

R E C E N S I O N E S

70171 **KAMPMANN, THEODERICH: Conocer para educar. Fundamentación psicológica de la pedagogía.** Herder, Barcelona, 1970. 258 pgs.

La bibliografía actual en pedagogía es tan abundante que resulta difícil valorar las aportaciones individuales. Quizá la única conclusión clara que se pueda sacar es la de que la pedagogía está en crisis, una crisis radical y los numerosos intentos por afrontarla no hacen sino poner esto más de manifiesto.

El presente tomo de Kampmann, ameno y bien documentado (aunque excesiva y unilateralmente recargado de autores alemanes), dedicado a la infancia (el autor anuncia un nuevo tomo sobre la pubertad), tiene aportaciones positivas y otras que no lo son tanto. En conjunto, presenta una síntesis aceptable de las investigaciones pedagógicas con respecto a la infancia, aun cuando su orientación nos parece sumamente discutible.

El autor parte de una orientación radicalmente cristiana, con ciertos visos de estaticismo, en la que lo genotípico lleva la primacía sobre lo fenotípico, lo heredado sobre lo adquirido. Es una opción discutible, pero, hasta ahí, aceptable. Ahora bien, su orientación le lleva a introducir, en el plano de la estructura humana, una dimensión metafísico-teológica, algo así como una casualidad humana más. Es esta dimensión la que se nos hace inaceptable. Si existe esta estructura en el hombre, de ningún modo puede situarse al mismo nivel que la estructura bio-psíquica y la estructura social. Sería convertir a Dios en una especie de concausa inmanente (en sentido ontológico) del hombre, lo que nos parece una afirmación extremadamente grave.

Todo el libro lleva una clara orientación pastoral, lo que no siempre nos parece muy conforme con los datos científicos, en la medida en que ciertas ideas preconcebidas (sin que esto suponga un juicio peyorativo) distorsionan la interpretación de los datos. Uno de los casos en que esto se nos hace más patente es en la interpretación y juicio sumario que se hace del psicoanálisis (y, en general, casi siempre que se tocan puntos referentes a la sexualidad), juicio que consideramos excesivamente riguroso y desenfocado.

Hay resúmenes sobre las características psíquicas de ciertos períodos infantiles muy acertados. El análisis del juego en el niño es excelente, aun cuando no hay que perder de vista que se trata de un análisis interpretativo. Nos preguntamos en qué medida esta interpretación está sujeta a una determinada sociedad. Claro que en esto, como en lo demás, priva la opción genotípica y, por lo tanto, generalizable (naturaleza humana). El análisis sobre el valor y sentido de los cuentos en la primera infancia ("interpretación del sentido del mundo adecuada a su edad") nos parece excelente; no tanto el de la religiosidad y la fe, y discrepamos del análisis que se hace sobre la moralidad. El capítulo sobre la escuela, en el que intencionadamente se eluden los problemas capitales, no aporta ningún dato nuevo.

Recensiones

En resumen, un libro interesante y discutible. Transido por una honrada preocupación pastoral, lo que parcializa el enfoque pedagógico para bien y para mal. La visión "creacionista" del hombre (permítasenos la expresión) supone una opción antropológica: ella señala los límites de los posibles aciertos y desaciertos del autor. En todo caso, es un libro que invita a la reflexión y a la sana polémica —con ideas y, sobre todo, con hechos—. Quizás en ello resida su mayor acierto.

70027 POLL, WILHELM: *Psicología de la religión*. Herder, Barcelona, 1969. 500 pgs.

Pretender dar un juicio en pocas líneas sobre esta obra, sería como tratar de analizar la estructura de un átomo con una lupa. Estamos ante un verdadero trabajo de artesanía, una auténtica filigrana fenomenológica que denota muchos largos años de estudio. Valgan, al menos, un par de indicaciones a título de letreros indicadores para el posible lector.

