

2) TEOLOGIA MORAL

Instituto Superior de Ciencias Morales, *Perspectivas de Moral Bíblica* (Madrid; Perpetuo Socorro 1984) 195 pp.

Esta obra se sitúa en una serie de preciosas monografías que viene editando desde unos pocos años el Instituto Superior de Ciencias Morales de Madrid, dedicadas a temas de tanta actualidad como *La educación ética, Modernidad y ética cristiana* o los temas del congreso que allí se celebró sobre *La moral al servicio del pueblo*, sin contar el volumen que recoge la tesis doctoral del P. Manzanedo sobre *Carisma-Ministerio en el Concilio Vaticano II*, a la que ya se ha dedicado un espacio en estas páginas.

Si el Concilio Vaticano II orientó los caminos de la renovación del estudio y la enseñanza de la Teología Moral hacia una atención a la Sagrada Escritura, es necesario que esta disciplina se pregunte constantemente por su propio estatuto entre las demás disciplinas teológicas con referencia a la Palabra de Dios. Como ha dicho el prof. M. Rubio en la presentación del volumen, «el recurso a las fuentes de la moral cristiana se contagia de la apasionante aventura que hoy protagoniza la investigación exegética en su mayor lucidez en vistas a ganar en autenticidad, decantando sus aspectos esenciales frente a los espurios y advenedizos» (p. 7). Si no estuviéramos convencidos de esta tarea de retorno a las fuentes de la Escritura, bastaría releer el hermoso y urgente mensaje que en septiembre de 1972 Pablo VI dirigiera a la XXII Semana Bíblica Italiana, dedicada precisamente a estudiar los *Fundamentos Bíblicos de la Teología Moral*.

El volumen que ahora presentamos incluye en primer lugar un estudio de Francisco Lage sobre «Ley y Alianza. Autonomía de la Ética en el pensamiento del Antiguo Testamento», que invita a replantearse las cuestiones sobre la pretendida diversidad del «alma de Israel» y a preguntarse si no será bueno reivindicar la autonomía de lo ético también en aquel contexto.

El estudio de L. Alvarez Verdes sobre «La paz bíblica como imperativo de liberación» nos lleva a considerar el aspecto dinámico de la paz como tarea y reto para una ética cristiana que seriamente intente prestar atención a los marginados de este mundo.

Gregorio Ruiz subraya la comprensión de la religión como compromiso ético en favor de los pobres en la predicación de los profetas. Dios y su justicia determinan la denuncia de los profetas, como explica su capítulo «La ética profética. Frente a la pobreza desde la justicia».

Angel González estudia «El consejo del sabio. Una moral de índole humanista», que coloca en el primer plano de atención la reflexión sobre la felicidad, en un mundo pluralista. Se trata de una moral experiencial que tiene mucho que decir para los cristianos que viven en un mundo que, como el de los sabios, constituye una encrucijada de valores.

F. Pastor-Ramos concluye su estudio sobre «La ética paulina» afirmando que «Pablo de Tarso funda y motiva la conducta del cristiano, no en la justificación en cuanto tal, sino en la nueva vida en Cristo, en su unión e identificación con el Señor Jesús, lo que le lleva a unas conductas concretas, cuyos contenidos no son distintos de la ética humana, pero sí su sentido, origen y finalidad». (p. 144).

Marciano Vidal nos ofrece un buen estudio titulado «Ética narrativa

en los Evangelios. Aproximaciones generales de carácter metodológico y temático», que tras estudiar el modelo de (ética narrativa», ofrece algunos ejemplos para leer —especialmente en el evangelio de Marcos— el «relato» de la práctica de Jesús y el paradigma para el compromiso práctico de los cristianos.

El volumen se cierra con un buen boletín bibliográfico sobre «La Moral del Nuevo Testamento».

Como la simple presentación de los temas recomienda el volumen, sólo queda felicitar —y cordialmente apoyar en la tarea— a los amigos del Instituto Superior de Ciencias Morales.

J. R. Flecha

E. Briancesco, *Un tryptique sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme* (Paris: Desclée de Brouwer 1982) 248 pp.

