

RECENSIONI

N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (ed.), *San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2013, pp. 132.

EN este volumen se recogen las Actas de una Jornada organizada por el Seminario de Historia de la Iglesia en el seno de la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), Jornada que se celebró poco después de que San Juan de Ávila fuera proclamado Doctor de la Iglesia, el 7 de octubre del 2012. En esta Jornada se buscó que la perspectiva histórica permitiera resaltar la actualidad del mensaje del nuevo Doctor, tanto para la teología como para la vida sacerdotal.

Las Actas recogen las ponencias que se presentaron en dicha Jornada, así como la intervención inicial del Decano de la Facultad de Teología de la Universidad San Dámaso, por constituir una reflexión teológica sobre la figura del santo, más que una mera introducción a los trabajos. En efecto, en dicha intervención, titulada: “Academia, santidad y guía eclesial: a propósito de San Juan de Ávila” (pp. 11-17), Gerardo del Pozo Abejón, señala que el nuevo Doctor estudió en las mejores Universidades españolas de su época: Salamanca y Alcalá, poniendo de relieve que fue un maestro de experiencia cristiana con muy buena formación intelectual. Hacia el final de su intervención, destaca la actualidad del nuevo Doctor, quien «llegó así a ser un indicador del camino de la Iglesia en su tiempo. Recordemos los “Memoriales” para la reforma de la Iglesia que envió al Concilio de Trento. Y puede ser también hoy una luz en el camino de la Iglesia» (p. 16).

En la primera ponencia: “Doctor de la Iglesia. Alcance y significado de un título” (pp. 19-30), S.E.R. José Rico Pavés, obispo auxiliar de Getafe, expone el contenido del título de Doctor de la Iglesia. Después de presentar una reseña histórica sobre este título, realiza unas reflexiones sistemáticas, llegando a la conclusión de que el argumento decisivo para la proclamación de un nuevo Doctor es la presencia en sus escritos de una *eminens doctrina*, una doctrina eminente, como expresión de haber recibido un carisma de sabiduría. Finaliza su ponencia con estas palabras: «A modo de conclusión, podemos decir que el título de *doctor ecclesiae* implica el reconocimiento en un santo de la preciosa armonía entre la santidad de vida y la eminente doctrina, como gracia otorgada por el Espíritu Santo en favor de toda la Iglesia, para que se pueda crecer en la comprensión de la revelación divina y se pueda mantener un diálogo inteligente con el mundo» (p. 30).

La tercera ponencia, a cargo de José-Damián Gaitán de Rojas (Universidad San Dámaso), titulada: “Juan de Ávila y las corrientes espirituales del siglo de oro español”, se propone como objetivo ofrecer algunas reflexiones que ayuden a situar a San Juan de Ávila en el conjunto de las corrientes de espiritualidad del siglo XVI español. Aquí se presenta el contraste entre dos formas de ver la vida cristiana, que no es un enfrentamiento entre teólogos y espirituales, sino más bien entre «gentes del saber teológico de dos corrientes diferentes, independientemente de la propia escuela a la que estuvieran vinculados o que les correspondiera por el grupo social o eclesial al que pertenecían» (p. 42). La primera era representada por teólogos en ejercicio, más preocupados por la ortodoxia, y la segunda por pensadores, predicadores y maestros, que impulsaban lo que se ha dado en llamar un cristianismo más o menos interiorizado, no simplemente exterior, una de cuyas manifestaciones más típicas fue la difusión de la vida de oración y meditación incluso entre la gente más sencilla y con menos formación.

En medio de estas corrientes, Gaitán de Rojas sitúa a san Juan de Ávila dentro del grupo de los maestros “espirituales” que eran a la vez teólogos y espirituales, y «de la unidad entre ambas cosas fue, sin duda, un constante impulsor y animador a través de sus iniciativas institucionales, de su predicación, de sus cartas, y de sus escritos» (p. 45).

Y dentro de ese grupo de teólogos que se pueden llamar “espirituales”, al Maestro Ávila hay que situarlo entre los que siempre buscaron la ortodoxia y la comunión con la Iglesia Católica. Al mismo tiempo, el santo demostró apertura a nuevos planteamientos y corrientes o sensibilidades espirituales de aquel momento.

Hacia el final de su ponencia, Gaitán de Rojas señala que las grandes preocupaciones doctrinales del Maestro Ávila en el campo de la experiencia cristiana, y los remedios que sugiere al respecto «coinciden fundamentalmente con los de otros muchos maestros y autores de la primera mitad del siglo XVI: el conocimiento propio y la necesaria conversión, el amor de Dios manifestado en Cristo, el seguimiento y configuración con Jesús crucificado, la importancia de la oración y la meditación, etc [...]. Todo esto, sin embargo, se intenta exponer siempre con una forma y estilo propios, y, a su vez, dentro de un discurso fuertemente apoyado en la Palabra de Dios y en las enseñanzas de los grandes Padres y maestros del pasado, sobre todo de la antigüedad cristiana, motivado y encuadrado en una teología trinitaria, cristológica, eclesial y de praxis teologal» (pp. 47-48).

