

RECENSIONES

1) SISTEMÁTICA

P. Adnès, *La Penitencia* (BAC 426, Madrid, La Editorial Católica 1981) 310 pp.

Deintroy de la colección *Historia Salutis*, serie de monografías de Teología dogmática, se nos ofrece la obra del conocido teólogo de la Gregoriana. La obra viene dividida en tres partes. En la primera ofrece el dato de la Escritura, en la segunda el dato de la tradición. La tercera tiene por título «enseñanza del magisterio y problemas teológicos más recientes» y en ella, tras un capítulo sobre el Protestantismo, se hace un análisis del concilio de Trento y de la controversia postridentina sobre la atrición suficiente. Lo demás de esta tercera parte corresponde a lo que el autor denomina 'problemas teológicos más recientes'. En concreto son: la dimensión eclesiológica de la penitencia, la confesión de los pecados veniales, los problemas peculiares de la administración del sacramento y más en concreto con relación al nuevo ritual, la satisfacción, las indulgencias y por último un capítulo en el que se estudia la penitencia en correlación con el bautismo y la eucaristía.

El esquema es clásico. La obra es sólida, el autor está bien informado, y aporta en notas una buena bibliografía. Se trata, pues, de una obra con garantías.

Sin embargo la lectura me ha proporcionado algunas dudas, precisamente con relación a algo que C. Pozo alaba en el prólogo. Pozo subraya la importancia de la segunda parte en la que «el lector podrá apreciar el buen sentido eclesial con que el autor enfoca los datos de la historia del dogma, y con el que somete a crítica determinadas síntesis apresuradas, hechas a partir de ellos» (p. 18). La historia del dogma es clave en este sacramento. Hay un peligro a la hora de leer la historia: la de querer leer en la historia cuestiones que igual no se plantearon, siendo, sin embargo, necesario retomar el espíritu de la historia para ver de plantear las nuevas cuestiones que han surgido en la vida eclesial a la luz del espíritu eclesial mostrado en la misma historia. Nuestro autor a propósito de las absoluciones colectivas de la edad media indica «que hay una literatura reciente que no siempre está desprovista de preocupación por interpretarlas en sentido favorable a determinadas reformas deseadas de la disciplina penitencial moderna» (p. 234, nota 6). Estamos de acuerdo con el autor en subrayar el peligro, peligro que también se puede dar a la inversa al querer leer desde Trento toda la historia. Un párrafo del autor a propósito de la «comparación entre la práctica actual y la práctica antigua» (p. 210) viene a propósito de nuestra cuestión: «junto

a estas semejanzas existen también, evidentemente, diferencias que no es cosa de minimizar, pero que son mucho más secundarias y accidentales de lo que nos haría creer un examen superficial» (p. 213). Otros autores subrayan más las desemejanzas dentro de la evolución de la praxis del sacramento. En la historia de la Iglesia ha habido en cuanto a la penitencia un claro proceso de desarrollo, unas 'rupturas' como se muestra en la reacción, por ejemplo, del Concilio de Toledo ante el paso a la penitencia privada o en la acusación a Juan Crisóstomo de que aceptaba el que una misma persona se sometiera al poder de las llaves varias veces. El apreciar estas 'rupturas' o 'saltos' en el proceso histórico conducirá a una lectura de la historia menos desde el desarrollo del magnífico concilio de Trento. Y por esto no creo que se tenga menos espíritu eclesial por usar la expresión del P. Pozo.

