

## *Notas bibliográficas*

Revista Teología • Tomo XLVI • N° 99 • Agosto 2009: 337–355

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

*Notas bibliográficas* [en línea], *Teología*, 99 (2009)

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/revistas/notas-bibliograficas-99.pdf>>

(Se recomienda indicar al finalizar la cita bibliográfica la fecha de consulta entre corchetes. Ej: [consulta: 19 de agosto, 2010]).

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

---



---

MARÍA CLARA LUCCHETTI BINGEMER, *Simone Weil. La fuerza y la debilidad del amor*, Estella, Verbo Divino, 2009, 428 pp.

---

La teóloga brasileña aborda en esta obra la cuestión de la violencia a través de la figura de Simone Weil, de cuyo nacimiento se cumple en este año el centenario. La autora se propone extraer de la vida y obra escrita de Weil respuestas valiosas frente al “principal problema de las sociedades contemporáneas” (9). “La decisión de profundizar en la vida y en el pensamiento de la militante, filósofa y mística Simone Weil nació de la convicción de que sus intuiciones podrían iluminar las situaciones agresivamente sombrías entre las que se debate el género humano en este siglo” (365).

El libro está estructurado en cinco capítulos: los tres primeros se ocupan de la biografía y pensamiento weiliano, mientras que en los dos restantes Bingemer entreteje diálogos entre Weil y otras personas de su tiempo que de un

modo u otro abordaron el problema de la violencia.

El capítulo primero presenta un recorrido biográfico y un retrato de la personalidad de Simone Weil, quien nacida en una rica familia judía y dotada de una notable capacidad intelectual, opta por encarnarse en la vida de los pobres y oprimidos, de las víctimas de todo tipo de violencia, animada por el deseo de experimentar en carne propia los sufrimientos de sus semejantes. Este capítulo nos habla de una mujer que, atravesada por la compasión, el amor y el desprendimiento, capta en sí misma una vocación kenótica que la lleva a una muerte solidaria y prematura. “Ése era el drama que la desgarraba cruelmente: tenía la certeza de que su vocación era el sufrimiento y cierto tipo de muerte” (84). Sus vivencias como víctima de la violencia en su trabajo como obrera en una fábrica o como testigo de las atrocidades de la Guerra Civil Española, le permiten a Simone elaborar un pensamiento fundamentado en la vida, en la experiencia personal, en la praxis,

pues ella “habla de cosas que sufrió en carne propia” (127).

El pensamiento weiliano sobre la violencia es el tema del segundo capítulo. El núcleo del mismo se concentra en torno “a la noción de fuerza como parámetro para analizar las relaciones sociales” (107). En su pensamiento, el concepto de fuerza incluye, y hasta se identifica, con el de violencia (121). El imperio de la fuerza y el consiguiente proceso de violencia desembocan necesariamente en una reificación, pues transforman al ser humano en una cosa (122), y esto lo hace tanto la violencia “que mata y la que todavía no ha matado pero que planea como una amenaza sobre la cabeza del ser humano. [...] Mucho más prodigioso que el poder de transformar a un hombre en cosa matándolo es el poder de transformar a un hombre en cosa manteniéndolo vivo” (125). Este capítulo da cuenta de la profundidad, lucidez y claridad de la reflexión weiliana en torno tanto a las causas y los efectos de la violencia como al modo de enfrentarla, reflexión forjada en el consufrir la vida de las víctimas y en las experiencias místicas que marcaron su conciencia de ser poseída por Cristo y su atracción por la cruz y el crucificado (138).

El capítulo tercero indaga sobre los nexos entre violencia y re-

ligión en la producción escrita de Weil. Comienza con su mirada crítica sobre el judaísmo por considerarla “como religión de violencia” (177) a partir de su entendimiento del Dios del Antiguo Testamento como un “Dios violento, vengador y exterminador” (176). Su rechazo absoluto a un Dios con estas características se enraíza en su experiencia de un Dios que es amor, que se manifiesta por su amor y no por su poder (185). Acertadamente señala Bingemer que, en este sentido, Simone no presta atención a la tradición profética, y que sus observaciones sobre el Antiguo Testamento “son mucho más emocionales que científicas” (188). El capítulo continúa con la mirada crítica de Weil sobre el cristianismo, aun cuando ella misma se consideraba cristiana. Experimenta que su pertenencia a Cristo no le impide a su inteligencia moverse con libertad y criticar lo que ella entiende es una infidelidad del cristianismo al mensaje de amor radical de Jesucristo. Elige permanecer fuera de la Iglesia si bien “desea ardientemente identificarse con Cristo y su doctrina” (196), por lo cual elige “la compasión y la solidaridad vividas en Cristo hasta perderse en el otro, en el que vive la desgracia y el necesitado, en perder la identidad hasta «transferirse» por entero al otro” (208).

El cuarto capítulo está dedicado al diálogo de Simone Weil con dos pensadores de su tiempo: Emmanuel Levinas y René Girard. Luego de recorrer brevemente las reflexiones de ambos en torno a la ética, la violencia y la religión, Bingemer encuentra más convergencias que divergencias con las reflexiones de Weil. Con Levinas descubre la cercanía en los conceptos de la no limitación del deseo y del derecho como fuente de conflicto y de violencia, el fenómeno de reducción del otro que acontece en el acto violento y la responsabilidad de unos por otros como salida de la violencia. Y respecto a Girard, la autora descubre que sus perspectivas coinciden en la negación de una violencia exigida por la divinidad, el rol de las influencias colectivas en el fenómeno violento, la similar aproximación a los textos del sirvo de Yahveh (Is 40-55) y la Pasión de Cristo como superación de la violencia sacrificial ritual.

