

2) SISTEMÁTICA

J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y Fenomenología de la Religión*, (Salamanca: Secretariado Trinitario 2003) 960 pp.

La obra de *José Luis Sánchez Nogales*, Catedrático de Filosofía de la religión en la Facultad de Teología de Granada, no puede entenderse sin tener en cuenta la intención de su autor, que viene expresada certeramente en la contraportada: Se trata de un «*Manual para ayudar a los Centros de Estudios Eclesiásticos y Ciencias Religiosas de modo específico, aunque se pueda utilizar en campos más amplios del saber filosófico*». Sus objetivos son claros y procura ser fiel a este propósito a lo largo de toda su obra.

Se articula en un *esquema tripartito* que corresponde a las *tres partes diferenciadas de la obra*:

En la primera parte, titulada «*Religión y Filosofía*», se presentan los contenidos histórico-propedéuticos, en orden a un estudio racional de la religión.

En la segunda parte, titulada «*La religión desde la filosofía*», estudia los *aspectos fenomenológicos de la religión*, desde la perspectiva husserliana. El autor expone su pensamiento, principalmente, *a la luz de tres autores más representativos: Martín Velasco, Rudolf Otto y Mircea Eliade*, abordando, a continuación, las dimensiones fenomenológica, teológica, humana e histórico positiva (politeísmo, monoteísmos, dualismos, etc.) de la religión.

En la tercera parte, «*Filosofía de la religión*», se pretende afrontar, dentro del ámbito histórico-cultural de la segunda mitad del siglo XX, algunos problemas especulativos pertinentes a los tratados clásicos de la *Teología Natural* y de la *Teodicea* y la situación de la religión en el neopositivismo, Escuela de Francfort, pensamiento débil, y en el marco de la nueva religiosidad.

Como puede apreciarse, es una obra ambiciosa, amplia y que responde con fidelidad a los objetivos que *Sánchez Nogales* se propone. El autor se mueve, a lo largo de toda su obra, en esta amplitud de miras acerca del fenómeno religioso, describiendo al ambiente cultural contemporáneo filosófico y fenomenológico con bastante precisión intelectual y soltura. En este sentido, me parece que es una obra única en el marco original español sobre el fenómeno religioso en sus variadas y múltiples perspectivas.

Debo resaltar la precisión con la que se aborda, en las primeras páginas, la propia identidad de la *Filosofía de la religión*, su propio estatuto epistemológico y sus prospectivas, así como otras puntualizaciones muy precisas, por cierto. Considero, también, muy oportunos, atinados y pedagógicos los esquemas en los que presentan algunas cuestiones y que facilitan la comprensión de sus exposiciones a lo largo de su obra.

Sin embargo, me permito hacer algunas consideraciones, sobre algunos puntos relevantes y referidos más directamente a mi especialidad de Teodicea.

A mi modo de ver, puede apreciarse, desde las primeras líneas de su *INTRODUCCIÓN* cierto afán por englobar dentro de la *Filosofía de la religión* la misma *Teodicea*. El autor es consciente de ello al afirmar que «A veces, aparece como teodicea» (p.12). Lo que explica que, dentro de su obra, trate problemas que pertenecen formalmente a la *Teodicea* o *Teología Natural*, como el *Capítulo 27* titulado «Las pruebas clásicas de la existencia de Dios» (pp. 707-761), y el *capítulo 31*, titulado «Teodicea. Límite de la razón» (pp. 869-905). Considero que son dos enfoques filosóficos diferenciados por sus objetivos y no deberían aparecer tratados directamente en su obra, para permanecer fiel al título de la misma: *Filosofía y Fenomenología de la religión*. Quizá hubiese sido mejor titular su obra simplemente *Filosofía de la religión*, con una amplia consideración introductoria de los aspectos fenomenológicos de la religión o *Fenomenología y Filosofía de la religión*. Igualmente debemos afirmar respecto al *Capítulo 30*, titulado «La fe. Dimensión humana de la religión» (pp.839-868), en el que se observa un enfoque directamente teológico, explicable, vuelvo a repetir, por querer responder a unos «planes de estudio de los diversos centros» (p. 11), pero no a una auténtica *Filosofía de la religión*.

Me agrada ver dedicadas unas páginas a los pueblos llamados por él *tradicionales* o *primitivos*, tan olvidados, a veces, en el tratamiento de las *configuraciones de lo divino en las religiones tradicionales* (pp. 469-480). Y que, sin duda, enriquece el abanico de pensar acerca de la religión.

Considero que en un tipo de *Manual* como éste, hubiera sido bueno el poner una *Bibliografía directa selecta* y no contentarse sólo con un simple *Índice onomástico* o con las obras citadas en las notas, abundantes, por cierto, de pie de página. Por otra parte, al tratar de los *Nuevos caminos de acceso al Misterio de Dios* (pp. 763-803), me ha llamado la atención que haya tenido en cuenta sólo la exposición, creo que excesivamente amplia, de *Bernhard Welte* y, sin embargo, a pesar de un *Manual en castellano*, no se mencione para nada a *Zubiri*, cuando entiendo que es uno de los autores que con más novedad se presenta en el tema de la pregunta que se hace *Sánchez Nogales* sobre «cómo y dónde encontrar experiencia de lo divino, de Dios, dónde y cómo Dios se manifiesta a sí mismo» (pp. 763-764). Y aún más extraño me resulta que no aparezca ni una sola vez citado a lo largo de toda su obra.

Por último, las páginas dedicadas a *Karl Marx: La religión como alineación* (pp. 189-220) merecen un pequeño comentario y precisiones oportunas. Ciertamente suponen un avance considerable respecto a lo que, por lo general, se ha venido escribiendo durante años, y aún se escribe, sobre esta cuestión. Considero interesante la distinción que el autor hace del *Marxismo: materialismo dialéctico - materialismo histórico y socialismo científico*.

Sin embargo, para ser más fiel a la *trayectoria histórico-vital del pensamiento de Marx*, sería mejor seguir otro orden, teniendo en cuenta las

fechas de publicación de sus obras, que son las que dan pie para distinguir en la evolución de su pensamiento los períodos de *crítica filosófica, política y económica de la religión*.

Para una mejor exposición del *marxismo* habría que establecer la distinción entre *marxismo marxiano - marxismo engelsiano* y *marxismo leninista*, evitando, así, mezclar citas de los distintos períodos, sin precisar debidamente a cuál corresponde.

Por lo que respecta a las *funciones sociales de la religión en Marx*, el autor parece fijarse sólo en las *funciones negativas*, cuando en el mismo texto que cita de su obra *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, (pp. 202-203), pero que Sánchez Nogales no cita completo, Marx señala, también, las *funciones positivas*. No obstante, supone un avance respecto a uno de los temas más analizados hace unos años y que hoy ya ha perdido aquel interés: *Marxismo y ateísmo*, distinguiendo el *materialismo histórico*, en el que el *ateísmo es opcional* del *materialismo dialéctico*, que sería una *cosmovisión radicalmente atea*. Igualmente, al hablar del principio marxiano-engelsiano de que «no es la conciencia la que determina el ser, sino la vida», no se hace referencia alguna a la diferencia que Engels establece, sabiéndolo Marx, entre *bedingt*-condiciona- y *bestimmt* -determina-. Y a la frase tan repetida por Marx y Engels, «en última instancia». Marx y Engels ya salieron al paso de la acusación que les hacía Eugen Dühring, de *determinismo económico*, como puede apreciarse en el *Anti-Dühring* y otras obras, como *Cartas a Bloch*, *La Ideología Alemana*, *Contribución a la crítica de la economía política*, etc., en las que tratan de precisar las relaciones entre infraestructura -base- y superestructura (incluso la ideológica). Considero estos textos fundamentales para una correcta interpretación del marxismo en referencia al fenómeno religioso y que el autor no parece tener en cuenta.

Al referirse a la postura de Kant (p.137), afirma: «En la religión kantiana no hay Dios, sino un concepto». Creo que el tema es mucho más profundo como para hacer, de entrada, esta apreciación tan radical.

Por último, se echa de menos alguna referencia a los autores más sobresalientes en las perspectivas de nuevos métodos en la Filosofía de la religión en campo católico, protestante y judío, como hubiera sido de desear en esta obra tan amplia.

Por mi parte, éstas son algunas puntualizaciones que considero más sobresalientes indicar en esta presentación crítica de la obra de José Luis Sánchez Nogales.

No obstante, felicito al *Secretariado Trinitario* por su buen acierto en la publicación de una obra seria, de interés en su contenido, y original en lengua castellana, cuando, lo más frecuente, en estas materias, es acudir a simples traducciones, particularmente alemanas. Y, por añadidura, hacerlo de la forma tan digna, bien presentada y esmerada en su presentación externa.

Dionisio Castillo Caballero

C. Díaz, *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, (Bilbao: Desclée de Brouwer 2003) 533 pp.

Escrita por el conocido filósofo personalista y profesor de filosofía y de fenomenología de la religión en la Universidad Complutense, esta obra que se presenta como un estudio de las religiones desde la perspectiva de lo personal, aparece inicialmente con todas las credenciales para ser una investigación interesante y de toda solvencia. El punto de partida es el ensayo de clasificación de las religiones en transpersonalistas (hinduismo, budismo) y personalistas (judaísmo, cristianismo, islám) en cuanto ofrecen salvación a la persona en comunidad histórico-profética, son monoteístas y religiones del libro (pg. 10). Una opción taxonómica que deja a un lado otros criterios clasificatorios de las religiones por insatisfactorios y que quizá hubiera merecido mayor tematización. En virtud de esta opción se ofrece primeramente el estudio del hinduismo y del budismo. Se trata de una muy buena presentación de ambas religiones en su verdadera complejidad doctrinal y espiritual, abordándose debidamente los contextos y procesos históricos de evolución con las correspondientes ramificaciones hasta el tiempo presente, el contexto geográfico, con mucha atención al elemento filológico y dando cuenta de la correspondiente estructura propiamente religiosa y la dimensión ética derivada. El autor se apoya en bibliografía especializada pero lee también los textos sagrados de ambas religiones, ofreciendo una descripción autorizada y convincente. En atención al objeto formal de estudio, se señalan en su momento el impersonalismo cosmicista del hinduismo (pg. 25) o la fluidificación del yo del budismo que afecta también a la divinidad (pgs. 141-145) y cuya espiritualidad es puesta en contraste con la espiritualidad personal o personalista cristiana (pg. 207-216).

La parte segunda de la obra se consagra a los tres monoteísmos personalistas. Sobre el judaísmo, además de las coordenadas geográficas e históricas, el autor presenta la figura de Yahwé a partir de la revelación de Ex 3, 14, con un comentario muy acertado del significado del nombre. Sigue una descripción del Antiguo Testamento, con más detenimiento en el Pentateuco, y a continuación una larga presentación de la historia humana y religiosa judía desde la conquista de Canaán al dominio de Roma en el s. I a. C. y la evolución post-cristiana con la Torah oral (Misnah, Talmud) y luego el judaísmo medieval de la Cábala o Maimónides. Esta reconstrucción histórico-teológica forma la parte mayor del estudio del judaísmo. Se describe con algún detalle todo el culto judío y el judaísmo moderno con la vuelta a Israel y otros fenómenos recientes. La exposición, dentro del carácter sintético con que se presentan todas las religiones, resulta relativamente detallada, con menor apoyo en bibliografía especializada. Algunos pasos como la descripción de la experiencia de Dios al hilo de algunos salmos (pgs. 257-262) son una elaboración personal del autor verdaderamente valiosa. La teoría de las fuentes del Pentateuco que se cita en la nota de p. 222 presenta algunos elementos ya superados y la identificación del creciente fértil de pg. 235 no parece exacta. Sigue la presentación del cristianismo, que se realiza a partir del credo, cuyos artículos son ilustrados con textos del Nuevo Testa-

mento (v. gr. «Creo en Dios Padre» comentado con el Padre nuestro, la parábola del hijo prodigo y la de la oveja perdida). Con especial amplitud se glo-san los artículos referidos a Jesucristo a partir de los cuales se presenta una pequeña cristología siempre con fuerte soporte neotestamentario; con extensión algo menor, pero con detenimiento, se describe la iglesia cristiana a partir del artículo correspondiente, mientras que lo referente al Espíritu Santo es francamente breve. El estudio termina con una explicación ya desligada del credo sobre los sacramentos, especialmente de la Eucaristía, y con una presentación de las distintas confesiones cristianas de occidente. Se trata también de una elaboración bastante personal del autor, con escaso soporte bibliográfico.

La presentación del Islán se asemeja más a la de hinduismo y budismo: elementos étnicos, coordenadas históricas y geográficas, señalamiento frecuente de etimologías y significado de nombres, apoyo en bibliografía especializada y lectura personal del Corán. Por dentro, con la debida presentación del Corán y de la figura de Alá, buen seguimiento del desarrollo y ramificación doctrinal de la fe musulmana empezando por la evolución del propio Mahoma de quien se subraya su voluntad inicial de no fundar una religión nueva sino purificar o perfeccionar el monoteísmo bíblico. Dentro del seguimiento de la evolución doctrinal y religiosa del Islán resulta de particular interés el estudio hecho del sufismo (pgs. 447-453).

En su conjunto, como esta reseña quiere señalar, se encuentra aquí un magnífico estudio sobre las cinco mayores religiones de la humanidad, rico en información, preciso y claro, no puramente historiográfico, hecho con sentido religioso, obra de un creyente dedicada a quienes no creen (pg. 14), que vierte al final del largo periplo, en el epílogo de la obra, consideraciones más actuales y objetivas sobre la experiencia religiosa. Si la perspectiva desde la que se han clasificado las religiones, el universo de lo personal, por decirlo con Mounier, además de válida resulta sumamente sugerente para una mirada en profundidad y seguramente bastante novedosa sobre las religiones, nos hubiera gustado ver al autor más empleado en analizar y pensar estas religiones desde esa perspectiva, ahondando más sobre todo en la aparición de lo personal, en su distinta emergencia y configuración en el seno de los monoteísmos, en lo humano y en lo divino. Pocos o nadie como él pueden hacerlo hoy en España.

Gonzalo Tejerina Arias

G. Fourez, *La fe como confianza. Aliento para construir una historia nueva* (Santander: Sal Terrae 2002) 173 pp.

Ya conocido en España por otras obras suyas traducidas aquí, el autor ofrece en este volumen una colección de reflexiones de temática variada y que en el original francés (*Cette foi-ci. Itinéraire d'un confiant*), ciertamente difícil de verter a nuestra lengua con alguna literalidad, aparecieron mejor

tituladas que en esta traducción. Las consideraciones que Fourez ofrece aquí reflejan su personal modo de entender el cristianismo en algunos capítulos importantes, o bien, los elementos necesarios de una experiencia espiritual que no tiene que identificarse necesariamente con la experiencia religiosa (pg. 7), además, lo importante no son tanto las creencias sino los frutos (pg. 8). Aquí se ofrece el punto de llegada de la búsqueda espiritual y cristiana del autor tras largos años y dejando atrás nociones o convicciones de un catolicismo o de una vida religiosa sumamente pobres y felizmente superadas. En el fondo de esta visión nueva de las cosas está la idea de que la fe sobre todo es confianza, confianza en la vida, en los otros, en el camino del evangelio, frente la concepción anterior y superada de fe como adhesión a verdades (pg. 9).