Dos observaciones quisiéramos hacer a la obra de Adnès para que quede clara nuestra postura. La primera es que consideramos que no asume todo lo que la tradición plantea. Por ejemplo recoge a nivel informativo los estudios del P. Ligier sobre Oriente, estudios que no parece que ha trabajado suficientemente, para en seguida añadir que «otros se muestran reservados» (citando en nota a Congar, p. 235) a propósito del valor verdaderamente sacramental de las absoluciones colectivas en Oriente. Pero a mi entender el problema que plantea Oriente es más profundo: tiene una actitud más *económica* (recuérdese por ejemplo el sentido de la *oikonomia* a propósito de la inseparabilidad matrimonial en los cánones de S. Basilio) que le lleva a entender no de forma tan juricista el sentido de la confesión íntegra. ¿No podría asumirse en la Iglesia católica un poco de este espíritu? Surge de esta forma uno de los problemas centrales: la dimensión hermenéutica eclesial de la lectura de los datos de la tradición.

La segunda observación nos la va a proporcionar otro párrafo de nuestro autor, a nuestro entender, de la máxima actualidad. Escribe Adnès: «la verdadera razón [de la necesidad de la confesión individual tras la recepción en sus debidas circunstancias de la absolución general] ...proviene de la naturaleza misma de la confesión específica e íntegra, que es de derecho divino, en el sentido explicado más arriba (al instituir un sacramento para el perdón de los pecados que el sacerdote debe administrar como un juicio, Cristo no puede dejar de pretender todo, cuanto condiciona esencialmente la administración de este sacramento, y, por consiguiente, la acusación distinta del penitente). Un motivo de grave necesidad puede suspender la obligación no derecho divino inherente a la recepción del sacramento. Pero no por ello la suprime» (p. 236).

El párrafo da por sentado el sentido del derecho divino en el canon 7 del concilio de Trento, cuando autores de nota no se lo ven tan claro, como el mismo autor ya nos lo indica en la p. 184. En segundo lugar hace una lectura desde el carácter judicial sin tener presente su carácter analógico, dato hoy reconocido por la mayoría de los autores. Pero sobre todo, la asunción del proceso histórico de la vida de la Iglesia hace que haya que poner sordina a expresiones como 'Cristo no pudo dejar de pretender todo cuanto condiciona esencialmente la administración de este sacramento'. Al menos en sectores grandes de la historia de la Iglesia prácticamente la penitencia (pública) tan solo se aplicó a pecados muy graves.

Al final quedaría la pregunta sobre si la evolución asumida por Trento es irreversible. Esta es una cuestión de la mayor importancia. El autor parece trabajar con la respuesta afirmativa. Por mi parte simplemente quisiera

subrayar que en la historia de la Iglesia patristica aparece por doquier la lección de la *economía*. Tal vez releendo este dato de la *economía* se podría ser menos tajante sobre lo que en concreto significa el *iure divino* del canon 7. La postura de Jedin en cuanto a lo que se puede leer en Trento nos parece altamente significativa.

Miguel M.^a Garijo-Guembe

J. L. Ruiz de la Peña, *El último sentido*. Una introducción a la escatología (Madrid, Marova 1980) 182 p.

El ensayo teológico del profesor de antropología teológica y escatología de la Pontificia salmantina representa una cierta profundización y reformulación de la obra que publicó en su día bajo el título *La otra dimensión*. Escatología cristiana (1975), aunque no concebido como manual, sino como aproximación al tema. Confiesa el autor una cierta repugnancia al escribir de nuevo sobre algo que le viene ocupando desde su tesis doctoral, pero ha merecido la pena. Demuestra haber profundizado en una problemática que la elaboración histórico-dogmática de la escatología plantea al teólogo, en tensión entre una hermenéutica de las fuentes reveladas que no caiga en el puro positivismo y que permita corregir desde ellas, sin embargo, las esquematizaciones abusivamente consideradas como obligatorias para la fe por algunos, cuando son de clara significacin epocal. Si *la otra dimensión* fue una obra que, aunque concebida como manual escolar, privilegió una reelaboración crítica de la doctrina tradicional de los novisimos, desde la óptica de la moderna exégesis bíblica; el presente ensayo, más moderado en sus pretensiones, al menos por lo que al contenido se refiere (182 pp. contra 390), es deudor de un talante teológico mucho más especulativo-dogmático, aunque se siga privilegiando la aportación bíblica a la síntesis teológico-sistemática.