El autor de este estudio es un sacerdote argentino, profesor de Teología Moral especial y de filosofía medieval en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, en Buenos Aires. Sus estudios de licenciatura en teología en la Gregoriana de Roma, su doctorado en el Instituto de Paris-Nanterre, así como sus estudios en la Escuela Práctica de Estudios Superiores de Paris avalan la seriedad de este trabajo.

El punto de partida para su investigación se retrotrae a la lectura de la obra de J. Rhomer sobre la finalidad moral entre los teólogos, desde san Agustín hasta Duns Scoto, que había tenido el mérito de subrayar la importancia de ese tema de la «finalidad moral» en todo el conjunto del pensamiento medieval.

La doctrina moral de san Anselmo, segundo abad de Bec-Hellouin y después arzobispo de Canterbury se hace girar con frecuencia sobre el gozne de la *rectitud* en contraposición con el eje de la *felicidad*. Una moral basada en la rectitud parecería más altruista que egoísta, ciertamente, pero daría la impresión de asimilar el amor a la justicia a una especie de culto al deber por el deber. Por este lado, san Anselmo habría aparecido como moralista ciertamente y hasta como un kantiano *ante litteram*.

Pero por otra parte, se alude con frecuencia a la noción anselmiana del pecado que parece consistir en una ausencia de bien, en la línea de la nada o de la deficiencia del ser. Desde este punto de vista, el moralista se nos convierte en un metafísico (p. 20).

El autor de este trabajo ha pretendido solucionar esta contradicción y estudiar a fondo la doctrina moral de san Anselmo. Para ello ha realizado un minucioso trabajo de análisis de la trilogía compuesta por las obras *De Veritate*, *De Libertate* y *De Casu Diaboli*.

Al sacar las cuentas, el autor podrá afirmar que la moral de san Anselmo es decididamente metafísica, pero que el uso de las categorías metafísicas no altera el carácter específicamente moral de su doctrina. En concreto, la noción de la *verdad* es eminentemente práctica e inseparable de la noción de *justicia*. Una y otra se refieren inmediatamente a la Summa Veritas. Ella es al mismo tiempo «el fundamento del *debitum*» propio de los seres creados, y «la superación del *debitum*» por amor de la justicia. El pecado consiste en la oposición a esta verdad primera, a esa Verdad Suma.

El segundo de los tratados anselmianos nos descubre que la noción de la *libertad*, para la naturaleza creada, consiste en «el poder de no pecar» y de abrazar la justicia por sí misma. El libre albedrío no es nunca un poder

neutro o indiferente: es una potencia intrínsecamente orientada hacia los valores morales. No se es libre en el apego al pecado.

El tercer tratado, sobre *La Caída del Diablo*, pone en evidencia, en contraste con el pecado del ángel, lo que constituye el ideal anselmiano de la vida moral: la *iusta voluntas beatitudinis*, que viene a completar el mismo ser de la naturaleza creada, que viene en cierto modo a ser causa de su propia felicidad. La naturaleza creada, en esta especie de trascendencia llega a imitar al Creador en el hecho de poseer por sí misma —a se— eso que llega a poseer (página 225).

Este minucioso estudio no sólo nos ayuda a descubrir un aspecto interesante de la doctrina de san Anselmo, sino que se muestra altamente sugerente para el diálogo con las éticas filosóficas de nuestro siglo. El maestro de Canterbury tiene mucho que decirnos sobre una moral que intenta superar los esquemas voluntaristas, que se vuelve a preguntar por el papel de la libertad o sobre la importancia práxica de la verdad.

J. R. Flecha

G. Abbà, *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino* (Roma: Libreria Ateneo Solesiano 1983) 293 pp.

La interpretación tradicional considera que Santo Tomás ha trazado un proyecto de teología, y en este caso de teología moral, que va desarrollando lentamente y como por progresivas complementaciones, de una obra a otra, hasta llegar al planteamiento de la Suma Teológica. El autor de este trabajo parte de un punto completamente distinto. Según su hipótesis la doctrina moral de Santo Tomás gira en torno a dos puntos de interés bien diferenciados.