Con posiciones y disposiciones como éstas, el libro se ordena en dos partes, la primera «De la historia humana a la religión de Jesús» trata tres cuestiones: el problema del mal, la buena noticia del evangelio y la religión de Jesús. La parte segunda, «Perspectivas sobre la religión de los cristianos», trae siete capítulos: fe y justificación, Dios y espiritualidad, celebraciones para despertar la vida, sobre el perdón y algunas cuestiones éticas, autonomía, doctrinas e instituciones, libertad, ciencias y religiones, el compromiso en la historia y la fe. Al final de ambas partes, un epílogo de tres páginas titulado «libertad». Quizá esta misma mención pueda hacer ver que se trata de un conjunto más bien heteróclito de reflexiones que le dan al volumen el aire de un reunión de materiales diversos con poca conexión entre sí. Sin embargo, no es éste el reparo grave que merece el libro. Hemos de decir que es en su contenido donde la obra nos ha parecido en muchos momentos insatisfactoria, por más que en su haber sumemos apuntes o desarrollos de notable valía. Es evidente que el autor exhibe gran valentía y sinceridad, haciendo mención expresa de las serias dificultades que ha tenido dentro de la Iglesia por determinados pensamientos o escritos (p. e., pg. 162). Tal honradez consigo mismo no elimina la insatisfacción que generan posiciones reductoras que se afirman sin mayor argumentación, contraposiciones simplistas, juicios sumamente relativistas que no dejan en todo caso de hacerse con alguna contundencia: «Dios no juzga, Dios no mide, Dios no lleva cuentas» (pg. 28); «podemos preguntarnos si la voluntad de hacer bien las cuentas no conduce, con mayor certeza aún, al aplastamiento de muchos» (pg. 35); «el mensaje del evangelio es, ante todo, que cualquier actitud que lleve a medir a las personas conduce a un callejón sin salida. En los conflictos, es prácticamente igual de imposible discernir las razones y los yerros que separar el trigo y la cizaña cuando todavía no son mas que brotes» (pg. 104); «a mi modo de ver, la organización de los cuáqueros, por ejemplo, refleja mucho mejor el espíritu del Evangelio que la de la Iglesia católica» (pg. 131). Con la descripción y el juicio que el autor hace de la visión que hace cuarenta o cincuenta años tenía él o tenía el entorno eclesiástico de las cosas es difícil disentir, pero aceptar las alternativas que ofrece como pensamiento al que ha llegado tras liberarse de aquello resulta a veces difícil. Por lo general la obra ofrece elaboraciones de notable penetración, valor y originalidad en lo que es la dimensión antropológica de la fe o de las cuestiones que analiza,

pero en lo propiamente teologal a juicio de este modesto recensor es francamente pobre. Hay un largo capítulo, el sexto, sobre la celebración litúrgica y en concreto la celebración sacramental –sobre lo que Fourez ha publicado con anterioridad– que reúne un puñado de intuiciones y consideraciones sumamente interesante, pero al final se aprecia el escaso coeficiente teológico que presenta la breve sacramentaria ahí esbozada. Creo que la naturaleza y la significación del celibato –pero mejor sería hablar de castidad religiosa– es bastante más que «una manera de situarse frente a las ambigüedades de la institución familiar... un distanciamiento de lo que la institución familiar y el deseo de prolongarnos en unos hijos pueden inducir en nosotros como alienación y dominación» (pg. 165). Dicho con todo respeto, la propuesta cristiana que la obra deja en pie nos ha parecido flácida, de escaso vigor teológico, no deja de suscitar nos el pensamiento de cierta reducción antropológica. Lo escrito en la última página nos ha llevado la mente a los planteamientos de Bultmann hace 60 o 70 años cuando dejaba a la Escritura como puro medio de interpretación o iluminación del existente humano: «los evangelios y su tradición siguen resultándome muy elocuentes y revelándome múltiples dimensiones de la existencia...» (pg. 173).

Gonzalo Tejerina Arias

G. O'Collins, *La Encarnación* (Santander: Sal Terrae 2002) 157 pp.

El autor de esta obra, profesor emérito de cristología de la Universidad Gregoriana de Roma, nos presenta una pequeña monografía sobre la encarnación. El libro es fruto de varios acontecimientos. El primero sus cursos y seminarios de licenciatura sobre el tema en la Universidad Gregoriana. El segundo la reflexión sobre la encarnación suscitada en torno al jubileo del año 2000 y que ha sido movilizadora de diversos congresos y reflexiones. En este sentido, el autor es, junto con S. T. Davis y D. Kendall, editor de la obra *The Incarnation*, publicada en Oxford en el mismo año que la edición original del libro que presentamos, el 2002.

No pretende el autor realizar una presentación exhaustiva de la problemática y las implicaciones de esta verdad nuclear de la fe, sino ofrecer una presentación sencilla, global y significativa de ella. Si se nos entendiera, quizá pudiéramos decir que se trata de un libro de teología *pastoral*, orientado a expresar la verdad, invitar a su vivencia y favorecer la alabanza ante la manifestación de la vida de Dios que se refleja en ella, claro está, desde el campo propio de un profesor de teología: la reflexión. Es un libro no destinado exclusivamente al ámbito académico, sino al amplio pueblo de Dios.

Decíamos que se trata de una presentación sencilla. Tanto los datos bíblicos como la historia del desarrollo dogmático se reduce a los datos elementales que se encuentran bien ordenados y claros. Además, nada más hojear el libro u ojear el índice onomástico, se aprecia por un lado, la des-

carga de aparato crítico y, por otro, la aparentemente extraña aparición de algunos nombres sin relación aparente con el tema, y la desaparición o reducción al límite de los teólogos importantes en el ámbito de esta reflexión. Nada que objetar si se tiene en cuenta su pretensión.

Por otra parte, se trata de una presentación global de la fe de la Iglesia en la encarnación. Por ello no se remite exclusivamente al desarrollo y a las afirmaciones conceptuales o dogmáticas, sino que busca integrar en su reflexión el ámbito de la celebración y la literatura y pintura religiosas. Experiencias religiosas litúrgicas, villancicos, iconografía del periodo clásico... le ayudan a ahondar, comprender y mostrar la riqueza pluridimensional del acontecimiento de la encarnación en cuanto verdad no sólo creída, sino también vivida.

Por último, ofrece una presentación significativa. Ciertamente parte de la fe asumida, no se busca encontrar ni demostrar sus supuestos, que se dan por conocidos o se exponen sucintamente, sino mostrar su significatividad en la cultura actual frente a su puesta en crisis por una crítica, directa o indirecta, pero claramente influyente. La referencia concreta al diálogo interreligioso (Hick), a la reducción antropológica de la cristología o la teología (Hegel, Strauss, Lawrence, Campbell...), a los restos culturales del movimiento comparativista de la historia de las religiones (Campbell)... convierte esta obra en una pequeña apología de la fe para creyentes que encuentran esta verdad no desmantelada por sus críticos, sino todavía pensable y enriquecedora.

En cuanto a la estructura de la obra, el autor centra en un primer momento «el sentido primario» de la encarnación: «la Palabra o Hijo de Dios se «hizo carne» o se «encarnó», asumiendo una naturaleza humana completa y no simplemente una forma corporal externa» (p. 15). Posteriormente identifica el contenido de esta afirmación frente a reducciones conceptuales o a la asimilación a otras realidades (corporeización platónica de las almas y los avatâras hinduistas) (cap. I). A lo largo de los capítulos del libro irá afrontándola en sus presupuestos e implicaciones. Estas implicaciones son tratadas en una muy bien planteada división metodológica. En ella repasa los temas de la preexistencia del Hijo (cap. II), la doble naturaleza del Hijo encarnado (caps. VI y VII), la unidad en que ésta se realiza (cap. VIII), la relación entre encarnación y salvación (cap. X),...

Algunas ideas que nos parecen especialmente dignas de resaltar en el planteamiento de este autor son:

Según él, el acercamiento reflexivo o conceptual al acontecimiento «no puede dominar la verdad de la encarnación» (p. 9). Por eso se propone un acercamiento también estético y de analogía con otras realidades, que suscite la comprensión e invite a la fe a un asentimiento más allá de lo demostrable, en consonancia con la verdad del misterio mismo de Dios. En este sentido el autor valora especialmente los marcos de referencia previos que pueden centrar la comprensión o que pueden anular su demostración. No todo se juega en la claridad y lógica expositiva de esta verdad.

Por otra parte, la afirmación de que la redefinición de la verdad del hombre y de Dios, que produce la encarnación, aunque supone una apertura

nueva de la realidad misma, sin embargo debe remitirse a un pasado que le es propio. No hay novedad absoluta. Su comprensión, por tanto, supone una verdad previa, parcial pero necesaria, en la que la novedad debe hacerse valer como plenificación armónica de la verdad de lo conocido, con posibles falsaciones a las que sea sometida la realidad desde ella. La encarnación es demasiado hermosa y significativa como para no ser verdadera, habría de decir quien escucha su verdad (cap. XI).

Por último, la referencia salvífica de la encarnación (cap. X). Este tema es tratado en dos vertientes. La primera en cuanto que en ella acontece una acción divina irreversible que sitúa al hombre ante una acción que se culminará en el misterio pascual, pero que ya está eficazmente actuando la salvación. Y la segunda, la posibilidad de integrar simbólicamente este acontecimiento pascual, por medio de símbolos, en el acontecimiento de la llegada al mundo del Hijo como han realizado ya los evangelios y posteriormente los artistas, ya que, en algún sentido, éste ya se intuye. Las claves de comprensión de esta verdad salvífica de la encarnación serían: el amor divino entregado definitivamente al asumir el Hijo una humanidad concreta, la victoria sobre los poderes del mal que dinámicamente se dará en ella, y la expiación o la kenosis dramática a la que el Hijo se entrega y que provoca un cambio radical en el interior del mismo pecado.

Se trata, por tanto, de una obra digna de consideración tanto por la claridad de su estructura y la destreza con la que se dice y se transmite lo que se quiere decir, como por lo sugestivo de su lectura y su capacidad sintética. Ciertamente cualquier teólogo se quedará con la sensación de que la organización clara y sintética del libro esconde la discusión y la dificultad de determinadas afirmaciones demasiado simplificadas, pero esto es resultado de la opción que el autor ha asumido al fijar el objetivo de este trabajo.

Quizá nos hubiera gustado que se desarrollara más el tema de la relación creación-encarnación en relación a la creación *en Cristo*. Creemos que se da una separación excesiva entre la vinculación de Dios al mundo en la creación y la que se afirma con posterioridad a la encarnación. El pensamiento de Rahner, recogido en las afirmaciones sobre la permanencia de la encarnación en Cristo, podría haberse extendido hacia la dinámica encarnativa de la creación, ya que es un mismo presupuesto el que sostiene las dos afirmaciones. Pero quizá esto sea un deseo *de escuela*. Por otra parte, se podría haber afrontado una reflexión sobre el riesgo de la misma encarnación, no sólo en cuanto encarnación crucificada, sino en cuanto ascensión en el interior de Dios de un mundo con posibilidad de perdición. Quizá sea esta la más radical auto-limitación a la que se expone el Hijo (tema tratado en el cap. V). Ambos temas, lo reconocemos, probablemente no pertenezcan a un libro con objetivos distintos a los del ensayo o debate teológico. Valgan para animar a continuar la reflexión.

Terminemos agradeciendo una reflexión que sirve para avivar la fe, sugerir sus posibilidades y mostrarla como vivificadora de una predicación cuya fuente no son sólo los «espirituales», sino también los teólogos.

Francisco García

Elizabeth A. Johnson, *La cristología hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús* (Santander: Sal Terrae 2003) 168 pp.

E.A. Johnson es una de las máximas exponentes de la teología feminista (cf. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002), hecho que determina también este trabajo de cristología. Una de las primeras cosas que hay que tener en cuenta es que la obra original a la que remite esta traducción castellana data de 1990, esto es muy importante a la hora de presentar este trabajo como una síntesis del desarrollo y la evolución de la reflexión cristológica hasta nuestros días, pues en catorce años la cristología ha vuelto a experimentar nuevos impulsos y relecturas novedosas. *La cristología hoy* aglutina de forma muy escueta pero clara el desarrollo del dogma cristológico y su presentación a través del lenguaje de cada época y en medio de los condicionamientos socio-culturales que jalonan el progreso del pensamiento humano hasta nuestros días. A partir de la pregunta cristológica: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,29), la autora hace un extenso recorrido desde la cristología bíblica hasta las últimas inquietudes de nuestro tiempo que reclaman también una respuesta desde el hecho Cristo. El estilo literario es muy sencillo, primando ante todo la finalidad catequética. De hecho, el libro es el resultado de unas conferencias que la autora pronunció en el marco de las actividades pastorales de algunas diócesis norteamericanas y canadienses, y que tenían como primer objetivo presentar el replanteamiento fundamental de la reflexión cristológica en el actualidad. Tras un primer repaso por los orígenes de la ponderación teológica sobre la persona de Cristo y de los primeros pasos en la elaboración y la constitución definitiva del dogma cristológico, la autora se introduce en el análisis más pormenorizado de algunas lecturas de este dogma en nuestro tiempo, como las realizadas desde la teología de la liberación, la teología feminista, la reflexión trinitaria sobre la compasión de Dios, la preocupación ecológica y el fenómeno de la globalización. Se trata pues de una obra de cristología en situación, a partir de una interpretación viva y abierta del acontecimiento de Jesucristo y buscando hallar una respuesta a la pregunta intemporal «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?», imbricando el fundamento de la fe cristológica con la evolución del espíritu humano y el despliegue continuo de la realidad que le circunda y de la que forma parte. Con todo, esta pequeña obra no trata de ser ni un manual académico, ni un ensayo particular sobre alguno de los muchos aspectos que conforman la cristología, sino una *paraklesis* orientada a una pastoral más eficaz.

La respuesta a la pregunta personal que Jesucristo plantea a sus discípulos en el Evangelio no sólo versa sobre el carácter soteriológico único de la persona de Jesús, sino también sobre la cuestión que es el hombre para sí mismo. Ambos aspectos, el reconocimiento de Jesucristo como el único Salvador, como el Hijo de Dios, y el descubrimiento de la auténtica identidad y del destino del ser humano a la luz de Cristo, suponen los dos elementos de una misma respuesta: el sentido de la existencia como proyecto de Dios. Por eso esta respuesta adquiere nuevas formas y tonalidades a lo largo de la his-

toria del pensamiento humano. Hoy día los cristianos siguen contestando a la misma pregunta, y como de la respuesta a ésta, que es Cristo, depende el sentido de toda la realidad, asumen en la elaboración de esta respuesta las necesidades, preocupaciones e inquietudes que salen al encuentro del hombre en su caminar por la historia. De ahí que la respuesta a quién es Cristo siempre sea la misma pero al mismo tiempo siempre sea nueva y siempre haya que enunciarla de forma renovada; porque todo proyecto cristológico auténtico no consiste sólo en un ejercicio de virtuosismo intelectual ni se adecua simplemente a las exigencias de un debate académico, sino que incluye necesariamente una opción personal e histórica. Las continuas corrientes y olas de renovación en el acceso a Jesús significan esa opción, en fidelidad al Evangelio y al hombre de todo tiempo y lugar, y siempre para responder que Jesucristo es la única palabra de sentido pleno para el misterio que es Dios, el hombre y la realidad que le circunda.

José Ramón Matito Fernández

François-Xavier Durrwell, *Cristo nuestra Pascua* (Madrid: Ciudad Nueva 2003) 181 pp.

El venerable y eminente teólogo francés François-Xavier Durrwell nos regala con esta obra una síntesis lograda de los elementos esenciales de la fe cristiana en torno a su «clave de bóveda»: el misterio pascual. Durrwell, que ya inició su labor teológica con este tema (*La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, 1950), elabora en los primeros capítulos de este trabajo una cristología ascendente en la que la resurrección de Cristo es el prisma a través del cual desgrana los componentes fundamentales del dogma cristológico –el misterio humano-divino de Jesús, la encarnación, la muerte en cruz– y de la soteriología cristiana. Una vez establecido el misterio pascual en el centro de la fe cristiana y de la reflexión teológica en torno a la misma, es este mismo hecho histórico salvífico el que funciona como elemento aglutinador del misterio de la Iglesia, del misterio del hombre y del mismo misterio de Dios. Eclesiología, antropología, escatología y misterio Trinitario son desarrollados siguiendo el guión de la Pascua cristiana: a la luz del acontecimiento escatológico de la resurrección de Cristo quedan estructurados los tratados fundamentales de la teología cristiana. En la fe cristiana todo comienza y todo culmina en la Pascua de Cristo, Dios mismo y su proyecto creador refulgen ante la lectura pascual de toda la realidad. La existencia es fruto de un acontecimiento personal: Dios derrama su ser para darse en lo distinto de sí mismo, para fundarlo, establecerlo en la existencia, llamarlo a la relación con él (vocación concreta a la que responde la realidad del hombre) y, a través de la resurrección de Cristo, implantar en el hombre su semilla de eternidad. La muerte, siendo el límite de la vida, no puede poner límites a la relación personal con Dios, y como para la fe cristiana esto es precisamente el fundamento último e íntimo de toda existencia

en general, y de la existencia personal en particular, la propia vida está llamada a la plenitud en la nueva dimensión del cara a cara con Dios.