Ante todo, se trata fundamentalmente de un trabajo técnico: el aparato bibliográfico es sencillamente asombroso. El original alemán se publicó en 1965, y creemos difícil poder citar algún autor o trabajo de importancia que no se encuentre aludido en esta magna obra. Quizá hoy habría que añadir una serie de nombres (como Maslow, Ricoeur, Vergote, etc.), pero no olvidemos que la psicología de la religión es una ciencia que sólo recientemente ha tomado ciertos vuelos. El mismo autor nos hace un compendio de su desarrollo en las primeras páginas. La abundancia de aportaciones es tal, que una lectura superficial o demasiado rápida de esta obra podría ser desorientadora. Se trata básicamente de un trabajo de síntesis (una síntesis analítica: síntesis de las diversas aportaciones hechas al análisis de la vivencia religiosa), y cada detalle puede tener su importancia en la estructura crítica.

En segundo lugar, estamos ante una obra de carácter fenomenológico, con todos los límites que esto supone. No se esperen, pues, de ella tomas de posición filosófica o teológica, aunque este estudio las prepare y posibilite. Habría el peligro de quedarse en la dispersidad y multiplicidad de mecanismos examinados por el autor, y perder de vista la unidad fundamental (como estructura) de todo acto humano. Esto nos parece tener una especial importancia cuando se trata del acto religioso. Y, aunque el autor insiste en diversos momentos que la psicología de la cognición religiosa "confirma la conocida regla de la integración funcional formulada por la psicología general", habría que insistir todavía en la parcialidad del presente estudio, que exige ser completado por un examen de la opción o toma de posición religiosa (estudio que el autor nos anuncia para un próximo volumen).

Hay algo que, desde nuestro punto de vista, nos preocupa sinceramente. ¿En qué medidas todos estos estudios son aplicables a nuestro ambiente y especificidad religiosa latinoamericana? Planteamos la pregunta como inquietud. Es cierto que el autor enfoca la religión como un "homenaje a lo sagrado", precisamente a fin de poder abarcar el máximo de formas sociales e individuales que pueda adaptar la religión. Sin embargo, la extensión del término lo hace así demasiado vago e impide toda aplicación precipitada. El análisis psíquico de la religión que se nos presenta, ¿es válido en general? ¿Lo es en nuestra tierra? Dejemos abierta la pregunta que en ninguna manera el autor trata de cerrar. Pretender lo contrario, sería una pésima comprensión del presente estudio.

Ignacio Martín Baró

70029 **GÓMEZ CAFFARENA, José: La audacia de creer, Razón y Fe, Madrid, 1969.**

Gómez Caffarena es un filósofo cristiano. Metafísico —acaba de publicar una importante **Metafísica fundamental**—, es de los filósofos que gustan arrancar de la experiencia humana y terminar en esa especial dimensión del hombre que es lo cristiano. Pero tanta o más vocación que de filósofo, tiene vocación de comunicador, para bien y para algún mal de sus libros.

El que ahora comentamos responde a un **Curso Universitario de Teología**, y efectivamente es un curso que Caffarena ha dado reptidas veces a universitarios y, por tanto, ha sido contrastado con ellos. La pregunta fundamental a la que el autor pretende responder es: ¿En qué consiste el creer y en qué nos basamos para creer? Para responder Caffarena tiene en cuenta la teología moderna, pero sobre todo su experiencia personal: “no puedo entender aquí la Teología como separable del testimonio personal”.

El proceso seguido en el libro es el siguiente. Arranca de un análisis de las causas de la actual crisis en la fe. A continuación entila hacia Dios, pero desde el hombre, viendo en las “pruebas de Dios” una tematización de la “apertura radical” del hombre. Este segundo capítulo es excelente no sólo ni principalmente por su amplitud de miras filosóficas y humanas sino por la modestia de su pretensión: el Dios personal, único que nos interesa en el problema de la fe, no es objeto de ciencia sino como quieren Kant y Jaspers objeto de una fe racional o de una fe filosófica, es decir, de algo que ya inicialmente pone en juego al hombre, incluida su razón claro está.