El ensayo consta de *ocho capítulos*, de los cuales el I vincula la problemática tratada a la pregunta por el sentido, tal y como ésta aparece planteada hoy por el humanismo, en particular el de corte neomarxista (pp. 15-31); el II y el III se ocupan del tema en la teología bíblica de las tradiciones de ambos testamentos (pp. 35-52; 55-68). Después, el autor aborda ya los grandes bloques de la tradición teológica: parusia y juicio como final de la historia y pascua del mundo (cap. IV: pp. 71-85); muerte y resurrección (cap. V: pp. 89-111); cielo e infierno como vida y muerte eterna (cap. VI: pp. 115-30). En el cap. VII retoma una temática que le es muy querida y que él conoce muy bien: la relación que muerte y sentido guardan entre sí y que Ruiz de la Peña trata atendiendo al existencialismo y al marxismo heterodoxo. El tema había ya llevado al autor a una monografía (*Muerte y marxismo humanista*. Aproximación teológica, 1978). El cap. VIII y último lo dedica a la confrontación entre la fe y las futurologías contemporáneas, extendiendo en él las preguntas que plantea el problema de sentido, aunque sin abandonar el horizonte filosófico que parece conocer mejor ya aludido. Todos los capítulos van seguidos de un *elenco bibliográfico* breve y muy selecto, en el que se ha tenido buen cuidado de incluir con muy buen tino la producción española *ad hoc* más relevante, ya se trate de monografías o de simples artículos de revista.

Por lo que afecta al contenido, merece la pena parar mientes en algunos de sus planteamientos y afirmaciones, al menos de forma ilustrativa. En particular merecen consideración las cuestiones siguientes: :

1. Habla Ruiz de la Peña de la imposibilidad de un futuro para Cristo («...Cristo *es* el *éschaton*; no *tiene* *éschaton*»: p. 82), situándose así en el polo opuesto a la posición escatológica de J. Moltmann, que, como bien es sabido, habla del *futuro de Jesucristo*, en una decidida voluntad de rehistorizar la misma escatología que Bultmann deshistorizó. Si se exclusivizan ambas afirmaciones resultan dogmáticamente incompletas y unilaterales. ¿No cree el autor que, si ciertamente la Escritura neotestamentaria (Pablo y, de otra forma, la tradición sinóptica en particular) remiten al carácter *corporativo* del *éschaton*, en virtud de la plenitud del cuerpo de Cristo (Pablo) y en virtud de la identidad de Cristo con el hombre (Mt 25), resulta, entonces, difícil saltar sobre la intuición de Moltmann, verdaderamente relevante para la dogmática? Aunque Cristo sea *éschaton* del mundo (cosmos e historia), no se explica que lo sea, si no se atiende a las implicaciones que la humanidad de Cristo representa en el orden teológico, a la hora de hablar de su glorificación. Con esto quiero decir que no se puede soslayar una metafísica del tiempo que aquí tiene además mucho que ver con la cuestión de la *escatología intermedia*. No se entiende si no el atinadísimo modo de plantear el significado de la parusía y del juicio final universal como «justificación de la historia» que el mismo autor sostiene. De hecho parece compartir de algún modo cuanto digo (cfr. pp. 97-99; 120-21).