El acontecimiento de Cristo es revelación de Dios y del sentido de la realidad únicamente en cuanto inicia el fin de todas las cosas. Por eso la resurrección de Jesús de entre los muertos, por la que se ha anticipado en él el fin que se espera para todos los demás hombres, constituye el auténtico acontecimiento de la revelación cristológica. La resurrección de Cristo es el cumplimiento escatológico de la historia. El valor de anticipación en la singularidad del destino personal de Jesús se concilia entonces con el valor universal; y así como la resurrección de Jesús es el lugar de la revelación escatológica, es también el lugar hermenéutico a partir del cual es preciso comprender el entero acontecimiento Cristo y toda la teología. Durrwell ha establecido la resurrección como gozne de su cristología; funciona como base para la divinidad de Jesús y para la soteriología. En virtud de la resurrección Dios está presente irrevocablemente en Jesús como oferta de salvación a la humanidad. Se ha encarnado en él. De esta forma el teólogo francés ha seguido con una gran fidelidad el camino del Nuevo Testamento. La resurrección de Jesús es fundamental no sólo para la fe cristiana, para la soteriología, sino también y ante todo para la persona de Jesús: si Jesús ha sido resucitado de entre los muertos y ensalzado por obra de Dios, y si en virtud de ello ha comenzado el fin del mundo, es que Dios se ha manifestado definitivamente en Jesús. Este es el punto teológicamente más decisivo respecto al ser personal de Jesús de Nazaret en la cristología de Durrwell. Este punto de partida metodológico «desde abajo» pretende poner en el centro de la fe cristiana y de la teología el acontecimiento central para la fe de los primeros discípulos. En este sentido, la opción de partir en la cristología «desde arriba», es decir, desde el misterio trinitario de la realidad personal de Dios, para poner en el centro del desarrollo cristológico la encarnación, el descendimiento del Hijo de Dios preexistente, no le parece a Durrwell la más acertada, porque no fue así como los primeros discípulos llegaron a la confesión cristológica de Jesús. En este punto, la lógica de lo humano, tanto en el entendimiento como en el actuar, es distinta. Esto aplicado al campo cristológico quiere decir que tenemos que tomar como fundamento, para acceder al hecho Cristo, a su significado divino y soteriológico, aquél que fue para los primeros cristianos. Los discípulos llegaron a la fe en la persona de Jesús de Nazaret por y tras la resurrección de Jesús de entre los muertos. De este hecho surgió la posterior reflexión e interpretación cristológica de Jesús, del Jesús prepascual también. Toda la interpretación cristológica de Jesús proviene del acontecimiento pascual. Una necesaria y profunda elaboración de la teoría de la tradición cristológica probaría claramente este hecho, demostrando que la cristología eclesiástica probaría claramente este hecho, demostrando que la cristología eclesiástica posterior al siglo I, se desarrolló preferentemente a partir de discusiones sobre la relación del Hijo preexistente de Dios con el mismo Dios, sobre su procedencia del Padre y sobre su encarnación y relación con la creación; de tal forma que a partir del siglo III, al imponerse la cristología del Logos, quedó decidida totalmente la suerte de la interpretación del testimonio neotestamentario

de Cristo desde el punto de vista del envío del Hijo preexistente de Dios, es decir, desde una fundamentación cristológica «desde arriba». Por supuesto que esto no conlleva para Durrwell el rechazo de los contenidos propios del punto de partida cristológico «desde arriba», pero a juicio del teólogo francés, estos sólo pueden comprenderse en su totalidad significativa si se tiene en cuenta el primitivo testimonio cristiano sobre la resurrección de Jesús, en cuanto elevación de Jesús a una forma de comunión con Dios que legitima a posteriori también la actuación prepascual de Jesús. La cristología de Durrwell se pregunta e intenta mostrar cómo funda la historia terrena del hombre Jesús la fe en Cristo, pues para comprobar y justificar las afirmaciones cristológicas sobre Jesús, la teología ha de remontarse más allá de las confesiones de fe y de los títulos cristológicos de la tradición primitiva, y volver al fundamento al que ella remite y en el que se apoya la fe en Jesús. El misterio pascual es plenitud total de filiación divina: la resurrección ha constituido a Jesús en la gloriosa y eterna verdad de su filiación.

Por otra parte, y haciendo referencia al significado salvífico del misterio Pascual, por convertirse Cristo, glorificado en la muerte, en salvación personal, el teólogo tiene que pensar la redención de forma distinta a aquella clásica en la que se habla del precio pagado por Cristo como reparación del pecado o de méritos por él adquiridos y aplicados a los hombres. En vez de esto la teología tiene que hablar de comunión con Cristo en su pascua, por la que él se ha convertido ya en salvación. Para aquellas teologías denominadas juristicistas, es el pecado a reparar el que constituye el punto de partida, con lo que viene ya a cerrarse el camino en la muerte de Cristo. El verdadero punto de partida es el misterio propio de la resurrección, por el que se comprende la muerte en cruz de Cristo como redentora, y en la resurrección termina también el camino.

A la luz de la resurrección hay que leer también además las demás realidades teológicas pertenecientes al misterio de la salvación. La Iglesia es la asamblea convocada en el Espíritu de Cristo resucitado, y por eso es denominada pueblo de Dios peregrinante y cuerpo de Cristo que es convocado en torno a la mesa para proclamar la resurrección del Señor. La ética cristiana se configura en torno a la fe, a la esperanza y la caridad que nacen del Resucitado y se derraman en los corazones de todos aquellos que creen en su nombre. En el misterio escatológico de la resurrección la creación y la redención aparecen como obra única del mismo Dios amor que quiere que sus hijos vivan; y así, todo adquiere un nuevo sentido ante la expectativa de un fin que es comunión plena de vida con Dios, comunión que asume la historia fruto de la libertad humana y la conduce hacia su consumación definitiva, donde verdad de Dios y verdad del hombre se encuentran, al igual que un día en un lugar concreto de este planeta ocurrió con la persona de Jesús de Nazaret.

En suma, nos encontramos ante una síntesis de teología sistemática que tiene su punto de partida, su cifra y su meta en el acontecimiento pascual de Jesucristo: «Yo soy la puerta» (Jn 10,9).

José Ramón Matito Fernández

Stefano de Fiore, *María madre de Jesús. Síntesis histórico-salvífica* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2002) 476 pp.

Este manual del profesor Stefano de Fiore (Pontificia Universidad Gregoriana, Universidad Pontificia Salesiana, Pontificia Facultad Teológica «*Marianum*») es un trabajo de mariología sistemática que pretende recuperar la mejor tradición neotestamentaria sobre la figura teológica de María, así como significar el marco histórico-salvífico de la reflexión mariana del Vaticano II. Como tal manual escolar su contenido está muy bien estructurado: primeramente se presentan una serie de consideraciones sobre la piedad mariana en la historia de la Iglesia y en la actualidad que incluyen una sugerente y oportuna reflexión sobre la figura de María en relación con el movimiento ecuménico y con el diálogo interreligioso; seguidamente se estudia el fundamento, el dato bíblico; un tercer capítulo está dedicado al desarrollo histórico de la teología sobre María en la tradición eclesial; sigue el pertinente apartado sobre la teología mariana en el marco de la historia de la salvación y, concretamente, de la cristología; y termina con un apartado que estudia la liturgia mariana y a María en la liturgia cristiana y otro que pretende subrayar la actualidad permanente del misterio salvífico de María. La obra entera trasluce un denodado esfuerzo por concretizar a la persona de María y, al mismo tiempo, descubrir su profundo significado teológico. Ya en una reseña a la primera edición del original italiano de 1992 se dice de este trabajo que permite contemplar a la Madre de Jesús «como la microhistoria de la salvación, punto de encuentro de los caminos de Dios y paradigma de la parábola de abajamiento-exaltación que halla su vértice en el misterio pascual de Cristo» (V. Caporale, reseña en *La Civiltà Cattolica* 114 (193) IV, 307).

El propio título de la obra subraya el principio teológico fundamental que sistematiza la reflexión teológica sobre María: su maternidad. La razón por la que es necesario para la mariología un principio básico reside en que su base escriturística, por ser materialmente reducida, la convierte especialmente en un tratado de especulación y sistematización teológica. De los siete dogmas marianos, sólo hay uno expresamente atestiguado por la Escritura, la concepción virginal de Cristo, y otro, la maternidad divina, que se deriva directamente de aquél. Los otros cinco son desarrollos orgánicos de esas dos afirmaciones bíblicas. Por eso el autor siente la necesidad de asegurar mediante un principio sólido la armonía interna y la credibilidad intrínseca de la mariología, así como su auténtico enraizamiento en la Escritura; y si hay algo seguro sobre este tratado es que si María ha entrado en la fe de la Iglesia y en la teología cristiana es por razón de su maternidad. Pero, a partir de este principio, el resto de la reflexión teológica sobre la figura de María se muestra totalmente necesaria, pues el papel de María en la obra salvífica se ha ido elaborando cada vez más, y en este desarrollo el simple concepto de madre de Dios precisaba de toda una serie de concreti-

zaciones; había que completarlo y ampliarlo para que incluyera también formalmente la participación de María en la obra redentora.

Otro de los elementos importantes de este tratado de mariología es la rica reflexión que hace en torno a una de las ideas fundamentales que se derivan del desarrollo del principio fundamental mariano: el carácter de prototipo que María posee en relación con la Iglesia. Según esta idea, el centro de la historia salvífica es el Cristo total, y, por tanto, Cristo con su Iglesia. La Iglesia hace suya, por el Espíritu, la obra redentora de Cristo; los frutos de esa obra son transmitidos por la Iglesia a todos sus miembros y al mundo entero. El misterio básico de la mariología será, por tanto, aquel que más íntimamente acerque a María al centro de la economía salvífica, Cristo y su Iglesia. Desde esta perspectiva la maternidad divina de María es uno de los primeros dones salvíficos de la Iglesia. Cristo ha escogido para su encarnación el mismo camino que para la incorporación de toda la humanidad: la llamada a la cooperación humana en su obra divina. La maternidad de María se revela como la esencia de esta cooperación. Así, la maternidad de María, por ser participación suprema en la humanidad de Cristo (no sólo en sentido físico, sino en el de la fórmula: María, la llena de gracia), supone la máxima plenitud de gracia y de redención (cf. Karl Rahner, «Le principe fondamental de la théologie mariale», *Recherches de science religieuse* 42 (1954) 503). De ahí que María ilumine la esencia más íntima de la redención, al igual que la redención explica la esencia teológica de su maternidad. El autor señala que gracias a este desarrollo y concreción del principio fundamental de la mariología se explica el sentido de la maternidad divina de María en conexión con la doctrina de la encarnación, con la soteriología y con la eclesiología. Por tanto, y como hay que defender siempre en la teología católica en consonancia con la Sagrada Escritura, la Tradición y el magisterio, las verdades de fe mariológicas no dejan de ser verdades cristológicas y, por lo mismo, histórico-salvíficas: los principios de la fe mariana son consecuencias de la participación maternal y suprema en el misterio salvífico de Cristo. También por eso el autor, en el apartado dedicado a la reflexión sistemática sobre la Madre de Jesús, desarrolla lo que ha dado en llamar un modo de «protomariología» revelada, al aplicar el esquema de abajamiento-exaltación propio de la cristología neotestamentaria a la figura de María. Con Bruno Forte (*La mujer, icono del misterio*) el autor declara que lo propio de la mariología es su carácter relacional. De ahí que Stefano de Fiore entienda el principio fundamental de la mariología no tanto como el fundamento de todas las prerrogativas marianas, sino como un principio de síntesis, puesto que ese mismo primer principio de la mariología depende plenamente del centro y la totalidad del misterio de la salvación, y tiene su consistencia y originalidad propia en la relación con este misterio.

El autor ha realizado el gran esfuerzo de relacionar estos principios propios de la reflexión sistemática refiriéndolos a la totalidad del misterio salvífico, por eso contempla la mariología como síntesis que condensa en sí los máximos datos de la revelación y que constituye un nuevo modo de considerarlos. Esta certeza marca el curso entero de la obra, determinando a su vez la reflexión sobre la figura de María en la tradición eclesial y teológica,

en el arte y el pensamiento de todos los tiempos, en la celebración litúrgica, así como, finalmente, en las perspectivas y necesidades del mundo contemporáneo (la cuestión feminista, el compromiso histórico de los cristianos, los derechos humanos).

José Ramón Matito Fernández

John Meyendorff, *Teología bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, (Madrid: Cristiandad 2003), 433 pp.

Es una suerte disponer en español de la conocida obra de Meyendorff, *Teología bizantina*, pues bien podemos decir que este libro es ya un clásico de los estudios de teología del Oriente cristiano. La autoridad de su autor, formado en el importante Instituto teológico ortodoxo S. Sergio de París, es reconocida mundialmente, tanto en la ortodoxia como en el diálogo teológico ecuménico. Su irradiación en la ortodoxia norteamericana como profesor y conferenciante en el Seminario San Vladimir, le ha hecho conocido y leído por todos los continentes y todas las Iglesias cristianas. En este centro fue Decano desde 1984, pero dictó cursos de teología bizantina en muchas universidades norteamericanas, de modo que se convirtió en un verdadero especialista en esta materia, hasta que la muerte le sorprendió en 1992.

Fruto de sus muchos cursos es esta obra madura y sistemática que nos presenta ahora en versión española la editorial Cristiandad, después de 20 años de su primera versión inglesa, de cuya segunda edición se ha elaborado la presente traducción. La obra pretende dar una visión general de la teología ortodoxa en su tradición bizantina, es decir, en la recepción de los Padres y de los primeros Concilios ecuménicos que se fue dando en la cultura teológica del imperio de Bizancio, una cultura que a su vez es mezcla de varias influencias culturales y que tiene momentos de esplendor con teólogos y santos que la han marcado como una auténtica fase histórica del cristianismo.

La obra tiene dos partes bien diferenciadas. Estas partes responden a un método de exposición del autor que parte de una convicción: la tradición doctrinal sin la historia reduce todo a afirmaciones homogéneas que terminan en presentar estadísticas de afirmaciones doctrinales. Pero la historia sin la tradición se queda en un historicismo que relativiza las doctrinas del cristianismo y no ve los desarrollos de lo auténtico de la tradición apostólica. Este método le parece el más apropiado al autor para lo que él se propone, puesto que la teología bizantina no es un pensamiento abstracto y racional, sino una doctrina que surge de la vida nueva y resucitada de quien se ha dejado rehacer por la gracia y quiere pensar la verdad cristiana. Aquí teología y experiencia mística van unidas y hacen que esta teología sea a la vez tradicional e innovadora. Una teología que no pone su centro en el concepto o en la doctrina jerárquica, sin rechazar estas instancias, sino que se basa en la experiencia de Dios y se funde en una espiritualidad, usando la

filosofía y el magisterio como defensores del depósito sagrado, pero no como fuentes principales de su inspiración.

De acuerdo con esto, la primera parte es una exploración de tipo histórico que nos va introduciendo en las raíces de la teología bizantina en los acontecimientos históricos que la han marcado. Lo hace a base de explicaciones de la evolución de las ideas teológicas pero siempre en la perspectiva narrativa de los hechos históricos. Así nos señala la formación de la teología bizantina después del Concilio de Calcedonia, cómo se afrontaron en Bizancio las disputas cristológicas de los primeros Concilios ecuménicos, cómo se vivió la crisis iconoclasta, cómo se fue creando una filosofía y teología humanista por obra de monjes y pensadores, cómo se fue creando toda una propia teología monástica que conlleva una idea del hombre redimido y resucitado en Cristo, cómo se formó una doctrina eclesiológica a base sobre todo de los cánones de los Concilios ecuménicos. Hasta llegar al punto delicado de la separación de las Iglesias de Oriente y Occidente en el 1054, visión histórica que es muy interesante para nosotros, pues estamos acostumbrados a ver y juzgar estos acontecimientos desde el lado occidental, pero pocas veces los pensamos desde el lado oriental. Termina esta primera parte con las relaciones que se dieron entre ambos ámbitos culturales de la Iglesia, el Oriente bizantino y el Occidente franco. Unas relaciones marcadas por la desconfianza, pero a la vez por el influjo de la teología escolástica sobre los bizantinos, pues el esplendor de Bizancio fue decreciendo en la Edad Media, mientras que la filosofía y la teología occidentales viven a partir del sXII. momentos de gran esplendor. Por último, se dedica un capítulo a la formación de la liturgia bizantina, con sus himnarios, oficios y sus formas de celebrar la Divina Liturgia, partiendo de las tradiciones litúrgicas de s. Basilio y s. Juan Crisóstomo, cristalizadas en la liturgia de la basílica de Santa Sofía de Constantinopla.

La segunda parte está dedicada a los temas doctrinales principales que abordan la mayoría de los representantes de la teología bizantina. Los temas doctrinales son muy sugerentes y llevan a una auténtico repaso de los núcleos esenciales de toda doctrina cristiana: doctrina de la creación, antropología teológica, Jesucristo, el papel del Espíritu Santo, la doctrina trinitaria del Dios cristiano, la doctrina sacramental como acompañamiento de la gracia en el ciclo de la vida humana, la doctrina de la Eucaristía y, por fin, el lugar de la Iglesia en el mundo.

