

1) SAGRADA ESCRITURA

R. Cameron and M. P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins* (Atlanta: Society of Biblical Literature, Simposium Series 28, 2004) XVI + 539 pp.

Este volumen recoge los trabajos más significativos presentados en el seminario sobre "Mitos antiguos y teorías modernas sobre los orígenes cristianos" de la Sociedad de Literatura Bíblica norteamericana. Los trabajos que se publican corresponden a las sesiones tenidas entre 1997 y 1999. Cada uno de estos años estuvo dedicado al estudio de un aspecto concreto de surgimiento del cristianismo: los comienzos alternativos representados por el Evangelio de dichos Q y el Evangelio de Tomás (1997), la existencia de una escuela de Jesús en Jerusalén (1998) y las asociaciones pre-paulinas de Cristo (1999). La publicación refleja el trabajo del seminario, pues no sólo se recogen las ponencias presentadas en él, sino la forma en que se planificaron, las discusiones que suscitaron y el avance de la reflexión en común.

El libro consta de una introducción, tres partes más amplias en las que se recogen las comunicaciones presentadas en las sesiones de los tres años antes mencionados, una cuarta parte que contiene algunas meta-reflexiones sobre el conjunto y una conclusión. Al final se encuentra una selección bibliográfica, tres índices (textos antiguos, autores modernos y materias) y la lista de los colaboradores.

La introducción y la conclusión, escritas ambas por los editores del volumen, exponen los objetivos del seminario y los logros alcanzados en él. El objetivo, declarado repetidas veces a lo largo del volumen, es realizar una completa re-descripción de los orígenes cristianos. El término re-descripción se utiliza en el sentido de una nueva descripción que corrige la anterior. Según los autores, la descripción tradicional de los orígenes cristianos tiene su fundamento en el paradigma acuñado por Lucas y Eusebio y utiliza una teoría de la religión basada en la experiencia histórica del Cristianismo.

Aunque uno y otra han demostrado una enorme capacidad para asimilar nuevas propuestas, se hace necesario un replanteamiento del paradigma tradicional utilizando una teoría de la religión de carácter más general. Dicho de otra forma, “se hace necesaria una re-descripción de los orígenes cristianos desde una perspectiva de los estudios sobre la religión con categorías antropológicas, socio-históricas y de las ciencias humanas, que no reproduzca... el paradigma tradicional” (p.4). Para ello consideran necesario realizar una completa re-definición de la terminología utilizada para el estudio de los orígenes cristianos que permita establecer un nuevo punto de partida. Su hipótesis inicial es que “la pluriformidad de los grupos de Jesús y la variedad de mitologías que produjeron se explican mejor como experimentos sociales reflexivos que como respuesta al Jesús histórico o como fuerzas generativas puestas en movimiento por acontecimientos especiales o revelaciones personales” (p. 17). Se trata, por tanto, de un proyecto ambicioso radicalmente crítico con la visión tradicional.

La primera parte lleva por título *Comienzos alternativos: el Evangelio de dichos Q y el Evangelio de Tomás*. Comienza con una introducción a las comunicaciones presentadas y se cierra con un resumen de las discusiones y reflexiones a que dieron lugar. Entre una y otra se recogen cuatro colaboraciones, dos sobre Q y dos sobre el Evangelio de Tomás. La elección de estos dos escritos como tema de estudio inicial responde a la convicción de que su desvinculación del paradigma dominante (canónico) permitirá: (1) cuestionar el paradigma dominante; (2) seleccionar analogías interesantes para la re-descripción; y (3) posibilitar una explicación de las dimensiones retóricas y míticas de los textos. La colaboración de W. Braun, “The Schooling of a Galilean Jesus Association. The Sayings Gospel Q” presenta a Q como el producto de una invención mítica deliberada y consciente llevada a cabo en el marco de una escuela de escribas locales. W. E. Arnal, “Why Q Failed: From Ideological Project to Group Formation”, partiendo de un estudio de Q 6,20b-23b, describe la evolución del grupo como respuesta al fracaso de su proyecto inicial y explica así el surgimiento del grupo que está detrás de la redacción final de Q. El artículo de R. Cameron, “Ancient Myths and Modern Theories of the Gospel of Thomas and Christian Origins”, imagina al grupo que está detrás de este escrito como una escuela en la que los discípulos se reúnen en torno al maestro y se propone ir más allá de las cuestiones planteadas habitualmente sobre este escrito: autenticidad de los dichos, relación con los sinópticos y carácter gnóstico, considerándolo en sí mismo como un nuevo punto de partida para imaginar el surgimiento de los diferentes cristianismos. Finalmente A. J. Dewey, “Keep Speaking until you Find...: Thomas and the School of Oral Mimesis”, utiliza el modelo de las escuelas de retórica y la figura del *grammatikos* para explicar el surgimiento de *EvTom* como un producto de pedagogía oral. El valor de estos primeros estudios en la perspectiva general del seminario radica en su importancia para llevar a cabo una re-descripción de los orígenes cristianos, pues en ellos se demuestra que es posible partir de unos comienzos alternativos sin necesidad de postular un comienzo basado en el Jesús histórico en su resurrección o en un acontecimiento escatológico.

La segunda parte se titula *¿Una escuela de Jesús en Jerusalén?* Y tiene una estructura parecida a la primera. El punto de partida de los trabajos presentados fue la discusión de un artículo de M. Miller, en el que se cuestiona la historicidad de la versión de Hechos y de las cartas de Pablo sobre la comunidad de Jerusalén. Estas referencias serían, más bien, una versión de los orígenes en la patria realizada desde la diáspora. A partir de esta hipótesis y de un elenco de las fuentes disponible se planteó el trabajo del primer año del seminario, del que se recogen el volumen cinco comunicaciones. La primera de ellas (C. R. Matthews, "Acts and the History of the Earliest Jerusalem Church") examina las publicaciones recientes para valorar las informaciones de Hechos sobre la comunidad de Jerusalén en los años 30 y 40 y concluye que cuando Lucas presenta esta ciudad como centro del que surge el movimiento cristiano no está transmitiendo una tradición, sino construyendo un mito significativo para su propia época. En la segunda colaboración M. Miller, "Antioch, Paul, and Jerusalem: Diaspora Myths of Origins in the Homeland", examina el corpus Paulino utilizando un modelo basado en la contraposición patria-diáspora y llega a la conclusión de que lo que habitualmente se consideran datos históricos sobre las creencias, los intereses y la posición de poder de la iglesia de Jerusalén, son en realidad datos sobre la actividad mitificadora realizada desde la diáspora con una preocupación por los orígenes en la patria. En su colaboración D. Smith, "What Do We Really Know about the Jerusalem Church? Christian Origins in Jerusalem according to Acts and Paul", analiza las dos fuentes examinadas previamente y sostiene que en realidad la iglesia de Jerusalén es una construcción mítica externa y que los adversarios de Pablo en Galacia fueron los primeros impulsores del mito de la primacía de Jerusalén, lo cual hace que debamos plantearnos la misma posibilidad de que el cristianismo comenzara en Jerusalén. El siguiente artículo (B. Mack, "A Jewish Jesus School in Jerusalem?") es una respuesta a las tesis expuestas por M. Miller en el artículo y en la colaboración antes citados, tratando de establecer algunas conexiones entre el grupo de Jerusalén y los movimientos de Jesús que se configuraron como escuelas y no sólo con las congregaciones de Cristo como suele ser habitual. Finalmente, L. H. Martin, "History, Historiography, and Christian Origins: The Jerusalem Community", se centra en algunas implicaciones de las orientaciones teóricas del seminario: si los textos producidos por los primeros cristianos deben ser entendidos como productos de su actividad creadora de mitos, entonces no pueden ser utilizados como documentos historiográficos. Por lo que se refiere a la iglesia de Jerusalén esto significa que, aunque no puede dudarse de su existencia, la imagen que hasta nosotros ha llegado de ella es la del mito creado por otros. Estos estudios, como se ve, amplían y documentan la tesis inicial de Miller, planteando una revisión radical de la visión tradicional acerca del papel de la comunidad de Jerusalén en los comienzos del cristianismo y cuestionando la existencia de un desarrollo a partir del Jesús histórico, su muerte, resurrección y apariciones, que a través de Jerusalén llega hasta la misión paulina.

La tercera parte lleva por título *Una asociación de Cristo prepaolina* y tiene una estructura parecida a las precedentes, aunque en este caso al final