En la cuarta ponencia: “San Juan de Ávila y la reforma de la Iglesia”, Miguel Navarro Sorní (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia) estudia la contribución del santo a la reforma de la Iglesia en su siglo. Comienza citando la idea del famoso historiador de la Iglesia y experto en el periodo tridentino, Hubert Jedin, quien definió a nuestro personaje como reformador eclesial, *Kirchenreformer*, al distinguir en esta particularidad la característica que mejor le definía (cfr. p. 58). Lo fundamental de la acción del Concilio de Trento, según Navarro Sorní, consistió en «orientar toda la institución eclesiástica en la perspectiva de la salvación de las almas, de la función pastoral al servicio de los fieles» (p. 58), algo que san Juan de Ávila había preconizado mucho antes de que se convocara el Concilio (cfr. p. 59). En el tercer apartado de la ponencia: “La reforma de la Iglesia según san Juan de Ávila”, se expone su programa reformador, contenido principalmente en sus *Memoriales al Concilio de Trento* y en sus *Advertencias al Concilio de Toledo*. Este apartado se divide en los siguientes subapartados: “Fuentes, sentido y contexto de la reforma avilista”; “la principal causa de los males: la relajación de los pastores”; “el abandono de la predicación de la palabra de Dios y sus perniciosos efectos”; “la reforma como regeneración o renovación del cristiano y de la Iglesia”. En el último subapartado: “Los remedios concretos”, se indica como el más importante de ellos la reforma del estamento clerical, con algunas sugerencias prácticas para llevarla a cabo: estrechar o dificultar la entrada en el estamento clerical; la educación de los candidatos al estado eclesiástico; la reforma de las dignidades eclesiásticas.

En el cuarto y último apartado: “San Juan de Ávila, maestro de la verdadera reforma eclesial”, se sintetizan las principales características de la reforma avilista: es una reforma realista, nada utópica; no es teórica, sino práctica y vital; tiene una clara orientación pastoral; es una reforma planteada en términos positivos, ya que no se limita a denunciar los males existentes, sino que propone también remedios prácticos.

Concluye Navarro Sorní su ponencia con estas palabras: «En el fondo toda su actividad apostólica estuvo movida por la preocupación de purificar, renovar y reformar la Iglesia de su tiempo. Por todo ello mereció justamente que en sus días le llamasen Maestro, y ha obtenido en los nuestros que se le otorgue el bien ganado título de Doc-

tor de la Iglesia, pues sus escritos son faro luminoso que señala a la Iglesia de todos los tiempos el camino de la verdadera reforma: el de la santidad» (p. 84).

La quinta ponencia: “San Juan de Ávila, modelo y maestro del sacerdote secular”, a cargo de Gaspar Bustos Álvarez (Seminario San Pelagio – Córdoba), analiza la actualidad del santo en un aspecto esencial de la vida de la Iglesia: la espiritualidad sacerdotal. El autor comienza destacando el aprecio del Maestro Ávila por la formación intelectual de los sacerdotes, y continúa mostrando que, siendo eminente en todo el saber teológico, lo es singularmente en la doctrina sobre el sacerdocio. A este propósito cita la *Carta Apostólica de proclamación de San Juan de Ávila como Doctor de la Iglesia*, donde Benedicto XVI afirma expresamente: «Juan de Ávila es un eslabón imprescindible en el proceso histórico de sistematización de la doctrina sobre el sacerdocio. A lo largo de los siglos, sus escritos han sido fuente de inspiración para la espiritualidad sacerdotal y se le puede considerar como el promotor del movimiento místico entre los presbíteros seculares» (p. 85).

En el apartado final de su ponencia, titulado: “¿Qué espiritualidad sacerdotal propone?”, Bustos Álvarez traza los rasgos esenciales de esta espiritualidad: la caridad pastoral, como su nervio fundamental, la vida de pobreza, la vida de obediencia, la oración sacerdotal y la vida de castidad en el celibato. A modo de conclusión, recoge una cita de Bourgoing, tercer sucesor del cardenal de Bérulle en el oratorio de Francia, en el prólogo de las obras del Maestro Ávila publicadas por Migne: «Dios había ya derramado la semilla de la reforma del clero en varias almas elegidas y en varios lugares. Yo recuerdo haber oído decir a nuestro venerable Padre [Bérulle] que esta reforma había sido la única meta que se había propuesto el P. Juan de Ávila, predicador apostólico; añadiendo después que, si Juan de Ávila hubiese vivido en nuestros días, él hubiera ido a postrarse a sus pies, y lo habría escogido por maestro y director de su obra reformadora porque le tenía en singular veneración» (p. 100).