2. Al plantear demasiado en dependencia de la crítica de la religión la recuperación teológica del postulado dogmático de la inmortalidad y/o resurrección, el autor se propone combatirla atendiendo a la conexión que se da entre dicho postulado y la identidad, progresivamente profundizada, de Dios en el pensamiento bíblico (caso de Job y de los sapienciales; en part. pp. 94-96). Ruiz de la Peña hace depender de la *teología* —lo cual es, sin duda, bíblicamente legítimo— y no de los *supuestos antropológicos* —sospechosos a la crítica de la religión, con la cual se debate— el significado y alcance dogmático de la inmortalidad y/o resurrección. No es suficiente a mi entender para solventar de forma teológicamente legítima el problema. Además de condicionar en exceso la propia teología bíblica neotestamentaria (particularmente la paulina), el autor no considera los elementos antropológicos, insoslayables, que han contribuido a configurar, junto con la revelación y a su servicio, el contenido del dogma cristiano. Se halla aquí implicada toda una ontología de la libertad que no puede ser ignorada, sino resuelta de forma satisfactoria. ¿Por qué no entender el *juicio individual* como la desvelación y transparencia para el cristiano, sólo alcanzable en la muerte persona y de ningún modo en vida, de la verdad (=realidad) de su compromiso (=opción fundamental), históricamente determinado por la misma ambigüedad de toda existencia histórica, marcada por la provisionalidad de la figura del mundo que pasa, con la gracia de Cristo liberadora de esa libertad, objeto de la fe y jamás certeza absoluta poseída? Porque, ¿qué significa si no la condena de la Iglesia de toda presunción de la salvación? Nada obstaculiza una consideración del juicio tal y como la hace el autor, pero siempre que no adolezca de cierto bultmannismo, poco compaginable con lo que él mismo dice acertadamente del juicio universal. No basta postular, en atención a la *concentración cristológica* del Nuevo Testamento, la consideración inclusiva de los dos extremos (encuentro con Cristo en la muerte y en la parusía), sino sacar sus consecuencias; pero para eso no basta esclarecer desde los supuestos veterotestamentarios el significado de la escatología neotestamentaria, sin intentar resolver la irresolución en que ésta deja los contenidos postulados en el dogma. ¿Qué significa, en realidad,

afirmar (¿distanciándose de anteriores posiciones suyas?) que la inmortalidad es *condición de posibilidad* de la resurrección? Baste, empero, lo sugerido; no podemos extendernos más.

A. González Montes

J. Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Curso de teología dogmática dir. por J. Auer y J. Ratzinger, t. IX (Barcelona, Herder 1980) 230 pp.

Esta monografía de la *Kleine Katholische Dogmatik* es una prueba fehaciente más de que el Cardenal Ratzinger es un teólogo de indiscutible categoría como dogmático. Buen conocedor de la patristica, concede a la tradición la importancia que ésta tiene en el método teológico, sin renunciar a una exégesis de la misma que tampoco sustrae a los datos de la Sagrada Escritura. Lo que me parece más importante, sin embargo, de la monografía es la síntesis sistemática que intenta; y que elabora atendiendo a los supuestos filosóficos que inevitablemente operan sobre la reflexión teológica, aunque tales supuestos (siguiendo el método teológico trascendental rahneriano) sólo se esclarezcan a la luz del interés religioso que guía la reflexión.

La obra se divide en *tres capítulos*, amén de una introducción, que atiende sobre todo a motivaciones de esclarecimiento del método: así como de *tres índices* de gran utilidad: de *pasajes citados*, de *nombres* y *analítico*. El *cap. primero* atiende al problema hermenéutico de la escatología desde el punto de vista de la exégesis (pp. 31-54) y desde los modelos teológicos contemporáneos (pp. 54-72). En el *cap. segundo* (pp. 73-153) Ratzinger aborda las difíciles y complicadas cuestiones que plantea al teólogo la dogmática católica a propósito del *estado intermedio*: el tratamiento *antropológico-teológico* del sujeto de la salvación. Dos cosas notables: el Cardenal sigue muy de cerca la investigación de U. Duchrow, cuya monografía espléndida sobre los estratos tradicionales del dualismo greco-cristiano yo mismo he utilizado con idéntica intención (cfr. mi colaboración en *Quaere Paulum*, Salamanca 1981, pp. 245-75). Ratzinger asume con Duchrow las tesis de H. J. Krämer y de E. R. Dodds contra la forma clásica y tópica de entender el dualismo griego, al tiempo que desbroza el alcance ético-político del mismo (teoría política de la justicia *versus* un supuesto idealismo filosófico), de insoslayable transcendencia para la patristica y la posterior elaboración medieval antropológica de santo Tomás, una vez reformulada la antropología griega por Aristóteles y asumida ésta por el *doctor común* (pp. 80-83; 136-44). El autor conjuga así el elemento antropológico con el específicamente bíblico-teológico, pues ambos confluyen en la dogmática que se halla tras la bula *Benedictus Deus* (año 1336) de Benedicto XII (cfr. DS 1000-2); haciendo posible un planteamiento del problema del compuesto sustancial (alma-cuerpo) del hombre —y con él del alcance de la definición magisterial de la inmortalidad del alma— liberado de una actitud reactiva contra el dualismo, que se ha hecho típica en el tratamiento moderno de la cuestión del *estado intermedio*.