se incluyen varios comentarios referentes a las comunicaciones presentadas. El punto de partida es la constatación de que los escritos de Pablo presuponen la existencia de una forma de cristianismo anterior a él que se había convertido en un culto de Cristo, es decir de un tipo de asociación religiosa en el que se había producido la divinización de Jesús. Los coordinadores pidieron a los miembros del seminario que respondieran a dos escritos de M. Miller sobre el término *Christos* que suponen una inversión radical acerca del origen de este título cristológico. Uno de estos artículos ("The Problem of the Origins of a Messianic Conception of Jesus") abre la serie de los que componen esta tercera parte. La tesis central de Miller es que el término *Christos* "se aplicó como un apellido o segundo nombre a Jesús en los grupos prepaulinos para reforzar aspectos del *ethos* y de la identidad colectiva de las asociaciones cuando se estaban diferenciando de las sinagogas locales" (p. 288). Los datos sobre la utilización de este título típicamente judío son paradójicos. Por un lado, la tradición de los dichos asociada con los movimientos de Jesús en Galilea no lo menciona nunca; y por otro, aparece con mucha frecuencia en los escritos paulinos dirigidos a un auditorio mayoritariamente no judío. Esta aparente contradicción se explica si el título fue aplicado tardíamente a Jesús como respuesta a diferentes retos sociales y conceptuales en el proceso de construcción social de las asociaciones prepaulinas. B. S. Crawford, "*Christos* as Nickname", pone a prueba la tesis expuesta por Miller utilizando como analogía las "Vidas de los filósofos ilustres" de Diógenes Laercio y concluye que es necesario matizar la afirmación de que *Christos* es un segundo nombre, pues este tipo de sobrenombres solían reflejar rasgos personales y colectivos, y además no se aplicaban de forma póstuma. C. R. Matthews, "From Messiahs to Christ: The Pre-Pauline Christ Cult in Scholarship", hace un recorrido por la historia de la investigación para mostrar cómo la existencia de un culto de Cristo de tipo helenístico entró a formar parte de la descripción más común de los comienzos del Cristianismo, y cómo esta forma de Cristianismo fue concebida más como un puente entre Jesús y la tradición palestinese más antigua y Pablo, que como un nuevo y original comienzo. Tan sólo B. Mack se separó de este consenso y vio en este grupo un caso más de la actividad creativa que dio lugar a los mitos de Jesús y de Cristo. En la siguiente colaboración B. Mack, "Why *Christos*? The Social Reasons", se pregunta por las motivaciones sociales que dieron lugar al uso de este término y concluye que refleja una búsqueda de identidad y una reivindicación de pertenecer de una forma diferente a Israel. En la última colaboración M. Miller, "The Anointed Jesus", toma de nuevo la palabra para hacer un balance de la investigación sobre el mesianismo y clarificar su postura respondiendo a las observaciones críticas de los miembros del seminario. Miller refuerza su tesis inicial, subrayando que inicialmente el término *Christos* fue usado como un segundo nombre de Jesús no para reivindicar el poder y la autoridad de Jesús, sino para reafirmar el estatus y la identidad de las asociaciones helenísticas. Siguen varios comentarios de R. Cameron, B. Mack, W. Braun y una larga reflexión conjunta de los coordinadores del seminario y editores del libro, en la que hacen un balance de los logros alcanzados a la

vista del proyecto inicial: construir un discurso de los comienzos que prescindiera del paradigma normativo; poner a prueba la categoría de comienzos alternativos; resituar los datos referentes a Jerusalén y al Mesías sin recurrir a un modelo generativo, sino poligenético; y situar la actividad creadora de mitos y los procesos de formación social en el marco de otros fenómenos religiosos y sociales contemporáneos utilizando una nueva teoría de la religión.

La cuarta parte titulada *Metarreflexiones* contiene otra serie de colaboraciones breves de Arnal-Braun, Mack, Martin y Stowers con reflexiones sobre aspectos que afectan al proyecto en su conjunto. Especialmente interesante es la de Stowers, "Mythmaking, Social Formation, and Varieties of Social Theory" (pp. 489-495), en la que se ponen serias objeciones a la teoría social que sirve como sustrato a este proyecto. La conclusión final, obra de los coordinadores del seminario, hace balance de los objetivos alcanzados, especialmente de la terminología acuñada y del nuevo marco metodológico, como ya indicamos al comienzo de esta reseña.

La lectura de este libro resulta sugerente y provocadora a la vez. La obra tiene indudables valores que hay que resaltar. Se trata de un verdadero trabajo en equipo y la interacción entre los miembros del seminario se percibe en las constantes referencias a las opiniones y valoraciones de otros. Es encomiable también la labor de coordinación llevada a cabo por los editores, que consiguen transmitir la impresión de un trabajo bien orientado. Por lo que se refiere al contenido, puede decirse que el libro en su conjunto consigue el objetivo de cuestionar el paradigma tradicional (lucano-eusebiano) de los orígenes cristianos, proponiendo un modelo que va más allá de la simple afirmación de la pluralidad del cristianismo originario. La revisión crítica de las informaciones sobre Jerusalén y sobre el origen del término *Cristos* aplicado a Jesús contienen argumentos y conclusiones importantes para el estudio de la primera generación cristiana. También hay que valorar positivamente el intento de determinar críticamente el valor historiográfico de los testimonios más antiguos sobre cristianismo y de interpretarlos en el marco de una teoría de la religión basada en categorías sociales.

Pero caben también algunas observaciones críticas. Algunas de ellas de tono menor, como p.e. que las introducciones y conclusiones resultan con frecuencia repetitivas, o que habría sido deseable al final una bibliografía más amplia que recogiera las obras citadas en las diversas colaboraciones. Otras, sin embargo, son de mayor calado. Me ceñiré sólo a tres aspectos que considero más relevantes: el método, la perspectiva y el problema central que deja sin resolver. En primer lugar, la metodología utilizada me parece insuficiente y en cierto modo reductiva. Es algo que implícitamente reconocen los coordinadores del volumen en la valoración final. La obra de Mack y Smith es sin duda un buen punto de partida, pero habría sido necesario un fundamento teórico más sólido para lograr el objetivo de elaborar una nueva teoría de la religión, como discretamente sugiere la colaboración de Stowers. En segundo lugar, los trabajos recogidos en este libro prescinden totalmente del punto de vista de los autores y destinatarios de los primeros escritos cristianos (incluida, por supuesto su experiencia religiosa). Esta

perspectiva anacrónica y etnocéntrica entiende el proceso de formación del cristianismo de los orígenes como una labor explícita de reflexión y construcción teórica para otorgar identidad al grupo. Los grupos cristianos así reconstruidos se parecen más a un seminario de estudiosos actual que a grupos de hace dos mil años cohesionados por valores y vínculos muy diferentes a los de nuestra cultura. Finalmente, este inmenso trabajo de reconstrucción deja sin resolver lo que a mi modo de ver constituye el gran problema de los orígenes cristianos: la relación de los primeros grupos de discípulos con Jesús. No se entiende el insistente interés de los autores por prescindir de Jesús como origen del movimiento cristiano ni su renuncia explícita al principio de causalidad dinámica. Su modelo de “comienzos alternativos” sin ninguna vinculación a Jesús resulta, a mi modo de ver, poco convincente e insuficiente.

Santiago Guijarro Oporto

A. J. Blasi – J. Duhaime – P. A. Turcotte (ed) *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches* (Walnut Creek – Lanham – Oxford: Altamira Press. A division of Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2002) 802

Como se indica en el prólogo, el volumen editado por Blasi, Duhaime y Turcotte pretende servir de orientación general y síntesis informativa básica a todas aquellas personas interesadas en el estudio del Cristianismo primitivo desde la perspectiva de las Ciencias Sociales. Consta de veintisiete artículos que se presentan clasificados en seis grandes bloques o partes en función de afinidades temáticas o metodológicas. Se complementa con una excelente compilación bibliográfica clasificada por disciplinas de las ciencias sociales, por fuentes y por temas, que puede servir de orientación a cualquier lector que desee iniciarse en algún estudio particular sobre orígenes del Cristianismo. Aparte, se ofrece también un índice bibliográfico exhaustivo de todas las obras citadas en el texto.

La primera parte ofrece una perspectiva general sobre lo que hoy día ha llegado a ser conocido como el ‘estudio científico-social del Cristianismo primitivo’. Lo hace a través de las aportaciones de Horrell, “Social Sciences Studying Formative Christian Phenomena: A Creative Movement”, Turcotte, “Major Social Scientific Theories: Origins, Development, and Contributions” y Blasi, “General Metodological Perspective”, las dos primeras de carácter esencialmente descriptivo, la tercera comprometida con una visión concreta de lo que debería ser el estudio científico de los grupos humanos y, más específicamente, del movimiento cristiano primitivo. Tanto Horrell como Turcotte se refieren casi siempre a la noción de metodología en su acepción más general, como marco conceptual o perspectiva teórica desde la que el investigador formula sus preguntas. Ninguno de los dos consigue

ofrecer una presentación clara del tema, seguramente porque la enorme variedad de opciones y prácticas metodológicas utilizadas hoy día por los estudiosos del Cristianismo primitivo y los antagonismos reales o ficticios alimentados por algunas grandes figuras hacen casi imposible la tarea. En ambos autores el empeño por ser exhaustivos prima sobre el de ser claros o consistentes en el orden de sus exposiciones, las cuales combinan narraciones diacrónicas acerca de la historia de este tipo de investigaciones con descripciones centradas en los presupuestos teóricos de las distintas metodologías utilizadas. Horrell centra su línea de exposición en el desarrollo de la investigación científico-social del Cristianismo primitivo, mientras que Turcotte sigue la línea del desarrollo de las ciencias sociales de las que se vale dicha investigación. El artículo de Blasi, contiene críticas importantes a formas incorrectas de aplicar la metodología científica al estudio de los grupos humanos. Sin embargo, su propia propuesta, basada en una teoría interpretativa de tipos no está, a mi entender, suficientemente explicada. En la mente del lector surgen demasiadas preguntas que quedan sin responder.

En la segunda parte se presentan seis métodos distintos, que los editores califican de 'especiales' por utilizar instrumentos y estrategias especialmente adaptadas al estudio de aspectos particulares del Cristianismo naciente, de su contexto o de sus manifestaciones. Estos métodos no pretenden responder a cuestiones globales, sino únicamente ofrecer información que pueda ser relevante para algunas de ellas. Cada método constituye el objeto de un artículo en el que también se ilustra su rendimiento con una o varias aplicaciones concretas. En consonancia con el panorama real de la investigación sobre el Cristianismo primitivo, cinco de los seis artículos están dedicados a métodos de análisis e interpretación de textos y sólo uno al análisis e interpretación de restos arqueológicos. Éste último, escrito por C. Osiek y titulado "Archaeological and Architectural Issues and the Question of Demographic and Urban Forms", muestra cómo es posible utilizar la información arqueológica disponible sobre la adaptación religiosa de los espacios domésticos para reconstruir la organización y estructuras de autoridad de las iglesias primitivas. La autora aporta datos novedosos acerca de la distribución de la población en las grandes urbes, según los cuales parece que grupos asociados por la relación de clientelismo vivían muchas veces en espacios contiguos a la residencia del patrón. Es verosímil que este modelo de espacio doméstico estuviera en el fundamento material de algunas comunidades cristianas.