La hipótesis se fundamenta en unos cuantos hechos tan patentes que no admiten discusión. Así, por ejemplo, aunque en el *Scriptum super Sententiis* se estudie ampliamente, en el libro III, el tema de las virtudes, solamente en la II parte de la *Suma Teológica* desarrollará Santo Tomás un tratado sobre los hábitos morales. La preocupación por una moral de la felicidad es constante ciertamente, tanto en el tercer libro de la *Suma contra gentiles* como en el II parte de la *Suma Teológica*, pero el tratamiento no deja de llamar la atención por sus contrastes y por las novedades introducidas en la segunda de las obras citadas. Los ejemplos se podrían multiplicar. Partiendo de estas observaciones, el autor, profesor de filosofía moral en la Facultad de Filosofía de la Universidad Solesiana de Roma, intenta un serio estudio sobre la evolución de la doctrina moral de Santo Tomás.

La *primera parte* de la obra, titulada «El hombre en el régimen de la ley», consta de tres capítulos, dedicados respectivamente al *Scriptum super Sententiis*, al tratado *De Veritate*, y a la *Summa contra Gentiles*. El primer capítulo nos hará ver cómo, a pesar del minucioso estudio que Santo Tomás dedica a las virtudes, la relación entre ley y virtud está totalmente orientada a favor de la ley, aunque aparentemente el estudio de la ley sea allí más bien embrional (p. 43). En el *De Veritate*, en cambio, la consideración de la ley está prácticamente ausente, aunque se perciba el esquema conscientemente elaborado de un tratado completo. La importancia concedida a la síntesis y la conciencia hace sospechar que la postura ante la ley sigue siendo la misma que se mantenía en el *Scriptum* (p. 71). En la *Summa contra Gentiles*, Santo Tomás introduce una novedad para el estudio de

la moral: el tema del gobierno de Dios que permite considerar con una nueva luz la acción libre del hombre, que comparte de alguna manera la capacidad de gobierno del creador: se recobra así el concepto de ley, y la virtud aparece simplemente como un efecto inducido por la ley. Se deja de lado un estudio adecuado de la virtud para subrayar el orden de la Sabiduría divina manifestado en la ley (pp. 84-85).

La *segunda parte*, titulada «El hombre en el régimen de la virtud trata de subrayar los trazos de continuidad y de ruptura que se encuentran en la II parte de la Summa Theologica con relación a los tratados precedentes. En primer lugar (cap. IV) se detiene el autor a establecer el estatuto epistemológico del discurso de la Suma Teológica: el concepto de teología con relación a la ciencia aristotélica, a la filosofía, a la historia de la salvación; la relación entre revelación y razón; la teología como ciencia nueva. Más importante para nuestro interés resulta el cap. V, en el que se aborda directamente el estudio de la II parte de la Suma Teológica: el motivo de la división de la Suma, las novedades de la segunda parte, la legitimidad del estudio de la acción moral como objeto de la «teología» y la importancia de presentar la acción moral como «*motus rationalis creaturae in Deum*». La parte II de la Suma Teológica no es una pura filosofía: «La necesidad de una *moralis consideratio* está ligada al hecho del *motus* de la criatura racional, en el cual se ve un efecto específico en el que se refleja la *altissima causa*; por lo cual (la segunda parte) no es filosófica ni práctica, sino teológica y especulativa» (p. 163).

Tras estudiar el estatuto de la parte II, se estudian las unidades de contenido que resultan más significativas para entender la revolución introducida por Santo Tomás respecto a las obras anteriores y a la tradición agustiniana que las inspiraba.

La primera de estas novedades, estudiada en el cap. VI de la obra, se refiere al tratado sobre la virtud, que incluye una nueva concepción del *habitus* virtuoso con relación a la doctrina expuesta en el *Scriptum super Sententiis*: el hábito ya no es definido por Santo Tomás con referencia a la facilidad de acción, sino a la naturaleza misma del sujeto. La virtud es presentada como un *hábito operativo*, puesto que determina las potencias humanas al propio acto que es el buen uso del libre albedrío, y como un *hábito bueno*. El capítulo estudia, además ampliamente, la función del hábito virtuoso en el acto moral bueno, al tiempo que subraya la importancia del tratamiento antropocéntrico que Santo Tomás aplica el tema de la Suma Teológica, en contraposición al papel atribuido a la ley en la Suma contra Gentiles (p. 224-225).