En este sentido su reflexión le permite también un corrimiento de perspectiva respecto a un tratamiento en exclusiva deudor de la tradición judía del *sheol*, aunque se halle cristológicamente corregida por el Nuevo Testamento, desde el cual resulta imposible resolver toda la problemática que plantea el dogma de la Iglesia desde el punto de vista de su misma elaboración histórico-espiritual. De aquí que, cuando en el *cap. tercero* (pp. 154-

220) Ratzinger toque las cuestiones centrales de la *escatología colectiva* (parusía y resurrección de los muertos; retorno de Cristo y juicio final; infierno, purgatorio y cielo), este modo de plantear la cuestión de la inmortalidad le permita una consideración del juicio individual sugerente, que puede conjugar con la comprensión de la parusía a la luz de una reflexión teológicamente relevante sobre la temporalidad en el ser de hombre, así como de su significado para la comprensión adecuada de la fe en el retorno de Cristo como consumación de la historia y relativización de las futurologías intrahistóricas. Menos sugerente, sin embargo, y bastante tópica me resulta su exposición de la doctrina de purgatorio, casi exclusivamente repetitiva del magisterio al respecto. Casi otro tanto se puede decir del cielo y del infierno, aunque matizando la afirmación relativa a cada epígrafe.

A. González Montes

M. Alcalá, *La mujer y los ministerios en la Iglesia del Vaticano II a Pablo VI* (Salamanca, Ediciones Sígueme 1982) 377 pp.

El libro que presentamos pertenece al género literario que podríamos llamar de periodismo teológico; en su mayor parte es informativo. Además posee una intención que rebasa lo informativo para desarrollar una tesis teológica por el camino de las grandes síntesis bíblicas, canónica, cultural... El cambio de mentalidad sobre la mujer, que desea superar su atávico marginación social, ha incidido en el planteamiento del puesto de la mujer en la Iglesia. Un manojo de preguntas han surgido: ¿Es de «derecho divino» la exclusión de la mujer del sacerdocio? ¿El que Jesús no eligiera a mujeres para los «doce» implica una norma definitiva para que los ministerios ordenados estén reservados a los varones? ¿Pertenece al clero las diaconisas de la Iglesia primitiva? El autor en este contexto fija su intención de la siguiente forma: «Quisiéramos, ante todo, hacer llegar de modo comprensible al lector interesado toda esta problemática viva, situándola en el momento actual y escudriñando algunas de sus raíces más principales, cara a posibles soluciones en el futuro» (p. 13). El estudio abarca el periodo de tiempo que se extiende desde el Concilio Vaticano II (1962) hasta el final del pontificado de Pablo VI (1978).