La sexta ponencia, a cargo de Josep-Ignasi Saranyana (Pontificio Comité de Ciencias Históricas – Ciudad del Vaticano), se titula: “Por qué es moderna la teología de San Juan de Ávila”. En ella el autor se propone buscar una nota de específica modernidad en la obra avilista o, quizá mejor, una nota de contemporaneidad, y la encuentra en la homilía de Benedicto XVI el día de la proclamación del santo como Doctor de la Iglesia: «En esa predicación, el Romano Pontífice lo calificó de “profundo conocedor de las Sagradas Escrituras”» (p. 101). Saranyana desarrolla esta idea diciendo: «En consecuencia, el Maestro fue moderno, y lo sigue siendo, porque se inscribió de lleno en el marco de la renovación bíblica promovida por el humanismo, y más en concreto en el ámbito teológico del *paulinismo*» (p. 102). En las páginas siguientes desarrolla el concepto de *paulinismo*, citando textualmente a un prestigioso historiador: «En un trabajo notable, publicado hace más de cuarenta años, Ricardo García Villoslada caracterizaba el *paulinismo* por tres notas: “Tres son, a mi entender – decía – los elementos típicos del paulinismo, tal como lo predicaban y vivían los espirituales de aquella época [se refería al siglo XVI]: a) la interioridad de la religión con desprecio de las ceremonias y obras exteriores (antijudaísmo ritualista); b) la doctrina del cuerpo místico, con prevalencia de la unión de caridad sobre la unión de jerarquía y de ley; c) la vivencia íntima del beneficio de Cristo”. Y añadía: “Creo que [fray Luis de] Granada acierta al sintetizar la substancia del avilismo en dos ideas: abismo de miseria humana y confianza en la grande y sublime misericordia de Cristo Redentor, que para Granada es, así mismo, la substancia del paulinismo”» (pp. 103-104).

Continúa Saranyana mostrando algunos trazos de la modernidad teológica del santo, que encuentra en los contenidos doctrinales del comentario avilista a la epístola a los Gálatas, y que se refieren sobre todo a su profunda comprensión de la eclesiología paulina (cfr. pp. 105-113).

El autor concluye así su ponencia: «Bien anclado en el conocimiento especulativo y espiritual del texto sagrado, recibido en el marco de la rica tradición patristica, el Maestro Ávila intuyó el verdadero alcance eclesiológico del corpus paulino y atisbó, de esta forma, algunos desarrollos eclesiológicos que sólo muchas décadas más tarde se abrirían paso en la teología católica. Con toda razón, por tanto, Benedicto XVI nos lo propone ahora como doctor de la Iglesia católica, para que nos aficemos a la lectura y consideración de sus tesis teológicas, y no nos contentemos sólo con una lectura espiritual y ascética de su legado» (p. 113).

La séptima y última ponencia, de Nicolás Álvarez de las Asturias (Universidad San Dámaso), se titula: “San Juan de Ávila y la vida espiritual del presbiterio madrileño”. Se trata de una breve aproximación histórica a lo que ha podido ser la influencia del Apóstol de Andalucía en la vida espiritual del presbiterio de Madrid. En la introducción, el autor fija así el objetivo de su ponencia: «En esta ponencia se trata de esclarecer hasta qué punto puede considerarse la devoción a San Juan de Ávila y su magisterio como uno de esos elementos concretos y permanentes que han caracterizado y caracterizan la vida espiritual del presbiterio madrileño» (p. 117). Después de mencionar algunas dificultades para alcanzar este objetivo, entre las cuales señala la diversidad sociológica del presbiterio de Madrid, se pregunta: «¿Puede encontrarse algún elemento que constituya un patrimonio espiritual común? Y, en el caso de encontrarlo, ¿hasta qué punto y en qué medida lo constituye?» (p. 119). Para responder adecuadamente a esta doble pregunta, divide su ponencia en dos partes: «En la primera parte de mi intervención señalaré los “indicios” que permiten afirmar que San Juan de Ávila forma parte de ese patrimonio común a todos, desde los orígenes de nuestra diócesis, mientras que en la segunda, intentaré discernir el “alcance” real que deba atribuirse a su figura y doctrina en la configuración de la vida espiritual del presbiterio madrileño en su devenir histórico» (pp. 119-120). A continuación, el autor ofrece una serie de datos, encuadrándolos en tres periodos históricos: a) hasta la Guerra Civil Española (1936); b) desde el final de la Guerra Civil (1939) hasta el Concilio Vaticano II; c) la celebración del Concilio Vaticano II y su posterior recepción, periodo en el que nos encontramos (cfr. pp. 120-128).

En la segunda parte, el autor calibra el alcance de la devoción a San Juan de Ávila como elemento configurador de la vida espiritual del presbiterio madrileño, diciendo que un primer análisis de los datos ofrecidos en la primera parte pone de manifiesto tres verdades claras: 1) la devoción a San Juan de Ávila no se ha vivido de un modo homogéneo a lo largo de la historia de la diócesis de Madrid; 2) a lo largo de esta historia siempre han existido algunas figuras sacerdotales señeras que, sirviéndose de las enseñanzas del Maestro Ávila, han ofrecido a muchos sacerdotes de su tiempo el alimento que necesitaban para buscar *sacerdotalmente* la santidad; 3) el Maestro Ávila constituye para el presbiterio madrileño un símbolo de la excelencia de la vocación sacerdotal, capaz de conducir a la santidad que ella misma reclama (cfr. pp. 128-129).

Álvarez de las Asturias concluye así su ponencia: «Será la santidad reconocida de los sacerdotes de Madrid la que ilumine su relación concreta con el magisterio espiritual de San Juan de Ávila. Ese y no otro fue el objetivo del Maestro, que los sacerdotes entenderíamos que debíamos ser santos. La breve historia de nuestra diócesis cuenta ya

con testimonios de santidad martirial; quiera Dios que pronto pueda definirse toda ella también como historia de santidad sacerdotal» (p. 131).