Los artículos dedicados a métodos literarios cubren prácticamente todo el espectro de formas de análisis que se aplican hoy a los textos antiguos: investigación histórica (Williams, "An Illustration of Historical Inquiry: Histories of Jesús and Matthew 1.1-25"), crítica de las fuentes y crítica redaccional (Bridge, "Literary Source and Redaction Criticism"), análisis textual estadístico (Wortham, "Statistical Textual Analysis"), análisis retórico (Wendland, "Aspects of Rhetorical Analysis Applied to New Testament") y análisis estructuralista (Staples, "Structuralism and Symbolic Universes: Second Temple Judaism and the Early Christian Movement"). Las presentaciones de

cada método son en todos los casos claras y rigurosas, adecuadas, por tanto, para un libro que pretende tener carácter introductorio. Sin embargo, no todas las aplicaciones resultan convincentes o pedagógicamente afortunadas. Las más interesantes y rigurosas son, a mi entender, la de Williams, sobre la historicidad del relato mateano de la infancia y la variedad de ejemplos con los que Bridges ilustra la aplicación de la crítica de las fuentes.

El resto de los artículos que componen esta obra colectiva se agrupan en cuatro bloques temáticos. Los temas de acuerdo con los cuales se clasifican reflejan claramente los intereses prioritarios de la investigación científico-social de las últimas décadas: emergencia de identidades grupales (Parte III), poder y desigualdad (Parte IV), economía (Parte V) y realidad psicosocial (Parte VI). Subrayo este hecho porque revela un rasgo esencial del conocimiento científico que algunos investigadores de orientación antropológica (Context Group) han creído poder obviar, a saber, que toda metodología general coherente está inevitablemente asociada a un marco conceptual global el cual determina el tipo de cuestiones que tiene sentido plantear. Estas cuestiones son las que interesan a los estudiosos que desarrollan la investigación y a la sociedad postindustrial que de algún modo representan. En los marcos conceptuales asociados a las distintas metodologías generales toma forma concreta la dimensión *etic* de la actividad investigadora, una dimensión que no puede dejar de estar presente porque es desde su propia sociedad y cultura desde donde el científico social interroga la realidad de las sociedades y culturas que estudia.

La colección de aportaciones reunidas en estos cuatro bloques temáticos tiene un carácter bastante heterogéneo. Algunas son, esencialmente, un estudio sobre el estado de la cuestión relativo a un tema concreto. Éste es el caso, por ejemplo, de los artículos “Jesus and Palestinian Social Protest: Archaeological and Literary Perspectives”, escrito por Richardson y Edwards, “The Economy of First-Century Palestine: State of the Scholarly Discussion” de Harland, y “The Limits of Ethnic Categories” de Denzey. Otras podrían calificarse como ‘descripciones de contextos’ social o culturalmente relevantes para el estudio del Cristianismo primitivo, como por ejemplo: “Connections with Elites in the World of the Early Christians” de Harland, “Government and Public Law in Galilee, Judaea, Hellenistic Cities and the Roman Empire” de Marshall y Martin, y “Modes and Relations of Production” de Kyrtatas. Otros describen fenómenos o aspectos internos o específicos del Cristianismo primitivo, como es el caso del artículo de Bird, “Early Christianity as an Unorganized Ecumenical Religious Movement”, el de Remus, “Persecution”, el de Harland, “Connections with Elites in the World of the Early Christians”, el de Fiensy, “What Would You Do for a Living” y el de Sanders, “Conversión in Early Christianity”. Hay también algunas aportaciones más originales en las que se defiende una interpretación concreta de algún aspecto o fenómeno; entre ellas destacaría “Conflicting Bases of Identity in Early Christianity: The Example of Paul” de Taylor, y “Dread of the Community: A Psychoanalytical Study of Fratricidal Conflict in the Context of First-Century Palestine” de Fenn. Finalmente, en el artículo de Blasi,

“Early Christian Culture as Interaction”, encontramos una auténtica propuesta metodológica global en la línea del Interaccionismo Simbólico, que tanto por el nivel de abstracción en el que se sitúa como por su carácter metodológico debería haber sido colocado, no en el tercer bloque, sino en el primero o en un lugar aparte. Sobre este artículo volveré más adelante.

Entre los artículos que he calificado como ‘descriptivos’ se echa muchas veces en falta referencias claras a la metodología utilizada en la reconstrucción de los fenómenos o situaciones descritas. Los autores se limitan a dar referencias textuales al hilo de su discurso, sin plantear siquiera la pregunta por la historicidad de los datos utilizados ni indicar qué presupuestos teóricos subyacen a la organización de esos datos. Esto es particularmente llamativo en un libro sobre orígenes del Cristianismo que supuestamente define su contenido en función del carácter científico-social de las metodologías utilizadas. Si el lector ha procedido con orden, leyendo en primer lugar los dos bloques dedicados a las perspectivas teóricas y metodológicas de la investigación (Parte I y Parte II), no puede por menos que quedar profundamente sorprendido al comprobar la aparente ausencia de preocupación metodológica en estos artículos descriptivos.

Para concluir esta reseña quiero detenerme brevemente en dos aportaciones que considero especialmente dignas de mención. La primera es “Conflicting Bases of Identity in Early Christianity: The Example of Paul” de Taylor, en la que se revisa y replantea la adecuación o inadecuación de la teoría de la disonancia cognitiva para explicar ciertos tipos de conflictos en la personalidad antigua. La segunda, el artículo de Blasi “Early Christian Culture as Interaction” al que me he referido en el párrafo anterior.

El artículo de Taylor defiende contra Elliot (*What is Social-Scientific Criticism*, Minneapolis 1993, p. 97) y Malina (“Normative Dissonance and Christian Origins”, 1986, *Semeia* 35, 35-59, p. 38) que la orientación predominantemente grupal (diádica) de la personalidad colectivista no impide a los individuos ni a los grupos percibir disonancias cognitivas, y que la supuesta alta tolerancia frente a las inconsistencias lógicas que los antropólogos creen constatar en muchas culturas preindustriales no es sino el resultado de las diferencias existentes entre los supuestos lógico-cognitivos de los antropólogos y los de la cultura objeto de estudio. Taylor considera que la teoría de la disonancia cognitiva es capaz de arrojar mucha luz sobre algunos escritos del Cristianismo primitivo en los que se intenta definir la identidad grupal del movimiento cristiano en relación con otras corrientes del Judaísmo y donde se manifiestan las inconsistencias cognitivas y normativas derivadas del proceso de conversión religiosa. El caso paradigmático sigue siendo para Taylor el de Pablo, en cuyos escritos a los Gálatas y a los Romanos señala la evidencia del *stress* producido por la disonancia cognitiva y los indicios de un reiterado esfuerzo por resolverla. Lo que a mi entender resulta verdaderamente interesante de este artículo es que apunta a la necesidad de situar el estudio de los conflictos personales de Pablo en el marco más amplio del fenómeno de la conversión y de los problemas de identidad personal y grupal que este proceso conlleva. La identidad social y personal de un individuo es parte o

resultado del proceso a través del cual dicho individuo interioriza la visión del mundo vigente en el grupo humano donde ha sido socializado. Modificaciones importantes en esa visión del mundo, derivadas en este caso de la conversión religiosa, afectan inevitablemente la forma como el individuo se identifica a sí mismo, categoriza su pertenencia grupal y se orienta en el mundo. Por consiguiente, uno de los marcos teóricos más adecuados donde examinar la disonancia cognitiva de los conversos al Cristianismo es el del estudio de las visiones del mundo, según los planteamientos de la Sociología del Conocimiento.

El artículo de Blasi, "Early Christian Culture as Interaction", es más interesante por aquello a lo que apunta que por el detalle de su contenido. Buena parte de este contenido es una crítica a todas aquellas formas estáticas de concebir la noción de 'cultura' que predominan en las reconstrucciones históricas de las sociedades antiguas propuestas por los estudiosos. Blasi insiste en el carácter dinámico, interactivo y siempre presente de la cultura, a la que identifica con un proceso de 'simbolización' constante que se recrea y despliega en todos los ámbitos de la interacción social e interpersonal. La simbolización en la que consiste la cultura se efectúa siempre sobre una tradición, es decir, sobre un acervo de conocimientos, memorias y valores heredados en cuya línea de transmisión se sitúa el grupo humano en cuestión. Esta forma de concebir la actividad cultural, inmersa en la corriente filosófica del Interaccionismo Simbólico, ofrece instrumentos conceptuales con los que es posible analizar detalladamente los procesos de formación de nuevas visiones del mundo a partir de otras; en particular, el surgimiento y consolidación del Cristianismo a partir de la tradición judía y la transmisión de los recuerdos sobre Jesús. El autor se vale de ellos para reconstruir aspectos de los conflictos e innovaciones supuestamente subyacentes al tratamiento que hace Pablo de la tradición judía en algunos de sus escritos. Aunque el desarrollo de la argumentación de Blasi en este artículo no es siempre claro, se aprecia su esfuerzo por señalar formas concretas de cambio en la evolución o surgimiento de las visiones del mundo. Las formas en las que este autor se fija no son necesariamente revolucionarias, sino simples procesos que tienen habitualmente lugar en la vida cotidiana de los grupos, pero que pueden vehicular también cambios críticos, cuando las circunstancias son propicias para ello.

La cantidad y diversidad de las contribuciones especializadas que se reúnen en el volumen editado por Blasi, Duhaime y Turcotte no aconsejan prolongar el análisis individualizado de los artículos. Mi evaluación global del libro es positiva, no tanto por la calidad o novedad de las aportaciones particulares, cuanto por la visión panorámica que su conjunto ofrece al lector acerca de la investigación científico-social actual sobre los orígenes del Cristianismo.

Esther Miquel

P. J. Tomson/D. Lambers-Petry (ed.), *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 158 (Tübingen: Mohr Siebeck 2003) XI + 350 pp.