Toda la obra está marcada por un gran conocimiento de los Padres griegos, a los que considera sus fuentes principales, mientras que cita poco a los Padres latinos, aunque no olvida a san Agustín, por ejemplo, cuando aborda la cuestión del pecado original. Esto no deja de ser un empobrecimiento para su tradición, pues dejan de considerar como «suyos» a los Padres latinos, mientras que nosotros católicos aceptamos unos y otros como fundamento de nuestras doctrinas. Pero, tal vez por su unilateralidad «oriental», ciertamente esta obra es para nosotros una aportación que complementa nuestra visión de la doctrina patristica, al ver reflejado con tanta erudición todo el patrimonio que han aportado a la doctrina cristiana los Padres del Oriente cristiano y luego del Oriente bizantino, patrimonio, éste último,

menos conocido por nosotros, pues se ha desarrollado con fuerza después del cisma y la separación con los occidentales, sobre todo en el siglo XIV con Gregorio Palamas y su escuela.

Una obra que tiene sus límites y también sus grandezas, siendo una de las mayores el esfuerzo que el autor ha hecho por sistematizar la doctrina de los bizantinos, cosa que no es frecuente en esta tradición cristiana, y que choca mucho con nuestra mentalidad y forma de pensar la teología en occidente. Ayuda mucho a seguir estudiando la temática propuesta la sección bibliográfica que ofrece después de cada capítulo. Es también muy fecunda su lectura por lo que tiene de provocación a confrontar nuestras doctrinas teológicas occidentales con nuevas visiones que, en su gran mayoría, pertenecen al acervo cristiano oriental de dos mil años de existencia y que nos son bastante desconocidas, por lo que realmente enriquecen nuestra visión de la teología cristiana y nos lanzan a una perspectiva más amplia, que la convierte en perspectiva ecuménica.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Enrique Benavent Vidal – Ilaria Morali (eds.), *Sentire cum ecclesia. Homenaje al Padre Karl Joseph Becker SJ*. (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer 2003), 534 pp.

El libro es una miscelánea de artículos muy variados, dedicada al P. Karl Joseph Becker, jesuita alemán, que durante más de treinta años ha sido profesor en la Universidad Gregoriana de Roma, habiendo centrado sus diversas publicaciones en torno a la doctrina sacramental, la doctrina de la gracia y cuestiones en torno al método en teología. El P. Becker, nació en Colonia en 1928. En 1948 ingresó en la Compañía de Jesús y entre sus formadores en los primeros años de la teología cuentan los jesuitas W. Brugger y A. Grillmeier. Fue ordenado presbítero en la orden jesuítica en 1958, el día de su fundador. Completó su formación en la Universidad Gregoriana, con una tesis doctoral sobre la justificación en Domingo de Soto, dirigida por el P. Juan Alfaro. Su labor docente comenzó en la Facultad de teología de los jesuitas en Frankfurt y continuó en la Universidad Gregoriana desde 1963 hasta hoy. El volumen quiere ser un homenaje, principalmente de sus alumnos, a su intensa labor docente en este centro universitario.

La miscelánea no presupone una teología de escuela en sus discípulos, pues el P. Becker nunca quiso fundar escuela, sino que abrió los horizontes de sus doctorandos a sus sensibilidades propias y a sus diversas preocupaciones. Por eso, en los artículos de que el libro se compone se encuentran muy distintas preocupaciones, diversas orientaciones metodológicas, temática variada, distintas sensibilidades eclesiales y diversos enfoques de las aportaciones. Ciertamente es que todos manifiestan un gran sentido de comunión eclesial.

El volumen, no obstante, tiene un cierto orden temático en las contribuciones. Le da inicio un pequeño artículo del cardenal J. Ratzinger sobre la relación entre Eucaristía, comunión y solidaridad. Viene enseguida un bloque de colaboraciones de temática teológica fundamental y metodología teológica. Un segundo bloque ha agrupado diversos trabajos de temas dogmáticos, ordenados por tratados. Puesto que la idea partió de un grupo de alumnos que se doctoraron bajo su dirección, la mayor parte de los artículos son de ellos. No obstante, se pidió la colaboración de personalidades importantes que representasen las instituciones en que el P. Becker ha trabajado, y así se entiende la aportación del cardenal Ratzinger como agradecimiento al trabajo del P. Becker en la Congregación para la doctrina de la fe, la del jesuita Gilles Pelland, que fue rector de la Gregoriana y la del P. Ladaria, colega profesor de dogmática de la Facultad de Teología, Vice-rector de la Gregoriana y actual secretario de la Comisión consultora de teólogos en la Congregación para la doctrina de la fe.

La primera parte la componen cinco artículos. El primero, en italiano, de Maria A. de Giorgi, sobre le diálogo interreligioso, que viene descrito como «Diaconia alla vertà». El segundo artículo es de Ignacio Jericó Bermejo, sobre una temática querida al P. Becker desde su juventud: «Domingo de Soto y los nuevos artículos de fe (S. XVI)». El tercero es de Julián A. López, que toca otro de los puntos más trabajados por el homenajeado: «Fe y método teológico. Tesis sobre las implicaciones de la fe en la actividad teológica». El cuarto es de Guido Pozzo, también en italiano, sobre un tema teológico candente y actual: «L'oggetto secondario' del magistero infallibile alla luce del 'motu proprio' *Ad tuendam fidem*». Por último, Peter Walter, de lengua alemana, ofrece su artículo sobre «Johann Baptist Heinrich als dogmatischer Theologe». Un conjunto de temáticas variadas que tocan puntos importantes de los fundamentos de la reflexión actual sobre la fe con sensibilidades muy diversas, aunque se note siempre la mano directora que ha guiado su forma de trabajar y sus puntos de interés en las temáticas abordadas en las contribuciones.

La segunda parte del libro aborda un conjunto de cuestiones dogmáticas, también claramente influenciadas por el profesor Becker. La primera tiene que ver con el tratado «De Deo», y es una exploración de tipo histórico: «La teologia del Dio che si rivela immutabile. L'approccio di Francesco Suárez (1548-1617)». El autor es Krzysztof Olaf Charamsa. La segunda cuestión abordada es del tratado «De Christo», y corre a cargo del P. Luis F. Ladaria: «Cristo, 'perfecto hombre' y 'hombre perfecto'», donde el conocido teólogo de la Gregoriana se explaya en uno de los temas que más ha trabajado: el de la antropología teológica cristiana partiendo de la cristología de la Iglesia antigua. En esta misma temática sigue una aportación de Gerardo del Pozo que versa sobre un tema muy actual en el diálogo interreligioso: «La encarnación del Hijo de Dios y su revelación: a propósito de la interpretación de John Hick». Con esto se pasa a un nuevo tratado: «De Spiritu Sancto et gratia». Javier Prades nos ofrece una interesante contribución sobre «El Espíritu Santo como don increado en la 'teológica' de H. Urs von Balthasar». Sigue un artículo de José Arturo Domínguez con temática también histó-

rica: «Fe y obras en la polémica antiluterana del cardenal Cayetano». Trinidad León se ocupa de «La gracia: benevolencia de Dios, compañera de camino», y por último Ilaria Morali, coeditora del volumen, diserta, en italiano, sobre el mismo tema anterior: «La grazia in *Lumen Gentium*. Profilo della dottrina conciliare».

El cuarto bloque dogmático aborda el tratado «De Ecclesia et Maria». Abre el bloque el artículo del P. G. Pelland en francés: «Unité et communion dans la théologie de l'Église ancienne», una interesante exploración de la noción de unidad de la Iglesia en s. Ignacio de Antioquía, en las tradiciones griega y latina de los primeros siglos del cristianismo. Sigue un pequeño artículo de Pablo Cervera Barranco sobre un tema eclesiológico patristico de bella significación y gran riqueza teológica y simbólica: «La Iglesia nace del Corazón de Cristo». Patrick Mullins aborda, en inglés, un profundo tema eclesiológico que es la relación de la Iglesia con la Virgen María: «Pentecost as the Hermeneutical Key to Vatican II's Presentation of Mary as the Type of the Church». Y con ello se pasa al quinto tratado, el «De sacramentis». Enzo Valentino Ottolini comienza esta sección con un artículo, en italiano, de temática muy estudiada también por el P. Becker: «I sacramenti dell'Antico Testamento nel Concilio di Trento (Sess. VII, can.2)». Continúa José Antonio Sayés con un estudio de tema español: «La transubstanciación en X. Zubiri. ¿Realismo o fenomenología?». Enrique Benavent Vidal continúa la temática sacramental centrado en la Eucaristía, y ofrece una explicación a partir de un número de *Lumen Gentium*: «La Iglesia vive y crece por la Eucaristía (LG 26)». Monseñor Antonio Marino continúa en temática eucarística con una reflexión sobre la epiclesis: «'Por el poder de su palabra y del Espíritu Santo': Reflexiones en torno a la epiclesis eucarística». Y en el mismo campo temático, María Teresa Maio hace un estudio sobre: «Eucaristía y penitencia en las encíclicas de S.S. Juan Pablo II (1979-2003)». Attilio Chapin completa la temática sacramental en torno a la penitencia y presenta su artículo, en lengua italiana, «La penitenza in S. Leone Magno».

Por último, el bloque conclusivo tiene como tema de reflexión «De statibus vitae christianae». Lo abre Christoph Binner, con una aportación, en alemán, sobre uno de los discípulos de la «escuela romana» que en el siglo XIX más gloria dio a la teología de ámbito alemán. En concreto aquí se trata del laicado: «Mathias Joseph Scheeben: Ansätze für die moderne Laienfrage in seinem 'Handbuch der katholischen Dogmatik'». Bernard O'Connor expone en su lengua materna inglesa y cierra el volumen con una aportación sobre un tema original, abordado a partir del sacramento del bautismo: «The Concept of Indicia: Relevance for International Papal Diplomacy».

En conjunto, pues, un volumen rico en temáticas y con artículos no muy extensos pero muy bien elaborados, en general, con un gran aparato crítico. Un buen libro de consulta, pues actualiza muchos tratados de teología y ofrece lo último sobre algunas cuestiones concretas. La edición está bien cuidada y nos parece un acierto el que se haya hecho en colaboración con las publicaciones de la Universidad Pontificia Gregoriana, para facilitar su difusión.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Miguel Servet, *Obras completas I. Vida, muerte y obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*. Edición introducción y notas de Ángel Alcalá (Zaragoza: Larumbe 2003), 388 pp.

Larumbe, es el apellido de lo que puede llamarse una dinastía tipográfica en Huesca, pues son nueve las generaciones que llevan haciendo libros en esa ciudad desde el siglo XVIII. Ofrece la colección de «Clásicos aragoneses» y dentro de ella un ambicioso proyecto para la edición crítica de toda la obra del erudito Miguel Servet en seis volúmenes. Se trata con este proyecto de conmemorar el 450 aniversario de su muerte, honrando su memoria con la difusión de su pensamiento. Tenemos ya en nuestras manos el primero de ellos, que, naturalmente, viene precedido por un estudio biográfico, muy bien realizado por el editor de las obras. Ángel Alcalá, el editor, es doctor en teología y licenciado en filosofía y literatura española. Ha sido profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca y en el Brooklyn College, especialista en la inquisición española y en estos momentos designado por la Diputación General de Aragón para la conmemoración del 450 aniversario de M. Servet.

Después de ofrecernos una motivación del porqué está resurgiendo el interés por la obra de Miguel Servet en torno a la sensibilidad actual sobre la libertad de conciencia y la autonomía del estudio científico, el editor nos ofrece una apretada crónica de la vida y trágica muerte de Servet, consecuencia de su confrontación con el reformador de Ginebra Juan Calvino. También en la introducción nos ofrece el editor una visión global del legado de Servet en cuanto a su método de investigación científica y teológica, basado en un radicalismo como actitud personal, y su reclamación del derecho a la libertad de conciencia y de expresión. Nos ofrece, para terminar la introducción, un repaso histórico sobre la imagen de Servet en las Iglesias protestantes, calvinistas y luteranas, desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Este primer volumen comienza por presentar variados documentos sobre la familia de Miguel Servet, nacido en Villanueva de Sijena, en 1511. Nos muestra las primeras persecuciones y los primeros tratados y trabajos hasta el proceso de Vienne, en Francia. Aporta después importantísimos documentos sobre el proceso de Vienne del Delfinado, que terminan con la sentencia del tribunal eclesiástico de esta ciudad contra Servet en 1553. Se aportan a continuación los documentos principales del proceso de Ginebra, documentos que se aparecen como la crónica de una muerte anunciada. De hecho, es el proceso ginebrino el que llevará a la condena a muerte por blasfemo y hereje al intelectual español en este mismo año. Por último, se apor-

tan los documentos que muestran la lucha de Servet por la libertad de conciencia y por la libertad de expresión sobre la ciencia y la religión. Aparecen en todo el proceso de su lucha los personajes más emblemáticos de la reforma protestante: F. Melancton, Bullinger, Calvino, Ecolampadio, etc. Pero junto a los documentos de las acusaciones, es edificante ver también las defensas públicas que en vida y en muerte se hicieron de este controvertido personaje.

Se trata de un volumen muy bien editado, que ayudará a esclarecer la historia de las intransigencias religiosas en el siglo XVI, sobre todo en el campo de la incipiente reforma protestante, pero también en campo católico en ese momento. Una obra imprescindible para quien quiera acercarse a la rica y enorme figura de Miguel Servet con el fin de rehabilitar su persona y su obra para la verdad de la historia.

Fernando Rodríguez Garrapucho

R. Pesch – R. Minnerath – P. Rodríguez – F. Ocáriz – Ph. Goyret – A. M. Sicari – N. Bux, *El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia. Consideraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe* (Madrid: Palabra 2003) 279 pp.

La provocación que el papa Juan Pablo II lanzó al diálogo teológico y ecuménico en 1995 sobre una revisión del papado, con la publicación de la encíclica *Ut unum sint*, está dando origen a un intenso debate teológico y a una interesante reflexión interna en la propia Iglesia católica sobre esta cuestión. El n. 95 de la citada encíclica propone «encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, sea abra a una situación nueva». Para realizar esta obra, el papa dice que no lo podrá hacer sólo, y por ello invita a hacer una reflexión conjunta con las otras Iglesias y Comunidades cristianas a través de un «diálogo paciente y fraterno». La cuestión de un ministerio primacial para la articulación de la unidad de la Iglesia está ahora no sólo sobre el tejado de la Iglesia católica sino también en el de las demás Iglesias cristianas. Es éste uno de los retos más importantes que hoy tiene planteado el ecumenismo, y, como todo verdadero reto, obliga a ejercer una revisión interna y externa a todos los implicados.

La propuesta del papa está dando lugar a diversos congresos, ya sea de sólo católicos, ya de las diversas Iglesias implicadas en el diálogo ecuménico en torno al acuerdo y desacuerdo sobre el oficio del obispo de Roma en la Iglesia. De hecho, al año siguiente de la publicación de la Encíclica, en 1996, la Congregación para la Doctrina de la Fe organizó un simposio con el nombre: «El Primado del Sucesor de Pedro», cuyas actas se publicaron en la Librería Editrice Vaticana en 1998. Ya antes el Comité Pontificio de Ciencias Históricas había organizado en octubre de 1989 un simposio, cuyas actas se

publicaron en 1991, con el título: «Il primato del Vescovo di Roma nel primo millenio. Ricerche e testimonianze», editado por M. Maccarrone. Al final del simposio de 1996 no se formuló un texto de conclusiones sintéticas, y esta labor la realizaría por su cuenta la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuando propuso, al margen del simposio, promulgar un texto propio que se editó junto a las actas en 1998, con el nombre: «El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia. Consideraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe». Es curioso observar que en la presente edición se reedita el texto de la Congregación pero con algunos retoques y precisiones. El texto de la Congregación evita conscientemente entrar en el debate de las nuevas formas del primado, ciñéndose estrictamente a puntos doctrinales seguros y dejando el camino abierto para el debate sobre diversas formas en otros foros. Con ello, la Congregación ha querido decir que no es posible buscar nuevas formas del primado de Pedro si los católicos no tenemos claro que es lo esencial e invariable en la realidad misma de este ministerio.

Después del texto de la Congregación, se proponen para la reflexión en el interior de la Iglesia católica siete textos de teólogos sobre el argumento. Hay que reconocer que el conjunto está muy logrado, siendo una gran parte de los comentarios pertenecientes a la prelatura del Opus Dei. El veterano profesor alemán R. Pesch presenta un artículo que es en lo esencial traducción del original en lengua alemana de su contribución al simposio de 1996, en el cual explora los fundamentos bíblicos del primado de Pedro y su progresiva transmisión en la Iglesia primitiva al obispo de Roma. Es un comentario denso, en el cual se ve la obra de un teólogo dogmático que sabe servirse de lo mejor de la investigación exegética. Sin duda, esta fundamentación bíblica del primado es y será muy importante para el diálogo ecuménico sobre el tema y aquí se ofrecen perspectivas muy sugerentes para el diálogo con las otras Iglesias en la visión doctrinal de la cuestión en el origen neotestamentario.