Precisamente a la nueva concepción del papel de la ley en la conducta humana está dedicado el cap. VII de esta obra de G. Abbà. Siguiendo las tres líneas de interpretación esbozadas por R. Guindon, W. Kluxen y J. Tonneau, el autor considera que todavía se puede avanzar en la comprensión del puesto de la ley. Para ello comienza estudiando la colocación del tratado sobre la ley en la parte II de la Suma Teológica. Se refiere después a Dios como principio de la conducta humana a modo de legislador de un pueblo. Considera la ley en sus relaciones con la virtud. Y termina refiriéndose a Dios en cuanto ley eterna y principio de la conducta humana. En conclusión se deduce que «en el *de lege* Santo Tomás procede según una doble línea de pensamiento: por una parte mantiene el concepto político de ley como norma colectiva que opera sobre el individuo a modo de instrucción externa; por otra parte saca a la luz las diversas conexiones que este principio exte-

rior de la conducta humana mantiene con la virtud, que es el principio interior. En función de la virtud y para educar a la virtud es dada la ley; por otra parte, en la comunidad gobernada por Dios según la ley divina, no es posible observar la ley sin que se den las virtudes infusas» (p. 264).

Como conclusión general se puede mantener que el estudio elaborado tan minuciosa y agudamente por el autor nos lleva a mantener que en el pensamiento moral de Santo Tomás se da una auténtica evolución y a enfatizar las líneas maestras que sigue esa evolución, tanto por lo que se refiere al estatuto específicamente teológico de la reflexión sobre la conducta humana como al puesto que tanto los hábitos como la ley ocupan con relación a la virtud.

Una mayor atención al esquema moral de Santo Tomás ayudaría a la Teología Moral actual a recobrar la importancia del planteamiento antropológico y al mismo tiempo teológico que es característico de la parte II de la Suma Teológica: «El hombre que obra prudencialmente en la caridad es por tanto obra de Dios y manifiesta su sabiduría, su amor, su poder, su justicia, su misericordia en aquellos aspectos que aparecen sólo cuando se considera a Dios como principio y fin del *motus rationalis creaturae in Deum*».

J. R. Flecha

A. Galindo, *La opción fundamental en el pensamiento de San Alfonso María de Liguorio* (Vitoria: Editorial Eset 1984) 264 pp.

«El tema de la 'opción fundamental y las decisiones del hombre' ha llegado a ocupar uno de los primeros lugares en el mundo de la reflexión psicológica y en el pensamiento teológico moderno. El interés del tema aparece bien subrayado en el contenido y en la exposición de esta obra. El autor ha tenido la audacia y el acierto de fijar su mirada laboriosa y reflexiva en la obra y pensamiento de uno de los autores más representativos de la teología moral católica: San Alfonso María de Liguorio». Así se expresa en el prólogo de la obra el prof. Bernard Häring.

La obra, en efecto, constituye el trabajo realizado como tesis doctoral en la Academia Alfonsiana, por este joven profesor de Teología Moral de la Universidad Pontificia de Salamanca.

El libro se articula en dos partes. En la *primera* se estudia la opción fundamental en la perspectiva ética de San Alfonso. Se estudia el dinamismo de la opción fundamental, a partir de su origen como don de Dios que invita a la felicidad y su desarrollo en la decisión libre y voluntaria del hombre que, por pura gracia de Dios, tiende a amar a Jesucristo con todo su corazón (I, 1). En línea con el pensamiento manifestado por Santo Tomás, también san Alfonso coloca en íntima unión la opción fundamental hacia la felicidad con el fin último que plenifica al hombre y dinamiza su capacidad de decisión (I, 2). Se estudian a continuación algunas decisiones especialmente significativas en la vida del hombre: la fe que conlleva la conversión y el seguimiento de Cristo; la esperanza que va acompañada de la confianza en los méritos de Jesucristo; la opción final, concebida en conexión con una vida de incorporación a Cristo, que conduce a la «patria del amor» haciendo de la muerte una «buena nueva» (p. 127) (I, 3). Termina esta pri-

mera parte con una presentación del pecado, «expuesto por San Alfonso como la negativa del hombre que pone en peligro o rompe la opción por el Señor y la respuesta a la llamada de Dios a la santidad» (p. 131). Especialmente importante es el apartado dedicado a la «posibilidad de conversión», apoyada en la llamada de Dios y los méritos de Cristo (pp. 154-159).