Este libro recoge las aportaciones de varios especialistas que, en noviembre de 2001, participaron en un *colloquium* organizado por el Institutum Iudaicum de Bélgica, un grupo de trabajo, interreligioso e interuniversitario, dedicado a promover el estudio del judaísmo en instituciones de enseñanza superior.

El tema propuesto, el judeocristianismo, es, a juicio de los editores, de gran importancia, tanto para judíos como para cristianos, si bien, en la historia de la investigación, ha permanecido en la oscuridad. Han participado los siguientes autores: Richard Bauckham (University of St Andrews, Scotland), Markus Bockmuehl (University of Cambridge), Gideon Bohak (University of Tel Aviv), Dan Cohn-Sherbok (University of Wales), Jonathan A. Draper (University of Natal, South Africa), William Horbury (University of Cambridge), Doris Lambers-Petry (FUTP/UFGP, Brüssel), Simon G. Mimouni (École Pratique des Hautes Études, Paris), Wilhelm Pratscher (Universität Wien), Zeev Safrai (Bar Ilan University, Israel), Simon Schoon (Theological University at Kampen), Folker Siegert (Universität Münster), Daniel Stökl Ben Ezra (Hebrew University, Jerusalem), Guy G. Stroumsa (Hebrew University, Jerusalem), Peter J. Tomson (UFGP, Brussels), Joseph Verheyden (Catholic University of Leuven).

Peter Tomson (The wars against Rome, the rise of Rabbinic Judaism and of Apostolic Gentile Christianity, and the Judaeo-Christians: elements for a synthesis) (pp. 1-31) presenta el marco histórico en el que hace su aparición el judeocristianismo. Trata de establecer qué se entiende por judeocristianismo, tomando como punto de partida la definición de F.C. Baur en 'Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom', *Tübinger Zeitschrift für Theologie* (1831); estudia la aparición, tras la guerra, del judaísmo rabínico, el cristianismo gentil y el judeocristianismo.

Doris Lambers-Petry (Verwandte Jesu als Referenzpersonen für das Judenchristentum) (pp. 32-52) pasa revista a los datos ofrecidos por el Nuevo Testamento y otros escritos a propósito de Santiago, Judas, el martirio de Judas y Simeón, así como a las referencias a los hermanos de Jesús en los escritos provenientes de comunidades judeocristianas del siglo II. La autora estudia igualmente la tradición oriental acerca de Judas-Tomás y las tradiciones jacobitas gnósticas y pseudoclementinas.

Daniel Stökl Ben Ezra ('Christians' observing 'Jewish' festivals of Autumn) (pp. 53-73) plantea la cuestión de cómo se situaron los primeros cristianos respecto a la fiesta de Yom Kippur, que, según el autor, grupos cristianos celebraron hasta ya bien entrados los siglos III y IV. Se distinguen

tres etapas, que suelen coincidir, por otra parte, con las diferentes actitudes adoptadas por el cristianismo naciente respecto a la idea de su vinculación con el judaísmo: primero, aceptación; después, tolerancia; finalmente, rechazo.

Folker Siegert (*Vermeintlicher Antijudaismus und Polemik gegen Judenchristen im Neuen Testament*) (pp. 74-105) afirma que, para comprender esa especie de antijudaísmo que se aprecia en el Nuevo Testamento, hay que tener presente quiénes eran los destinatarios de tales textos: judeocristianos. El autor estudia el empleo del término *Ioudaioi* en el Evangelio de Juan, el hecho de haber incorporado el Evangelio de Mateo al canon, el conflicto existente entre Pablo y los judeocristianos, el dictamen de la asamblea de Jerusalén y lo que aportan, a propósito de este tema, Hebreos, Santiago y Apocalipsis.

Jonathan A. Draper (*A continuing enigma: the 'Yoke of the Lord' in Didache 6.2-3 and early Jewish-Christian relations*) (pp. 106-123) replica a Willie Rordorf, quien, a su vez, refutó a aquél por las tesis expuestas en un artículo publicado en *Journal of Early Christian Studies*. El autor estudia aquí *Didaché* VI,2-3, poniendo de manifiesto el origen judeocristiano de la comunidad en que vio la luz dicho escrito y sus raíces fariseas y rabínicas, por un lado, y cristianas, por otro.

Markus Bockmuehl (*Syrian memories of Peter: Ignatius, Justin and Serapion*) (pp.124-146) establece una comparación entre los diversos estratos arqueológicos de la casa de Pedro en Cafarnaún y los recuerdos de Pedro en la segunda y tercera generación cristianas. Trata de recuperar lo que *se recuerda* de Pedro en Siria a partir de las obras de tres autores que escribieron a comienzos (Ignacio), a mediados (Justino) y finales (Serapión) del siglo II.

Wilhelm Pratscher (*Der Herrenbruder Jakobus bei Hegesipp*) (pp. 147-161) presenta las diversas tradiciones que existen acerca de Santiago, el hermano del Señor, los títulos que se le asignan y el relato del martirio. Toma como especial punto de referencia aquellas noticias que se atribuyen a Hegesipo y que proceden de una amplia tradición judeocristiana acerca de tan destacada personalidad del cristianismo naciente.

Richard Bauckham (*The origin of the Ebionites*) (pp. 162-181) divide en dos partes el artículo: a) ¿quiénes fueron los ebionitas; b) ¿cuál fue su origen? A partir de citas patrísticas, el *Evangelio de los Ebionitas* y la *Ascensión de Santiago*, se intenta responder a estas cuestiones y a otras de carácter teológico e histórico, que son de gran utilidad para enjuiciar las referencias históricas que se poseen sobre los ebionitas y la literatura atribuida a ellos.

Joseph Verheyden (*Epiphanius on the Ebionites*) (pp. 182-208) busca en los capítulos 28-30 del *Panarion* de Epifanio de Salamina (nacido entre los años 310 y 320) lo que se dice de las "sectas" judeocristianas. En el capítulo 30 se habla de los ebionitas, que sirve para ilustrar lo que los escritores cristianos del siglo IV opinaban de ellos, si bien, en tiempos del heresiólogo, los

grupos judeocristianos eran ya un fenómeno marginal. Epifanio trata de demostrar que la conciliación de la fe cristiana con las prácticas judías está llamada a fracasar.

Simon C. Mimouni (*Les elkasaites: états des questions et des recherches*) (pp. 209-229) presenta a los elkasaitas, un grupo de cristianos de origen judío, a partir de las fuentes que se conservan. Refiere lo que se sabe acerca del origen de este movimiento bautista y analiza el *Apocalipsis de Elkasai*.

Guy G. Stroumsa (*A nameless God: Judaeo-Christians and Gnostic 'theologies of the Name'*) (pp. 230-243) se pregunta si se puede establecer una teología acerca del Nombre Divino entre los judeocristianos. Tras presentar la común idea de que el Nombre de Dios es indecible en el pueblo de Israel, en la literatura apocalíptica, en el cristianismo primitivo, en el gnosticismo, el autor encuentra, a este respecto, grandes semejanzas entre los textos gnósticos y los judeocristianos.

Zeev Safrai (*The house of Leontis 'Kaloubas' – a Judaeo-Christian?*) (pp. 245-266) sugiere que la casa de Leontis, en Beth Shean (antigua Scythopolis), de los siglos IV o V, posee una estructura que permitiría identificarla como una casa de oración judeocristiana. Se basa en el término *Kloubas*, que aparece en una inscripción, y que podría coincidir con el nombre *Kleobios* o *Kleoboulos*, líder de un grupo judeocristiano mencionado por Epifanio. Además de esto, el autor ofrece otros datos arquitectónicos y documentales que avalan la hipótesis propuesta.

Gideon Bohal (*Magical means for handling *minim* in rabbinic literature*) (pp. 267-279) analiza varias historias que refieren el encuentro entre rabinos y *minim*, en las que se descalifican unos a otros por realizar prácticas mágicas. No sólo esto, sino que, en la confrontación entre los maestros judíos y las comunidades judeocristianas, se recurría, por ambos lados, a artes mágicas con el fin de aniquilar al oponente.

William Horbury (*The depiction of Judaeo-Christians in the Toledot Yeshu*) (pp. 280-286) opina que el texto de *Toledot Yeshu* circulaba en las lenguas hebrea y aramea ya desde los primeros tiempos del cristianismo. Éste es descrito en dicha obra como un grupo perteneciente al judaísmo. El autor la compara con las tradiciones cristianas, y concretamente judeocristianas, para ver si existe relación de dependencia.

Dan Cohn-Sherbok (*Modern Hebrew Christianity and Messianic Judaism*) (pp. 287-298) describe el panorama histórico de las conversiones al cristianismo por parte de judíos a partir del siglo XIX y las agrupaciones de éstos.

Simon Schoon (*Christians and Jews after the Shoa and the Mission to the Jews*) (pp. 299-314) ofrece algunas reflexiones sobre la misión cristiana entre los judíos después de la Shoa, sobre las relaciones entre el Cristianismo y el Judaísmo, y los rasgos que presentan las modalidades actuales de judeocristianismo.

Este libro es de gran interés para hacerse una idea general de cuáles son los principales problemas que se plantean en torno al judeocristianismo. La bibliografía es útil. Hay algunos artículos que abordan la cuestión desde un punto de vista muy particular y detallado; aun así se leen con agrado, pues se tiene la impresión de que, en este campo, se avanza ya poco en líneas generales y los estudios particulares son los que pueden captar la atención del investigador.

Jorge Juan Fernández Sangrador

T. Nicklas – M. Tilly (ed.), *The Book of Acts as Church History. Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations = Apostelgeschichte als Kirchengeschichte. Text, Texttraditionen und antike Auslegungen*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 120 (Berlin – New York: Walter de Gruyter 2003) IX + 454 pp.