El interés por la figura y la obra de San Juan de Ávila se ha visto notablemente acrecentado por su proclamación como Doctor de la Iglesia. Pero es mucho el camino que queda por recorrer para que su magisterio fecunde cada día más la vida de la Iglesia. Este libro, de fácil lectura, contribuye eficazmente a difundir la gran talla intelectual, espiritual y apostólica del santo, así como las líneas maestras de su pensamiento, por lo que es muy recomendable, no sólo para los sacerdotes y los expertos en las ciencias eclesíásticas, sino también para todos los fieles.

M. BELDA

A. DUCAY, *La prediletta di Dio. Sintesi di mariologia*, Aracne, Roma 2013, pp. 232 e D. DEL GAUDIO, *Maria di Nazaret. Breve trattato di mariologia*, Lev, Città del Vaticano 2014, pp. 166.

CI troviamo di fronte a due manuali di Mariologia usciti in lingua italiana a pochi mesi l'uno dall'altro, con alcune caratteristiche comuni, eppure molto diversi tra loro. La principale caratteristica comune, oltre al fatto che entrambi trattano di Maria, è espressa dai sottotitoli: il primo si presenta come una *sintesi*, l'altro come un *breve* trattato. Si tratta dunque di due manuali maneggevoli, il che li rende molto indicati a svolgere la funzione di testi di base per lo studio della Mariologia. Infatti, non sempre la Mariologia può contare su uno spazio proprio nei piani di studio delle varie Facoltà di Teologia: spesso questo spazio è distribuito in modo sparso all'interno di altri trattati teologici. Ad ogni modo, sia che la Mariologia abbia uno spazio proprio, sia che formi parte di altri trattati, l'esiguo numero di crediti ad essa dedicato stride con la notevole estensione dei migliori manuali di Mariologia in commercio. Spesso c'è una sproporzione tra lo spazio dedicato a Maria nella didattica e lo sforzo richiesto dalla lettura dei manuali. I due autori, evidentemente consapevoli di ciò in forza della loro esperienza di insegnamento, ritengono utili per la didattica i lavori di sintesi, a patto che la minore quantità di pagine rispetto ai migliori manuali non si traduca in una minore profondità nel modo di affrontare le tematiche mariane.

A. Ducaj presenta il suo lavoro esprimendo in modo efficace la convinzione che parlare di Maria in Teologia sia necessario perché, pur non costituendo lei stessa *il centro* del disegno di Dio, è tuttavia inserita per volontà divina *al centro* di tale disegno. Non si può parlare di Gesù in modo integro, in assenza di una riflessione teologica su sua Madre.

Ciò spiega perché l'A. si sia limitato nel suo lavoro agli argomenti più rilevanti, quelli che non possono mancare nell'esposizione di un corso del primo ciclo di Mariologia. Lo schema seguito è classico. Nei primi due capitoli viene esposta con ampiezza la Mariologia biblica, seguendo da vicino noti specialisti italiani. Dopo la sezione dedicata alla dottrina dei Padri, si affrontano le cinque grandi questioni mariane: la Maternità divina, la Verginità perpetua, la Concezione immacolata, l'Assunzione in cielo e l'associazione di Maria all'opera della salvezza. In totale, i temi trattati sono otto. La trattazione di questi temi è solida e offre allo studente in modo chiaro e ordinato il meglio della riflessione teologica sul mistero della Madre di Gesù. Purtroppo la scelta a favore della brevità del testo ha portato a sacrificare la trattazione organica del rapporto tra Maria

e la Chiesa, secondo i molteplici aspetti messi in luce dal Concilio Vaticano II: questo tema però è presente lungo i vari capitoli, nei quali l'autore non manca di sottolineare il valore ecclesiale delle grazie ricevute da Maria e della sua azione sempre associata a quella del Figlio.

Per non caricare troppo il testo, l'autore ha preferito inserire buona parte dell'informazione più specialistica nelle note a pie' di pagina, offrendo così la possibilità di due livelli di comprensione del testo, a seconda che lo si legga con o senza le note. In tal modo, egli ha cercato di andare incontro agli studenti che non hanno la possibilità o non sentono il bisogno di una conoscenza più attenta della Mariologia, ma che desiderano comunque accedere ai suoi contenuti essenziali, evitando allo stesso tempo di privare gli altri studenti della possibilità di approfondire meglio le varie questioni. Il taglio è in prevalenza storico, ma non mancano gli spunti e le sezioni speculative.

Il libro si presenta con una buona veste grafica. L'impaginazione presenta vari elenchi puntati che favoriscono il lavoro di memorizzazione e di apprendimento. Al termine di ogni capitolo si trova un elenco bibliografico essenziale sul tema proposto, mentre la Bibliografia finale non è suddivisa per temi, ma secondo la tipologia delle fonti. Quindi i vari elenchi bibliografici offrono indicazioni molto utili, perché accessibili, chiare e complete.