La segunda parte de esta obra estudia la llamada gratuita y radical de Dios que en Jesucristo se da a Sí mismo en fidelidad (II, 1), así como la radicalidad de la respuesta, desde la fidelidad del hombre que camina hacia la perfección de la caridad (II, 2). Toda esta segunda parte del trabajo resulta especialmente importante para la comprensión de la Teología Moral elaborada por San Alfonso. Una visión centrada en los mandamientos había limitado progresivamente el objeto de la moral al campo de la transgresión del pecado. Es mérito profético de San Alfonso haberse adelantado a los tiempos conciliares que, orientando la moral a la meta positiva de ofrecer frutos en la caridad (*Optatam totius*, 16), recuperan la antigua vinculación de la moral con la caridad y las virtudes en general.

«San Alfonso —subraya el autor— coloca el culmen de las decisiones y prácticas de amor en la conformidad entera, sin reservas, constante e irrevocable de la voluntad propia con la voluntad de Dios. Esta conformidad marca el estilo cristiano de la opción fundamental, enriquecida con la imitación y seguimiento de Cristo, con la tendencia a la unión con Dios en perfecta comunicación de bienes y en una vida de fe, esperanza y caridad» (p. 253).

Una sincera felicitación al autor por la seriedad de su investigación y un deseo de aplicación de sus conclusiones a posteriores trabajos en el terreno de la renovación de la Teología Moral.

J. R. Flecha

A. Munera, *Pecado personal desde el pecado original* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana 1983) 330 pp.

El tema del pecado original ha sido constantemente estudiado en los últimos años y desde los puntos de vista más diversos. Era ya un lugar común el afirmar que a este «pecado» sólo de forma analógica podía aplicársele tal apelativo. De todas formas, el Primer analogado solía ser el pecado personal. Desde su comprensión, se pasaba a esbozar una delimitación del pecado original, teniendo en cuenta evidentemente los elementos específicos. El autor de esta tesis doctoral, presentada en la Universidad Gregoriana de Roma en 1973, pensó que sobre la base de esa analogía se podía intentar recorrer el camino contrario. Los elementos aportados por la Teología contemporánea al estudio del pecado original ofrecerían así aspectos válidos para la comprensión del pecado personal.

El autor subraya que «la principal ventaja de un proyecto semejante reside en el abordar el tema desde un ángulo, por así decirlo, neutral; esto es, donde el contexto de la misma Teología Moral no ejerce su influjo específico para pre-establecer la disposición del proceso investigativo. Esto ofrece la posibilidad de lograr una presentación del tema dentro de la relación cada vez más íntima entre la Teología Dogmática y la Teología Moral» (p. 16).

El método de trabajo consistió en la elección de ocho teólogos suficientemente representativos en su interpretación del pecado original, sin por

ello avalar la validez de sus respectivas teorías, sino intentando únicamente recoger su aportación peculiar a la intelección del pecado personal en sentido genérico.

La obra se articula así en tres capítulos bien diferenciados, de diversa textura y amplitud. En el *primero* se estudia, por una parte, el aspecto pecaminoso y, por otra, el aspecto salvífico de la realidad. Ya desde aquí se proponen las oposiciones específicas de los autores seleccionados con relación al pecado original en la intelección de la pecaminosidad personal. Concluye afirmando que el pecado personal es simultáneamente una acepción libre por parte del sujeto de la realidad en cuanto pecaminosa y un rechazo de la realidad en cuanto salvífica. Esto significa que, por la pecaminosidad personal, el sujeto integra a su propio ser el contenido del pecado original, con un tipo de responsabilidad diferente, pero produciendo las mismas consecuencias y contribuyendo en alguna forma a la causalidad de la pecaminosidad universal y, consiguientemente, al proceso de universalización y transmisión de la misma» (p. 159).