El siguiente paso se pregunta si Jesucristo es “el que ha de venir” o si aún debemos seguir esperando otro camino, otra verdad y otra vida como respuesta al hombre. El planteamiento supone que el hombre espera a alguien. El análisis de esta espera lo hace el autor siguiendo fundamentalmente a Rahner; tanto uno como otro son “transcendentalistas” pero transcendentalistas históricos. Esto hace que un análisis transcendental pueda desembocar en una figura histórica como la de Jesús de Nazaret, aunque viendo en él predominantemente su carácter de signo. Hay a este problema otros accesos más “realistas”, como el de Zubiri, pero Caffarena ha preferido seguir el suyo propio. Con todo, la bibliografía zubiriana sobre este punto no debiera haberse omitido.

Una vez presentado el Cristo de la fe desde el Jesús de la historia, la fe, como no puede ser menos, se interpreta como una entrega personal a Dios que llama en el ámbito y el horizonte del amor, tema tan central en el pensamiento de Caffarena.

Pero la fe, no por ser estrictamente personal, tiene que ser individualista. Todo al contrario, tiene una estricta dimensión comunitaria. La dimensión comunitaria de la fe es la Iglesia. En esta perspectiva debe entenderse el Magisterio de la Iglesia.

Finalmente Caffarena se preocupa del problema hoy difícil de vivir la fe donde enfrenta, entre otros, el tema de la crisis y pérdida de la fe así como el de la libertad religiosa.

Estamos, por tanto, ante un excelente libro para quien posea inicialmente al menos un nivel universitario. Más aún, el estilo claro y humanizador, la variedad de su erudición, hace que pueda recomendarse a más lectores por arriba y por abajo de ese inicial nivel universitario. Cuenta además cada capítulo con una selecta y muy útil bibliografía,

I. E.

Recensiones

70172 Congar, Y.: *La Fe y la Teología*, Herder, Barcelona, 1970.

En la colección de teología dogmática "El Misterio Cristiano" aparece esta obra de Congar, redactada en 1958-1959, cuya segunda edición, que es la aquí traducida, fue publicada ya después del Vaticano II en 1968.

La obra está dividida en tres partes. La primera está dedicada al conocimiento de fe. En cuatro capítulos desarrolla Congar su tema: el primero, se centra en la revelación y su economía; el segundo, en la conservación y proposición de la revelación a toda la humanidad por la Iglesia; el tercero, a la recepción de la revelación por el hombre en la fe; el cuarto, al progreso de la Iglesia en la inteligencia de la fe. En 150 páginas se estudian estos amplios temas con exactitud, con vida, con aparato científico, y sin divagaciones. El texto es rico, digno de Congar.

La segunda parte es una Introducción a la Teología, tema bien estudiado por Congar desde antiguo en el "Dictionnaire de Théologie Catholique", el célebre Vacant. En esta parte discute Congar el carácter peculiar de la teología como ciencia. Trata también de probar que la teología es el más eminente de los *habitus* intelectuales del cristiano y el que más conviene a los sacerdotes, cosa al parecer olvidada por muchos de ellos. En un esquema clásico Congar vierte vino nuevo. Apoyado en Santo Tomás procura hablar un lenguaje —y el lenguaje no puede separarse de la idea— moderno. Dedicada a esta parte unas 100 páginas.

La tercera parte esboza brevemente la historia de la teología. Congar, gran conocedor e investigador de la historia del pensamiento teológico, nos ofrece en pocas páginas, unas ochenta, una síntesis apretada que no es superficial.

Todo el tomo resulta aun hoy útil, tanto para un inicial estudio de la teología de sacerdotes y seglares como para un cierto cultivo ulterior por el texto mismo y por sus referencias bibliográficas. La parte más útil y universal es la primera. Aunque la obra está fundamentalmente trabajada antes del Vaticano II, no puede ignorarse que Congar es uno de los teólogos fundamentales en la marcha del Concilio. Esto y no los retoques hechos tras el Concilio es la mejor prueba de su vitalidad. — I. E.