El diálogo de Weil con dos mujeres de su tiempo, Edith Stein y Etty Hillesum, ocupa el quinto capítulo del libro, que Bingemer titula “Género, mística y violencia”. Si bien las tres han tenido en común la palabra escrita –y este es el acceso a sus vivencias–, aquí la interlocución se establece principalmente entre las experiencias de vida de las tres mujeres que “vivie-

ron la necesidad de mirar de frente al monstruo de la violencia y de encontrar respuestas humanizantes y espirituales para tratar esta dura y dolorosa cuestión” (297). Luego de mencionar los cambios acontecidos en el siglo XX en el lugar de la mujer respecto de lo privado y lo público, las luchas por la igualdad y el posterior advenimiento del feminismo de la diferencia, con la creciente conciencia de las mujeres de su contribución propia y única, Bingemer menciona el lugar desde el que desarrollará este último capítulo: “Con esta mirada particular de la diferencia, rescatamos las trayectorias e historias de vida de tres mujeres [...] que marcaron la historia del siglo XX y tienen varios aspectos en común: son judías por origen y –aunque en grados diferentes– por pertenencia; tuvieron en un momento de sus vidas la experiencia de una conversión religiosa profunda y radical; vivieron una experiencia, que podríamos definir como mística, que marcó su destino de forma definitiva, y, por último, tuvieron que enfrentarse al Holocausto nazi” (298). La autora se propone así estudiar sus trayectorias interiores y sus procesos de resistencia y superación de la violencia –una praxis, nos recuerda Bingemer, en la que la mística tuvo un papel fundamental– con la con-

vicción de que “el genio femenino, tal como se configura en la vida y en la muerte de estas tres protagonistas del siglo XX, revela algo nuevo sobre las posibilidades que la mujer tiene de modificar profundamente la condición humana” (300). El apartado dedicado a Edith Stein se titula “La expiación como camino inclusivo” y recorre su polifacética vida, su vocación interreligiosa, su dolor por el pueblo víctima del nazismo y el ofrecimiento de su vida como resistencia a la violencia. Por su parte, la biografía de Etty Hillesum lleva por título “Ayudar a Dios para salvar a su pueblo” y nos acerca sus reflexiones sobre el mal y la violencia, su experiencia del amor, la entrega de su vida como camino humanizador y su experiencia mística. El capítulo concluye con la mención de los cuatro caminos por los que estas tres mujeres nos interpelan: el género, la experiencia de Dios, las situaciones límite y la escritura (362). Lamentablemente Bingemer le dedica apenas algo más de una página, por lo que nos vemos privados de las reflexiones de la autora en torno a estos ejes, que hubieran enriquecido enormemente la perspectiva de este capítulo y del libro todo.

En la conclusión de la obra, Bingemer rescata la comprensión de la violencia a la que arriba Weil

a partir de su experiencia del amor de Dios en la persona de Cristo: “Simone Weil comprenderá que, frente a la fuerza de la violencia [...] no existe otro camino que la fragilidad y la vulnerabilidad del amor que carga con el peso aplastante de la violencia y la sufre hasta el final, a semejanza de Cristo crucificado” (366). De este modo —explica la autora— al negarse a pactar con la violencia, Simone elige el camino de asumirla y sufrirla solidaria y compasivamente, enfrentándose al imperio de la fuerza con la debilidad del amor y legándonos así indicios que nos ayuden a practicar hoy la no violencia (368).

La obra nos acerca una clara presentación del pensamiento weiliano, pero además permite al lector conocerlo de primera mano al incluir tres anexos con sendos textos de la filósofa francesa: la *Carta a Georges Bernanos*, “*La Iliada*” o *el poema de la fuerza*, y el *Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea*. Igualmente interesante es el coloquio que la autora elabora con las reflexiones de Levinas y Girard y con las vidas de Stein y Hillesum.

La validez de las respuestas no violentas es innegable —tanto en los tiempos del Tercer Reich como en nuestro convulsionado presente— así como sugerente es el nexo que Bingemer señala entre la op-

ción por un posicionamiento no violento y las experiencias de Dios profundas y transformadoras. Sin embargo, respecto de las formas en que Weil, Stein y Hillesum respondieron a la violencia, cabe preguntarse –desde una perspectiva de género– por la validez universal de estas experiencias femeninas singulares que respondieron a una situación histórica extraordinaria en el contexto de la Segunda Guerra y el Holocausto, y que investidas de un valor modélico podrían funcionar como animadoras de una espiritualidad femenina de autoinmolación, y desde allí, deslizarse sutilmente hacia una implícita legitimación de un pasivo sometimiento femenino a la violencia. Hemos de tener presente hoy que la experiencia de encuentro personal con Cristo admite también otros modelos de seguimiento que testimonian aspectos más ligados a una teología de la Resurrección que exclusivamente centrados en la teología de la Cruz, si bien igualmente fundamentales para la espiritualidad cristiana. La identificación que realiza la autora de estas formas singulares con el “genio femenino”, al entenderlas como el aporte propio de la mujer ante la cuestión de la violencia, corre el riesgo de sostener a las mujeres en el paradigma de la aceptación, el sufrimiento y el sometimiento, paradigma que, bien lo sa-

bemos, alimenta las diferentes formas de violencia hacia las mujeres. Sin lugar a dudas, esto está en las antípodas de lo que María Clara Lucchetti Bingemer se propone en sus escritos y en su labor teológica, por lo que sus reflexiones al respecto hubieran resultado sumamente clarificadoras en la obra que presentamos. Lo antedicho, de ninguna manera resta validez a la teología vivida por estas tres mujeres ni al aporte de esta obra de Bingemer, que rescata, en definitiva, el posicionamiento intelectual de crítica radical al monstruo de la violencia y la capacidad humana para resistir a ésta permaneciendo en el amor y la esperanza aún en las condiciones más adversas.