Il lavoro di D. Del Gaudio ha una struttura molto diversa, perché l'autore presenta ventuno temi, ad ognuno dei quali dedica poche pagine, mai più di otto. Dunque, la scelta non è tanto quella di fornire un approfondimento ampio e consistente di ogni tema, quanto quella di esporre gli elementi fondamentali per la sua comprensione, insieme ai riferimenti bibliografici più significativi, affidati alle note a pie' di pagina. La scelta dei temi è originale, perché oltre ai capitoli 'classici' sulle questioni bibliche e i dogmi mariani, l'autore affronta altri temi in genere poco presenti, o del tutto assenti, nei manuali di Mariologia: ad es., l'archeologia dei luoghi mariani, il significato del nome di Maria, il paradigma antropologico mariano, i rapporti di Maria con le Persone divine e la spiritualità e il culto mariano. Al termine, un'ampia bibliografia offre indicazioni utili per l'approfondimento. Purtroppo l'elenco bibliografico finale non ha suddivisioni interne, mentre sarebbe stato utile almeno distinguere i testi del Magistero (dei quali stranamente non viene indicata la data) dagli studi, nonché i manuali dagli articoli. Sarebbe stato molto utile anche aggiungere al termine di ogni capitolo, a maggior ragione a motivo della loro brevità ed estrema varietà, un elenco bibliografico specifico sul tema trattato, per facilitare la ricerca di testi utili per l'approfondimento ed orientare lo studente nella scelta dei libri da consultare per studiare i contenuti di suo maggiore interesse.

La veste grafica è chiara ed elegante; forse risulta eccessivamente austera la scelta della Casa editrice di non presentare nessuna immagine mariana, nemmeno in copertina.

In entrambi i testi non mancano gli spunti che suscitano la riflessione, e sullo sfondo si apprezza la devozione personale degli autori verso Maria, la prediletta di Dio. In modi diversi, entrambi i manuali costituiscono un valido aiuto per raggiungere, alla fine della fatica dello studio, un'armoniosa sintesi teologica sulla Madre di Gesù: il primo con la sua potente sintesi dei contenuti scritturistici e dogmatici fondamentali, sulla scia dei migliori studiosi del campo (Serra, Toniolo, De Fiores, Söll, Laurentin ...), il secondo con la sua sintesi dei principali contenuti dogmatici (sempre sulla scorta di Serra, Toniolo, Laurentin ...) unita all'apertura a questioni che potremmo definire secondarie, ma che si rivelano utili per comprendere meglio il mistero della vergine di Nazaret e le

innumerevoli ispirazioni che, nel corso della storia, la sua vicenda ha suscitato in ogni campo del sapere.

C. ROSSI ESPAGNET

L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, Edb, Bologna 2012, pp. 272.

L'AUTORE è professore ordinario di Scienze Bibliche nella Facoltà Teologica dell'Italia Centrale ed è presidente dell'Associazione Biblica Italiana, al suo secondo mandato consecutivo (2010-14; 2014-2018). Buon conoscitore dell'ambito sapienziale già dagli studi di dottorato al Biblico (la tesi di dottorato – *Notte di paura e di luce. Egesi di Sap 17,1-18,4*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995 – sotto la direzione di Gilbert Maurice era appunto dedicata alla Sapienza), il prof. Mazzinghi raccoglie nel volume l'esperienza dei suoi anni di insegnamento a Firenze dal 1989 in poi.

L'opera è, quindi, destinata agli «studenti del primo ciclo teologico che affrontano, per la prima volta, lo studio di questi libri» (cfr. Prefazione, p. 5). Va sottolineato che, sebbene il manuale non pretenda di esaurire tutta l'informazione riguardante ogni libro del Pentateuco sapienziale, tuttavia riesce ad offrire una panoramica più che essenziale sugli argomenti trattati. In un momento in cui le case editrici sembrano far fatica a pubblicare manuali di un certo spessore per paura di non attirare sufficienti lettori, Mazzinghi ha saputo mantenere un livello apprezzabile sia sotto il profilo scientifico che divulgativo.

In particolare, il manuale riesce a cogliere i tre obiettivi: 1) offrire un'informazione accurata sui principali argomenti di ogni libro biblico oggetto di studio; 2) farlo non in modo basico o elementare, ma in dialogo con la bibliografia italiana e straniera più rilevante su ogni tema, aggiungendo alla fine di ogni capitolo una bibliografia ragionata che include i commenti biblici e le opere monografiche di maggior rilievo per ciascun libro del cosiddetto Pentateuco sapienziale; e 3) presentare il percorso del contenuto di ogni libro, in alcuni casi (Giobbe e Sapienza) in modo addirittura esaustivo (al commento del contenuto di Giobbe si dedicano 26 pagine: pp. 101-127; e alla Sapienza, pur essendo un libro molto più breve, ben 23 pagine: pp. 228-251). Questo ultimo aspetto è decisamente pregevole, considerando che ciò che più conta in un percorso di studio sui libri biblici è il confronto personale con il testo.

Quanto al contenuto generale, il manuale è dedicato al cosiddetto Pentateuco sapienziale, con riferimento ai cinque libri sapienziali della Bibbia (Giobbe, Proverbi, Qohelet, Siracide e Sapienza), senza tener conto dei due libri poetici, Salmi e Cantico dei cantici, con i quali formano il corpus più conosciuto dei Libri poetici e sapienziali. L'autore lo segnala nella Prefazione (p. 5), visto che di solito i libri sapienziali vengono studiati insieme ai libri poetici, problema non lieve dal momento che la manualistica per gli studenti del primo ciclo comprende entrambi. Ci auguriamo che in futuro anche questo manuale aggiunga i due libri di poesia, per ora rimasti fuori.