Tiene tres partes. En la primera se presenta un panorama amplio de las principales manifestaciones sobre la reivindicación para la mujer de ministerios ordenados en la Iglesia, y de las reacciones que fueron surgiendo en Roma. De una forma escalonada, clara y precisa se muestran las peticiones que desde organizaciones católicas, desde conferencias episcopales, iglesias de una determinada área, sínodos romanos de obispos... se levantan; se recogen diversas opiniones de teólogos sobre la cuestión; se ofrecen datos del tratamiento que en otras Iglesias no-católicas está recibiendo el problema del acceso de la mujer a los ministerios. Se presenta la actitud de Pablo VI sobre el particular. En 1970 en el discurso de la celebración en la que Santa Teresa de Ávila y Santa Catalina de Siena fueron proclamadas doctoras de la Iglesia dijo: «La mujer no está destinada a tener en la Iglesia funciones jerárquicas magisteriales o ministeriales». Pidió a la Comisión teológica internacional que estudiase el problema de los ministerios y sus eventuales repercusiones en una posible restauración del diaconado femenino. En 1974 dirá a la Comisión de estudio sobre la mujer, creada en 1973, en una alocución: «Si las mujeres no reciben una llamada al apostolado

de los doce, ni consecuentemente a los ministerios ordenados, son ellas, con todo, convidadas a seguir a Cristo como discipulos y colaboradoras... Nos no podemos cambiar el comportamiento de nuestro Señor ni su llamada a las mujeres, pero debemos reconocer y promover el papel femenino en la misión evangelizadora y en la vida de la comunidad cristiana». Respondiendo el papa al arzobispo de Canterbury el 30 de noviembre de 1975 dice: «Ella (la Iglesia) sostiene que no es admisible ordenar mujeres al sacerdocio por razones verdaderamente fundamentales. Tales razones incluyen: el ejemplo de Cristo, registrado en las Sagradas Escrituras, al escoger a sus apóstoles exclusivamente entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo en la exclusiva elección de varones y su magisterio vivo, que ha determinado coherentemente que la exclusión de la mujer del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia». El papa reconoce el puesto de la mujer en la Iglesia y quiere que sea promovido; se solidariza con los objetivos del año internacional de la mujer (1975) proclamado por la ONU e insiste en la plena integración femenina a todos los niveles de la sociedad. Pero la superación de la marginación de la mujer no implica el acceso de la misma al sacerdocio, ya que «disparidad de función no implica diversidad de dignidad» (alocución dominical, 30 de enero de 1977).

La parte segunda del libro desborda el carácter informativo para ofrecer una tesis que se desea justificar en momentos sucesivos. La tesis es la siguiente: «Si, como hemos visto, ya era excepcional la inserción de la mujer en la función ministerial profética, la excepción se transformaba en *exclusión*, siempre que se acentuaba el carácter sacral del intermediario entre Dios y los hombres. La mujer se consideraba como un ser *profano* por excelencia y en los antípodas de lo *sagrado*. Tal concepción no parec totalmente superada en la iglesia de hoy» (p. 210). El alejamiento de la mujer de la participación en el ministerio sacerdotal se mide por la sacralización mayor o menor del mismo. Estos factores son los que inconscientemente determinan la exclusión de la mujer del sacerdocio, y los que deben aclararse para abrir el camino en el futuro. El autor procede aquí ordenando bajo una misma perspectiva milenios de historia; así el capítulo 11 «Prototipo ministerial y sacerdotal del presbítero» arranca «del sedentarismo al exilio babilónico» en Israel hasta llegar a las «Inflexiones del Vaticano II». Se da cuenta de que es necesario o conveniente un desarrollo más pormenorizado (p. 14). Estas síntesis tan gigantescas son al final inabarcables. Veamos las conclusiones de cada uno de los capítulos. El capítulo dedicado a la imagen bíblica de la mujer termina así: «Tal estimación popular y culta, unida a la concepción legal y religiosa, hacían absolutamente inconcebible que una mujer pudiera desempeñar funciones sacerdotales, donde se mezclaban al menos teóricamente, las tareas de santificación personal y de liderazgo religioso del pueblo. Si a esto se añade el hecho del politeísmo circundante con divinidades femeninas, y en algunos casos, sacerdotisas, puede deducirse la alergia antifemista, ya citada, en toda la esfera socio-religiosa de Israel» (p. 147). El capítulo en que se estudia las repercusiones del celibato eclesiástico en nuestro tema concluye: «Sea lo que fuere de ello, el problema de la soltería o celibato sacerdotal ha influido en la postura sexualmente discriminatoria de la iglesia latina» (p. 226). «...La legislación celibataria (es) un impedimento para el acceso de la mujer a los ministerios sagrados, aunque de forma indirecta... En las iglesias cristianas donde no existe tal ley (se han) podido replantear más tempranamente unas ordenaciones femeninas» (p. 227). Las corruptelas de la «vida comunitaria», camino intermedio entre el matrimonio y la virgi-

