad, debiendo ir a parar a la totalidad de ésta.

—En el capítulo VI y VII se estudia la problemática de los conciertos educativos y del régimen jurídico de los centros escolares. Se contemplan las diferentes formas jurídicas a que los centros escolares pueden estar acogidas.

—El capítulo VIII debe su existencia a la aprobación de la Constitución española de 1978. El autor recoge los diferentes puntos del artículo 27, evaluando el sistema educativo que se desprende de él.

Estamos, en definitiva, ante una obra de alta divulgación que expone de modo claro y sistemático la problemática de uno de los temas que en la actualidad suscitan desde diferentes sectores, político, religioso, social, etc. una viva polémica: la libertad de enseñanza.

M.<sup>a</sup> CRUZ MUSOLES CUBEDO

SMALLEY, S., *John, Evangelist and Interpreter*, Exeter<sup>3</sup>, The Paternoster Press, 1983, 287 págs.

“La mejor introducción al Cuarto Evangelio que hemos visto”: este juicio de la prestigiosa revista *Expository Times* y el hecho de que la obra haya alcanzado ya su tercera edición justifican suficientemente un recensión, cuando han pasado ya cinco años desde la primera edición. Smalley plantea en su obra los puntos esenciales —ya clásicos— de cualquier estudio del Cuarto Evangelio. Pero el primer capítulo “(Una nueva visión)” marca el elemento típico de toda la obra: un acercamiento nuevo y original —en cuanto a introducción se refiere— a la obra del Evangelista. El autor lo apoya en lo que él llama “una nueva visión” de los problemas clásicos en relación con el 4.º Ev.; dicha visión ha nacido de la superación de las teorías sobre la dependencia de Juan respecto a los Sinópticos (y la consiguiente concentración del esfuerzo exegetico en el problema del “autor” del 4.º Ev.) y la afirmación de la existencia de una tradición propia de Juan. Tal afirmación intenta probarla el autor recurriendo, en primer término, a la comparación literaria entre el 4.º Ev. y los Sinópticos, apoyándose, además, en otra serie de datos externos (tradición manuscrita, investigación del trasfondo ideológico del 4.º Ev., etc.). Al acercarse a este último punto en la 1.ª parte del cap. II (¿Quién era Juan?), S. repasa los principales ambientes ideológicos en los que se ha creído ver el origen del 4.º Evangelio, dedicando un apartado especial al estudio crí-

tico de las teorías de Bultmann sobre este punto concreto, para concluir abogando, después de un análisis detallado de los elementos judíos del EvJn, en favor de una influencia primaria del contacto con el judaísmo y del carácter peculiar del EvJn, incluso suponiendo tal contacto, en cuanto obra cristiana.

En el problema del autor de EvJn —que S. relega por razones metodológicas, consecuencia de la “New Look”, al final de este capítulo— S. se decide claramente en favor de la presencia de un testigo ocular en el origen de la tradición que subyace al 4.º Ev. (el tema de la historia de la redacción no lo tratará, sin embargo, hasta el final del cap. III, aportando una solución que se sitúa en la línea de las de Brown y Schnackenburg). S. apuesta además claramente por la identificación de dicho testigo con la figura del “discípulo a quien amaba Jesús”, en quien quiere ver con bastante probabilidad a Juan el hijo de Zebedeo. El capítulo dedicado al plan del EvJn (III: ¿Cómo escribió Juan?) es, a mi entender, junto con los cap. IV y V, uno de los más interesantes de la obra por el esfuerzo que dedica el autor a demostrar la unidad literaria del EvJn. A pesar de ello, el plan presentado no resulta convincente y la división del libro en siete signos, siete discursos y siete dichos “yo soy”, sumamente artificial. S. parte de un punto interesante: los signos están estrechamente vinculados con la introducción del 4.º Ev. (cabría discutir la consideración de Jn 1 como una unidad literaria: la unidad del Prólogo (1,1-18), por una parte, y del testimonio del Bta. y la vocación de los primeros discípulos (1,19-51), por otra, hacen difícil considerar estas dos unidades —relacionadas, pero independientes— como dos secciones de una unidad literaria mayor, tanto menos si se utiliza el término “encarnación” (cf. p. 87) para hablar de ella), en cuanto que constituye la base para la realización de los signos, y con la muerte y resurrección de Jesús como cumplimiento de la realidad a la que apuntan los signos. Pero no parece correcto asimilar todos los signos bajo el tema de la “vida” (88.90), pues los términos relacionados con ella (ζάω, ζωή, ζωοποιω) sólo aparecen en los de dichos signos (la multiplicación de los panes y la resurrección de Lázaro; en el signo de la curación del enfermo en la piscina de Betsaida, sólo después del relato).