MÓNICA UKASKI

---

JAMES KEENAN (ed.), *Los desafíos éticos del mundo actual: una mirada intercultural. Primera Conferencia Intercontinental e Intercultural sobre la Ética Teológica Católica en la Iglesia Mundial*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 367 pp.

J. Keenan, junto a otros teólogos, propone una comisión planificadora internacional sobre cuestiones de teología moral. La comisión estaba integrada por representantes de India, Congo, EUA, Irlanda, Brasil, Filipinas y Bélgica. Se decide

realizar la Conferencia en Padua y celebrar sesiones plenarias bajo la forma de “paneles continentales”. Cada continente contará con tres panelistas y los temas serán: la conciencia y el magisterio, el método teológico, la globalización y el pluralismo religioso. La fecha sería del 8 al 11 de junio del 2006.

La obra colectiva resultante de esta Conferencia presenta tres partes. En su Parte I (21-49), en respuesta a la pregunta *¿Cómo pueden responder los eticistas teólogos a las necesidades del mundo?*, Antonio Papisca (Italia) enfoca su respuesta desde “Las necesidades del mundo y los signos de los tiempos: el desafío de los Derechos Humanos” (21-30). Alega que hemos entrado en una era de derecho universal auténtico, por tanto es necesario traducir los derechos en programas operativos, políticas públicas y acciones específicas. Tiene en cuenta la expresión del nuevo principio *humana dignitas servando est* –la dignidad humana debe ser servida– y para ello propone promover la ciudadanía universal, el recurso a la fuerza, una economía mundial basada en el principio de justicia social, la prohibición de la guerra y el diálogo interreligioso. A. Cortina (España) desarrolla “Desafíos de la actividad económica en un mundo global” (31-42): frente a la

pobreza, propone la teología moral como hermenéutica ética para descubrir núcleos éticos conflictivos de la actividad económica y encontrar soluciones. Señala como meta de la economía la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, empoderamiento de sus capacidades y la creación de una buena sociedad H. Have (Francia) enuncia “Declaración universal sobre bioética y derechos humanos” (43-49) y narra la historia del intento de la UNESCO de desarrollar un documento universal sobre bioética. El Comité Internacional de Bioética concluyó que era posible encontrar una base común entre las diversas posiciones debiendo para ello centrarse en los principios básicos. Y ante el carácter global de la ciencia y de la tecnología contemporánea, es necesario un enfoque global con respecto a la bioética.

En la parte II (51-216), la Conferencia apunta a la *Teología Moral en los Cinco Continentes*, y cada autor responde a las siguientes preguntas con respecto a su continente: ¿cuáles son nuestros desafíos morales?, ¿cómo respondemos a éstos?, ¿qué esperanzas tenemos para el futuro?

*África*: M. Afan, O.P. (Costa de Marfil) escribe sobre “Los principales lugares de construcción de la ética en África Occidental” (53-

64). Comenta que los países africanos luego de haber logrado una independencia económica, política y cultural, se abrieron al mercado exterior. Pero la presencia de extranjeros da lugar a la disconformidad no sólo por la falta de trabajo sino porque ofende el sentimiento de orgullo y la identidad nacional. Tampoco han sido superadas las divisiones lingüísticas lo que puede llevar a confrontaciones y guerras civiles. El desafío será combatir la barbarie. Los proyectos de desarrollo han fallado por la falta de conciencia comunal de la persona. La identidad del africano se basa en la dependencia mutua de la persona y de la comunidad, por lo que no es considerado un individuo sino una persona que pertenece a una familia y una comunidad. La Conferencia de Iglesias de toda África ha hecho del concepto de reconstrucción un nuevo paradigma para la teología basada en valores cristianos. Sin embargo no ha tenido suficientemente en cuenta la contribución que la tradición africana puede realizar en la tarea de reconstrucción. Laurenti Magesa (Tanzania) en "Ubicar la Iglesia entre los desdichados de la tierra" (65-74), considera la intrincada relación entre cultura, religión, economía y política. Destaca que la pobreza, la enfermedad y la ignorancia condi-

cionan el comportamiento de las personas en África. Los desafíos éticos están relacionados con la dignidad, la identidad, el medio ambiente, las relaciones de género, el elitismo social, la corrupción y el mal gobierno. Como enfoques teológicos propone dos categorías: liberación e inculturación. Para Magesa la inculturación es un aspecto de la liberación total del continente, y la liberación sólo puede ser posible junto a la inculturación. Concluye exhortando a los teólogos a ubicarse entre "los desdichados de la tierra" buscando maneras más constructivas en cuanto al tipo de discurso teológico que África necesita.

Sébastien Muyengo Mulombe (Congo), en "Autenticidad y credibilidad: desafíos morales luego del Sínodo Africano" (75-81), reflexiona sobre el Buen Samaritano considerando al África como el hombre desdichado, robado y lastimado en esa parábola, y pregunta: ¿quién será el Buen Samaritano de África? Señala dos desafíos: la credibilidad en cuanto aquello que la Iglesia enseña, y la autenticidad en relación a la llamada era de la globalización que en África denomina forma de occidentalización, teniendo en cuenta la vida, la familia, la sexualidad y el matrimonio.