nidad cristianos, colaboraron muy probablemente de forma decisiva a una creciente actitud antifemenista por parte de la autoridad eclesial, «que hacía cada vez más impensable un posible acceso de la mujer al ministerio sagrado» (p. 246). En los canonistas medievales se ha dejado sentir, dice al concluir el tema canónico, el influjo de la concepción discriminatoria y antifeminista tanto de la tradición rabínica como del derecho romano (p. 263). La conducta de Jesús que en este punto había sido «llamativa» quedó bloqueada. Jesús realizó profundas innovaciones. «Su actitud tolerante en tantos aspectos legales, ¿no era una indicación para mayores cambios, que la iglesia debería realizar más adelante? He aquí la incógnita fundamental, todavía no resuelta» (p. 185). El diaconado femenino de la antigua Iglesia fue uno de los momentos en que se «superó, hasta cierto punto, la vieja discriminación sexual, que arrastraba (la Iglesia) de su procedencia judía» (p. 189). Por esto recuperar el diaconado femenino es volver a las fuentes, retomar el hilo de Jesús, lógicamente para proseguirlo.

Es comprensible que a todo lector le surjan al llegar aquí ciertas preguntas. ¿No son estos capítulos centrales excesivamente abarcadores? ¿Pasa de ser una hipótesis, solamente con ciertas alusiones ilustrada, lo que el autor presenta como el secreto de la encalladura del impulso dado por Jesús? ¿El hecho de que Jesús eligiera para el grupo de los «doce» sólo a varones es un dato de «positividad escatológica» y por tanto normativa para el futuro, o es un dato determinado sólo por el contexto socio-religioso judío o caben otras valoraciones? ¿La posible minusvaloración de la mujer en la Iglesia es mayor que la que han padecido en general los laicos? ¿Están conectados interiormente los hechos de la subestimación de la mujer y de la exclusión de los ministerios ordenados? Indudablemente hay aquí un campo de trabajo para el estudio; y hay también una tarea hasta superar todo signo de marginación de la mujer en la Iglesia. Todos somos «sujetos» —no «sujetados»— en la misma, cada uno con su carisma recibido de Dios y destinado a la comunidad y al mundo. Transcribo la opinión del P. Congar, que el autor recoge en la p. 79: «Simplemente afirmaría que, en mi opinión, no es en efecto cierto que la prohibición del sacerdocio femenino sea de derecho divino. Pero añado: ¿Qué autoriza a decir que semejante limitación sea únicamente de índole sociocultural? Niego que pueda afirmarse esto con plena certeza».

La tercera parte se dedica a exponer y valorar la «Declaración sobre la cuestión de admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial» de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, hecha pública el 27 de enero de 1977. El estilo de esta parte asemeja de nuevo al de la primera. En las últimas páginas se sacan muchas conclusiones que tareas a cumplir, agrupadas en varios apartados: socio-religioso, eclesiológico, sacramental, canónico, ecuménico... Nos encontramos ante una cuestión nueva, que requiere esclarecimiento teológico, decisiones magisteriales, recepción del pueblo de Dios. Con respeto y con lucidez crítica considera el autor que es una cuestión abierta.