Este libro contiene una serie de artículos escritos por varios especialistas que se han ocupado de la historia de texto de Hechos de los Apóstoles. Se divide en tres partes. En la primera (Von der Vielfalt zur Einheit) se plantea la cuestión del texto original y la procedencia de las diversas formas textuales; en la segunda (Interpretation der Vielfalt), que es la más amplia, el trasfondo de las formas textuales y los manuscritos; en la tercera (Rezeption der Vielfalt), las interpretaciones de la iglesia antigua. En la introducción, los editores explican con detenimiento estos tres niveles de conocimiento del texto de los Hechos de los Apóstoles, que convergen al final en una comprensión interdisciplinar de dicha obra.

J. Keith Elliott (An Eclectic Textual Study of the Book of Acts) (pp. 9-30) trata de demostrar por medio de varios ejemplos cómo una esmerada aplicación de las conclusiones crítico-textuales basadas en los rasgos distintivos del autor, en cuanto al lenguaje, el estilo y los usos, puede ser útil para resolver los problemas planteados por las variantes de Hechos de los Apóstoles.

Stanley E. Porter (Developments in the Text of Acts before the Major Codices) (pp. 31-67) examina siete papiros y dos pergaminos anteriores a los tres códices mayúsculos de Hechos de los Apóstoles: Sinaítico, Vaticano y Beza, que constituyen la base para entender las dos grandes tradiciones textuales de Hechos de los Apóstoles, la alejandrina y la occidental. Las variantes que aparecen en los papiros, los pergaminos y los códices mayúsculos sirven de punto de referencia para revisar el carácter de los manuscritos primitivos en su singularidad y para revisar las opiniones que existen acerca de la tradición textual occidental.

Christopher Tuckett (How early is 'the' 'Western' Text of Acts?) (pp. 69-86) analiza la tesis de Barbara Aland, según la cual el texto occidental de

Hechos de los Apóstoles se remonta a una 'Hauptredaktion' que no es anterior al inicio del siglo III. El autor de este artículo estima que dicha teoría no se sostiene a partir de los manuscritos existentes y que Ireneo podría haber conocido ya las lecturas occidentales del texto, lo que da a entender que la redacción podría ser anterior al obispo de Lyon.

Marco Frenschkowski (*Der Text der Apostelgeschichte und die Realien antiker Buchproduktion*) (pp. 87-107) repara en la gran extensión del texto occidental de Hechos de los Apóstoles si se lo compara con el egipcio, llamado también B, y opina que este hecho debe ser tenido en consideración, pues la adaptación de los textos a las dimensiones del soporte en que se transmitían parece que era algo que se daba en la antigüedad. Que, en el texto occidental, Lucas sea más breve y Hechos de los Apóstoles más extenso podría deberse a razones prácticas de edición, ya que se trata de una obra en dos volúmenes. El autor sugiere que algo así debió de suceder con 2 Corintios, agrupación de pequeñas cartas que, en total, forman un libro que se aproxima en extensión a 1 Corintios.

Eldon Jay Epp (*Anti-Judaic Tendencies in the D-Text of Acts: Forty Years of Conversation*) (pp. 111-146) toma como punto de partida la controversia suscitada en 1966 con la publicación de *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigensis in Acts*. El autor repasa la historia de los estudios crítico-textuales a partir de 1950 y da cuenta de los manuscritos que transmiten el texto D descubierto en 1960, fijándose especialmente en el copto G 67. En la descripción del método y de los objetivos del mencionado libro se confiere especial importancia a la tendencia teológica que se encuentra en el texto occidental de Hechos de los Apóstoles (no sólo en el códice de Beza), sin que ello signifique que haya prejuicio alguno sobre la anterioridad o la dependencia respecto del texto B. Se hace una valoración de las propuestas realizadas en dicha obra acerca del contexto social y eclesiástico, así como de las tendencias antijudías o las posibles alternativas a esa tendencia.

Heike Omerzu (*Die Darstellung der Römer in der Textüberlieferung der Apostelgeschichte*) (pp. 147-181) observa que, si bien es cierto que al comparar la representación de la autoridad romana que subyace en el texto occidental de Hechos de los Apóstoles con el de la versión alejandrina se aprecia que ésta parece más original; la tradición occidental, en cambio, ofrece una imagen más positiva de los romanos, que se esmeran en llevar a cabo correctamente sus obligaciones y tratar bien a Pablo; además, se preocupa menos por los detalles jurídicos, lo que indica que las circunstancias sociales e históricas han cambiado desde el tiempo de los Hechos de los Apóstoles. El autor estima que la revisión occidental podría ser de principios del siglo III.

Michael W. Holmes (*Women and the 'Western' Text of Acts*) (pp.183-203) se pregunta si en el texto occidental de Hechos de los Apóstoles hay realmente una tendencia tan antifeminista como se viene diciendo desde hace décadas. El autor estudia Hechos 17,4 y algunas otras variantes que le per-

miten concluir que no se trata de una tendencia particular sino un fenómeno cultural emergente en el siglo II en contra de las mujeres.

Ann Graham Brock (*Appeasement, Authority, and the Role of Women in the D-Text of Acts*) (pp. 205-224) refiere cómo los códices B y D, en los que se transmite el texto de los Hechos de los Apóstoles, muestran diferencias en el modo en que entienden la misión de Pedro y de Pablo, el liderazgo de las mujeres y el papel de los romanos en la expansión del cristianismo. Aunque ambos se esmeran en relatar ordenadamente lo que concierne al cristianismo primitivo, el código D manifiesta una tendencia pro-romana y acentúa la función de Pedro mientras que rebaja la preeminencia de las mujeres y de Pablo.

Friedrich Wilhelm Horn (*ApG 8,37, der Westliche Text und die frühchristliche Tauftheologie*) (pp.225-239) comenta la profesión de fe que el texto occidental de Hechos 8,37 inserta antes del bautismo del etíope, que no es una "fórmula *pistis*" del primitivo bautismo cristiano, sino que es una interpolación que sirve para introducir en el texto la obligatoria confesión de que Jesucristo es el Hijo de Dios.

Paul Metzger (*Zeitspiegel: Neutestamentliche Handschriften als Zeugnisse der Kirchengeschichte*) (pp. 241-261) no se propone analizar el texto de los manuscritos del Nuevo Testamento para encontrar el texto original, sino para descubrir en ellos las huellas del período histórico en que vieron la luz. Y así se pregunta si Lucas considera que existe esperanza para Israel o si quienes transcribieron los manuscritos suprimieron esta idea para describir lo que estaba sucediendo en su propio entorno.

Jenny Read-Heimerdinger (*The Apostles in the Bezan Text of Acts*) (pp. 263-280) dice que la imagen de los apóstoles que ofrecen los Hechos de los Apóstoles según el texto del código de Beza es anterior a la que se exhibe en otros manuscritos y se mantiene en línea con lo que el evangelista Lucas refiere de los Doce en el evangelio, a saber, gente normal en vez de héroes excepcionales.

Josep Rius-Camps (*The Gradual Awakening of Paul's Awareness of His Mission to the Gentiles*) (pp. 281-296) se adentra en el proceso interior de Pablo quien, en el código de Beza, se convierte de manera gradual antes que de forma instantánea, y trata de mostrar las rupturas y tensiones que tuvieron lugar en su pensamiento y en el modo de entender su relación con Israel.

Tobias Nicklas (*Vom Umgang mit der Schrift: Zeugen der Apostelgeschichte als Quellen christlichen Kultur- und Soziallebens in der Antike*) (pp. 297-319) trata de demostrar que los diferentes textos y tradiciones textuales pueden ser empleados como fuentes para conocer la historia social y cultural del cristianismo. El autor ofrece ejemplos de cómo el libro de Hechos de los Apóstoles fue utilizado para la enseñanza, para la magia y para hacer inscripciones; algunos manuscritos fueron reutilizados como palimpsestos o enterrados en vasijas.

Michael Tilly (*Juden, Christen und Heiden in Actatext der Peschitto. Beobachtungen zu einer syrischen Übersetzung der Apostelgeschichte*)

(pp. 321-343) examina la tradición textual de Hechos de los Apóstoles en Sy^p, establece comparaciones con el texto griego dominante y halla rasgos lingüísticos y temáticos propios de esta antigua versión. A partir de éstos, propone algunas hipótesis sobre quiénes la transmitieron y quiénes eran los destinatarios, y extrae una serie de conceptos, motivos e ideas derivados de las tradiciones judías. Sin embargo, estima que no es posible hablar de conexiones directas de carácter histórico-tradicional entre los traductores de Sy^p y los cristianos que transmitieron el texto siríaco, por un lado, y sus contemporáneos judíos, estudiosos de la Torah, por otro.

Susanne Müller-Abels (*Der Umgang mit "schwierigen" Texten der Apostelgeschichte in der Alten Kirche*) (pp. 347-371) recoge el dato de que si se compara el libro de Hechos de los Apóstoles con otros del Nuevo Testamento se ve que, entre los siglos III y VIII, se escribieron pocos comentarios sobre aquél. La autora opina que se debe a que Hechos de los Apóstoles versa sobre el período inmediatamente posterior a la vida, muerte y resurrección de Jesús y al tiempo de los primeros cristianos, y a que el libro se convirtió en un instrumento para la reflexión y la controversia en esos siglos, y propone ejemplos de autores cristianos, desde Ireneo de Lyon hasta Beda el Venerable, que trataron de interpretar textos "difíciles" de Hechos de los Apóstoles, como por ejemplo 2,14-41 y 9,1-31. Muestra que, en todos ellos, las líneas de interpretación eran básicamente las mismas.

Martin Meiser (*Texttraditionen des Aposteldekrets-Textkritik und Rezeptionsgeschichte*) (pp. 373-398) discute la interpretación habitual de que la forma tripartita del decreto apostólico es una prescripción ética. Es preciso tener en cuenta, en el análisis, las ambigüedades del texto y el horizonte hermenéutico que proporcionan otros pasajes normativos, así como las relaciones entre judaísmo, cristianismo y paganismo; las polémicas antiheréticas y la interdependencia entre prácticas cristianas y mandamientos bíblicos.