*Asia:* Thomas Hong-Soon Han (Corea), en "Desafíos mora-



les y la Iglesia en Asia hoy, con una consideración específica de Corea” (85-96), destaca que África es un continente de grandes contrastes con grandes progresos económicos y tecnológicos pero con situaciones de extrema pobreza, diferentes culturas, religiones, estructuras sociales y sistemas políticos. Aborda el concepto de dignidad humana para sustentar la pro-vida y la ética social. También habla sobre Corea del Sur y sus programas eclesiales donde se proponen diversas estrategias para mejorar la vida en esa región. Agnes Brazal (Filipinas), en “Globalización y ética teológica católica: una perspectiva del sudeste asiático” (97-107), describiendo la forma en que la globalización genera pobreza y migración, como también el fundamentalismo religioso y el tratamiento injusto de mujeres. Indica el apoyo a las tradiciones religiosas-culturales asiáticas, optar por los “otros” pobres-víctimas, las no personas, como también una debida apropiación asiática de los reclamos en cuanto a los derechos humanos. Clement Campos, C.Ss.R. (India), en “Haciendo ética cristiana en el mundo de la complejidad cultural y desigualdad social de la India” (109-122), menciona la diversidad cultural, el avance en ciencia y tecnología, pobreza extrema, analfabeti-

zación y sistema de castas deshumanizante. Ante los efectos de la globalización, la crisis ambiental, los temas de salud, la discriminación, la violencia y el terrorismo, temas de matrimonio y sexualidad, propone desarrollar una teología moral contextualizada, verdaderamente india, auténticamente humana y socialmente liberadora.

*Europa:* Marciano Vidal C.Ss.R. (España), en “Ética teológica en Europa (especialmente en el sur de Europa): pasado, presente y futuro” (123-132), describe “la guerra de los treinta años” en que se enfrentaron los que pretendían mantener una moral casuística no escolástica y los que apoyaban nuevos aires en teología moral. El debate se refiere a “autonomía teónoma” o “ética de la fe”, pero algunos teólogos más allá de confrontar autonomía, heteronomía y teonomía, sugieren poner el acento en crístonomía. Enuncia como reto la comprensión de la moralidad dentro de la secularización introduciendo la mediación racional, y que la laicidad del Estado exige pensar y actuar sobre la función pública de la ética teológica desde presupuestos nuevos. Para ello la reflexión teológica tendrá que interrogarse sobre las raíces cristianas y preguntarse si sus valores han surgido realmente del cristianismo. Marianne Heim-

bach-Steins (Alemania) enuncia “Desafíos políticos-éticos en Europa: una perspectiva socio-ética cristiana” (133-142), señalando una inseguridad a nivel individual y colectivo debido al cambio político, la presión de una economía en crecimiento y las disparidades sociales, y una pluralidad cultural y religiosa en crecimiento. El desafío es crear un consenso dentro de las sociedades pluralistas en un discurso ético crítico ecuménico con fundamentos. Piotr Mazurkiewicz (Polonia), en “Sobre las células madre y la homofobia” (143-150), dice que los católicos obedientes son excluidos de los debates en el Parlamento europeo. Considera peligroso abordar los desafíos contemporáneos sin seguir el Magisterio.

*América Latina:* Ronaldo Zacharias (Brasil), en “Soñando con una nueva teología moral para Brasil” (153-164), describe la falta de sensibilidad hacia el fenómeno de exclusión social, las formas deshumanizantes de pobreza, el desenraizamiento cultural, la atracción del fundamentalismo religioso. Ante la formulación correcta de un conjunto de normas objetivas y directivas para la acción, propone la necesidad de reconsiderar la ética religiosa desde un enfoque interdisciplinario. También describe el fenómeno de las perso-

nas católicas conocidas como *Jeintinho brasileiro* que buscan soluciones creativas por medio de la transgresión de la norma. Para ellos se puede amar a la Iglesia y a la vez ignorar algunas enseñanzas oficiales. Por tanto los teólogos moralistas están llamados a reconciliar estos dos mundos pero sin saber cómo lograr el equilibrio. Sebastián Mier, S.I. (México) asume “Desafíos y esperanzas de la teología moral en América Latina” (165-173) y dice que el modelo de globalización impuesto por el sistema neoliberal ha sumergido a nuestro continente en una situación de miseria y sometimiento a potencias extranjeras. Mier, en el contexto de la teología de la liberación, se nutre de la Palabra de Dios enfatizando que el Reino de Dios no coincide con la Iglesia sino que es más amplio. Y porque la Iglesia es un medio y no un fin, tiene en cuenta el aporte de la sabiduría popular, la religiosidad popular, las comunidades de base y la teología india. Propone otros desafíos relacionados a la política, la economía, la sexualidad, la bioética, la familia, educación y prácticas religiosas. Ante estas cuestiones, el criterio será el de la dignidad de toda persona humana y la opción por los humillados. Tony Mifsud, S.J. (Chile), en “La reflexión moral en América Latina: desafíos y pro-

puestas desde la realidad chilena” (175-187), señala que Chile progresa pero la distribución de bienes y servicios no llega de modo equitativo a todos. La identificación con el Estado Nación ha sido superada por la lógica del neoliberalismo, pero el rasgo más importante es la individualización que puede desembocar en lo asocial. También indica que la religión perdió su rol central en la sociedad dando así lugar al pluralismo. En cuanto a las declaraciones oficiales de la Iglesia se cuestiona su estilo condenatorio, y a la vez su contenido no siempre es aceptado. Propone tres caminos prioritarios: reflexionar sobre las causas de la desigualdad social, la reformulación de una ética de la sexualidad, y forjar un sentido renovado de la identidad cristiana.

*América del Norte:* David Hollenbach, S.J. (Estados Unidos de América), en “La ética católica en una Iglesia mundial: una perspectiva estadounidense” (189-198), comenta su experiencia de dirigir el rechazo de honrar a la Secretaria de Estado de los Estados Unidos de América, Condoleezza Rice, porque a nivel de principios morales y de juicio moral práctico, el enfoque de Rice representa un conflicto fundamental con el compromiso del Boston College en cuanto a valores y tradiciones católicas y jesuítas.