El *segundo* capítulo pretende establecer la segunda implicación genérica: la captación del sujeto que obra el pecado personal, procurando delinearlo a partir, precisamente, de los datos de la misma realidad dual en cuanto pecaminosa y salvífica. La naturaleza del sujeto de la pecaminosidad personal es vista, de acuerdo con los datos aportados por los teólogos estudiados, en términos de existencial trascendental —categoría (Weger), de cualificación entitativa (Alszeghy-Flick), de situacionalidad (Schoonenberg), de procesualidad dinámica (Baumgartner), de relacionalidad dialógica (Scheffczyk), de comparatividad de la totalidad (Van der Marck), de «llegar a ser» (Robberechts) y de comparatividad arquetipal (Grelot) (ver p. 249). La naturaleza del sujeto de la pecaminosidad es también estudiada en su doble dimensión de ser en libertad y de ser en la historia.

El capítulo *tercero*, partiendo de bases semejantes a las usadas en el anterior, trata de captar el acontecer mismo del pecado personal, «en la signicidad religiosa de la operatividad ético-social» (p. 21). Se estudian allí como principios referentes a la relación con Dios: la encarnación, la unidad naturaleza-gracia, y el amor humano, entendido y actuando desde la gracia y el Espíritu Santo. Se estudian los principios relativos a la corporeidad y la sacramentalidad de la acción humana, así como los principios relativos a la opción fundamental como norma de moralidad. La aplicación de estos principios al campo de lo ético esclarecerá la «signicidad religiosa de lo social. El pecado original esclarece una vez más el pecado personal en términos de una «relacionalidad signica entre el campo ético-social y la disposición continua de la libertad frente a Dios» (p. 309).

Tanto para la intelección del pecado original como para la del pecado personal, el autor resume las aportaciones específicas de los ocho teólogos estudiados:

1. La procesualidad, aportada por Baumgartner, permite establecer el acontecer del pecado personal en términos de disposición continuada y progresiva de la libertad como oposición a la gracia.
2. Si Grelot se fija en la incidencia de la imagen de Dios en la estructuración del psiquismo y en la consecuente operatividad ética del sujeto, el pecado personal se presenta como perturbación de esa estructura psíquica, a partir del oscurecimiento de la imagen de Dios.
3. La insistencia de Robberechts en el dato del «llegar a ser» sobrenatural, presentaría el pecado personal como una disposición continua de

parálisis en el proceo humanizante y, a la vez, como un rechazo libre a la espiritualización en Cristo.

4. Van der Marck propone el pecado original en un marco de distanciamiento comparativa. Implicación de este dato en la pecaminosidad personal es la intelección de la disposición negativa libre frente a la gracia, como un alejamiento de Dios, en contradicción con la destinación sobrenatural del hombre.

5. En su comprensión del pecado original Scheffczyk se fija en el elemento de la cristicidad metahistórica: la solidaridad con Cristo en lo salvífico. En esta clave, el pecado personal se entendería como disposición continua de la libertad, ejercida en términos de rechazo de la dialogicidad del hombre frente a Cristo y un enclaustramiento en sí mismo con la consiguiente pérdida del sentido.

6. La incorporación de la situacionalidad como elemento indispensable para la comprensión del pecado original, por parte de Schoonenberg, acentúa, por lo que se refiere al pecado personal, el efecto social de la decisión humana contra la oferta salvífica, así como su incidencia en la libertad ajena en la marcha de la historia y en el bloqueo de cristificación del cosmos. «Así el pecado original deja de ser un acto inocuo y privado para adquirir dimensiones universales» (p. 318).

7. La aportación de Weger al tema del pecado original consiste en su comprensión de la intrinsecidad y previdad del influjo producido por la historia en la constitución de la libertad, a raíz de la trascendentalidad y categorialidad del existencial sobrenatural. Esto lleva a entender el pecado personal como una categorialización histórica del suceso trascendental del rechazo a la oferta salvífica.

8. Los profesores Alszeghy y Flick utilizan el dato de la opción fundamental para indicar que el pecado original constituye una afección estructural volitiva que impide tomar a Dios como norma de la existencia y de la operatividad ética subsiguiente. En esta línea, el pecado personal, entendido como opción fundamental, coloca al hombre en continua disposición negativa frente a Dios, como imposibilidad consecuente de liberarse por sí mismo de la alienación religiosa que significa esa negatividad frente a Dios.

Esta tesis doctoral, publicada diez años más tarde de su lectura no ha perdido apenas actualidad, a pesar de que la investigación sobre el pecado original no haya cesado desde entonces. Sigue siendo válida la intuición fundamental de aplicar las reflexiones que se han llevado a cabo en ese campo al terreno del pecado personal. La Teología Moral se acerca así, como es su propósito y su obligación, al terreno de la Antropología Teológica, y de la Teología Dogmática en general.