El profesor Roland Minnerath desarrolla una visión panorámica de la evolución del papado a lo largo del primer milenio. Es también este comentario una traducción del original francés en lo más importante de su aportación al simposio de 1996. El autor muestra competencia en la visión histórica a la vez que no olvida la dimensión teológica de la evolución del primado. Esto es muy importante, pues en la relación con el Oriente es de vital importancia ver como no son lo mismo las evoluciones hacia el sistema primacial patriarcal que se dieron en el primer milenio con las sedes que formarían la pentarquía, que las evoluciones de la doctrina del primado del obispo de Roma, el cual no aparece nunca como un patriarca más, siendo sólo el del occidente, sino como la sede primada de la Iglesia universal.

El prof. Pedro Rodríguez, muestra su conocida competencia en la reflexión teológica sobre cuestiones dogmáticas de fondo, y hace una bella exploración, llena de agudas consideraciones, de la naturaleza y finalidad del primado tal como se expuso en el Concilio Vaticano I, sin perder de vista lo que del primado del papa se dijo en Vaticano II. Su forma de bucear en lo definido por la Constitución «Pastor aeternus» teniendo en cuenta la resituación

que ha operado el Vaticano II de la doctrina del concilio anterior, ubicando al obispo de Roma dentro del colegio episcopal, llena de sentido algunos puntos esenciales de la doctrina católica del primado. Muy de agradecer es el encuadre de toda esta doctrina sobre el papado en una visión presente y futura de la Iglesia como «communio ecclesiarum». Por su parte, el prof. Fernando Ocáriz trata de afrontar el tema de la distinción entre identidad del Primado y formas de su ejercicio, aunque no es que entre a fondo y propiamente en esta cuestión, sino que hace una defensa férrea de un modelo eclesiológico controvertido, y lo hace con poca sensibilidad hacia los hermanos separados. No por casualidad a él le debemos el problemático capítulo cuarto de la Declaración «Dominus Iesus», que tantos quebrantos ha causado a las relaciones ecuménicas.

Mucho más teológico y equilibrado se muestra el prof. Philip Goyret, en su estudio sobre la relación primado-episcopado, partiendo de la historia en el Concilio Vaticano II de la cuestión de la «suprema potestas Ecclesiae». Puesto que el Concilio no dirime la cuestión de si la detenta sólo el papa o el colegio episcopal, la aportación de Goyret es muy constructiva, pues sitúa el binomio en el contexto eclesiológico-misionero de la *episkopé* y de su unidad, hasta poder sacar conclusiones claras sobre el modo y el alcance de los diversos sujetos portadores de esta *episkopé* apostólica, la cual se explicita en el papa y en los obispos, cada uno de modo correspondiente a su función. El comentario de Antonio María Sicari, trata de la relación primado-eucaristía-episcopado. En la línea de «Communio notio», hace un buen desarrollo teológico de las relaciones entre primado y episcopado por una parte, al referir estos dos ministerios a la relación que ambos guardan con la unidad de la Iglesia, tal como hacen los dos concilios del Vaticano. Y por otra parte, resalta el profundo nexo entre unidad eucarística y *sacra potestas*, por lo que el primado aparece como una exigencia íntima de la unidad eclesial que surge de la eucaristía. Por último, el prof. Nicola Bux, haciendo gala de un profundo conocimiento de los acuerdos ecuménicos entre las Iglesias, presenta cómo está la situación de la discusión sobre el primado en el ámbito ecuménico. Es muy aguda su mirada para centrar la visión que los otros cristianos tienen del primado, apoyándose en los estudios de A. Garuti. Con ello pone en claro donde se juegan las bazas de esta discusión. De forma cruda presenta el núcleo duro de las divergencias y a la vez termina proponiendo pistas muy interesantes para el diálogo y las realizaciones por fases de una aceptación del primado petrino por parte de las otras Iglesias en la futura Iglesia unida.

Una obra muy conseguida en su conjunto. Naturalmente se dejan discutir algunas de las opiniones teológicas de los comentaristas, sobre todo desde el punto de vista eclesiológico, pero no puede negarse que el conjunto de la reflexión es serio y de peso en las argumentaciones. Se logra una explicación profunda sobre la naturaleza y misión del primado petrino, lo cual es siempre una buena ayuda para llevar a cabo el deseo expresado por Juan Pablo II de buscar «juntos» una nueva forma de ejercicio de la autoridad papal que sirva para unos y para otros. Es una pena que no se haya cuidado mejor la edición, encontrándose algunos fallos de tipografía que hubieran

sido fácilmente corregibles. Pero, sin duda, la obra es una contribución de importancia en el ámbito eclesiológico y ecuménico.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Andrea Bozzolo, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003) VIII+417 pp.

He aquí un espléndido trabajo de investigación dirigido por el prof. P. Sequeri, y defendido (supongo que con la máxima calificación) en la *Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale* (Milán) para alcanzar el grado de doctor en teología. Entre las numerosas tesis doctorales que se publican, de vez en cuando aparece una que sobresale por la actualidad y originalidad de su planteamiento, por el acierto del método empleado y por la solidez de sus resultados. Creo que es el caso de la presente. El argumento del trabajo está bien expresado en el título y subtítulo: la teología del monje benedictino alemán Odo Casel (1886-1948) se fundamenta sobre la recuperación y profundización de las tres grandes categorías de la sacramentaria: 'misterio', 'símbolo' y 'rito', todo ello para mostrar la efectividad sacramental de la fe, o sea, para hacer ver que el sacramento no es algo añadido o secundario en la constitución de la fe, sino su cimiento. En efecto, si la fe es relación viva con Dios, lo cual exige poner en presencia al hombre y a Dios, el lugar de este encuentro salvífico es por excelencia el 'sacramento' y, entre todos, la eucaristía. Se trata de una investigación directa, de primera mano, de los trabajos de Odo Casel, yendo a su lugar de producción y conservación, la abadía de *Maria Laach* y, en ella, el *Abt Herwegen Institut*. El autor se enfrenta con la obra de un teólogo que habiendo sido el gran renovador de la teología sacramentaria en la segunda mitad del siglo pasado, a partir del concilio Vaticano II es prácticamente silenciado, y eso que él es uno de los más eximios inspiradores de la teología litúrgica de la *Sacrosanctum Concilium*. La crítica de Rahner a la doctrina caseliana de los misterios acusándola de proclividad al irracionalismo parece estar detrás del espeso silencio que la teología sacramentaria posconciliar echó sobre Casel. La investigación de Bozzolo se centra, de entrada, en la reconstrucción de la teología caseliana desde sus primeros escritos. Como Casel se vio envuelto, muy a su pesar, en grandes polémicas a propósito de sus planteamientos sacramentarios innovadores, su teología nos ha llegado mediada en gran parte por dichas polémicas. Por eso, el autor cree que para comprender a Casel y la importancia de sus proposiciones que están detrás de la renovación de la teología sacramentaria en la primera mitad del siglo pasado, es necesario proceder a reconstruir su itinerario teológico. En el capítulo inicial aborda los escritos del primer decenio de su creatividad literaria (1914-1925), desde la tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía de Bonn «*De philosophorum graecorum silentio mystico*», en la que, además de indagar el sentido de este con-

cepto por el que los filósofos antiguos ascendían al misterio de lo divino, demostró su gran acribia filológica, pasando luego por Roma (San Anselmo) donde defendió su tesis en *Sagrada Teología* que versó sobre la doctrina eucarística de San Justino («*Die Eucharistielehre des heiligen Justinus Martyr*»). Además de estos trabajos 'doctorales', Casel se interesó por la comprensión del sentido del memorial del Señor («*Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*») y de la celebración de los sagrados misterios («*Die Liturgie als Mysterienfeier*»). Según el autor, en este primer decenio Casel ya ha tocado los temas más relevantes de lo que será luego su síntesis teológica, entrando en contacto con el pensamiento-filosofía y la praxis cultural antigua, descubriendo lo que los filósofos entendían como camino hacia lo divino, el sentido del verdadero sacrificio (sacrificio espiritual) a través de la purificación de la mente, y lo que significaba el culto de los misterios como respuesta a la 'epifanía' de los dioses. Especialmente, este concepto de 'epifanía' en la antigüedad lo estudió a fondo Casel para evitar malentendidos, pues la acción mística consistía en tomar parte en la manifestación-epifanía de la obra salvífica.

En el capítulo segundo analiza los escritos de la década siguiente (1926-1938), estando en el centro de todos ellos la problemática de la presencia de los misterios o de la «*Passio Christi*» en la acción litúrgica («*Mysteriengegenwart*»). Según el autor, en los escritos de este periodo se da «una significativa profundización de las intuiciones iniciales para hacer frente a la doble exigencia de una clarificación teórica de la *Mysterienlehre* y de una puntual defensa ante las ásperas críticas de un aguerrido grupo de opositores». La polémica era inevitable, pues los protagonistas se situaban en ondas completamente distintas: los oponentes argumentaban desde el ángulo angosto de la modernidad racionalista que había reducido el cristianismo a 'sistema' (punto de mira racionalista), mientras que Casel interpretaba el centro constitutivo de la religión cristiana en la clave antigua de 'misterio' (enfoque místico, 'misterio' que nada tiene que ver con lo que se escapa a la razón, sino con el modo de presencia de lo divino), lo cual le llevó a encontrar «en el sacramento el lugar de reconocimiento tanto de la precedencia de la acción de Dios, cuanto de la posibilidad y necesidad de la acción del hombre, porque señala en la libre disposición de sí requerida por el acto litúrgico el lugar decisivo para alcanzar la actualidad del evento cristológico».

En el capítulo tercero, Bozzolo analiza los últimos escritos (algunos póstumos como «*Mysterium der Ekklesia*» y «*Das christliche Opfermysterium*»), especialmente la última gran obra de Casel en la que vuelve a los orígenes repensando y profundizando las primeras intuiciones acerca de la relación entre fe, gnosis y misterio («*Glaube, gnosis und Mysterium*»), relación que es expresión del pensamiento total de la antigüedad («*ganzheitliches Denken*»). El capítulo termina con dos episodios en los que Casel, una vez más, se vio envuelto a su pesar: el debate entre él y Rahner suscitado a raíz de la publicación del «*Wiener Memorandum*» (1943: redactado por Rahner), con el que el departamento de pastoral (*Seelsorgeamt*) de la archidiócesis de Viena respondía al *Memorandum* que poco antes había enviado el arzobispo de Friburgo, Mons. Gröber a los obispos de la Gran Alemania nazi en el que

acusaba al Movimiento Litúrgico «de introducir en la fe cristiana una tendencia al irracionalismo». Pues bien, a propósito de esta acusación Rahner teme que la teología de Casel, formulada en su libro «*Glaube, Gnosis, Mysterium*», dé pie a una deriva de talante irracionalista. El otro episodio tiene que ver con la publicación de la encíclica «*Mediator Dei*» (1947) que algunos la acogieron como un espaldarazo a la teología caseliana de la presencia de la *Passio Christi* en la celebración de los sagrados misterios, y otros la consideraron como una llamada de atención que pondría en entredicho lo más específico de la aportación caseliana (*Mysteriengegenwart*). Pero según Bozzolo, es significativo «el hecho de que, mientras la prudencia de la *Mediator Dei* tenderá a transformarse en una acogida más sustancial de la inspiración caseliana en la Constitución litúrgica del Concilio Vaticano II, las reservas suscitadas por Rahner se convertirán en una verdadera y propia toma de distancia del modelo y de la problemática de Casel por parte de los autores que más o menos fielmente se declaran rahnerianos».

Para prolongar y actualizar el pensamiento caseliano, el autor lo pone en relación crítica con tres autores que han contribuido a profundizar el sentido de la presencia cristológica en el sacramento-eucaristía (J.-L. Marion), en la acción ritual (Victor Turner), y en la comprensión del símbolo (L.-M. Chauvet). En el último capítulo el autor hace un gran esfuerzo sintético a modo de balance retornando sobre la inspiración inicial, los desarrollos posteriores, y las aportaciones más significativas, para terminar con una valoración crítica destacando la aportación de Casel a una nueva comprensión del sobrenatural, a la teología del símbolo, a la superación de la causalidad instrumental y a la acción litúrgica como acceso a la trascendencia. La bibliografía que ocupa las últimas páginas (391-414) es de gran utilidad para los interesados, puesto que empieza con las bibliografías sobre Casel por orden cronológico (desde la primera de E. Dekkers en 1948, hasta la última de A. Häussling en 1987); sigue luego la enumeración completa de las obras de Casel también por orden cronológico (en vida y póstumas); a continuación se señalan los estudios sobre Casel (artículos, tesis etc); para concluir con otros estudios de los que se ha servido el autor para confeccionar esta investigación. Como he dicho al principio, se trata de un trabajo de envergadura tanto por la temática de hondo calado teológico, pues se trata de averiguar cómo se establece y se actúa la relación con Dios por la fe en el sacramento, como también por el método de paciente reconstrucción que ha seguido el autor para sistematizar las aportaciones, los hallazgos, las novedades que Casel fue sembrando en sus escritos, muchas veces elaborados al fragor de la polémica. La lectura de este libro no es fácil, requiere también paciencia, pero al final el esfuerzo es ampliamente recompensado, porque uno percibe que la obra de Casel no ha perdido actualidad para comprender el sacramento entendido como misterio, símbolo y rito, a pesar del espeso silencio que sobre ella cayó en el inmediato posconcilio. La última frase del libro es bien significativa de todo lo que contiene: «El sacramento es el lugar paradigmático de estructuración de la fe, la cual en el acto de la celebración, que identifica a Dios como propio interlocutor, realiza su pro-

pia efectividad». Por eso, la aportación de Casel afecta a toda la teología, en la medida en que ésta es la fe que da razón de sí misma.

José María de Miguel

R. Calatayud Gascó, *Beso humano y ósculo cristiano. Dimensiones histórico-teológicas del beso litúrgico* (Valencia: Edicep 2003) 1330 pp.

Dice el prof. Aliaga Girbés, director de esta voluminosa tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología 'San Vicente Ferrer' de Valencia, que «esta obra, a buen seguro, va a pasar a la posteridad como serio estudio, concienzudo trabajo sobre las dimensiones histórico-teológicas del beso litúrgico». En efecto, es tal la cantidad de datos y perspectivas que acumula el autor en su investigación que puede decirse que la temática tratada ha quedado casi agotada. A lo largo de la tesis aparecen bien estudiados los distintos simbolismos del beso tal como lo han expresado los autores paganos de la antigüedad a las personas y a los objetos, en la boca o en las manos y los pies (besos de honor), el enfoque bíblico, especialmente el saludo fraterno, o beso de la paz, con que Pablo recomienda a los cristianos saludarse, su eco y recepción en los Padres, su paso a la liturgia, su decadencia a partir del siglo XIII, y su recuperación como 'gesto de paz' en la liturgia renovada por el Vaticano II. De esta recuperación lamenta, sin embargo, que el gesto se asimile al «saludo que se da en las sociedades a los extraños, que es a lo que en cierto punto se ha llegado en la mayoría de comunidades. El gesto elegido por los primeros cristianos era el mismo que se daban los parientes, porque los cristianos se consideraban hermanos, hijos de un mismo Padre. Sólo cuando los cristianos nos sintamos hermanos de verdad, no nos avergonzaremos de saludarnos a la manera con que se saludan los hermanos en la carne (Ct 8,1). No debe olvidarse que una de las características del beso de paz apostólico, patrístico y litúrgico era su sacramentalidad, que no sólo era expresión de amor, sino engendrador del mismo». Desde esta conclusión no es extraño que entre los agradecimientos figuren «las Comunidades Neocatecumenales, en que he aprendido a valorar el beso de la paz». La tesis consta de dos partes, subdividida la primera en dos secciones que agrupan los ocho primeros capítulos, mientras que la segunda consta de tres secciones desarrolladas en los capítulos IX al XXI. La estructura y desarrollo de la primera parte (51-626) es muy nítida: estudia el beso en la antigüedad, reservando el testimonio bíblico (y rabínico) a la sección primera, y el patrístico a la segunda. Además de exponer los distintos tipos de besos y su significado en el AT, se detiene, como es natural, en el libro del amor por excelencia, el Cantar de los Cantares, y las exégesis que de él se han hecho a lo largo de la historia, hasta Teresa de Jesús. El NT también recoge el uso del beso como saludo fraterno en las cartas apostólicas, pero no cabe duda que el beso con mayor resonancia en interpretaciones y consecuencias es el beso de Judas.