Utilizando este caso propone tres desafíos: la necesidad de evitar políticas que traten un solo tema —ética sobre sexo y reproducción—, la necesidad de tener en cuenta el contexto y las circunstancias, y la necesidad de comprender y desafiar el poder singular de los Estados Unidos. Jean Porter (Estados Unidos de América) aborda “El debido proceso y la supremacía del derecho: un desafío moral/teológico” (199-205) donde señala el rechazo al ideal fundamental de la supremacía del derecho. Los peligros plantados por el terrorismo y la violencia mundial han creado un clima en el cual la norma autoritaria y la indiferencia hacia los derechos individuales parecen ser justificados y necesarios. Juristas eminentes sostienen que la Presidente posee la facultad de actuar sin tener en cuenta las limitaciones del Congreso o la revisión judicial siempre y cuando lo haga como comandante en jefe en época de guerra. El peligro es que las instituciones y los ideales políticos resultan socavadas. Tras este fenómeno, Porter recuerda que las demandas teológicas del siglo XII establecieron un código de normas en la Iglesia por medio del cual los derechos personales existían por el florecimiento del bien común. Pero a la vez se pregunta por qué los teólogos no vuelven a considerar y criticar teológi-

camente la disminución actual de los procedimientos legales. También señala que el modelo de la Iglesia no es democrático, pero proporciona límites y sistemas de responsabilidad para el ejercicio del poder eclesiástico. Kenneth Melchin (Canadá), en “El desafío de la pobreza mundial: continuidad y cambio en la ética teológica desde una perspectiva canadiense” (207-216), sostiene que la Enseñanza Social Católica (CST-Catholic Social Teaching) no es tenida en cuenta con atención en Canadá. En cuanto al desarrollo doctrinal menciona ejemplos históricos de cambios en la doctrina de ética de la Iglesia. Pero hablar de desarrollo no es simplemente referirse al cambio, sino a la continuidad teniendo en cuenta las enseñanzas anteriores para mejorarlas. Propone para una comprensión particular de doctrina el trabajo de Lonergan.

En la parte III (217-349), *Temas centrales I: La hermenéutica y las fuentes de la ética teológica*, Robert Gascoigne (Australia) desarrolla “El sufrimiento y la ética teológica: intimidación y esperanza” (221-228) donde reconoce que cierto sufrimiento debe ser soportado como parte de nuestra reverencia hacia la creación. Sin embargo, busca erradicar las causas del sufrimiento. Para la ética cristiana el acto inspirado en la fe de buscar

el amor redentor de Cristo en medio del sufrimiento es el comienzo de una conversión. Recurre al sentido de solidaridad compasiva con el sufrimiento humano como medio para llevar a nuevos entendimientos en pos de un cambio social. El sufrimiento siempre conserva su capacidad de intimidar, y la compasión puede llevar a la esperanza. Maureen Junker-Kenny (Irlanda), en “La hermenéutica y las fuentes de la ética teológica” (229-239), señala las fuentes de la tradición ética teológica: las Escrituras, la tradición, la experiencia y las ciencias. Reconoce que la hermenéutica tiene un rol importante dentro de la ética cristiana, pero para evitar que el ethos se convierta en un ethos etnocéntrico y particularista de una comunidad específica, es necesario considerar una moralidad deontológica incondicional y universal. Dionisio Miranda S.V.D postula “¿Qué puedo hacer por ti? (La agenda de la ética teológica desde una perspectiva asiática)” (241-253), para hacer de los pobres un elemento indispensable de la reflexión teológica y moral. Y sostiene que las personas pobres, la cultura y la historia local “son las fuentes primarias de nuestro discernimiento moral”. La sección *Temas centrales II: Sensus fidelium y discernimiento moral*, se inicia con Paul Valadier S.J. (Fran-

cia), en “¿Ha caído en desuso el concepto de *sensus fidelium*?” (257-263), quien dice que este concepto se basa en la antigua tradición y ha sido validada en el Concilio Vaticano II. Sin embargo, pareciera que despierta sospechas por parte de la jerarquía romana debido a que puede llevar a la disidencia. Valadier argumenta que la disensión no siempre es fruto de la desobediencia, sino que muchas veces es consecuencia del autoritarismo incapaz de una justificación teológica. La única manera de salir de este punto muerto es el debate y la discusión de manera honesta. Nathanael Soèdè (Costa de Marfil), en “*Sensus fidelium* y discernimiento moral: el principio de la inculturación y del amor” (265-274), aborda la formación del laicado y el ejercicio de la misión del magisterio en el campo de la inculturación. Para ello propone un *sensus fidelium ecclesiaeque* que debe ser escuchado desde las comunidades cristianas locales. La inculturación y el amor deben proporcionar una inspiración para la reflexión teológica. Giuseppe Angelini (Italia), en “*Sensus fidelium* y discernimiento moral” (275-284), dice que la idea de *sensus fidelium* se refiere a la conciencia de los fieles, es decir al testimonio que la conciencia posee de la verdad cristiana. Pero no podemos suponer con certeza que es-