69035 Cardenal Agustín Bea: *La doctrina del Concilio sobre la Revelación. Razón y Fe*, Madrid, 1968.

No demasiado valorada la Constitución dogmática sobre la divina revelación, *Dei Verbum*, es, sin embargo, por su tema uno de los documentos capitales del Concilio. Por sus trabajos anteriores al Concilio al frente del Bíblico de Roma, por sus intervenciones en el aula conciliar, y por el saludable cambio que en sus ideas produjo el trabajo ecuménico, última dedicación de su vida, el Cardenal Bea es un guía seguro para conocer y valorar esta Constitución.

Como es bien sabido la Constitución habla más de la palabra de Dios, de la revelación, que de la aceptación de esa palabra por el hombre, la fe. La misma proporción se da en el Comentario de Bea. Sus temas son: Dios se revela, la historia de la salvación antes de Cristo, Cristo mediador y plenitud de la revelación, la revelación transmitida a todas las generaciones. Esto por lo que toca a la revelación del hombre, la fe. Y, finalmente, vuelven los temas de revelación desde la perspectiva de su transmisión: Es curioso como el ecumenista y escriturista evita aquí dedicar un capítulo espe-

cial a la tradición, aunque el tema lo trata con suficiente amplitud. Sin embargo dedica largos capítulos a la Sagrada Escritura, a su interpretación, al Antiguo y al Nuevo Testamento, y a las Escrituras en la vida de la Iglesia.

El Comentario no se hace frase por frase de la Constitución, sino más bien por temas, profundizando los textos y las ideas y dándonos el subtrato teológico y escriturístico en el que textos e ideas se apoyan. El Comentario, con todo, sigue estrictamente el orden de la Constitución.

Por todo ello este amplio comentario es no sólo una buena introducción a la Constitución *Dei Verbum*, sino también un texto idóneo por su claridad y amplitud para acercarse a los grandes temas teológicos de la revelación y de la inspiración de la sagrada Escritura. Aunque Bea, como él mismo lo confiesa, no pretende hacer en su comentario un trabajo estrictamente científico, ni se caracterizó en su vida por aceptar las explicaciones teológicas más avanzadas, su libro es, por lo mismo, una óptima iniciación a temas tan profundamente ligados con la esencia de la fe cristiana. — I. E.

70064 Haag, H.: *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*, Fax, Madrid, 1969.

En 1965 el Profesor de Tubinga, Herbert Haag tuvo una conferencia sobre el pecado original en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Viena. Sobre aquella conferencia ha trabajado este estudio relativamente breve algo hinchado tipográficamente en la edición española hasta convertirse en libro. Su título original no es exactamente el que preside la edición española. En alemán dice "Doctrina bíblica de la creación y Doctrina eclesiástica del pecado original". El cambio es importante. Haag es un bíblico y como bíblico no le es tan fácil ver la doctrina del pecado original en los textos de la escritura; es más bien una doctrina de la Iglesia, aunque no carente de todo apoyo bíblico y tradicional. "Que los escritos del Antiguo Testamento y especialmente los relatos de Gén. 1-3 no conocen la doctrina del pecado hereditario, podrían reconocerlo no sólo los estudiosos del Antiguo Testamento, sino también la mayoría de los teólogos domáticos". (17)

El estudio de Haag empieza recogiendo la doctrina eclesiástica actual sobre el pecado original. Para ello en un primer paso resume lo que la dogmática científica dice sobre él ciñéndose al ámbito lingüístico alemán. Aparecen en línea el "tradicional" Schmaus cuya exposición es fundamentalmente la clásica en los textos manuales de teología. Tras él su discípulo y sucesor, L. Scheffczyk, de quien Haag dice que "se diferencia de su maestro más que por la cosa en sí por la formulación" (39). A continuación J. Feiner, que siguiendo a Rahner todavía defiende como "teológicamente seguro" el monogenismo. J. Auer, a su vez, por su mayor especialización bíblica formula el problema más abiertamente.