El testimonio de los padres prenicenos y postnicenos y de las diferentes liturgias orientales y occidentales, da fe del aprecio y defensa de este gesto litúrgico (el beso en la boca) a lo largo y ancho de toda la antigüedad cristiana, a pesar de los peligros de índole moral que le podían acechar. La segunda parte es mucho más amplia (627-1285) y constituye el objeto central de esta investigación: averiguar el uso del beso en la liturgia romana a partir del s. VII. El período que va de este siglo hasta el XIII constituye el momento de esplendor del beso de paz. Además de una aproximación sociológica al simbolismo y empleo del beso, se centra en el estudio del beso de paz en la celebración de la misa tal como lo prescriben los diversos Ordines Romani y otros documentos litúrgicos, en algunas celebraciones especiales como son las del Triduo Sacro y en otros sacramentos. Pero no sólo la liturgia se ocupa del beso de paz, también la teología medieval reflexiona sobre él confiriéndole tal dignidad que a veces se pone al mismo nivel de la comunión sacramental (beso sin comunión). La clericalización de la liturgia en la Edad Media trae consigo el nacimiento de las devociones: los fieles dirigen su atención a la Humanidad de Cristo y a su Santa Madre. En la historia del beso no podía faltar el modo cómo los cristianos veneraban a la Virgen, en sus distintas imágenes o representaciones, mediante el beso. Sobre este punto diré una palabra más adelante. En la siguiente sección el autor estudia lo que llama 'la decadencia del beso de paz', cuando se impone a modo de suplencia impersonal el osculatorio o portapaz. En cambio, alcanzan un notable desarrollo los besos de honor (destacando hasta hace bien poco el beso al sagrado pie del Padre Santo [sic], y el beso en la mano a los ministros ordenados). La reforma litúrgica promovida por el Vaticano II en sus distintos ámbitos ha recuperado, si no el beso como tal, sí un gesto de paz equivalente, según costumbres y culturas, eliminando al mismo tiempo los besos de honor. No deja el autor de descender a la problemática pastoral concreta del gesto de la paz en la actual ordenación del Misal Romano, mantenida en la tercera edición típica, antes de la comunión. Que el revuelo (real, nada imaginario, después de treinta años) de la asamblea junto con los canciones de paz que a veces lo acompaña, en detrimento y sustitución de la invocación del título más expresivo del sacrificio de Cristo, Cordero de Dios, del que se va a participar inmediatamente, sea el contexto celebrativo de la comunión no puede dejar contento a nadie. Concluye el autor esta larga historia del beso trazada en perspectiva bíblica, sociológica, moral, pero sobre todo litúrgica como beso de paz entre los hermanos, estudiando el origen, significado y evolución del beso a objetos sagrados, ante todo al altar, a los evangelios y a la cruz. Desde un rechazo inicial de este tipo de besos por considerarlo idolátrico por su relación con la costumbre pagana de tocar el ídolo y llevarse la mano a la boca ('ad orem', de ahí el término 'adoración'), hasta su progresiva imposición empezando por el beso a la cruz, a partir de su invención. Los tres objetos mencionados son símbolos de Cristo, por eso en el beso a ellos se besa a Cristo. La reforma litúrgica en su intento de aligerar símbolos simplificó los besos al altar en la celebración de la misa, que ahora se reducen a dos (de los diez prescritos en el misal de Pío V), a modo de primer y último saludo a Cristo representado en el altar. En la conclu-

sión, el autor repasa en pocas páginas (1287-1294) el largo itinerario de su investigación, resaltando lo más esencial en cada etapa, ahora ya sin aparato crítico. El libro se cierra con la oportuna bibliografía ordenada en dos apartados: uno de 'fuentes' y otro de 'estudios'. Entre las primeras sitúa el autor, además de la Biblia, los escritos rabínicos, los monumentos litúrgicos, los escritos de los Padres de la Iglesia, teólogos etc. Son, efectivamente, las fuentes de su investigación. En el apartado de 'estudios' sitúa los trabajos que considera complementarios para iluminar y justificar o acompañar la elaboración de la tesis. De entre los muchos valores de este trabajo destacaría la claridad y orden del planteamiento metodológico y de su exposición; aunque a veces dé la impresión de volver sobre sus pasos haciendo interminable la lectura, el autor no pierde el hilo del argumento que quiere tratar el cual evidentemente varía según el tipo de beso que estudia. Merece destacarse también el enorme florilegio de textos patrísticos y litúrgicos que aduce sin cesar como fundamento de su estudio. La obra está escrita en Valencia y por eso el autor no ha querido pasar por alto el escrito de sor Isabel de Villena (1430-1490) titulado 'Vita Christi', pero como dice R. Arnau García, más bien debería titularse 'Vita Mariae', pues es de María sobre todo de quien trata. Justifica la inserción de este capítulo XIII (827-894) «por el empleo continuado de la figura del beso y el protagonismo que confiere a Nuestra Señora en su obra». Todo parece importante en una tesis, y ningún doctorando quiere desprenderse de los hallazgos que ha localizado a lo largo de su duro trabajo de investigación. Ciertamente, el contenido de este libro responde al esquema y desarrollo de una tesis, de una magnífica tesis, y por eso no puede esperarse un gran número de lectores. Pero el asunto aquí tratado, bien podría el autor ponerlo a disposición de un público más amplio reduciendo el argumento a los hitos y contenidos principales (desde la biblia, los padres, la liturgia), y seguramente llegaría a más gente, porque la temática es interesante de cara a revalorizar un signo de paz como es el beso sobre todo en el contexto de la celebración de la Eucaristía, memorial del sacrificio de Cristo entregado a la muerte por hacer de nosotros un pueblo de hermanos unidos en su mismo amor.

José María de Miguel

D. Borobio, *Celebrar para vivir*. Liturgia y Sacramentos de la Iglesia (Salamanca: Sígueme 2003) 637 pp.

El prof. Dionisio Borobio ha escrito por extenso sobre sacramentología fundamental y sobre cada uno de los siete sacramentos; sus aportaciones al respecto se pueden consultar en la 'Bibliografía selecta en castellano' que a modo de apéndice cierra este libro (611-618). Con tal bagaje teórico y con una intensa práctica pastoral, el autor aborda en perspectiva sintética el conjunto de la economía sacramental. Como ponen de relieve las encuestas, la deserción de la Iglesia, la pérdida de sentido de la moral cristiana y la

debilitación de la fe que se constata por todas partes, y en particular entre los jóvenes, tiene mucho que ver con el desapego celebrativo: si la fe no se celebra se muere, y con ella la praxis moral. El autor pone al descubierto este grave asunto en el mismo título del libro: la celebración litúrgico-sacramental no es una adorno para completar la fiesta familiar ni un entretenimiento para desocupados; es el alimento de la fe, o sea, de la vida cristiana: 'celebrar para vivir'. Mientras no se entienda así la celebración de la eucaristía, y de los demás sacramentos, seguirá resultando para muchos una rutina, un aburrimiento, o una pesada carga de la que cada vez más niños, jóvenes, adultos y ancianos se van sacudiendo de encima. Cuando la motivación y contenido fundamental de la celebración de un sacramento no se entiende o no se explica suficientemente, a lo que hay que añadir a veces un modo de celebrar mortecino y ritualista, no hay que extrañarse que acabe pronto no diciendo nada, y por tanto, se abandone la práctica sacramental, considerada como práctica muerta.

El prof. Borobio tiene muy en cuenta la situación actual de crisis en la celebración sacramental de la Iglesia. Por eso, su libro quiere ser una ayuda y un estímulo para vitalizar la práctica sacramental. Él lo titula 'celebrar para vivir', pero para poder realizar este programa es necesario 'conocer' lo que vamos a celebrar. Un conocimiento no sólo teórico, sino enraizado en la vida, en la problemática de las comunidades que celebran los sacramentos. Por eso, el planteamiento de los temas parte siempre de la 'vida', las resonancias y dificultades que cada uno de los argumentos tratados, desde la celebración como tal hasta el sacramento de la unción de los enfermos, tienen en el 'encuentro con la vida'. En un segundo paso, explica el sentido de los distintos ritos, de los símbolos, del tiempo y del espacio litúrgicos, de la piedad popular, de cada uno de los sacramentos. En el tercer paso vuelve a la vida, o sea, cómo se aplica y se inserta en la vida del creyente y de las comunidades el sentido y la espiritualidad del año litúrgico, o la celebración del domingo, o la participación en la eucaristía, o la celebración del sacramento de la reconciliación. Como el autor está muy interesado en que se profundice en los temas tratados, presenta en cuarto lugar una serie de puntos para el estudio, la reflexión y la revisión. Propone estudiar un texto, por ejemplo del Catecismo, y luego plantea algunas cuestiones en conexión con él o con la temática desarrollada en el capítulo correspondiente. Finalmente, subrayando de nuevo su preocupación por hacer de la celebración fuente de vida cristiana, ofrece algunos textos para la oración, de modo que la celebración litúrgico-sacramental llegue a interiorizarse o personalizarse por el camino de la oración. Por ejemplo, en el capítulo sobre el matrimonio como sacramento ofrece para la meditación un texto entresacado de los Prenotandos del Ritual del matrimonio, y luego una bella oración de bendición de los esposos entresacada de la liturgia hispánica. Con este modo de impostar su 'síntesis' litúrgico-sacramental, Borobio quiere ayudar a la formación personal y de grupos, a la profundización de los sacramentos por el estudio y el diálogo.

Como he dicho antes, este trabajo es el resultado de muchos estudios específicos de carácter científico sobre los distintos signos sacramentales

que el autor ha realizado y publicado en los años pasados, y también de su práctica pastoral en diversos lugares, eso significa que las reflexiones y sugerencias que aquí nos propone pueden servir como formación actualizada para los responsables del servicio pastoral y para los que se preparan a él. A ellos se dirige principalmente este libro, y a través de ellos a los laicos, sobre todo a los grupos de liturgia de las comunidades, para estimular y acompañar su formación. El autor ha dividido el volumen en dos partes; en la primera (15-120) que titula 'Liturgia, misterio y vida', explica los datos fundamentales para comprender y vivir la liturgia, lo que es la celebración, los ritos, los símbolos, la asamblea, el tiempo y el espacio litúrgicos, la relación de la liturgia con la piedad popular, con la evangelización y la catequesis, con el compromiso social. Dentro de esta primera parte, destacan los capítulos tercero y cuarto que tratan respectivamente de la liturgia como 'obra de la Trinidad' y como 'obra de la Iglesia'. De esta manera pone en primer plano y profundiza la comprensión trinitaria y eclesial-pneumatológica de la liturgia según el planteamiento del Catecismo de la Iglesia Católica que en este punto supone un avance en relación con la constitución Sacrosanctum Concilium. De la liturgia pasa en la segunda parte a los sacramentos, empezando por la clarificación de la noción de sacramento en cuanto signo y como celebración, destacando también las distintas dimensiones que lo configuran: cristológica, antropológica, eclesiológica y simbólica (125-186). El resto del volumen (187-607) lo dedica a estudiar, siguiendo el mismo método didáctico-mistagógico cada uno de los siete sacramentos. Y lo hace en cinco pasos, excepto en el sacramento de la eucaristía, que son siete, estudiando, a partir de la vida, los fundamentos antropológicos, bíblicos, teológicos y celebrativos. Como se ve, el grueso del volumen lo ocupan los sacramentos, y siendo éstos el centro de la actividad pastoral de la Iglesia, «pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor»(SC 10), los pastores pueden encontrar aquí una síntesis actualizada del mundo sacramental enraizado en la vida para transformarla por la fuerza del misterio pascual de Cristo, «del cual todos los sacramentos y sacramentales reciben su poder»(SC 61). Deseamos vivamente que el gran interés pastoral y esfuerzo sintético que en la elaboración de este libro ha puesto el prof. Borobio se vean recompensados con una acogida favorable por parte de pastores y fieles deseosos de conocer mejor lo que celebran para vivir de la celebración.

José María de Miguel

J. A. Sayés, *El Misterio Eucarístico* (Madrid: Palabra 2003) 557 pp.

Se trata de una edición ampliada y actualizada del manual que el autor publicó en 1986 en la BAC con el mismo título. Según el prof. Sayés, «en el

presente trabajo hemos intentado una síntesis que, junto con el conocimiento de todas las cuestiones hoy debatidas y abiertas, sirva de texto escolar claro y completo». Como se trata de un texto escolar, la división y organización de la materia se ciñe a su objeto: en una primera parte desarrolla los fundamentos bíblicos de la Eucaristía, desde su prefiguración en el AT hasta la doctrina eucarística en el evangelio de san Juan, estudiando de un modo particular los relatos de la institución, como es obvio. En la segunda parte (143-514), que constituye el cuerpo del libro, el autor estudia la Eucaristía en la tradición de la Iglesia, empezando por el final, o sea, el encuadre de este asunto lo hace a partir del Catecismo de la Iglesia Católica, el cual comienza la segunda parte, la celebración del misterio cristiano, afirmando que la liturgia es obra de la Santísima Trinidad (nn. 1077-1112), y en ese horizonte enmarcará la sacramentología general y particular. En relación con la edición primera, en la presente el autor ha introducido un cambio en el ordenamiento temático: ahora estudia primero la dimensión sacrificial y luego se concentra en la explicación de la presencia real. La razón del cambio la explica convincentemente apoyándose en Rahner, el cual afirma que Cristo está presente porque lo ofrecemos (163). Como la Misa es el memorial del único sacrificio de Cristo, eso sólo es posible si realmente Cristo está presente para actualizar sacramentalmente su ofrenda. El estudio de esta dimensión, como luego la de la presencia real, se realiza genético-históricamente, es decir, mostrando como la Iglesia va progresivamente penetrando en el misterio del sacrificio de Cristo y en la presencia real a través de la reflexión de los Padres y los teólogos a lo largo de las distintas etapas de la historia bimilenaria del cristianismo, y atendiendo a su celebración, pues es en la liturgia eucarística (*lex orandi*) donde la fe (*lex credendi*) ha cristalizado y a la vez se ha enriquecido. En relación con la comprensión sacramental del sacrificio de Cristo, se refiere el autor a la aportación de Odo Casel de la cual afirma que «sostener la trascendencia supratemporal del sacrificio de Cristo, apelando a su condición de realidad primordial y en conexión con los misterios helénicos, es diluir su verdadero carácter histórico». Como de Casel se dice casi todo, y en relación con la problemática de los misterios aplicada a los sacramentos cristianos se le atribuye lo que jamás afirmó, las más de las veces de oídas, a través de segundos o terceros, A. Bozzolo acaba de publicar en la Libreria Editrice Vaticana su tesis doctoral «*Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fe*», que debería leerse atentamente antes de seguir colgándole el sambenito de hacer derivar el sentido del sacramento cristiano de las religiones místicas. En apoyo de su crítica de Casel, el autor cita a Schillebeeckx, el cual dice que «la historicidad del hombre Jesús y sus actos humanos salvíficos participan, inevitablemente, de la irreversibilidad de las cosas temporales. Si afirmamos lo contrario, nos enfrentaríamos con una nueva forma de docetismo, negaríamos el realismo histórico de la humanidad de Jesús». Pero teniendo eso presente, la imposibilidad de repetición de los hechos históricos, el Catecismo de la Iglesia Católica afirma que «el misterio pascual de Cristo... no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó a la muerte, y todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hom-

bres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente»(n. 1085). El prof. Sayés alaba los intentos de explicación de la presencia real más allá de la transustanciación (entre los españoles que menciona se encuentran Gesteira, Aldazábal y Borobio), pero le resultan insatisfactorios. En la recapitulación de su punto de vista escribe que «no deja de ser contradictorio afirmar con la fe que el pan y el vino consagrados son el cuerpo y la sangre de Cristo, para decir a continuación que dichos elementos, aun consagrados, siguen siendo pan y vino. ¿Cómo algo puede ser dos realidades a la vez? ¿No sería más sincero decir que el pan y el vino, que perduran como tales, adquieren una nueva significación? La postura mencionada no deja, pues, de ser un engaño». Según la doctrina eucarística expresada con el término transustanciación, reafirmada por la *Mysterium Fidei*, y últimamente por *Ecclesia de Eucharistia*, después de la consagración el pan deja de ser pan y el vino deja de ser vino, pues son el cuerpo y la sangre del Señor. Para resolver el 'misterio' se apela a la noción de sustancia y de accidentes. Lo que con ella se quiere decir es el contenido de la fe eucarística, que algunos autores recientes intentan expresarlo de otra manera, aceptada también por Pablo VI sobre la base de lo que significa la transustanciación. Creo que también habría que tener en cuenta lo que la liturgia canta en la secuencia del Corpus: «*Sub diversis speciebus, signis tantum, et non rebus, latent res eximiae... Nulla rei fit scissura: signi tantum fit fractura: qua nec status nec statura signati minuitur*». En el ámbito del signo nos movemos después de la consagración. Tal vez profundizado en esta dirección se pueda alcanzar otra manera de entender y expresar el misterio de la presencia real de Cristo en las especies sacramentales. El autor ha añadido a la edición anterior un capítulo en el que aborda la celebración en sus dos mesas, liturgia de la palabra y liturgia de la eucaristía, así como la relación de la eucaristía con los demás sacramentos. En un apéndice, aborda un tema de gran actualidad, a saber, la eucaristía y el ecumenismo. Da cuenta de los acuerdos alcanzados con las distintas confesiones y desciende a la problemática de la intercomunidad. Evidentemente, sobre este punto recalca la doctrina oficial según la cual no puede haber comunión verdadera en la misma eucaristía cuando falta la comunión en la fe, que conduce a la eucaristía y la expresa. El prof. Sayés ofrece aquí un manual clásico y tradicional sobre la eucaristía; desde esta perspectiva es útil, porque además está escrito y concebido con criterios pedagógicos. Se echa de menos, sin embargo, un índice de autores y de temas, así como una bibliografía, que aunque está repartida en algunos capítulos, siempre es útil aportar una selección de libros bien al comienzo de cada parte o al final del libro, para algunos será tarea superflua, pero para otros es algo necesario.