te testimonio tome forma verbal articulada en una serie de proposiciones, sino que es realizado a través de la manera del *sentire*. El objetivo de la aclaración exige que la teología introduzca el concepto de conciencia creyente. *Temas centrales III: El desafío del pluralismo y el futuro de la teología moral*, abre con Eberhard Schockenhoff (Alemania) postulando “El desafío del pluralismo” (287-296), donde manifiesta que en el marco de un pluralismo religioso, las cuestiones de justicia pueden ser decididas sobre una base a priori de las preferencias culturales de los grupos individuales, y que garantiza los derechos de las partes involucradas. El pluralismo político y cultural no puede ser confundido con un pluralismo de principios. Lisa Cahill (Estados Unidos de América), en “Teología moral: del cambio evolucionista al cambio revolucionario” (297-305), asume un primer desafío, el “evolucionista” que proviene de dentro de la tradición católica romana. Y es un desafío a modificar y adaptar la teología moral a la luz de un nuevo pluralismo, incluyendo fuentes y teólogos. El segundo desafío es el “revolucionario”. Pregunta: ¿existe en realidad un derecho natural que se aplica a todas las personas?, ¿puede el análisis moral ser objetivo y racional?, ¿dignidad humana y bien común significan lo mismo

para todos?, ¿es posible seguir hablando de verdad? La filosofía reconstruccionista y el criticismo cultural han influido en la teología moral contemporánea y propone una búsqueda entre culturas (transversalismo). Márcio Fabri dos Anjos (Brasil), en “Comunidad y pluralismo: desafíos a la teología moral” (307-317), señala que se puede afirmar que el pluralismo emerge de forma paradójica dentro del proceso de globalización. El concepto de globalización sugiere aproximación, uniformidad, pero también sugiere lo contrario al pluralismo. El mundo se torna plural porque cada persona está entregada a su propia suerte. La necesidad humana de relaciones entre sujetos está colocada en el pluralismo global en términos de inter-subjetividad económica. La racionalidad económica está colocada por encima de los sujetos. El pluralismo reta a la teología moral desafiando la identidad de la comunidad cristiana en medio de la sociedad plural. Para ser verdaderamente contracultural debemos insistir en la naturaleza del ser humano como una entidad que necesita estar en solidaridad con los más pobres, de lo contrario nunca seremos imagen. *Temas centrales IV: Globalización y justicia*, se inicia con Enrico Chiavacci (Italia), “Globalización y justicia: nuevos horizontes para la teología moral”

(321-327), quien señala que globalización significa dominación o control casi por completo por pequeños grupos públicos o privados, con intereses económicos o políticos. La virtud de la justicia debe ser la virtud de la caridad aplicada a toda manera de existencia social organizada. Pero justicia no es solamente un principio económico, incluye el respeto por el otro, respetar las culturas de los pueblos y la cualidad de única de cada persona. Vimal Tirimanna, C.Ss.R. (Sri Lanka), en “La globalización debe tener en cuenta a las personas humanas” (329-338), propone que en lugar de postular una economía de lucro, se necesita una economía de construcción de personas. Y si consideramos que la globalización ha sido hecha por el hombre, que detrás de las políticas de globalización existen organismos humanos, la responsabilidad de éstos no puede ser prescindida. Tirimanna concluye que en vez de concentrarse en una economía para lograr ganancias, se necesita una economía para crear personas. Esto sólo será posible a través de la globalización inclusiva y participativa que disminuya la desigualdad injusta entre los que tienen y los que no tienen. John Waliggo (Uganda) propone “Un llamado a la acción profética” (339-349), donde señala que la globalización tiene un aspecto positi-

vo porque ha promovido diversos movimientos dirigidos al otorgamiento de poder, movimientos de derechos humanos, ha alentado el movimiento mundial para la paz, la seguridad, la estabilidad, la democracia, negociación, arbitraje y reconciliación. Pero bajo la globalización los pobres se vuelven más pobres y los ricos más ricos, y aparecen otros males como la fuga de cerebros, los vertederos de basura, la corrupción, el VIH/SIDA. Por eso es necesario un llamado a la acción profética, exhortando a los eticistas teólogos a trabajar en conjunto para una enseñanza social católica.

El fenómeno de la globalización, el pluralismo vigente y la diversidad de culturas han dado un nuevo horizonte de reflexión a la teología moral. Sería ingenuo pretender reducir la moral a un código de normas y leyes vinculantes para todos y en todas partes sin abordarla desde un enfoque interdisciplinario e intercultural. Así lo demuestran en sus valiosos aportes particularmente los eticistas teólogos de África, Asia y América Latina. Destaca a esta Conferencia el logro de un intercambio internacional de ideas entre eticistas católicos, poniendo de manifiesto la necesidad de introducir en la moral la mediación racional, el diálogo con otras éticas religiosas y una

mayor atención a las realidades locales. También el giro de una teología moral de estilo condenatorio a una moral basada en propuestas de estructuras de gracia, animan a un renovado interés y desarrollo de esta disciplina. No menos sorprendente resulta la revalorización del concepto del *sensus fidelium* en el campo de la moral, considerando a los fieles en virtud del bautismo capaces de discernimiento, y a la vez una necesidad de discernimiento por parte del magisterio. El planteamiento de estos desafíos abre el camino a nuevas esperanzas en el objetivo de reconsideración de la ética teológica.

ELOÍSA ORTIZ DE ELGUEA

---

GORDON MURSELL (ed.), *The Story of Christian Spirituality. Two thousand years, from East to West*, Minneapolis, Fortress Press, 2001, 384 pp.