La segunda fuente de donde saca Haag la doctrina eclesiástica es de la presentación catequística del pecado original. En las exposiciones actuales de la teología dogmática científica se percibe cierta inseguridad. "En cambio, en los catecismos en vigor no se descubre en manera alguna tal inseguridad. Aquí apenas ha cambiado algo desde el catecismo romano del Concilio de Trento" (55). Dos son los catecismos que analiza, el Catecismo de Basilea, que se usa en la mayor parte de Suiza, cuyo esquema es el antiguo ya anticuado; y el Catecismo alemán de la unidad, que ha tenido más de 22 traducciones. "Es común a ambos catecismos el subrayar el carácter here-

Recensiones

ditario del estado de gracia como del estado de pérdida de gracia, y atribuir a este defecto, inherente a todos los hombres sin culpa personal, un carácter culpable en virtud de la culpa de Adán" (64). El mismo cuadro presentan los manuales catequéticos, mientras que en los manuales para la enseñanza de la Biblia se abre camino una nueva orientación.

Van surgiendo dudas cada vez más fuertes sobre el carácter de pecado del llamado pecado original, de su carácter hereditario (llamado en alemán pecado hereditario y no pecado original); hasta en el monogenismo empieza a haber vacilaciones y reservas y, desde luego, en la cuestión de los dones preternaturales del hombre antes del pecado.

Para enfrentar esta situación problemática y el problema mismo del pecado original, Haag centra su discusión en dos temas bíblicos capitales: la irrupción del pecado en la humanidad según Gén. 1-11, y el paralelo Adán-Cristo en San Pablo. Son las dos bases bíblicas sobre las que se ha pretendido apoyar la doctrina tradicional sobre el pecado original.

En el Génesis 1-11 hay que reconocer dos corrientes, la yahvista y la sacerdotal. El escrito sacerdotal es el que hace la referencia a la creación afirmándola pero dejando abierto su cómo, y, desde luego, refiriéndose a la especie y no a los individuos: **adam** no significa hombre sino hombres; el monogenismo no aparece en este relato, ni siquiera como planteamiento; la semejanza con Dios no es en lo sobrenatural sino en la personalidad moral, que no se pierde con el pecado del hombre. "En todo el árbol genealógico entre Adán y Noé no encontramos todavía ninguna señal de pecado" (91). De repente irrumpe el pecado en la humanidad que no se puede atribuir a Dios, el **hamas**, que "designa el agravio hecho al prójimo comportándose despóticamente con él" (93). El escrito sacerdotal se interesa por el pecado pues ha de justificar teológicamente el culto.

En el relato jahvista, mucho más antiguo (siglo X) y mucho más popular y cargado de imágenes no se nos quiere decir cómo ha sido formado el hombre pues las imágenes quieren indicar sólo que el hombre ha sido creado por Dios y ha recibido de El la vida. Habla del hombre en singular, pero el contexto parece indicar que se refiere al hombre como género y abarcando los dos sexos.

Los textos bíblicos no dan pie firme para hablar de dones preternaturales de conocimiento y de impassibilidad de modo que la ignorancia, el dolor, y el trabajo fueran condenas debidas al pecado. Más base bíblica parece tener la inmortalidad previa al pecado, de modo que la muerte sería un castigo por el pecado. Pero ya teólogos como Schmaus, Scheffczyk, Reiner se apartan del privilegio de la inmortalidad del primer hombre. Haag no la ve suficientemente probada. El método de "etiología histórica" no le convence a Haag y, por tanto, tampoco la conclusión de Rahner de que una comunidad en la salvación y perdición de los hombres deba tener un fundamento de unidad biológica. Al contrario, "un examen de los hechos bíblicos podría en realidad convencernos exactamente de lo contrario" (123).

¿Y qué decir de Romanos 5, 12-21? No afirma una unidad biológica con Adán. "La idea de una transmisión hereditaria del pecado o de la muerte San Pablo no la indica con ninguna palabra" (130). Más aún, "con la muerte general, que es consecuencia del pecado, no puede pensarse primariamente en la muerte física" (131). "Realmente San Pablo está muy lejos de la idea de una participación pasiva de todos los descendientes de Adán en el pecado de Adán" (134). Y concluye Haag, así como hoy no se nos da la gracia de Cristo sin una apropiación personal, tampoco se nos ha dado en herencia el pecado y la muerte.