Katharina Greschat (*Taten und Verkündigung der zwölf Apostel. Zitation und Rezeption der Apostelgeschichte bei Aphraat*) (pp. 399-422) observa que, en las exposiciones de Afraates, son escasas las referencias a Hechos de los Apóstoles, por lo que no es posible sacar conclusiones respecto a una antigua versión siríaca. Sin embargo, resulta interesante en su obra, escrita a mediados del siglo IV, cuando los cristianos eran perseguidos por Shapur II, que, al comentar Hechos de los Apóstoles, deslinde la fe cristiana de un judaísmo influyente que reprocha a los cristianos el hecho de que confíen en un Mesías que no puede salvarles.

Esta obra en colaboración ofrece una interesante perspectiva de la crítica textual, que no se reduce a la mera colación de variantes del libro de Hechos de los Apóstoles y a su posterior valoración con el fin de establecer un texto seguro de dicha obra, sino que, desde diferentes puntos de vista, se muestran las relaciones existentes entre el texto, en su literalidad y en los manuscritos que lo contienen, y el contexto, sea éste social, histórico, cultural o eclesial.

Jorge Juan Fernández Sangrador

Felipe Fernández Ramos (dir.), *Diccionario del mundo joánico* (Burgos: "Monte Carmelo" 2004) 1042 pp.

La Editorial 'Monte Carmelo', después de publicar los Diccionarios de San Pablo (año 1999) y de Jesús de Nazaret (año 2001) completa una gran obra neotestamentaria con la publicación de este nuevo Diccionario. Como los anteriores, bajo la experta dirección del Prof. Fdez. Ramos, Catedrático de Escritos joánicos durante tres décadas en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Comienza el Director de este Diccionario con una amplia presentación en la que señala los criterios teológicos que aparecen a lo largo de la obra. Y que son los siguientes:

1.- *El mundo nuevo* (en relación con los Sinópticos). Un mundo nuevo, homogéneo dentro de una notable heterogeneidad, tanto desde el punto de vista literario, como desde la perspectiva doctrinal. En cuanto al primero contiene género evangélico, epistolar y apocalíptico; un mismo evangelio a través de tres cauces distintos. El contenido doctrinal muestra diferencias notables: la encarnación (Jn 1,14) se expresa en los Sinópticos mediante la concepción virginal y genealogías. La escatología existencial joánica difiere de la imagería de los Sinópticos. La presentación en éstos del juicio al final de los tiempos, aparece en Jn como una "evaluación permanente o continuada": cada uno decide su suerte con su actitud ante el mensaje de Cristo a lo largo de su vida.

2.- Nos acercamos al mundo nuevo desde *tres puntos de vista diferentes*, que se enriquecen mutuamente: la *preexistencia* de la Palabra eterna Jn (1,01-2) limitando con el tiempo sin tiempo, con la eternidad. Estos dos conceptos inseparables surgieron con la creación (La Realidad Suprema [Dios] salió de sí misma y se expresó en su Palabra. La *postexistencia*, vuelta al Padre, a la vida eterna de Dios, más allá del tiempo. La Realidad Suprema se enriquece con la Palabra y por todos aquellos que, adhiriéndose a ella, participan, junto al Resucitado, de la vida eterna vivificadora. La *coexistencia*: Dios-hombre a su paso por el mundo. El Hijo se hizo visible en la plenitud de los tiempos. Cita la frase de Lutero: "Non tempus fecit Filium mitti, sed e contra missio Filii fecit tempus plenitudinis". Jesús trae la Revelación del Padre. Ella constituye un testimonio único en favor del Padre y éste se halla presente en el testimonio de Jesús. La misión del Hijo a este mundo de tinieblas es clave para interpretar la teología joánica. El juicio depende de la actitud ante su mensaje. Su obra, la comunidad cristiana, no pertenece a este eón; se apoya en Dios. Resucitado, continúa su obra por medio del Espíritu Santo por él prometido.

3.- *La Gnosis*, la primera herejía cristológica, estuvo presente en el desenvolvimiento del cristianismo en sus orígenes. Tiene, por ello, amplia cabida en el Diccionario. En su concepción dualística del mundo, la gnosis defendía la *incomunicabilidad* del mundo de arriba (el de Dios) con el mundo de abajo (el del hombre). Ello lleva consigo la negación de la encarnación, de la eucaristía y de la muerte real de Cristo en la cruz. Jesús habría sido, a lo sumo, el 'medium' de que se sirvió el Cristo celeste para comunicar al hombre el conocimiento (gnosis), del que únicamente puede venir la salvación. El Cristo celeste 'utiliza' a Jesús desde el Bautismo y lo abandona

en la pasión. De ahí la insistencia del cuarto evangelio en la realidad de los tres puntos mencionados. Las cartas joánicas tienen constantemente ante sus ojos la doctrina gnóstica; observa la denominación constante 'Jesucristo': Jesús es el Cristo.

4.- *El Apocalipsis*. Al final del primer siglo la Iglesia vive clima de persecución, que podría hacer dudar a los cristianos de la victoria de Cristo sobre el 'príncipe del mundo'. El poder imperial de Roma se diviniza y exige el culto debido a solo Dios. El autor del Apocalipsis pretende infundir ánimo y asegurarles el triunfo del Cordero degollado sobre las fuerzas del mal. La filosofía cristiana en la que se mueve este libro –la lucha entre el bien y el mal, entre el espíritu y la materia, entre el poder de Dios y la absolutización de los poderes humanos– hacen del Apocalipsis un libro de actualidad para todo tiempo, también para el nuestro.

5.- *La ley del amor y la ley del talión*. ¿Cómo es posible que en el evangelio del amor se encuentre todavía la ley del talión? Admitido que lo que ésta prohíbe es la venganza (devolver mal superior al recibido) y que Cristo la condena (Mt 5, 38s), el Prof. Fdez. Ramos busca solución desde el mundo bíblico. Y cree encontrarla en Apc 18,6-8. 20 donde pide para Roma imperialista "tanto mal como ella ha hecho a los cristianos y más todavía, al menos el doble". Admitido que el mandamiento del amor es el principio supremo regulador de las relaciones interhumanas, afirma que no "puede aplicarse como principio obligatorio de las relaciones del hombre con la bestia, entre el hombre y el asesino profesional. El asesino profesional –concluye–, el ser humano degenerado en el más bruto de los salvajes–, el que ha llenado su estructura ósea de odio y veneno mortífero, el que ha perdido las características y exigencias más elementales del ser humano... debe recibir tanto peso de tormentos, dolor y amargura como él ha descargado sobre las víctimas inocentes en las que experimentó como placer único el quitar la vida" (p. 13).

– El Diccionario da especial relieve a los siguientes temas: Antisacramentalismo, Buen Pastor (13 pp.); Comentarios tardorromanos y medievales, Cristología del Apocalipsis (16 pp.); Curación del hijo del funcionario real, Mujer (María la); Oración sacerdotal, Perdonar (El poder sacramental de), Pórtico a la Gloria a la Pasión de Cristo; Prólogo del Evangelio de San Juan (15 pp.); Samaritana, Targum (y Apocalipsis, Evangelio de San Juan, Cartas y demás métodos hermanéuticos judíos); Trinitaria, doctrina (22 pp.); Unción en Betania, Victoria final.

– Merecen felicitación especial por esta excelente obra la Editorial 'Monte Carmelo' y el director de la misma, Prof. Fdez. Ramos. Viene a ser un amplio comentario a los escritos joánicos elaborado temáticamente con las ventajas que ello lleva consigo para quien quiere acercarse a los temas joánicos. Resulta muy completa en cuanto al número de temas –258 términos o voces– y el amplio desarrollo de los fundamentales. Las aportaciones desde las literaturas qumrámica y targúmica enriquecen la obra. La aplicación de la ley del talión a realidades de nuestros días merece, al menos, reflexión.

Gabriel Pérez

M. Álvarez Barredo, *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21* (Murcia: Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano 2004) 595 pp.

Hace unos años recensionaba la obra de Álvarez Barredo, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los libros de los Reyes* (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1996. 139pp.). Antes ya había aparecido del mismo autor *Relecturas deuteronomísticas de Amós, Miqueas y Jeremías* (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1993). Después vino *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8* (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 2000, 336pp.) A la que también le dediqué unas líneas de comentario. Ahora llega la segunda parte de esta última obra, el comentario a los capítulos 9-21 del libro de los Jueces. Digamos, para entendernos, que el autor ya me debe de tener entre sus recensionadores o recensionistas asiduos lo cual sería para mi un honor; en todo caso.

Álvarez Barredo es biblista lo cual, a nadie extraña viendo los títulos de sus obras, pero es también, franciscano, profesor de Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Antonianum y profesor en el Instituto Teológico Franciscano de Murcia. A todo eso yo añado que Barredo es uno de los mejores conocedores de la literatura histórica del Antiguo Testamento, especializado en la terminología deuteronomística, en las narraciones sobre Elías, Eliseo, Amós, Miqueas y Jeremías. Es uno de los pocos exégetas que ven la literatura profética a la luz de los textos historiográficos lo cual no es algo nada frecuente entre quienes analizan la literatura histórica y la literatura profética de la Biblia Hebrea.