No parece que nos encontremos, por tanto, ante “un elemento vitalmente importante en el centro estructural y teológico del EvJn” (p. 88). Bastante artificial resulta también la relación signos-discursos: por una parte, los siete discursos parecen ser sólo seis, pues salvo errata, con el mismo discurso se relacionan dos signos (el de 5,1-18 y el de 6,1-14; cf. el esquema presentado en p. 91s); además, ¿qué relación puede establecerse entre el milagro de 4,43-54 y el tema del agua de vida del mismo capítulo?; por otra parte, tanto en éste como en la relación establecida por S. entre el cap. 8 y el 9, el milagro sigue al discurso. El ir y venir de un capítulo a otro —tanto hacia adelante como hacia atrás, indiferentemente— se anima en el caso de los dichos “yo soy”, que S. pretende relacionar con los signos y sus respectivos discursos explicativos: la simple vista de las citas indicadas revela que, en favor de la relación entre esos tres elementos, no se puede abogar (y no en todos los casos) más que una simple coincidencia temática. Una base muy débil para montar sobre ella la estructura del edificio del EvJn. En la presentación de la finalidad del EvJn (IV: ¿Por qué escribió Juan?), el autor se esfuerza, justa aunque excesivamente, por negar el carácter polémico del mismo,

lo cual va en detrimento de una consideración positiva, por ejemplo, de la especial insistencia del Evangelista en presentar la misión del Bautista como un testimonio sobre Jesús (cf. 1,19.32.34; 3,26.28; 5,33; cf. además 1,7.8.15), positivamente descrito como ofrecido en presencia de los discípulos del Bautista (cf. 3,25 ss., sobre todo vv. 26 y 28). Los dos últimos capítulos constituyen en su sencillez dos piezas importantes para el estudio del EvJn: el autor se interesa en el primero de ellos (V: Juan como Evangelista) por situar el 4.º Ev. dentro del género inaugurado por Marcos, asumiendo así los resultados de los estudios sobre el valor histórico de la tradición de Juan y excogitando una respuesta inteligente a la cuestión ineludible de la historicidad de los relatos joánicos. S. puede concluir el capítulo afirmando que "tras el Evangelio de Juan no existe sólo una *tradición* sino la posibilidad real de una *historia genuina*" (190) y que, por tanto, "Juan es un Evangelista cuyo evangelio contiene historia de la salvación" (ib.).

El objetivo del último capítulo del libro (VI: Juan como intérprete) es analizar la contribución especial de Juan a la tradición evangélica, de la que es uno de sus intérpretes. El autor subraya en primer lugar la especial sensibilidad de Juan para lo dramático, la cual le lleva a concebir su evangelio como una gran acción dramática en dos actos (1-12; 13-20), precedidos por un preludeo (Jn 1) y cerrados por un epílogo (Jn 21). A esta presentación del hacer literario del Evangelista sigue un breve estudio de los temas capitales de la teología joánica: salvación, sacramentología, sacramentos y símbolos, cristología, teología de la cruz, etc. El epílogo que cierra la obra intenta describir los términos exactos del carácter peculiar del 4.º Evangelio refiriéndose, por último, a la actualidad del Evangelio de Juan.

En síntesis: una obra valiosísima, sintetizadora y original al mismo tiempo, cuya traducción podría prestar un buen servicio a los lectores de lengua castellana interesados en escrutar el mensaje de la voz del "águila espiritual".

J. M. DÍAZ RODELAS

VARIOS: GUALDRINI, Franco; CÁRCEL ORTÍ, Vicente; NOÉ, Virgilio; CRISAN, Traian; SAVIOLI, Antonio; MACIEL, Marcial; CAPPELLETTI, Vincenzo, *Il Cardinale Gaetano Cicognani (1881-1962). Note per una biografia*. Presentazione di Mons. ACHILLE SILVESTRINI [Coscienza studi, 11], Roma, Edizioni Studium, 1983, XVIII + 340 págs.

En la biografía de cada hombre se reflejan, como es natural, las características de su tiempo y a veces las singulares notas de un itinerario humano resumen un momento o un período histórico. Esta reflexión surge espontánea cuando se lee el presente libro, dedicado a la figura del cardenal Gaetano Cicognani.

El volumen se abre con una evocación del biografiado firmada por el arzobispo mons. *Achille Silvestrini*, secretario del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, que recuerda los trazos salientes de la personalidad humana y sacerdotal del cardenal Cicognani y justifica la realización de esta obra.

Los primeros años de vida y sobre todo la formación del futuro cardenal en el seminario diocesano de Faenza son reconstruidos en la parte inicial del volumen por *Franco Gualdrini* (pp. 1-50).

El 24 de septiembre de 1904 Gaetano Cicognani fue ordenado sacerdote y poco después inició su largo servicio a la Santa Sede en diversas misiones diplomáticas. La gran parte central del volumen, riquísima de notas bibliográficas, es obra de *Vicente Cárcel Ortí* (pp. 51-233), que reconstruye cincuenta años de historia de la Iglesia desde la óptica de la actividad del futuro cardenal, recorriendo las diversas etapas de la misma —secretario de la nunciatura de Madrid (1916-20), auditor de Bruselas (1920-25), encargado de negocios en Holanda, nuncio en Bolivia (1925-28), Perú (1928-36), Austria (1936-38) y España (1938-53)— a la luz de la documentación del archivo y biblioteca del cardenal, conservados en el Seminario Diocesano de Faenza.