J.-R. Flecha

V. Araya, *El Dios de los pobres* (San José de Costa Rica; Departamento Ecuménico de Investigaciones - Ediciones Sebila, 1983) 244 pp.

El costarricense Victorio Araya Guillén realizó este trabajo para conseguir el doctorado en teología en la Facultad de Teología de esta Universidad Pontificia de Salamanca. En la actualidad, este miembro de la Iglesia Evangélica Metodista es profesor de Teología en el Seminario Bíblico Latinoamericano, con sede en San José, y en la Universidad Nacional.

Su trabajo, realizado bajo la dirección del prof. Xavier Picaza, se refiere explícitamente al misterio de Dios en la Teología de la Liberación. Tratando de colocarse en el campo de la dogmática, no puede sin embargo evitar una múltiple y fecunda referencia al compromiso moral de los creyentes. La obra, en efecto, «busca comprender más profundamente quién es Dios como *Mysterium liberationis*, en medio de nuestra historia concreta de opresión (historia del pecado) y lucha por la liberación hacia la justicia del Reino (historia de gracia), a partir de su amorosa parcialidad constitutiva hacia los pobres y oprimidos de la tierra» (p. 15).

La obra ha sido estructurada en cuatro partes: En la *primera*, que sigue a una interesante introducción sobre la Teología Latinoamericana de la Liberación y sobre la metodología utilizada en el trabajo, intenta establecer y clarificar la *clave hermenéutica* (o paradigma de sentido) que fundamenta y preside la visión del Misterio de Dios desde «la anti-historia de los humillados». Tras explicitar los rasgos fundamentales de la teología en la Teología de la Liberación, ofrece un *excursus* sobre las características de la religión histórico profética, como apoyatura para la reflexión latinoamericana sobre la historia como lugar teo-fánico privilegiado (p. 71).

La *segunda* parte nos ofrece el tratamiento del tema en su especificidad «dogmática» a partir de tres momentos: 1) La manifestación de Dios a la historia para salvarla y llevarla a su plenitud en Jesucristo; 2) el Misterio de Dios escondido en solidaridad sufriente y amorosa; 3) El Misterio de Dios como praxis salvadora, es decir, como amor liberador que establece la justicia y el derecho de los pobres y los oprimidos, como dador de vida que se acerca en su Reino. Relieve especial obtienen en esta parte la reflexión sobre el amor sufriente de Dios que recibe concreción histórica en la cruz de Jesús (p. 105-111), así como la experiencia del Dios liberador que se nos transmite en el Exodo (p. 113-114).

La *tercera* parte es la más interesante desde el punto de vista de la Teología Moral. Discute, en efecto, las exigencias de la fe en Dios en un camino de seguimiento y obediencia histórica en una «praxis según Dios» (praxis del amor, praxis de la justicia, praxis anti-idolátrica). Un interesante *excursus* relaciona la praxis histórica con el pecado y el Reino de Dios (pp. 145-148). La teología se hace aquí teo-praxis: Si Dios «da que pensar», se puede decir que también «da que hacer» (p. 127).

La *cuarta* parte trata de situar los contenidos fundamentales de la visión de Dios como Dios de los pobres, precisar el por qué de sus afirmaciones, sus valores y alcances. En un esbozo de valoración, se estudia en sentido del pobre, se explicita el sentido del método teológico en la Teología de la Liberación, se subraya el sentido del Dios de los pobres (autodonación, trascendencia, praxis salvadora, y presencia de la cruz como signo de la solidaridad amorosa de Dios) y se ofrecen unas notas sobre la praxis eclesial en favor de la justicia del Reino como modo de corresponder a Dios, en la solidaridad (anuncio-denuncia) con los pobres.

Toda la obra admirablemente estructurada y rica en investigación, es un rico exponente de la Teología Latinoamericana de la Liberación, precisamente en el campo a veces olvidado de la misma teología: es decir de la reflexión sobre Dios. La perspectiva, eminentemente ecuménica, aunque sin perder el estilo e intuiciones típicas de la Reforma, no olvida contrastar continuamente la reflexión teológica latinoamericana con las fuentes bíblicas de la revelación de Dios.