Esta obra concluye el comentario al libro de los Jueces que había quedado en el capítulo 8 de la obra bíblica en el volumen anterior. El autor sigue la metodología que había utilizado en los comentarios anteriores en donde se dan cita los métodos de la exégesis histórico crítica a la luz de las nuevas formas y acercamientos a la Biblia propuestos por la Pontificia Comisión Bíblica. Uno de los análisis más sugerentes y exhaustivos es el que hace de la figura de Abimelec (capítulo 9 del libro de los Jueces) y de las tradiciones relacionadas como el personaje como paradigma de una actitud autónoma ante Dios. Muy enriquecedora es la visión que el autor ofrece del ciclo de Jefté (Jue 10,6-12,6) y las dos listas de los jueces menores (Jue 10,1-5; 12,7-15). También destaca el análisis que hace del personaje épico de Sansón (Jue 13-16) sobre el que elabora una dimensión teológica que hace del personaje un reflejo de la potestad divina y un arquetipo del proyecto del pueblo de Israel. La obra termina con una lectura sintáctica de los últimos capítulos del libro bíblico dando a entender que los capítulos 19-21 de la obra son una disgresión editorial, como nuestro autor denomina a la adición redaccional sobre el original de la obra hebrea.

Para Álvarez Barredo el perfil sintáctico que se establece a lo largo de toda la obra facilita la posibilidad de descubrir que por medio de los enlaces verbales se van uniendo las diferentes tradiciones que confluyen en la

redacción final del documento. La originalidad de Álvarez Barredo no está en este descubrimiento, ya conocido y aceptado por la mayoría de los especialistas, sino en el análisis que hace de estas tradiciones, de su evolución y de su transmisión como argumentos para comprender su incorporación y su presencia en el cuerpo de a obra bíblica. Como el autor destaca a lo largo de la obra, su trabajo gira en torno a cuatro puntos: el gramatical y sintáctico, el carácter literario y el contenido teológico.

La obra termina con un amplio apartado bibliográfico que nos sitúa ante el estado de la investigación sobre el libro de los Jueces y sus publicaciones. Y se cierra con un índice de textos y referencias bíblicas que ayudan al lector a localizar los textos analizados.

Una vez más felicitamos al autor por este nuevo trabajo y le agradecemos su aportación al mundo de los estudios bíblicos españoles. Nos encontramos ante un excelente comentario que no puede pasar desapercibido en los futuros trabajos de investigación sobre el libro de los Jueces. Mientras tanto, quedamos a la espera de la siguiente obra de este fecundo autor que enriquece e panorama de la exégesis española actual.

Jaime Vázquez Allegue

V.H. Matthews - D.C. Benjamin, *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y relatos del Antiguo Oriente Bíblico*, (Santander: Sal Terrae 2004) 385pp.

Para poder hablar de Biblia, de su contexto, entorno, historia, sentido y significado hoy es necesario tener presente el llamado mundo del antiguo Oriente. Ese espacio de tiempo que casi nadie es capaz de precisar y se sitúa de buenas a primeras en la antigüedad. Ese lugar impreciso que se llama Oriente del que nadie –ni siquiera a día de hoy– es capaz de precisar sus límites o definir con rigor. Todo esto, además de los problemas propios de las cuestiones exegéticas que de por sí tienen los textos de la Biblia hace que tengamos que recurrir a la historia, la arqueología, la geografía bíblica y las historias de culturas paralelas para poder establecer las conexiones oportunas entre los textos sagrados de la Biblia y la otra literatura paralela y contemporánea que ayuda a los biblistas a trabajar con los textos bíblicos.

Victor H. Matthews y Don C. Benjamin son dos grandes conocedores del Antiguo Testamento y de la historia del antiguo Oriente Próximo. Ellos han preparado la edición de una colección de textos antiguos extrabíblicos que, sin embargo, están relacionados con determinados relatos bíblicos. Se trata de una selección de textos de tradiciones de la antigua Mesopotamia, Egipto, Siria, Asia Menor, que guardan alguna conexión con la Biblia por similitud, vinculación o dependencia.

La obra reúne traducciones actualizadas de las historias más representativas de las tradiciones culturales propias de aquellos lugares en donde el pueblo de Israel se inspiró para crear sus propias leyendas, mitos, himnos, cantos, historias, códigos o enseñanzas. Nos encontramos ante una obra que recoge aquellos relatos que tienen algo que ver con la Biblia Hebrea como una documentación de contraste, para comparar, para utilizar de manera sinóptica, para establecer de forma paralela con la Escritura Sagrada.

Los autores de esta obra han clasificado los textos a la luz de los relatos bíblicos siguiendo el orden de los libros de la Biblia Hebrea. Así, por ejemplo, para trabajar el libro del Génesis, nos ofrecen textos relacionados como el Himno a Ptah, el Himno a Ra, el mito del Enuma Elis, la epopeya de Gilgamesh, el mito de Inuma Ilu, el mito de Adapa, el contenido de los archivos de Nuzi, los anales de Hatshepsut, los anales de Dedumoses, las historias de Anubis y Bata, la epopeya de Aqhatu y la epopeya de Kirta. Lo mismo hacen con una buena parte de los libros del Antiguo Testamento de manera que el lector puede leer de forma comparada los textos bíblicos y los extrabíblicos con los que está relacionado de alguna forma.

Nos encontramos ante una estupenda recopilación de obras antiguas imprescindibles para poder leer el Antiguo Testamento con un sentido objetivo y poder realizar una exégesis seria y rigurosa de la literatura sagrada. Si bien ya contábamos con muchos de estos documentos a nuestro alcance, nadie había editado un volumen en donde se recogiesen todos los textos de esta forma. Tenemos que agradecer a los autores el trabajo de búsqueda, selección y organización del material. Sus oportunas introducciones a cada uno de los textos ayudan al lector a situarse frente al documento para poder ponerlo frente a su correspondiente bíblico. La obra termina con un magnífico índice bibliográfico actualizado y con un estupendo índice de textos bíblicos y de sus respectivos paralelos que facilitan al lector la búsqueda y localización del material literario. Agradecemos, finalmente, a la editorial su apuesta porque este tipo de obras no pasan de moda y se convierten, con el tiempo, en referentes editoriales necesarios para el estudio de la Biblia.

Jaime Vázquez Allegue

J.M^a Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*, (Madrid: Cristiandad 2001) 319 pp.

Todavía recuerdo la pasión con la que hace muchos años leí el libro de Ceran, *Dioses, tumbas y sabios*. Si aquella fue una obra clásica para el conocimiento de la antigüedad relacionada con el mundo del judaísmo y cristianismo antiguos, ésta, la obra de Blázquez, no lo es menos. José María Blázquez, catedrático emérito de la Universidad Complutense es uno de los mejores conocedores del de la historia antigua de las religiones. A él se deben obras como *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e*

ibéricas; Primitivas religiones ibéricas; Historia económica de la Hispania Romana; etc.

Nos encontramos ante un gran conocedor del entorno religioso de la antigüedad lo cual garantiza en buen grado el contenido de esta obra y hace de ella un nuevo referente imprescindible a la hora de asomarse al conocimientos de nuestras propias raíces. En esta obra se dan cita elementos de las tradiciones sirias del segundo milenio a.C. en donde se analizan los panteones religiosos de Emar, Ebla, Mari, Alalah y Tell TaAmekh. Lo mismo se hace a través de los ciclos religiosos cananeos de Baal, de la fertilidad, con los mitos culturales de Ilu, las epopeyas de Kirta y Aqhatu así como todos los mitos de carácter real que rodearon las tradiciones religiosas populares cananeas. También se analizan los dioses del panteón fenicio: Astarté, Baal de Sidón, Dagón, Tanit, Paam, el culto a Adonis, etc. así como los panteones de Hammón, Tolemaida y Chipre. El autor va analizando cada una de estas manifestaciones religiosas a través de los restos arqueológicos, del testimonio de documentaciones escrita en tablillas, papiros y pergaminos. El análisis realizado incluye la reconstrucción de elementos culturales, estructuras litúrgicas, ritos funerarios, evocaciones atmosféricas, fórmulas de sacrificios y cualquier tipo de material que permita reconstruir los elementos que formaban parte de las ceremonias y celebraciones religiosas.

La obra termina con un dos capítulos dedicados a los cultos religiosos arameos y hebreos más antiguos. El autor sintetiza las aportaciones de la arqueología bíblica al conocimiento de las religiones primitivas de Israel. Estudia el paso de un hipotético politeísmo al monoteísmo a través de la pluralidad de nombres divinos, algunos de ellos reflejados en la Sagrada Escritura, los restos literarios de cultos ancestrales, las normas de prohibición de imágenes, hasta llegar –apoyado por la teología bíblica más moderna– a la desmitologización –al estulo Bultmann– de la religión hebrea a través de los relatos de los orígenes, del diluvio universal, de la torre de Babel, entre otra documentación literaria. Las huellas de los mitos en la Biblia relejan la evolución del pensamiento y manifestaciones religiosas anteriores al establecimiento y configuración del orden Yavista. La desmitologización de la mitología cananea sirve de base, según nuestro autor, para establecer un orden lógico en la evolución del pensamiento religioso hebreo.

Nos encontramos ante una obra clave para el conocimiento y análisis de los orígenes de la religión de Israel. El estudio minucioso y detallado por parte del autor pone de manifiesto el carácter científico y riguroso de su trabajo. Gracias a todo ello hoy podemos hablar de evolución en el pensamiento religioso hebreo. Esta evolución, hasta hace poco discutida, parece evidente cuando se realiza una lectura objetiva de los textos de la Sagrada Escritura, pero estudios como el de Blázquez no sólo confirman las sospechas sino que sirven para establecer parámetros de distancia entre unos momentos y otros, para establecer una evolución gradual y un desarrollo sistemático del pensamiento religioso.

La importancia de esta obra no se reduce a su sentido riguroso y científico. Es, también, una gran aportación para el campo de la fenomenología del hecho religioso, para el estudio de la historia de las religiones, para el conocimiento de los orígenes no sólo del cristianismo y del judaísmo sino de nuestras propias culturas consideradas modernas. Felicitamos al autor por este trabajo y por su capacidad de síntesis y buen estilo, y felicitamos también a la editorial por haber apostado por una obra de estas características.