¿De dónde viene entonces la interpretación que se ha tenido como tradicional? De San Agustín, pero hoy está bien probado que la lectura e interpretación agustiniana del texto de San Pablo fue errónea. ¿Y Trento? Haag adelanta un principio muy propio de los biblistas: "no puede ser que el Concilio quiera decir más de lo que dice la Biblia" (144), a la par que intenta encuadrar históricamente el sentido obligatorio de la declaración tridentina. "En suma, el concilio de Trento se ha abstenido de una formulación positiva de la doctrina del pecado original, y se limita a la forma negativa del canon" (143). Lo que exigiría Trento sería lo siguiente: "la Escritura atestigua que por la irrupción del pecado en la humanidad, el pecado se extendió... y ejerció tal imperio que, aun conservándose la libertad personal, de hecho ningún hombre fue ya capaz de sustraerse de él" (145). Todo hombre está sometido al poder del pecado, que es un influjo activo del primer pecado en todos los hombres; todo hombre está afectado personalmente por el pecado de Adán, a consecuencia del cual se somete al poder del pecado y por tanto se convierte personalmente en pecador, y así se reproduce el pecado de Adán en todos sus descendientes. Sólo por Jesucristo se alcanza el estado de gracia y de filiación divina.

Como puede verse por lo expuesto, el libro de Haag toca revolucionariamente el tema del pecado original. Su apoyo bíblico es fuerte tanto por sus propios análisis como por los de otros exegetas aducidos por él. Con todo, aun admitiendo la solidez de sus posiciones, se desearía un estudio más concienzudo, porque su trabajo no deja de adolecer de su origen como conferencia. Las consecuencias para la predicación y para la pastoral —piénsese tan solo en el bautismo de los niños— son de trascendencia. El libro está traducido con censura eclesiástica bien que no del Obispado de Madrid sino del de Salamanca. — I. E.

70020 **Semana de los intelectuales católicos 1967: La Violencia, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969.**

La violencia fue el tema de la semana anual de los intelectuales católicos franceses en 1967. Este libro recoge las ponencias que allí se tuvieron. Ha sido citado por Pablo VI este mes de octubre al hablar de la teología de la revolución (cfr. Comentarios en este mismo número de ECA).

El conjunto de las ponencias supone una excelente introducción al complicado —teórica y prácticamente complicado— tema de la violencia. Los que se ponen a opinar sobre él deberían pasarse por estos estudios o similares para no dejarse llevar por tópicos o por textos autoritativos mal entendidos.

Sobre "un mundo de violencia", que debe ser lógicamente el inicio de toda reflexión sobre el tema hablan Mons. Veuillot el Arzobispo de París, D'Astier de la Vigerie y Domenach el director de la revista *Esprit*. Sobre "psicoanálisis de la violencia", Ey, Bertherat y Debuyst. Sobre "violencia y lenguaje" Weil y Ricoeur, quienes estudian la violencia desde un punto de vista filosófico. Sobre la cuestión de si existe una doctrina cristiana sobre la violencia hablan Wiéner, Cottier y Thibon. Wiéner hace algunas reflexiones bíblicas. Cottier reflexiona teológicamente y concluye: "la doctrina cristiana sobre la violencia se halla abierta, pues, a una profundización, y por lo mismo a un progreso, habida cuenta de las raíces y formas de la violencia y de la lucha que se le declare" (153). Thibon aborda el tema desde el ángulo de la psicología y de la moral concretas en relación con el "hombre en situación". El tema de la guerra debía ser tratado por Fessard,

Reconsiones

que aprovechó su ponencia para atacar a Garaudy y con él a la posibilidad de un diálogo con el marxismo; su intervención "violenta" debió ser corregida por los demás participantes. Gosser que presidía la sesión dijo "no estoy seguro ya de que la guerra que nos amenaza vaya a ser entre cristianos y comunistas, como tampoco lo estoy de que la dificultad del diálogo pueda compararse con un conflicto armado" (202). Aron atiende sobre todo a lo que constituye la causa de las guerras y su mecanismo a nivel de los Estados. El siguiente tema fue el de la violencia de la política.