José María de Miguel

Jean Daniélou, *Dios y nosotros* (Madrid: Cristiandad 2003)
241 pp.

Con este libro Ediciones Cristiandad inaugura una colección que promete ser interesante: «Biblioteca Teológica 'Clásicos del siglo XX'», dirigida por César Izquierdo, el cual se encarga también (pp. 9-36) de justificarla y de introducir al autor de este primer volumen, Jean Daniélou (1905-1974), así como el sentido y contenido de esta obra 'clásica' publicada por primera vez en 1956. Hay que comenzar felicitando al director de la colección por el acierto de la elección de este precioso texto, viejo ya de casi medio siglo, pero que no ha perdido actualidad, o sea, que tiene todavía mucho que decir al lector de hoy, y en eso consiste su condición de 'clásico'. Como se trata de una Biblioteca Teológica, ¿por quién empezar sino por Dios, principio y fin de toda teología? Y además no por un Dios como objeto de pura abstracción intelectual sino en tanto se dirige al hombre y lo interpela. En este libro, 'Dios' es tratado juntamente con 'nosotros', que somos los destinatarios de su amor preferencial y los que acogiéndolo nos preguntamos por él, por su ser, por su 'misterio' (como él nos lo ha manifestado, pues como dijo K. Barth a quien cita Daniélou en el prólogo: «sólo Dios habla de Dios») que a la vez ilumina el nuestro. La relación o diálogo cognoscitivo-amoroso entre 'Dios y nosotros' lo desarrolla el autor en seis capítulos, que van de menos a más en cuanto a la meta a conseguir: que es la unión-transformación con-en Dios por el amor. La primera experiencia-conocimiento de Dios que el hombre tuvo se plasma en lo que él llama la religión natural a través del cosmos, la conciencia y el espíritu. Pero al faltarle la luz de una revelación positiva que ilumine y guíe la búsqueda y plasmación de lo divino, la religión natural no alcanza su objetivo, se extravía en diversas formas de politeísmo, panteísmo y dualismo. Daniélou valora la experiencia de la religión cósmica como un primer acercamiento del hombre al misterio de Dios, pero la historia de este camino se convierte «al mismo tiempo en algo tan grande y tan decepcionante, en la llamada profunda que sube desde las profundidades de la humanidad religiosa hacia una luz que sólo se será dada en plenitud en Jesucristo».

La segunda aproximación al misterio de Dios que traza el autor es la que sigue la senda de la filosofía, asegurando desde el principio que «existe un buen uso y un mal uso de la filosofía, que hay un falso Dios de los filósofos y, sin embargo, una verdadera filosofía de Dios». Advirtiendo que «el Dios vivo no puede circunscribirse con la inteligencia, y que un Dios que fuera completamente inteligible para el hombre seguramente no sería el verdadero Dios». Daniélou recorre en este capítulo las posibilidades que abre el pensamiento para comprender la existencia de Dios: «La razón, en efecto, conoce firmemente la existencia de Dios. Éste, como causa necesaria, está implicado en la existencia del ser contingente; como verdad absoluta, es supuesto por el ejercicio mismo de la inteligencia; como bien perfecto, es postulado por la existencia de la moralidad». Pero hecha esta afirmación, la razón tiene que ser consciente de los límites que la incapacitan para introducirse en el misterio. Dios no puede ser tratado como un problema, pues todo lo que afirma-

mos de él a renglón seguido hay que negarlo, ya que como decía el Pseudo-Dionisio, «Dios es todo lo que es y nada de lo que es». De ahí la importancia de la analogía para hablar de Dios. Ésta «nos permite hablar de Dios con palabras tomadas de la creación, pero con la condición de aclarar que son verdaderas cuando se aplican a Él en un sentido distinto al que se les da para referirse a las criaturas». Por ejemplo, la noción de persona tan importante para comprender el misterio del Dios trinitario. Dios, para la inteligencia, es un problema límite y por tanto no puede ser abordado sólo con la razón, sino que implica la puesta en juego de todo el ser que conduce a la «conversión existencial». La nota característica y diferencial entre Dios y la criatura es la 'aseidad': Dios posee el ser en plenitud por sí mismo, mientras que la criatura lo recibe de él. Hay una cuestión siempre presente en la historia de la filosofía y más en la época del existencialismo en que Daniélou escribe: «la posibilidad de una coexistencia entre Dios y otra cosa», o sea, el problema de la creación, y entre la libertad de Dios y la del hombre. A este respecto dice el autor: «debemos enunciar dos afirmaciones aparentemente irreconciliables: por una parte, todo el ser se agota en Dios; por la otra, existe un ser fuera de Dios. Dios determina todas las cosas; y sin embargo, la libertad humana se determina a sí misma». Como aquí nos encontramos en presencia de un problema límite irresoluble por las vías de la sola razón, sólo si nos implicamos con todo nuestro ser (entrega de conversión) podemos superar la aparente contradicción que supone sostener a la vez 'Dios y nosotros'.

En los siguientes capítulos, Daniélou nos introduce en el misterio de Dios por los caminos que él mismo nos ha mostrado, empezando por el AT. La revelación progresiva de Dios la acoge el pueblo de la antigua alianza a través de la fe; es el conocimiento de Dios por la fe, ciertamente es un conocimiento oscuro, pues oscura es la fe, pero cierto y seguro. Así repasa la noción de Dios que va trazando el AT desde la perspectiva fundamental de la alianza en la que Dios se compromete de manera irrevocable: «así como la Santidad expresa lo que Él es en sí mismo, la Alianza lo da a conocer en su relación con el mundo». La relación de Dios con su pueblo se funda en la 'verdad' entendida al modo hebreo como '*emet*', no según la doctrina griega de la '*alétheia*'; el símbolo de ésta es la luz (la evidencia), mientras que para la Biblia con el término *emet* se alude a la veracidad del testigo, digno de crédito, y por tanto en quien uno puede apoyarse, y aquí el símbolo será la roca. La palabra *emet* «expresa que la fidelidad de Dios a sus promesas es absolutamente segura, y que podemos apoyarnos sin reservas en su palabra, no solamente por cuanto revela lo que es, sino porque promete lo que será». El otro término que caracteriza el ser y la acción de Dios es su 'justicia' (*sedeq*). Y aquí también hace la correspondiente exégesis, pues la justicia de Dios no es la que concebimos e invocamos, y a veces practicamos los hombres. Esta justicia «no consiste en el hecho de que Dios le deba algo al hombre, sino en lo que [Dios] se debe a sí mismo... Consiste en que Dios mantiene sus compromisos y manifiesta su fidelidad. La justicia de Dios es testimonio del cumplimiento de sus promesas... Esta justicia de Dios se realiza en Jesucristo, porque en él cumple Dios su promesa». Y el tercer rasgo del ser y obrar de Dios es su amor (*hesed*). Para aclarar su contenido contrapone el sentido del

eros platónico y el *agape* bíblico. «El *eros* parece egocéntrico y se relaciona con un mundo de objetos... [Por el contrario] el objeto del *agape* no es solamente la persona, sino el valor dentro de la persona». Y pone de relieve en qué consiste el *hesed*, analizando aquellas expresiones antropomórficas que hablan del amor celoso de Dios: «los celos de Dios nos revelan el valor que Dios le adjudica a cada alma humana. Confieren a su amor el carácter de un vínculo personal». A través de sus obras, Dios nos da a entender cuál es su naturaleza íntima: la santidad (*qodesh*). Cuando el hombre se acerca a ella experimenta su impotencia, su creaturalidad, su nada, y surge el *temor* ante lo santo (R. Otto). Este temor «es esencial en la raíz de la religión auténtica. En efecto, salvaguarda la trascendencia de Dios en el interior de la inmanencia... Impide de raíz que la religión se degrade en familiaridad. La penetra de una infinita reverencia». Pero la santidad de Dios exige la del hombre, de modo que «la primera manifestación de la proximidad de un alma con la santidad de Dios es darle el sentido del pecado. Los santos saben qué es el pecado, y los pecadores lo ignoran». El último aspecto de la santidad de Dios se manifiesta como fascinación: el hombre a la vez que teme acercarse al Dios santo siente una atracción irrefrenable hacia él.

Del AT pasamos al NT: en el AT Dios Padre se revela de manera clara y el Hijo de manera oscura. En el NT, el Hijo se revela claramente y el Espíritu Santo es anunciado hasta su plena manifestación en la Iglesia. El capítulo IV aborda la revelación de Dios hecha por Jesucristo, o sea, el misterio trinitario de Dios. «Este misterio inaccesible constituye la totalidad del cristianismo. No es uno de sus aspectos. Es su esencia misma. Porque el cristianismo es la llamada que el Padre dirige al hombre para participar en la vida del Hijo por el don del Espíritu». El autor destaca la pedagogía divina en la historia de la revelación: primero había que arraigar profundamente el monoteísmo en el corazón humano, siempre inclinado al politeísmo; luego vendría la revelación trinitaria, o sea, cómo el monoteísmo se realiza trinitariamente porque Dios es amor. Como de Dios sólo podemos saber lo que él nos ha manifestado, el autor se detiene en el estudio de las misiones del Hijo y del Espíritu, para luego elevarse desde ellas a las relaciones intratrinitarias en las que se expresan las personas divinas. La teología ha tratado de mostrar la triple personalidad divina destacando las propiedades de cada Persona. El Padre es el origen, *arché*, de la Trinidad; la Segunda Persona es la sabiduría, el *logos*, la palabra, *dabar*, que cumple lo que dice; pero es sobre todo el Hijo. «Esta teología del Hijo ocupa todo el *Evangelio de Juan*, mientras que la del Verbo sólo aparece en el Prólogo». El Espíritu (*ruaj* o *pneuma*) «es verdaderamente una fuerza divina que actúa en la historia para operar la transfiguración del mundo y la edificación del cuerpo de Cristo». Pero no es una fuerza impersonal arrasadora, sino que tiene también los rasgos personales, por eso Jesús lo presenta como 'el otro abogado' y los Hechos de los Apóstoles le atribuyen acciones que reflejan su personalidad.

La profundización de la revelación bíblica del misterio de Dios continúa en la Iglesia; es el tema del capítulo quinto. Puesto que es «la Iglesia, órgano infalible de la Tradición, quien nos transmite la revelación de Cristo». En el desarrollo de este punto dialoga con Cullmann, para quien la Tradición es

un comentario de la revelación neotestamentaria, pero sin relevancia normativa para la fe. Sin embargo, «para Ireneo, Escritura y Tradición están directamente vinculadas y gozan de igual autoridad». Lo cual significa que por ambas accedemos a la Revelación. La teología es el esfuerzo por clarificar el sentido y contenido de la Revelación. «La historia muestra que la teología nació en gran parte como respuesta a la herejía». Ella prepara el terreno para que el Magisterio pueda actuar, pues es «el único que tiene autoridad como última instancia para definir la fe en virtud de la asistencia del Espíritu Santo». Pero la teología no es un camino unívoco; el autor pone de relieve los senderos seguidos por la teología latina y la oriental en su aproximación y explicación del Misterio trinitario. Son perspectivas diferentes pero mutuamente enriquecedoras. Desde sus orígenes, la teología puso de relieve la importancia de una recta comprensión de la fe ortodoxa para salvaguardar la verdad de la redención.

En el último capítulo la relación entre 'Dios y nosotros' alcanza su punto culminante: todo el camino anterior conduce hacia aquí, hacia la perfecta comunión con Dios, empezando por la comunicación sacramental (bautismo y eucaristía, sobre todo), hasta la unión mística por el amor. «La elevación de nuestra naturaleza [por el bautismo] sólo tiene como objetivo hacernos entrar en la familiaridad de Dios, en la sociedad del Hijo, en la comunicación del Espíritu». Somos adoptados como verdaderos hijos. «La adopción divina nos eleva ya infinitamente por encima de la condición de siervo; nos coloca en una condición libre y en cierta igualdad con Dios». Pero «la vida cristiana no es solamente una vida como la de Cristo, sino una vida en Cristo... La Eucaristía es el medio privilegiado de esta unión a Cristo». Aquí se funda la doctrina de la inhabitación, que tanta importancia tiene en la mística cristiana desde los Padres de la Iglesia. El conocimiento místico y la unión transformante cierran esta ascensión hacia Dios de la mano de autores como Gregorio de Nisa, Agustín, Taulero, Ruysbroeck y Juan de la Cruz. De éste es la última cita del libro: «Salí tras ti clamando, y eras ido». Repito de nuevo que ha sido un acierto comenzar la colección 'Clásicos del siglo XX' con este libro del que llegaría a ser cardenal (1969), el jesuita francés, profesor de Orígenes del Cristianismo en el Instituto Católico de París, miembro de la Academia Francesa, Jean Daniélou. Ha sido un rescate necesario y muy oportuno después de tantos años de injusto menosprecio.

José María de Miguel

J. M. Mardones, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión* (Santander: Sal Terrae 2003) 270 pp.

Atento a los problemas que suscita la sociedad y la cultura moderna en relación con el cristianismo, José María Mardones es un autor bien conocido por sus muchas publicaciones. La que ahora presentamos se ocupa de un tema que, a su juicio, necesita ser recuperado: el símbolo. La salud de la reli-

gión, pero también la de la sociedad y la del hombre, depende de la vitalidad del símbolo. Sobre esta idea el autor ha estructurado las seis partes que componen el libro con dos capítulos cada una, excepto las dos últimas, como una especie de 'pulsera simbólica'.

Parte el autor de un hecho fácilmente constatable: el predominio de la cultura de la imagen ha desencadenado el olvido del símbolo. El imperio de la imagen crece a costa de la presencia del símbolo. Vivimos tiempos mediáticos en los que la apoteosis y dictadura de la imagen apenas deja espacio para la palabra y para el símbolo. El ser equivale al aparecer, con el consiguiente vaciamiento de la interioridad. Es tal el afán de mostrarlo todo, que la evocación se sustituye por la mostración. En aras de un exhibicionismo comercial, cada vez más extendido, se trivializa la interioridad. Esta es la situación que presenta la primera parte; una situación preocupante, en la medida en que el predominio de la imagen puede influir negativamente en el desarrollo del hombre, cerrando el paso a la trascendencia. La proliferación de la imagen puede dar lugar -y de hecho da lugar- a una vida in-trascendente, donde ya sólo cuenta lo que se exhibe.

Por lo dicho se adivinará que la recuperación del símbolo no es una tarea fácil; todo lo contrario, es «una propuesta contracultural y crítica» (p. 12). Y para afrontarla con cierta garantía de éxito conviene recordar que la cultura occidental presenta una historia paradójica en la que se han ido alternando la iconoclasia y la iconodulia. Si lo imaginario no es ajeno a lo cultural, tampoco lo simbólico. Y, dado que actualmente atravesamos un período de penuria simbólica, habrá que redescubrir el símbolo como una manera de revitalizar la cultura, la sociedad y la religión.