---

El editor general de esta obra ofrecida tanto para estudiosos como para un público amplio, Gordon Mursell, es decano de la *Birmingham Cathedral* (UK) –al momento de la edición– y especialista en estudios pastorales y teológicos. Entre sus obras, se encuentran: *The Theology of the Carthusian Life* (Salzburg 1988), *Out of the Deep* (Darton, Longmann and



Todd 1989); se señala como de próxima aparición: *English Spirituality*, prevista en dos volúmenes. A él se suman otros nueve colaboradores especializados en Biblia, Historia, Teología y Espiritualidad, provenientes de Inglaterra, Sudáfrica, Estados Unidos y Holanda, y que son autores de diversas publicaciones destacadas, en su mayoría de la década del '90. Si bien la obra ya tiene algunos años, da cuenta del creciente interés que cobra la espiritualidad entre las diferentes disciplinas teológicas, a la vez que ofrece una mirada cristiana desde otras denominaciones diversas de la católica. La compilación se abre con un prólogo que introduce el concepto de espiritualidad cristiana en diálogo con la tradición judía y la griega: según la primera, “ella denota todo lo que está incluido en vivir de acuerdo al espíritu – una libre dependencia sobre la gracia, una extensión de lo que Pablo llama los frutos del espíritu (amor, alegría, paz y otros – ver Gal 5, 22), y sobre todo la experiencia del Santo Espíritu de Dios que actúa en nosotros, cambiando nuestros gemidos en oración (Rm 8, 26)” (9-10). Por su parte, la tradición griega representada por el platonismo influye en una desvalorización de lo corporal y a la vez en el énfasis dado a la belleza. Mursell sintetiza que, en ge-

neral, el judaísmo aporta una perspectiva de *integración*, mientras que el platonismo griego contribuye en la tendencia del *deseo* (cf. 10). *The Story of Christian Spirituality* está organizada en diez capítulos, precedidos con una cronología básica y acompañados con numerosas ilustraciones de notable colorido, y sucedidos por un breve epílogo que perfila la espiritualidad cristiana hacia el futuro. Para los lectores interesados en profundizar, se ofrece, además, una bibliografía fundamental correspondiente a cada capítulo (cf. 368-369) y un índice de nombres (cf. 376-384).

El capítulo introductorio, “Jesús y los orígenes de la espiritualidad cristiana” (11-30), escrito por Richard Burridge, Decano del *King's College* de London y Profesor de Nuevo Testamento, se ofrece como un punto de partida en esta obra. El autor recorre el trasfondo judío de la actuación de Jesús, los grupos judíos en su tiempo, el Jesús de los Evangelios, la Iglesia del Nuevo Testamento, y la espiritualidad cristiana de los primeros siglos, fundada en la doctrina de la encarnación y la trinidad. Junto al arte cristiano antiguo, se ofrecen reproducciones del arte religioso moderno.

John A. McGuckin, Profesor de Historia del Cristianismo Primitivo en el *Union Theological Se-*



*minary* de New York, desarrolla el capítulo 1 bajo el título “La Primitiva Iglesia de los Padres (Siglos I-VI)” (31-72). Continuando el recurso de la cronología iniciado en el capítulo anterior, se introducen las grandes figuras y los textos de cada período: las Cartas Clementinas, el Pastor de Hermas, Ignacio de Antioquia, Policarpo de Esmirna y la Epístola a Diogneto, entre los Padres Apostólicos (Siglo II). Luego se presentan los Apologistas, en el marco del gnosticismo (fin Siglo II-III): Ireneo de Lyon, Justino el Mártir y Tertuliano; y sigue una presentación del Montanismo, las Actas de los Mártires, Cipriano. Asimismo, se desarrollan las principales líneas del monacato cristiano primitivo, junto a los Padres y Madres del desierto, el movimiento monástico en Occidente y la Regla de San Benito (480-550), la poesía latina cristiana (Siglos IV-VI), y las figuras de Agustín de Hipona (354-430) y Gregorio el Grande (540-604).

En el capítulo 2, elaborado por Douglas Dales, Capellán y Director del *Religious Studies Marlborough College* del Reino Unido, se presenta “La Espiritualidad Celta y Anglosajona (Siglos IV-X)” (73-88). En este contexto, se destaca la figura de Martín de Tours como monje, obispo y misionero (316-97); Juan Escoto Eri-

gena (810-77), traductor de obras de Dionisio el Areopagita, Máximo el Confesor y Gregorio de Nisa; Gregorio el Grande (540-604), entre otros. La *Iglesia Anglicana* creada durante estos cuatro siglos de cultura y creencia anglosajona persiste a través del medioevo para encontrar expresión en las tradiciones Anglicana y Romana de nuestro tiempo.

El título del capítulo 3, “Santos y Místicos del Medioevo Occidental (Siglos XI-XVI)” (89-124), está escrito por David H. Farmer, especialista en Historia de la Iglesia Antigua. Se extiende desde la espiritualidad de la Baja Edad Media (1060-1300), incluyendo a San Anselmo (1033-1109), las reformas monásticas, las cruzadas, Bernardo de Claraval (1090-1153), Francisco de Asís (1181-1226), la Orden de Predicadores, hasta la Alta Edad Media (1300-1535), que comienza con Dante Alighieri (1265-1321) y releva figuras espirituales como Juan Ruysbroeck (1293-1381), los monjes cartujos, las mujeres místicas como Santa Catalina de Siena y Juliana de Norwich, Tomas Kempis, además del culto a María. En la conclusión, Farmer señala los sacramentos como el elemento constante en la devoción medieval, la especial atención puesta en la humanidad de Jesús y María.

El capítulo 4, “La Tradición Cristiana Oriental (Siglos IV-XVIII)”, está a cargo de John A. McGuckin. En secuencia temporal, se presentan Atanasio y Cirilo de Alejandría, los Capadocios con sus aportes principales y Pacomio. Luego siguen Evagrio Póntico, Dionisio el Areopagita, Máximo el Confesor y el Movimiento Hesicasta (desde el Siglo XI). El tema dominante de esta tradición es Cristo y la oración dirigida a Él en el Espíritu; la oración cristiana tiene una impronta claramente trinitaria, de purificación e iluminación.