La Semana concluyó con el tema "cristianos en la violencia del mundo. José Luis Aranguren, presentado como ex-profesor de la Universidad de Madrid —el ex se debe al gobierno español— dividió su exposición en cuatro renglones: el cristiano, como hombre violento; el cristiano, violento en cuanto cristiano; el cristiano, violento al servicio del poder temporal; y el cristiano, cómplice de la violencia. Voillaume propone el testimonio de los seguidores del Padre de Foucauld. Régamey, gran partidario de la no violencia, de las formas de Gandhi y de Martin Luther King, que le parece son las recomendadas por el último Concilio, concluye: "la peor angustia para el cristiano es la de verse obligado a la violencia, tal como me parece verlo confirmado, en un caso extremo, en Camilo Torres, en Colombia. No excluyo que semejante caso extremo pueda ser no sólo heroico, sino hasta santo. Sólo que el erigirlo en norma es actualmente una de las tentaciones más temibles... Tentación terrible, que se comprende perfectamente desde el corazón de los pobres, que debe ser también el nuestro" (302). Sin embargo Régamey insiste en que el cristiano es el hombre del Agape y de las Bienaventuranzas.

El conjunto de las exposiciones es magnífico y cubre con bastante suficiencia el problema de la violencia. Un aspecto notorio falta: el estudio de la violencia desde el punto de vista biológico, tal como ha sido expuesto por autores como Konrad Lorentz. — I. E.

70139 Haering, B.: *Shalom: Paz, El sacramento de la reconciliación*, Herder, Barcelona, 1970.

Configurar el estudio y la enseñanza de la moral, aun en su forma de teología moral, desde el punto de vista de la confesión es una grave limitación. Pero, por otro lado, los sacerdotes necesitan saber cómo aplicar la teología moral al sacramento de la penitencia. Esto último es lo que pretende el libro de Haering, quien hasta cierto punto había enfocado la moral cristiana sin esta limitación en "La Ley de Cristo".

Haering nos dice que no es posible prever hoy cómo repercutirán en el sacramento de la penitencia la renovación bíblica, litúrgica, eclesial y ecuménica; que, por tanto, el objetivo de su libro es modestamente prestar un servicio actual y dejar abierto el terreno para futuros desarrollos.

Para ello aclara primero el sentido de la confesión. Es el sacramento de la paz —shalom— y de la reconciliación, es un encuentro personal con el Señor en la Iglesia. El sacerdote desempeña en el sacramento de la penitencia las funciones de Cristo como maestro, métrico y juez, sacerdote, de modo que en el confesor debe a otro Cristo.

Analiza después prácticamente las disposiciones del penitente siempre de un modo positivo en lo que toca a la contricción, la ocasión próxima de pecado, la integridad material de la confesión. Frente a todos esos aspectos propone cuál debe ser la actitud del sacerdote hoy.

Recensiones

El sacerdote debe aprovechar el sacramento para formar la conciencia de los fieles desde la síntesis cristiana que es el amor de Dios y del prójimo y desde las virtudes teologales. Después recorre con actualidad los grandes temas humanos encerrados en los mandamientos. Respecto al debatido tema de las relaciones conyugales y el control de la natalidad Haring dice: "en vista de la complejidad de la situación, y especialmente por respeto al magisterio de la Iglesia, voy a ofrecer aquí algunas soluciones principalmente pastorales dentro del marco de las doctrinas aceptadas actualmente" (250). El punto está tratado con amplitud y ayudará mucho a los confesores. Más flojo es el estudio dedicado a la justicia puesta al servicio de la caridad.

El libro concluye volviendo de nuevo a la naturaleza y a los frutos del sacramento con aplicaciones a los diferentes estados de vida. — I. E.