Quanto al contenuto più specifico, il volume si inquadra in una tradizione consolidata per i manuali della specie: infatti, si apre con una lunga Introduzione dedicata al genere della sapienza biblica (pp. 9-50), per poi proseguire con i capitoli specificamente dedicati ad ogni libro sapienziale. Questi capitoli seguono una struttura più o meno comune: iniziano con alcune questioni inerenti al canone, alla struttura, al contesto

storico e ad altre questioni letterarie di vario respiro, con un accenno, in alcuni casi, alla storia dell'interpretazione del testo lungo i secoli; segue poi la descrizione del contenuto e della teologia del libro, per finire con qualche indicazione sugli influssi dei testi nel NT e con un interessante riferimento al loro uso liturgico nel rito cattolico latino. Infine, l'opera si chiude con un capitolo che riepiloga, in una sintesi complessiva, i punti salienti dell'analisi effettuata.

Tra i pregi dell'opera stessa annoveriamo sia la prospettiva che attualizza le questioni più importanti relative ai sapienziali sia la capacità di offrire al lettore informazioni sufficienti per affrontare con profitto la lettura individuale dei libri, anche con l'indicazione di una bibliografia di approfondimento (vedi i paragrafi individuati sotto l'epigrafe "Per approfondire di più"). Va, inoltre, segnalato che l'autore, come si fa solitamente in questo settore, sviluppa un confronto tra la letteratura sapienziale biblica e quella egiziana e dell'area mesopotamica, con cui la letteratura di Israele ha avuto contatti molto intensi, e che – come si sottolinea alle pp. 24-25 – nulla toglie alla peculiarità della letteratura religiosa ebraica.

Il manuale ha una buona veste grafica e ha pochissimi refusi, ad eccezione di quelli derivati dall'uso traslitterato di lettere ebraiche. Più specificamente, la lettera *het*, che si è voluto trascrivere con una *h* e un puntino sottostante, come si fa di solito, è purtroppo scomparsa totalmente nel corpo del testo (cfr. la parola *hokma*, "sapienza", che diverse volte appare scritta "okma" nel testo delle pp. 32-33). Peraltro riteniamo che queste imprecisioni in molti casi saranno notate solo dal lettore più attento, mentre passerà, probabilmente, inosservata agli studenti ai quali il testo è indirizzato. In ogni caso, la correzione di questo rifiuto meriterebbe una futura ristampa, stante come abbiamo già detto, l'innegabile valore scientifico e divulgativo dell'opera.

E. GONZALEZ

R. RUBIO DE URQUÍA, J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, Aedos-Bac, Madrid 2014, pp. 1366.

COMO explica en su Presentación Fernando Fernández, Presidente de AEDOS (Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia), nos encontramos ante una labor de envergadura: no solo por el resultado (casi cuarenta estudios en torno a la encíclica de Benedicto XVI *Caritas in veritate*), sino por todo el proceso de redacción de su contenido. También lo explica el profesor Pérez-Soba en la Introducción, puesto que desde el otoño de 2009 se pusieron en marcha un buen número de reuniones de los autores, ya generales o ya por secciones temáticas, en las que se discutían y valoraban los textos que cada uno venía preparando con rigor.

En muchas ocasiones leeremos una expresión que señala F. Fernández en sus páginas iniciales: nos encontramos ante un *replanteamiento* de la doctrina social de la Iglesia a partir de la *clave antropológica* del amor cristiano. Esto, a su vez, lleva consigo la renovación (e interpelación) de todos los saberes sociales: que es el objetivo de este libro, como podemos ver en su estructura. Contiene tres grandes áreas temáticas: una introducción metodológica (en torno a la caridad, como principio epistemológico, y al sentido de la acción humana en la doctrina social de la Iglesia); una segunda reflexión sobre la caridad en la verdad como propuesta para un nuevo orden social (ahora con tres capítulos: el amor y el bien común; la persona humana; y la doctrina social de la Iglesia); para ter-

minar con esa llamada a una renovación de las ciencias humanas que hemos señalado (demografía, bioética, comunicación, política y economía).

El arzobispo emérito de Madrid, cardenal Rouco Varela, señala en el Prólogo dos perspectivas para entender correctamente la doctrina social de la Iglesia: que hablamos de la familia de los hijos de Dios, una comunidad en la que puede buscarse el establecimiento del Reino ya en la tierra, si se atiende al verdadero desarrollo del hombre. Prescindiendo de la dialéctica progresistas – conservadores, se pregunta por qué no podemos encontrar un lugar de entendimiento para conseguir el bien común (enseguida veremos qué sea esto).

Aquí es donde sitúa ese nuevo principio de la doctrina social: “la fe como caridad en la verdad”. Esto debería llevar a una revisión de la epistemología de las ciencias sociales: ya no basta un conocimiento solo deductivo, o como inducción empírica; es preciso el conocimiento personal, reconocer al hombre integral desde el impulso del amor. Esto es lo que podrá llevarnos después a la verdadera comprensión de todas las ciencias humanas, de todas las realidades sociales.

Hablamos, por tanto, de la “lógica del don”. Una expresión que después ha tenido un enorme impacto mediático gracias a la catequesis del Papa Francisco; pero que encuentra sus raíces en nuestra Encíclica. No se trata de “dar gratis cosas para repartir”, explica el Cardenal: sino de profundizar en la dinámica del amor. Con varias precisiones ya que esa lógica implica a la persona (no vale quedarse como un “observador”); del mismo modo que no se reduce a un emotivismo romántico, pero tampoco es un pacto hobbesiano de intereses privados. El don debe ser un nuevo principio del bien común, entendido éste como el bien de “todos nosotros”, el bien para todas las personas, alejado por tanto de un aséptico “bien social”.