El capítulo 5, “El Espíritu Ruso (Siglos X-XIX)” (151-164), más breve que los anteriores, está dedicado a los grandes espirituales rusos. Su autor es Sergei Hackel, especialista en Estudios Rusos en la Universidad de Sussex (UK), con diversas publicaciones en este campo de investigación. Entre los nombres que se destacan en este capítulo, se pueden mencionar Boris y Gleb (1015), los dos hijos de Vladimir; Andrei Rublev (1360-1430), con su famoso icono de la Trinidad; Leo Tolstoy (1828-1910); Juan de Kronstadt (1829-1908).

En el capítulo 6, “La Tradición Protestante en Europa (Siglos XVI-XIX)” (165-200), escribe Herman J. Selderhuis, Profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Apeldoorn (Países Bajos).

Las grandes secciones del capítulo son las siguientes: la Espiritualidad de la Reforma, con Martín Lutero (1483-1546), los reformadores suizos Calvino y Zwinglio; el Pietismo alemán, con Philip Jacob Spener (1635-1705); la Espiritualidad puritana, que explora el movimiento del denominado “puritanismo” que se extiende a lo largo de casi dos siglos; la Espiritualidad romántica, marcada en teología por Friedrich Schleiermacher (1768-1834) y en filosofía por Søren Kierkegaard (1813-55); finalmente, la literatura y la música; los grandes predicadores y el metodismo, con sus líderes John Wesley (1703-91) y George Whitefield (1714-70). En esta tradición, según Selderhuis, no es difícil detectar un elemento común y éste es el mensaje de una gracia incondicional. En la espiritualidad, se destacan la fe y la confianza en la relación con Dios, la centralidad de la Palabra y la dimensión práctica de la fe en la sociedad.

El capítulo 7, “Santos Católicos y Reformadores (Siglos XVI-XIX)”, está preparado por Liz Carmichael, Párroco y Tutor en teología en el *St John's College* en Oxford (UK). Los grandes temas en esta unidad son: la Espiritualidad de la Contrarreforma en España, con Ignacio de Loyola (1491-1556), Teresa de Ávila (1515-82),

Juan de la Cruz (1542-91); la Renovación en Italia, con Felipe Neri (1515-95) y Lorenzo Scupoli (1530-1610); la Espiritualidad Católica Romana Inglesa, de la mano de María Ward (1585-1645), John Newman (1801-90) entre los conversos de Oxford; la Espiritualidad Católica en Francia, cuyos exponentes principales van desde Francis de Sales (1567-1622), Jeanne de Chantal (1572-1641), Pierre de Bérulle (1575-1629), Vicente de Paul (1581-1660), hasta Elizabeth de la Trinidad (1880-1906), Carlos de Foucauld (1858-1916) y Teresa de Lisieux (1873-97).

El capítulo 8, titulado “El Espíritu Anglicano (Siglos XVI-XIX)” (245-274), está a cargo de Gordon Mursell y considera el anglicanismo y sus principales referentes: Richard Hooker (1553-1600), John Donne (1572-1631), Thomas Traherne (1637-74), William Law (1686-1761), John Newton (1725-1807), entre otros. Luego sigue el capítulo 9, “La Tradición Protestante en América del Norte (Siglos XVII-XIX)” (275-304), escrito por Stephen R. Graham. Las grandes secciones son: el Puritanismo en la América colonial; la Espiritualidad de renovación y *revival*, con George Whitefield (1714-70), Henry Alline (1748-84) y otros; la Experiencia afroamericana, con Sojourner

Truth (1797-1883); la Espiritualidad y la Guerra Civil Norteamericana; Espiritualidad de la santidad, *Holiness spirituality*, movimiento surgido de la Iglesia Metodista a mediados del siglo XIX; Espiritualidades del siglo XIX y del Pentecostalismo.

El capítulo 10 está consagrado a las “Espiritualidades del Siglo XX” (305-365). Su autor, Bradley P. Holt, es Profesor de Religión en el *Augsburg College* de Minneapolis (EE.UU.). Comienza con un panorama histórico y global de los grandes acontecimientos y movimientos que marcan el siglo, como la posmodernidad, la globalización, el ecumenismo y el pentecostalismo. Entre las figuras y corrientes destacadas, se presentan Taizé, el Vaticano II, Desmond Tutu (1931-), Toyohiko Kagawa (1880-1960), Madre Teresa (1910-97), la teología de la liberación con su espiritualidad “de base”, los teólogos y escritores europeos como Karl Barth (1886-1968), Dietrich Bonhöffer (1906-45), Teilhard de Chardin (1881-1955), Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, algunos hitos destacados en Norteamérica como la espiritualidad benedictina y figuras como Dorothy Day (1897-1980) y Thomas Merton (1915-68) entre los católicos o Martin Luther King (1929-68) entre los protestantes. Holt in-

dica, además, que el desarrollo del siglo XX requiere hablar de otros temas, entre los cuales menciona la *emergencia de la espiritualidad como disciplina académica*; entre las vertientes que se van abriendo en la investigación, el autor pondera y explicita los siguientes campos: encuentro con las religiones; diálogo con psicología, salud y dirección espiritual; espiritualidad y género; espiritualidades ecológicas; espiritualidad de los medios de comunicación (cf. 346-365).

La obra resulta un instrumento útil, sobre todo como panorama introductorio, ya que no está planteada con una pretensión de profundización. Su presentación es atractiva, por su cuantioso material ilustrativo expresado en iconos, fotos y pinturas referidas a cada época. También representa una visión interesante para el lector católico, porque permite conocer y valorar la mirada de la espiritualidad cristiana desde otras denominaciones. En conjunto, se presenta como un aporte valioso, aunque pueda dominar más el tono histórico que el de la espiritualidad y su caracterización propia en los diferentes períodos.

VIRGINIA R. AZCUY