R. Blázquez

Carlos Díaz, *Sabiduría y locura. El cristianismo como lúcida ingenuidad* (Santander, Sal Terrae 1982) 184 pp.

Ningún lector de este libro podrá negarle a Carlos Díaz, cuando menos, el coraje de decir lo que le apetece, y no lo que se lleva. Y de decirlo además como le apetece, a saber, con un ingenio que transita de la ironía al sarcasmo

a través de remansos de franciscana filantropía; con un poso de erudición tan vasta como bien digerida; y, sobre todo, con una voluntad de arraigo en lo cristiano que no siempre se percibe en los teólogos de oficio y que mueve a este filósofo laico a teologizar por libre (a hacer «peri-teología», según propia confesión) sobre un tema tan erizado de obstáculos como es el de la relación fe-cultura.

En realidad el mismo tema había sido ya objeto de otro libro del mismo autor (*Contra Prometeo*, Madrid 1980), aunque circunscrito al ámbito de los diversos modelos éticos hoy vigentes. Con la obra que ahora nos ofrece, C. D. amplía el radio de su indagación: se pregunta si los paradigmas culturales ofertados desde la modernidad son o no alternativas válidas a una cultura cristiana eventualmente periclitada. Van pasando así ante nuestros ojos los antihumanismos teóricos (y prácticos), las epistemologías que claman (¡todavía!) por la incompatibilidad fe-ciencia, las exhortaciones a la increencia (tan fatuamente persuadidas de su propia credibilidad), las estéticas del feísmo, las apologías de una libertad concebida como insolidaridad desarraigada y egolátrica, los restauracionismos inesperados de un Estado-Moloch (el último invento de los nuevos juristas), etc., etc.

En contraste con estos modelos, el autor diseña a grandes trazos lo que debería ser una cultura cristiana. Supuesto el doble no a una cultura que congele la fe y a una fe que congele la cultura, C. D. señala que la novedad absoluta que el cristianismo aporta a la idea de cultura consiste en hacer pivotar ésta no sobre el saber, sino sobre el amor. Con lo cual le es ya posible a la razón enraizarse en el estrato más auténtico de lo real y ser así «razón que da razón e inteligibilidad» a la misma realidad. Esta cultura cristiana, cultivadora de un «amar con obras», no es una ideología y, por ello, no se clausura sobre sí misma; inquires en las demás cuanto de bueno contengan, enriqueciéndose y enriqueciéndolas en diálogo abierto y fecundo.

La cultura cristiana en fin escoge, entre las ingenuidades irreales del optimismo y el pesimismo antropológicos, la única lúcida ingenuidad: la que reconoce la fuente de la que brota la vida, lee por tanto la naturaleza humana como gracia y espera que, si el hombre es fin en sí mismo, no puede ser «el final de sí mismo».

Como todos los de Carlos Díaz, es éste un libro escrito con genuina e ingenua pasión. Los partidarios de la razón pura disientirán seguramente de no pocas de sus páginas. Sospecho que tal disentimiento no va a quitarle el sueño a su autor, quien es suficientemente razonable como para haber apostado por una razón purificada, rescatada de intelectualismos autocomplacientes y reconciliada con sus limitaciones.

Juan Luis Ruiz de la Peña

2) DERECHO CANONICO

X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae collegit, digessit notisque ornavit* X. Ochoa, Vol. V: *leges annis 1973-78 editae* (Roma, Commentarium pro religiosis 1980) 293-333 + col. 6359-7500.

La prestigiosa y utilísima obra *Leges Ecclesiae*, que el A. empezó a publicar en 1966, se completa ahora con su vol. V: Alcanza hasta el final del Pontificado de Pablo VI. Lo precede, sin embargo, una serie de 54 documentos de muy variada especie perteneciente a periodos anteriores; documentos de