El Prólogo termina destacando ese carácter pastoral de la Encíclica, que busca dar soluciones concretas a los problemas específicos de nuestro tiempo; con especial atención a la crisis económica, que va también unida a una crisis en la representación política. El cardenal Rouco apunta sagazmente que todos esos problemas no corresponden a un simple “fallo técnico”: es preciso buscar las raíces estructurales para encontrar una verdadera solución a las crisis referidas. Y la respuesta de *Caritas in veritate* nos orienta por el buen camino: se ha excluido la caridad de la acción humana, por lo que es precisa la revisión epistemológica que venimos comentando. Las ciencias humanas, todavía “fascinadas” por la aparente certeza de las ciencias físicas, necesitan revisar sus principios. Han olvidado el binomio verdad-libertad que impregna toda acción del hombre, al sustituir la “verdad antropológica” (lo que es) por una “verdad práctica” (lo que funciona).

Rouco Varela explica bien cómo se propone en la Encíclica una aplicación de estas ideas a la Economía (y a la política): no son actividades moralmente neutras; pero tampoco se pueden considerar (sobre todo, los procesos económicos) como algo inhumano o antisocial. Se trataría de reinterpretar la acción humana desde la antropología correcta que propone el mensaje cristiano (“haciendo nuevas todas las cosas”). Digo que me gusta esa forma de explicar la carta pontificia, porque a veces se interpreta la postura de la Iglesia como excesivamente crítica con las realidades humanas; a lo que responde el Cardenal que la Encíclica de ninguna manera propone una postura revolucionaria de negarlo todo. Por ejemplo, me ha parecido muy acertada esa matización sobre el *mercado* (*Caritas in veritate* 36) desde una óptica cristiana: claro que no es posible que las relaciones económicas funcionen sin confianza; pero no es por una razón de eficiencia, sino por su fundamento antropológico.

Lo que nos lleva ahora a resumir y comentar la Introducción, elaborada por los editores Rubio de Urquía y Pérez-Soba. Que abren con la sugerente metáfora del caminante en un bosque frondoso: debe tener audacia para atravesarlo, pero también madurez y prudencia para reconocer las veredas. Así les parece esta Encíclica: que puede llegar a abrumar al lector por la abundancia de contenidos y por la múltiple posibilidad de interpretaciones. De manera que es preciso buscar unas claves para no perderse, objetivo que pretenderían los diversos colaboradores en este libro.

Recuerdan también que no se trata de unos “típicos” comentarios al texto de *Caritas in veritate*, sino algo más elaborado: una reflexión sobre los temas básicos de la sociedad humana a la “luz de la caridad” propuesta por la Encíclica. Recogiendo una ajustada expresión de monseñor Toso (Consejo Justicia y Paz), buscarían un “nuevo principio hermenéutico, valorativo y operativo para el discernimiento social” (pág. xlvii).

Su explicación descansa en esta cita de Benedicto XVI: “No existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor” (*Caritas in veritate* 30), un principio sencillo de expresar pero arduo para llevar a cabo, porque supone la implicación del sujeto en su acción. Volvemos a esa idea sobre cómo es imposible una “neutralidad” en las ciencias humanas: referida al campo de la economía, la Encíclica repite insistentemente que ésta es una actividad del hombre y, por ello, requiere de una articulación moral (los autores nos remiten a los puntos 31, 37, 40, 45, 50, 65, 70 y 73; además del número 36 de *Centesimus annus*). Concluyendo con una nueva cita de *Caritas in veritate*: “el desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común” (nº 71).

No quiero dejar de insistir en la importancia que me parece tiene esta aproximación – en concreto – a la ciencia económica: hemos absolutizado su dimensión técnica, al querer separar lo “normativo” de lo “positivo” (con una expresión que hoy se acepta sin discutir en cualquier entorno universitario). Olvidando que la Economía no es más científica al prescindir de las consideraciones morales; todo lo contrario. Por ese camino, ha perdido su verdadero fundamento epistemológico: se rechaza el sentido intencional del conocimiento en pro de una objetivación absoluta, que reconoce solamente los medios útiles, pero no la moralidad de los fines. Como bien señalan los autores, esto requiere de una muy complicada revisión metodológica: habría que romper con los presupuestos de casi todas las cátedras de Teoría Económica (en mi opinión, exceptuando la Escuela Austriaca; pero ello no es materia de esta recensión). Aunque concluyendo que peor sería no intentarlo, porque nunca encontraremos la verdadera solución al problema.

Estas ideas aquí esbozadas se van a desarrollar con más profundidad en el estudio del profesor Pérez-Soba: “La primacía de la caridad, un principio epistemológico” que, como hemos indicado más arriba, inicia la Primera Parte del libro. Su objetivo es reconocer el valor social del amor humano, y arranca de un análisis histórico que nos permitirá comprender la situación en la que vivimos, resultado de la “mezcla” del racionalismo universalista y el irracionalismo sentimental de los dos últimos siglos. Como quiera que no disponemos de mucho espacio para explicar estos puntos, bastará con señalar ahora que este desvío se explica por la idea pactista del bien, y por la relegación del amor al ámbito de lo privado (quedando la familia y la educación en una especie de limbo, bajo la tutela y el control del Estado).