Pero, ¿cuáles son las raíces del símbolo? De esto se ocupa la segunda parte del libro, donde el autor señala que el símbolo abre al hombre hacia lo sagrado, «es el medio de que dispone el hombre para apagar la sed de sus preguntas fundamentales» (p. 55). A este propósito, recuerda que la ciencia puede explicarnos lo que hay, pero es incapaz de explicarnos el porqué de lo que hay. De ahí que, en el caso de que hubieran sido respondidas todas las cuestiones científicas, siempre quedaría una cuestión última a la que la ciencia no habría conseguido responder. Esa cuestión no respondida por la ciencia pone de manifiesto que el hombre es un interrogador nato y, además, que es un ser compulsivamente simbólico, lo que, dicho de otro modo, significa que es un ser utópico y excéntrico. Contemplando la realidad y contemplándose a sí mismo, el hombre experimenta una especie de escisión que sólo se puede saldar mediante el símbolo. El símbolo reúne, integra, inserta e introduce sentido en el sinsentido. ¡Imposible que el sinsentido tenga la última palabra! Y para que no la tenga, el pensamiento simbólico viene en nuestra ayuda haciéndonos ver las señas de identidad de lo humano. El símbolo no sólo 'da que pensar' (P. Ricoeur), sino, sobre todo, 'da que vivir' (P. Valadier); es decir, descubre la riqueza inagotable de la vida. En esa dirección van las parábolas de Jesús.

En la tercera parte se aborda el estudio del símbolo en el ámbito de la religión, haciendo hincapié en la estrecha relación que existe entre ambos: «quien dice religión dice juego simbólico» (p. 89), ya que «el mundo de la reli-

gión es el mundo del símbolo» (p. 93). Y, así como la religión apunta a una realidad última o trascendente, el símbolo evoca una realidad que está más allá de nuestro alcance. En el símbolo siempre hay algo que no se puede explicar. Y, sin embargo, nunca faltarán intentos de racionalidad simbólica: son los excesos del objetivismo y del subjetivismo que reclaman la atención de los 'centinelas del horizonte simbólico'.

En la cuarta parte, el autor presenta las trampas del símbolo, que, básicamente, son dos: 1ª) la racionalización sobrenaturalista, que es «la desecación simbólica dentro de la teología y de la Iglesia» (p. 130), y 2ª) la subjetivización ingenua, donde el sentir prevalece sobre el pensar, hasta hacer del símbolo un elemento al servicio de la afectividad.

Como ya se ha dicho, el símbolo no sólo sirve para pensar, sino también, y sobre todo, para vivir. Pues bien, de eso, es decir, de la vida que palpita en el símbolo trata la quinta parte. Si E. Cassirer hizo ver que no hay universo humano sin presencia del símbolo, Mardones, por su parte, analiza los tres ámbitos característicos de la presencia del símbolo dentro del mundo católico: los sacramentos, Dios y el más allá. Por lo que respecta a los sacramentos, asistimos a una pérdida del vigor simbólico; por lo que respecta al imaginario sobre Dios y sobre el más allá se ha producido, y se sigue produciendo, un cambio de tonalidades, condicionado, en mayor o menor medida, por las circunstancias socio-culturales de cada momento. En todo caso, el diagnóstico es claro: la sociedad actual padece una anemia simbólica. Es una enfermedad que tiene cura. El remedio pasa por recuperar el símbolo. Se trata de una tarea urgente que nos encaminará hacia un nuevo paradigma, construido a partir del reconocimiento del otro y donde la dimensión simbólica quedará integrada. Para consuelo nuestro, el autor nos hace saber que ya se perciben atisbos de ese giro simbólico hacia el que apunta la sexta parte.

La recuperación del símbolo es saludable para la religión y es, asimismo, saludable para la sociedad. Sin el símbolo la cultura y la religión desaparecen, y el mismo hombre no sobrepasa el estado animal. De donde se concluye –repetámoslo una vez más– la necesidad de recuperar el símbolo. Ésa, al menos, es la opinión del autor de este libro, y –ahora expresamos la nuestra– es muy posible que no tarde en llegar a ser también la opinión de quienes se decidan a leerlo.

J. García Rojo

E. López-Tello García, *Simbología y lógica de la redención: Ireneo de Lyon, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2003) 389 pp.

Comencemos diciendo que el presente trabajo surge de un doble contexto: el personal y el de Paul Ricoeur. Al contexto primero pertenece el

convencimiento de la utilidad de un método de conocimiento, inicialmente ajeno a los teólogos; se trata, en concreto, de la función heurística del símbolo, capaz de poner de manifiesto «la *lógica* que se esconde detrás de la redención en la reflexión teológica» (p. 7). El segundo contexto nos remite a la simbología de P. Ricoeur con cuya ayuda se terminará por contemplar el conjunto del proyecto como un *proceso metafórico* en el que antes se ha descubierto la importancia del símbolo en Ireneo, la dialéctica que, según Hans Küng, se halla inscrita en el sujeto, así como la intensidad y densidad del pensamiento de Hans Urs von Balthasar.

Como se ve, el trabajo estudia la cuestión de la redención desde la filosofía de Ricoeur, a fin de destacar la riqueza que los símbolos y la lógica de la redención tienen en Ireneo, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar. Para llevar a cabo esto se establece una especie de diálogo o círculo hermenéutico entre el creer y el comprender, que culminará en la *sustitución* como forma de pensamiento de la redención. El autor trata de justificar la elección de los autores arguyendo que «cada uno de ellos constituye un verdadero arquetipo teológico». Al mismo tiempo advierte que no será tenida en cuenta toda la producción de los autores estudiados. Son límites asumidos por nuestro autor, quien divide su obra en tres partes.

La primera parte es un intento de leer a san Ireneo a la luz de P. Ricoeur. Es un trabajo de cotejo y verificación o, si se prefiere, de reflexión 'a la inversa', ya que, partiendo del análisis que Paul Ricoeur hace del símbolo, se procede posteriormente a una relectura de los símbolos de la salvación, prestando especial atención a la reflexión de Ireneo sobre los símbolos de la redención. Siguiendo a Ricoeur se encuadra el discurso en una dimensión de apertura que lo proyecta hacia el infinito de la vida y de la interpretación; una interpretación creativa que respeta el enigma original del símbolo, y que -por lo que hace a san Ireneo- queda insertado en un horizonte de sentido y de salvación.

En la segunda parte, el autor se refiere a la situación de conflicto que, según Hans Küng, viven los cristianos y a la carencia de sentido que conforma la vida del hombre moderno. Hasta tal punto preocupa a Küng la pregunta por el sentido de la vida humana que en torno a ella ha vertebrado la obra que lleva por título *Ser cristiano*. No puede decirse lo mismo de Paul Ricoeur. En él la pregunta por el sentido no tiene tanta importancia. No obstante, desde la relación entre hermenéutica y estructuralismo construye una *arquitectura del sentido*. A la hora de confrontar a Küng y Ricoeur se procede paso a paso, buscando puntos de encuentro y desencuentro dentro del círculo hermenéutico del creer y comprender. Se opta, en consecuencia, por la vía larga del símbolo, iniciando un recorrido que, tras distintas etapas de reflexión, nos llevará a la pregunta por un sentido último, que sólo podrá revelarse como escatología. Con la irrupción escatológica, el Dios de la resurrección llena de sentido la vida humana.

Y llegamos a la tercera parte que comienza con estas palabras: «¿por qué plantear la lectura de Balthasar a la luz de Paul Ricoeur?» (p. 225). En el origen de la pregunta está la denuncia hecha otrora por el propio Balthasar y que se puede resumir del modo siguiente: pese a que se trata de una cate-

goría fundamental de la revelación bíblica, la *sustitución* ha sido muy poco desarrollada. A la vista de ello, el autor se propone «afrontar esta categoría soteriológica desde el punto de vista de la filosofía de Ricoeur» (p. 226). Más en concreto, desde una hermenéutica del sujeto como sí mismo o antropología fundamental se relee la teología de Balthasar. Mientras uno (Balthasar) pone el logos, el otro (Ricoeur) pone la gramática. Y la gramática nos ofrecerá un *órganon* que «permite una doble aproximación, semántica y pragmática, a la (soterio-)logía balthasariana» (p. 227). La identidad queda vinculada al lenguaje y a la acción. Y en su contexto dramático, la identidad lleva a la percepción del otro. La dialéctica entre identidad y alteridad se resuelve gracias a la *sustitución* entendida como «unidad profunda de amor y libertad que se fundamenta en la vida íntima de la Trinidad» (p. 340). Precisamente por ser vida con y para los otros, la Trinidad se constituye en arquetipo de toda *sustitución*. Esto permite a nuestro autor hablar de una nueva perspectiva de la teología de Balthasar y de un Ricoeur enriquecido por la dialógica fecunda de Balthasar.

En conclusión: el esfuerzo del autor ha consistido en pensar la redención en la diversidad de opiniones que representan las teologías de Ireneo, Küng y Balthasar, trazando un 'círculo hermenéutico' entre el creer y el comprender. Pero, dado que la salvación no se puede separar de la vida, insistirá en la necesidad de entrar en el proceso metafórico de la misma. Entonces la redención aparece «como la realización y cumplimiento de todas las metáforas» (p. 369).

El libro, que concluye con una breve bibliografía y un índice de autores, fue presentado como trabajo de doctorado en teología en la Universidad Gregoriana de Roma en 2003. Suyo es el mérito de haber leído a Ireneo de Lyon, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar a la luz de Paul Ricoeur. Pero ahí radica su limitación, aceptada por el nuevo doctor, al circunscribir su investigación a determinadas parcelas de cada uno de los tres teólogos. El autor ha querido correr ese riesgo y, diríamos, que está en su derecho. También está en su derecho el lector a preguntarse si los textos y escritos escogidos de los mencionados teólogos son suficientemente representativos de la riqueza de su pensamiento.

J. García Rojo

Y. Labbé, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique* (Paris: Cerf 2003) 253 pp.

La teodicea se entiende, generalmente, como discurso racional sobre Dios. Actualmente no pasa por uno de sus mejores momentos. No obstante, el autor, profesor de filosofía en la Universidad de Estrasburgo, se propone ofrecernos un recorrido sistemático de teodicea, plenamente consciente de que la labor no es nada fácil y que, antes de nada, es preciso aclarar el sentido de la palabra 'teodicea'.

Partiendo de su etimología, (theos y diké), Leibniz asignó a la teodicea la tarea de defender la bondad y el poder de Dios frente a las objeciones surgidas a partir de la experiencia del mal. Posteriormente, sobre todo en Francia, la teodicea se confundirá con la teología filosófica, en la que cabe distinguir dos formas concurrentes: el deísmo y el teísmo. Ligada a una forma de teísmo que establece la afirmación y conocimiento de Dios a partir de la naturaleza, la teología natural (a diferencia de las religiones positivas o reveladas que son particulares), se presenta con pretensiones de universalidad. La cuestión que aquí se plantea es la relación que tienen entre sí la teología natural y la teología revelada. Importa saber si se trata de dos conocimientos opuestos o, por el contrario, si lo conocido por la razón puede ser considerado como preámbulos de la fe, de modo que la verdad divina, aceptada por la fe, habría sido anticipada, incoactivamente, por la razón natural. Esto significaría que la inteligencia de la razón apunta y desemboca en la inteligencia de la fe. Acaso, entonces se comprenda que lo que separa al Dios de los filósofos del Dios de la teología no es tanto como a veces se nos ha querido hacer creer. Esto aclarado, la tarea de la teodicea, entendida como filosofía de la religión, consistirá en conocer a Dios independientemente de cualquier tradición religiosa, aunque apoyándose en la historia de las religiones. Ahora bien, plantearse la pregunta de quién es Dios es verse confrontado por la pregunta del mal. No se puede pensar a Dios al margen del mal.

Según Swinburne, autor citado aquí a menudo, la existencia del mal favorece el desarrollo de la libertad humana. Pero, ¿qué decir de la bondad y de la omnipotencia divinas? Acaso, ¿no es el mal la negación de Dios y, en consecuencia, el discurso religioso el intento fallido de explicar lo inexplicable? ¿Qué ganamos con seguir hablando bien de Dios si la condición humana sigue siendo tan sórdida y miserable como siempre? A pesar de nuestros esfuerzos, el mal sigue ahí, y en todas partes. Por eso, apoyándose en Gesché («necesitamos otra teodicea que sea capaz de integrar la objeción en la prueba y en la respuesta»), Labbé opta por no dedicar capítulo alguno especial al mal. Le parece mejor roturar un camino hecho a base de preguntas. Son las preguntas que, con sus respuestas, conforman los cinco capítulos del libro.

¿Por qué queremos a Dios? Es el título del primer capítulo, en el que, haciéndose eco de la crítica de la filosofía moderna, indaga en las condiciones que hacen posible la afirmación de Dios. Es una cuestión primera o genealógica: ¿por qué queremos a Dios en lugar de prescindir de él? Autores como Marx, Nietzsche y Freud han trazado la senda de un ateísmo genealógico. A la teodicea toca dar respuesta a las acusaciones por él vertidas, haciendo notar que lo que realmente aquí está en juego es la relación de lo humano con lo divino, lo que, dicho de otro modo, significa que antes que una cuestión 'ontológica' Dios es una cuestión 'económica': el reconocimiento de lo divino como posibilidad de realización humana.

Ahora bien, ¿cómo podemos nosotros hablar de Dios?, ¿bajo qué condiciones puede ser Dios pensado y expresado? De esta cuestión se ocupa el segundo capítulo, prestando especial atención a las condiciones de racionalidad de la teología, esto es, a las relaciones entre metafísica y religión,

influenciadas por los nuevos desarrollos de la filosofía del lenguaje. Más allá de los cambios que han marcado la historia de la filosofía, la afirmación y el conocimiento de Dios han sido tema de estudio de los filósofos (y de los teólogos). La pregunta es: ¿en qué medida el Dios de los filósofos se corresponde con el Dios de la religión? ¿Qué relación hay entre el conocimiento natural de Dios y el que presentan las diferentes tradiciones religiosas?

Pero antes de proseguir adelante, otra pregunta nos sale al paso, reclamando nuestra atención. Es la siguiente: ¿qué es lo que nos autoriza a concluir que Dios existe? Estamos, de nuevo, ante la primera de las clásicas cuestiones de teodicea. De ella se ocupa el tercer capítulo, en clara referencia a la conocida frase de san Agustín: «No me habrías buscado si no me hubieras encontrado». Es decir, el estudio de la teodicea presupone la religión, por el hecho de que Dios es un interrogante referente. ¿Cómo podría la filosofía formularse la pregunta sobre Dios si éste fuera totalmente extraño a la religión? El discurso sobre Dios es un discurso sobre las vías de acceso a él; es discurso sobre alguien que, finalmente, termina por revelarse como don absoluto, ipseidad absoluta y libertad absoluta. De manera que la respuesta a la cuestión sobre Dios termina por ser respuesta a la cuestión de su esencia.

Dando un paso más, en el capítulo cuarto se formula la pregunta: ¿qué diremos aún de Dios?, pregunta que podría trasladarnos a los antiguos tratados sobre los nombres o atributos divinos, pero que, sobre todo, plantea el difícil problema de la conciliación de la bondad y omnipotencia divinas con el mal. Un problema antiguo del que, desde perspectivas distintas, se han ocupado modernamente Ch. Hartshorne y H. Jonas. El primero, para justificar la incompatibilidad entre el devenir universal y la omnipotencia divina. El segundo, para justificar el silencio de Dios en el holocausto judío en razón de su autolimitación. Con lo cual, una vez más, el mal se hace compañero de ruta en nuestro discurso sobre Dios. Y entonces, precisamente, se hace necesario hablar del exceso de Dios como don absoluto, ipseidad absoluta y libertad absoluta.

Por último, el capítulo quinto, haciendo un repaso del camino recorrido, se pregunta cómo hemos hablado de Dios. ¿Qué aplicación tiene aquí lo que la Biblia señala al hablar de Dios: que es un Dios escondido? Que Dios esté escondido no obsta para que se pueda hablar de él. Y de Dios se puede hablar de distintos modos. Aquí se ha utilizado el método analógico o, más exactamente, la analogía de la esperanza. Es esta manera de pensar a Dios, esperanzadamente, lo que permite una mayor proximidad entre Dios y el hombre y una mejor 'comprensión' del mal. En razón del mal, sólo podemos pensar a Dios en cuanto que nos es dado esperar en él. Y cuanto más esperamos en él tanto más podemos hablar o pensar en él. Todo ello para justificar la legitimidad del discurso sobre Dios.

El camino recorrido por el autor constituye un ensayo de teodicea, presidido por dos ideas maestras: Dios y el mal. Se podrá o no estar de acuerdo con el planteamiento. De lo que no cabe la menor duda es de que el autor da muestras suficientes de una gran valentía y profundidad, sin ocultar su condición de creyente.