Por lo que aquí interesa, constituye una sólida base para una Teología Moral Fundamental en la clave de la liberación.

J.-R. Flecha

E. Alberich, *Educazione Morale oggi* (Roma: LAS 1983) 233 pp.

Emilio Alberich, bien conocido entre nosotros por sus obras sobre catequesis, es aquí el editor y presentador de las actas del simposio que sobre el tema que da título a esta obra organizó a principios de 1983 la Facultad de Ciencias de la Educación de la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. El tema se muestra interesante para quienes constatan la dificultad de transmitir las normas y valores morales en esta encrucijada axiológica que configura —o desfigura— la imagen del mundo de hoy. La dificultad no viene solamente en la constatación de los problemas de transmisión: ocurre que la misma identidad de las normas y los valores ha entrado en crisis en una sociedad pluralista y secularizada que sufre entrecruzarse y contradecirse de los más diversos mensajes éticos (p. 7).

Tras la constatación de estas dificultades —de metodología y de contenido— y después de unas palabras de D. Paolo Natali, el simposio se articula según el esquema de la dinámica catequética del ver, juzgar y actuar.

La primera parte, en efecto, está dedicada a la consideración de los *Problemas*: Una intervención de corte sociológico, de Franco Garelli, profesor de sociología en la Universidad de Turín, sobre el tema «Una moral sin virtudes», que describe las características de una juventud que vive en la contingencia y de la provisionalidad, ajena al horizonte de los valores absolutos y de la inquietud por la perfección. Y otra intervención del pedagogo Lorenzo Macario, que recogiendo testimonios literarios de los jóvenes reflexiona sobre la inadecuación de las respuestas educativas a los problemas que los jóvenes encuentran en la familia o en la sociedad en general, todo ello recogido bajo el título «Moral, educación moral, sociedad de hoy».

La *segunda parte*, recoge algunos temas de *Profundización*. Pietro Braidó, de la Universidad Salesiana estudia «La educación moral en la perspectiva de la teoría pedagógica general». Antonio Arto, profesor de Psicología evolutiva en la misma Universidad, expone el tema «Crecimiento y madurez moral: el punto de vista de la Psicología». Giannino Piana, teólogo moralista del seminario de Novara, trata el tema «Fe cristiana y actuar moral». Tres ciencias, como la Pedagogía, la Psicología y la Teología Moral aportan desde su perspectiva hermenéutica, algunas perspectivas clarificadoras sobre el problema. Especial interés nos merece, como es claro, la intervención del profesor Piana: su reflexión sobre la autonomía y la especificidad de la moral cristiana y su conclusión sobre las normas y valores que se deben privilegiar en la educación: «Aparece evidente por lo que se ha dicho que lo auténticamente humano sigue siendo un camino siempre abierto también para los cristianos: camino que para ser construido seriamente, exige el diálogo y la colaboración de todos los hombres y la continua atención a la historia. La vida moral se convierte así en el momento de encuentro entre todos aquellos que se comprometen en construir la liberación humana» (p. 116).

La *tercera parte*, abierta a las *Perspectivas*, recoge una mesa redonda sobre el tema «Educación moral hoy: los medios de comunicación social como imagen de la sociedad». A continuación se ofrece la rica intervención del profesor Norberto Galli, de la Universidad Católica de Milán sobre «Familia, escuela grupo: lugares de educación moral». Y la aportación, de carácter metodológico fundamental, de Pietro Giano, de la Universidad Salesiana, con el título «Educar al ser y al actuar moral. Una metodología».

La palabra conclusiva está reservada a Mons. Alberto Ablondi, obispo de Livorno y presidente de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, la Catequesis y la cultura. Su intervención «Por un crecimiento del 'vigor moral' de nuestra sociedad», no duda en calificar de profeta al educador moral, al tiempo que lo invita a acompañar al hombre fuera de los escondites del «vacío», de la sospecha o de la fácil delegación para emprender una fuerte experiencia comunitaria en la solidaridad, la universalidad, la «convivialidad».

El simposio es evidentemente válido fuera de las fronteras de Italia. Las reflexiones allí expuestas responden a interrogantes universales.

J.-R. Flecha