Para justificar este argumento, Pérez-Soba desarrolla varias ideas que necesitarían una consideración más atenta de lo que haremos aquí; como el binomio “vocación-de-

sarrollo”, a partir de una *profética* cita de Pablo VI en *Populorum progressio* (15) “No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto en el reconocimiento de una vocación que da la idea verdadera de la vida humana”. Lo que le lleva enseguida a constatar que el papel social del amor se ha de fundar en su aspecto cognoscitivo, a partir de la trilogía “conocimiento-amor-sociedad” (págs. 17 y ss.).

Volviendo al apartado introductorio, copio literalmente esta idea con la que introducen su argumento los autores: “Parece claro que no se puede hablar de progreso sin más, sino de un ‘progreso humano’, porque se puede progresar inhumanamente” (pág. liii). El soporte previo para una renovación de las ciencias humanas descansa en la comprensión que tenga el hombre de sí mismo. Y aquí la Encíclica nos remite al concepto de “integral”, frente a la autonomía del conocimiento o la fragmentación de las ciencias. El papa Benedicto cita a Cicerón y a san Agustín para justificar esa necesaria integridad del ser humano (el bien honesto), que se fundamenta en su apertura a los demás (comunidad de amor) y no en un pacto de intereses individuales. Argumento que refuerzan Pérez-Soba y Rubio de Urquía con una interesantísima referencia al filósofo Paul Ricoeur: ante la fragmentación de las ciencias sociales, la respuesta del hombre pasa por la convicción, tomar partido, reconocerse. Algo tremendamente necesario hoy en día, porque “la convicción es la réplica a la crisis” (pág. liv).

Más adelante, el profesor Pérez-Soba recupera estas ideas en su artículo *La primacía de la caridad*, con el que cerraremos esta reseña (y volviendo a insistir que no hemos hecho más que intentar una sumaria presentación de los objetivos del libro). En el epígrafe “Una luz antropológica” nos plantea dos fundamentos para una recta comprensión del ser humano desde la perspectiva de la doctrina social de la Iglesia, y que descansan en su sociabilidad:

El valor de la comunión. El reconocimiento de la persona es una gran novedad de la revelación judeo-cristiana, superando incluso a la filosofía griega: “el hombre es persona porque es amado por Dios y está hecho a su imagen por ser capaz de amar, hasta el extremo de ser *capax Dei*” (pág. 33)

Esta idea, punto nuclear de la tradición cristiana, tiene como corolario que la persona necesita vivir dentro de un marco comunitario para realizarse plenamente. Lo que, a juicio del autor, ha precisado de la recuperación obrada por el personalismo de Mounier.

El sentido de naturaleza-verdad-libertad. La inserción de este principio antropológico en la naturaleza humana parte de comprender la libertad como un elemento necesario para la comunión de las personas. Y este dinamismo de la *libertad* nos recuerda los fundamentos del acto moral: “el acto es bueno si su objeto es conforme con el bien de la persona en el respeto de los bienes moralmente relevantes para ella” (*Veritatis splendor* 78).

Sin embargo, Pérez-Soba nos advierte de que todas estas ideas se han olvidado en el desarrollo moderno de las ciencias humanas. Éstas han tomado un concepto de *naturaleza* copiado de las ciencias físicas, que es preciso reconducir a su verdadero punto de partida: “la *verdad* de ser hijos en el Hijo” (y copia ese conocido párrafo de *Gaudium et spes* 22: “Realmente, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”).

De manera que seguimos comprobando la urgencia por redimensionar la epistemología de todas las ciencias humanas, a lo que nos invita la encíclica *Caritas in veritate* (incluyendo incluso la preocupación ecológica, como nos recuerda Pérez-Soba citando

Caritas in veritate 51): “en este sentido, se comprende por una parte la necesidad de recuperar la nueva emergencia de una creciente invocación a la naturaleza como ámbito ecológico, que requiere el uso analógico de la ‘ecología humana’ pues manifiesta las exigencias propias de un ‘lugar humano’ donde se pueda desarrollar la persona, y que la simple técnica o la mera convención no son capaces de asegurar” (pág. 37).

En suma, podemos decir que se trataría de “reconstruir” los fundamentos del panorama científico actual; algo, que en palabras del autor, debe ser una *tarea de amor*. Algo que no deja de ser una tarea colosal, pero no ajena a la historia del ser humano: ya ha ocurrido en otras ocasiones y Benedicto XVI nos insta a acometerla en estos tiempos de crisis. Además, “no atreverse a ello es signo de pequeñez de ánimo y, sobre todo, de cierta dejadez ante la búsqueda de la verdad” (pág. 56). Sin embargo, para afrontarlo, “contamos con el impulso formidable que el amor comunica allí donde se revela con toda su fuerza: ofrece un marco de referencia nuevo, un aspecto sapiencial unido a la verdad integral del hombre”. Será una tarea difícil, pero no imposible porque “el amor es, sin duda, el gran motor de toda la ciencia humana” (pág. 57).

L.M. GÓMEZ RIVAS