Cárcel Ortí dedica especial atención a la nunciatura de Cicognani en España, iniciada en 1938 en plena guerra civil. El autor analiza algunos aspectos fundamentales de la misión del nuncio: su acción humanitaria durante los años del conflicto y los intentos fracasados para poner fin a la lucha armada, su actitud frente a la propaganda nazi y a las infiltraciones totalitarias alemanas en España, su firmeza ante las intromisiones de la Falange en asuntos eclesiásticos, los conflictos entre las asociaciones juveniles del nuevo régimen y la jerarquía católica, las tensiones con el Estado relacionadas con los nombramientos de obispos, los problemas de la formación del clero, de la reestructuración de los seminarios, de la reorganización de la Acción Católica y del movimiento social hasta llegar al concordato de 1953, que coronó la misión pontificia de Cicognani en España.

“Il nunzio —escribe Cárcel— si mostrò volutamente e accortamente cauto nel procedere alla sistemazione graduale ed organica dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato ... dopo tredici anni di negoziati, si era giunti a definire la condizione giuridica della Chiesa in Spagna, mentre per il regime del generale Franco l'atto costituiva un'indubbia acquisizione nella ricostruzione del paese” (p. 219). Y monseñor Silvestrini comenta: “Quando nel gennaio 1953 il nunzio Cicognani, insieme con i due cardinali spagnoli Arriba y Castro e Quiroga y Palacios, ricevette, secondo la consuetudine, la berretta cardinalizia dal capo dello Stato, l'episcopato di Spagna gli si strinse attorno con sentimenti certo non occasionali, e quei giorni di festa apparvero anche a me, che ne fui privilegiato testimone, un suggello di affetto e di riconoscenza verso chi della Chiesa in Spagna aveva condiviso le ore più oscure e tristi e insieme aveva nutrito ed incoraggiato le speranze più alte e lo sforzo di una progressiva, quasi incredibile rinascita” (p. XIV).

Al concluir su misión en España Cicognani fue creado cardenal por Pío XII e inició el último decenio de su existencia con diversos cargos en la curia romana. El arzobispo *Virgilio Noè* describe su actividad en la tarea de renovación litúrgica durante los años que precedieron al concilio Vaticano II (pp. 237-260); el arzobispo *Traian Crisan* analiza la tarea del cardenal como prefecto de la sagrada congregación de Ritos (pp. 261-274) y, en particular, el impulso dado a los procesos de canonización de varios españoles: San Juan de Ribera, santa Joaquina de Vedruna y santa Teresa de Jesús Jornet. Por último, sus trabajos jurídicos al frente

del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica y otras actividades curiales son estudiados por *Vicente Cárcel Ortí* (pp. 275-283).

*Antonio Savioli* reconstruye la fisonomía cultural de Cicognani desde sus escritos inéditos y la gran biblioteca que legó al Seminario de Faenza, su diócesis, formada por una imponente colección de documentos, apuntes y otro material bibliográfico que permite seguir la vida del cardenal y la evolución de sus intereses culturales, que han sido las fuentes principales para la redacción de estas notas biográficas.

Cierran el volumen dos breves recuerdos personales de *Marcial Maciel* (pp. 333-334) y *Vincenzo Cappelletti* (335-337).

La obra, pulcramente editada por Edizioni Studium, supera los límites cronológicos y temáticos de la biografía del cardenal y se extiende en la vastísima problemática religiosa, política, social y cultural de los países y ambientes donde desempeñó su ministerio. Fundamental para el conocimiento de la historia de la Iglesia en el siglo XX, el libro contiene noticias inéditas sobre la historia contemporánea de dos países sudamericanos —Bolivia y Perú— y tres europeos —Bélgica, Holanda y Austria— pero constituye ante todo una aportación fundamental a la historia de España en los primeros quince años del régimen franquista.

GIAN MARIA VIAN

#### LIBROS RECIBIDOS

- C. BALLÚS, *Psicobiología. Interrelación de aspectos experimentales y clínicos*, Barcelona, Herder, 1983, 832 págs.
- G. BENEDETTI, *Psicoterapia clínica*, Col. "Bibl. de Psicología" 121, Barcelona, Herder, 1983, 228 págs.
- P. SAUERMANN, *Psicología del mercado. Introducción a la práctica de la psicología económica*, Barcelona, Herder, 1983, 236 págs.
- G. SCHÜTZE, *Anorexia mental*, Col. "Bibl. de Psicología" 117, Barcelona, Herder, 1983, 220 págs.
- A. ZUCKRIGL, *Los niños zurdos*, Col. "Bibl. de Pedagogía" 23, Barcelona, Herder, 1983, 84 págs.