Jaime Vázquez Allegue

E. Galbiati - F. Erafini, *Atlas Histórico de la Biblia* (Madrid: San Pablo 2004) 280 pp.

Un atlas es un instrumento sobre todo visual. Una forma de ver a través de una ilustración el panorama general de un escenario, de una tierra o de una geografía. Sin embargo, últimamente, el término atlas se ha convertido en un apoyo metafórico para ilustrar contenidos que nada o poco tienen que ver con la geografía física. Estoy pensando, por ejemplo, en los atlas del cuerpo humano, en los atlas que afectan a otro tipo de recorridos visuales como la organización de un sistema informático, de una red de comunicación, etc.

Una de las novedades geográficas de los atlas en su sentido más clásico tiene que ver con la denominación de carácter histórico que se le otorga a su contenido. Así sucede con la obra que nos ocupa, el atlas histórico de la Biblia preparado por Galbiati y Erafini, dos exégetas conocedores de la literatura bíblica y de sus escenarios geográficos. Esta combinación, la literaria y la geográfica hace que el resultado nos permita aprobar la pertinencia de incorporar a la identidad de la obra de corte cartográfico, el contenido histórico que produce establecer los límites geográficos de una tierra en constante desasosiego fronterizo. En la actualidad, para hablar de la geografía bíblica necesitamos –irremediablemente– recurrir a la historia para mostrar los devaneos geográficos en los que se enmarcan los múltiples escenarios narrados en la literatura sagrada. De manera que partimos del juicio inicial de las buenas y acertadas intenciones de los dos autores.

La obra, introducida por Gianfranco Ravasi, el “totum bíblicum” de la divulgación de la Biblia en Italia, comienza con una introducción metodológica que pone al lector en antecedentes evidentes: presentar los libros de la Biblia, comentar las lenguas de la Biblia e informar sobre los cambios de nombres del país o países de la Biblia y sus razones históricas. A todo ello sigue una breve descripción física de Tierra Santa, de su orografía y de su hidrografía. Lo que sigue a este apartado es propiamente el atlas bíblico en su conjunto.

El atlas está dividido en sesenta y dos capítulos que van analizando el mapa físico de Tierra Santa. Para nuestros autores el atlas comienza con los

primeros mapas de la antigua Mesopotamia de finales del IV milenio a.C. y del Egipto antiguo, con las tablas de los pueblos conocidos del momento y las primeras y posibles peregrinaciones de Abrahán. En cierto sentido, el mapa físico del Atlas en estos capítulos va analizando los itinerarios descritos en la Sagrada Escritura siguiendo los plazos descritos en el orden de los libros bíblicos: Itinerarios de Abrahán (Gén 11-13); destrucción de Sodoma (Gén 14-19); establecimiento de Jacob en Jarán (Gén 20-29); las historias de Jacob y de José (Gén 31-50); las peregrinaciones del éxodo (Éx 1); la conquista de la Transjordania (Núm 20); la conquista de Canaán (Jos 1-12); reparto de la tierra por las tribus (Jos 13-21); las actividades de los Jueces (Jue 3-16); etc. Notará el lector que el recorrido que establece el atlas bíblico es el mismo que figura en el itinerario literario de la Sagrada Escritura, el mismo de las historias sagradas, el mismo de las tradiciones más antiguas. Es, para entendernos, e itinerario bíblico por excelencia, tal y como indica el título de la obra, pero sin ningún otro criterio que pueda cuestionar la historicidad o veracidad de estos programas geográficos. Los autores no parecen cuestionar el plano geográfico del itinerario bíblico de la propia historia de Israel, como tampoco ponen en tela de juicio la cronología de los acontecimiento llevados al campo geográfico.

La obra va consumiendo sus capítulos a través de ese itinerario histórico-bíblico haciendo un recorrido por la misma historia de Israel hasta la época de la destrucción del Segundo Templo y las guerras de los judíos. Para los autores del atlas, la descripción geográfica que ha ido siguiendo los pasos de la historia de Israel se termina con la destrucción del Templo de Jerusalén y con la ocupación de las fortalezas del Herodion, de Maqueronte y de Masada tenor de las descripciones realizadas por Flavio Josefo en sus escritos (*Las guerras de los judíos* y *Antigüedades Judías*). A este momento le acompañan los itinerarios pertinentes de los viajes de san Pablo y la difusión del cristianismo y de las primeras comunidades judeo-cristianas.

La obra termina con una serie de apéndices que facilitan al lector la búsqueda de materiales y la localización de itinerarios. El primero es un índice de topónimos bíblicos realizados a través de las diferentes traducciones y versiones españolas de los diferentes nombres que se dan a un mismo lugar. El segundo es un índice de nombres bíblicos de personas que aparecen a lo largo del atlas. El tercero es un índice de nombres en los comentarios a los capítulos del atlas.

El atlas está ilustrado por grandes fotografías a todo color que ayudan a visualizar los escenarios descritos. Los mapas que acompañan todo el trabajo son actuales, muy bien realizados y con claras descripciones de itinerarios, flechas y distribuciones. Así pues, los materiales gráficos son estupendas referencias visuales para el atlas. Felicitamos a los autores por el trabajo realizado y a la editorial por sacar al mercado una obra que siempre es un buen instrumento de trabajo.

Jaime Vázquez Allegue

Alfio Marcello Buscemi, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (Jerusalem: Franciscan Printing Press 2004) 691 pp.

M. Buscemi, profesor del Instituto Bíblico Franciscano de Jerusalén, se ha ocupado, en los últimos veinticinco años, dentro de los estudios paulinos, especialmente de la carta a los gálatas. Ha abordado de ella aspectos filológicos como el uso de las preposiciones o del participio, el análisis de su estructura general o de algunas de sus partes y cuestiones teológicas como la de libertad y esclavitud. Con este bagaje en su haber, el prof. Buscemi se encontraba en óptimas condiciones para atreverse con el género “mayor” del comentario exegético de Gal.

Durante el siglo xx vieron la luz comentarios de tanta envergadura como los de M.J. Lagrange, H. Schlier, P. Bonnard y F. Mussner. Buscemi, sin embargo, reconoce que se sintió cautivado, sobre todo, por el comentario de E. De W. Burton por su rigor filológico, y decidió tomarlo como modelo. Reconoce también que, aunque no comparte muchas de sus opiniones, se ha servido, sobre todo para los aspectos estructurales y retóricos, del comentario de H. D. Betz, construido sobre la base del análisis retórico que este autor había hecho de la carta en su artículo “The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians”, *NTS* 21(1974-75) 353-374, verdadero punto de inflexión de los estudios sobre Gal en los últimos treinta años. De entre los más recientes, Buscemi se ha servido de los comentarios de U. Borse, B. Corsani, J. D. G. Dunn, R. N. Longenecker, A. Pitta y S. Legasse. Sorprende, sin embargo, enormemente el que ni siquiera cite el comentario de J. L. Martyn, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (NewYork: Anchor Bible 2003).

La obra de Buscemi se abre con una Introducción (pp. XIII-XXV), en la que aborda, de forma breve, cuestiones como la de los destinatarios (que él supone son los de la Galacia del Norte y no los de la provincia imperial del mismo nombre), la de los adversarios, la autenticidad de la carta y el plan o estructura de la misma. El comentario propiamente dicho se ocupa, en primer lugar, de la parte introductoria (pp. 1-77), compuesta del *praesciptum* (1,1-5) y el *exordium* (1,6-10), y sigue con el cuerpo de la carta, que, siguiendo la división tradicional, distribuye en tres partes: apologética, bajo la forma de *narratio* (1,11-2,21) (pp. 73-226), doctrinal (3,1-4,31) (pp. 227-487) y parenética (5,1-6,10) (pp. 489-594); finalmente, trata el epílogo o *postcriptum* autógrafa del apóstol (6,11-18) (pp. 595-631) La obra se completa con la bibliografía (pp. 633-646), ordenada conforme a fuentes, instrumentos de trabajo, comentarios de Gal y estudios sobre la carta y sobre Pablo, y se cierra con las citas bíblicas (pp. 647-663) y de autores modernos (pp. 664-681).

El comentario, que se articula en torno a perícopas o unidades menores, sigue siempre la misma secuencia: comienza por el análisis literario-estructural, que comprende la crítica textual, la delimitación de la perícopa, el género literario y la estructura, y sigue por el análisis exegético versículo por versículo, subdividido cada uno de ellos en varias frases, cuyos elementos

particulares interpreta filológicamente en base a la lexicografía, la gramática y la sintaxis.

En un comentario el autor se ve obligado a ofrecer su interpretación en temas muy trabajados por otros y con frecuencia en medio de opiniones contrapuestas. En este sentido, Buscemi da cumplida información de las distintas opiniones –las referencias bibliográficas son suficientes y oportunas– y opta por las suyas con razones bien fundadas pero no siempre igualmente convincentes. Así, sólo a modo de ejemplo, cuando considera que Gal 2,14b-21 transmite las palabras que Pablo dijo a Pedro con ocasión del incidente de Antioquía (p. 182). Es claro que esto es así por lo que se refiere al v. 14b, pero no para los vv. 15-21, que son a modo de un constructo teológico de Pablo al hacer el recuerdo del incidente, pero trascendiendo aquel acontecimiento y deduciendo su enseñanza para la actual crisis gálata. Es mejor interpretar el texto en su conjunto como una dramatización que Pablo hace del conflicto antioqueno para que los gálatas tomen buena nota, como creemos haber justificado en J. Núñez Regodón, *El evangelio en Antioquía. Gál 2,15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis gálata* (Salamanca: Universidad Pontificia 2002), pp. 127-180.

Pero, al margen de los detalles, que podrían multiplicarse, el comentario de Buscemi está lleno de información y de “buen sentido” en su interpretación de los textos, virtud ésta que suele obviarse en otros por el afán de originalidad, hasta el punto de que se hace decir a los textos lo contrario de lo que dicen en su sentido inmediato. Más allá de este juicio general, la obra cuenta en su haber con otros méritos. Resulta interesante, por ejemplo, que en el comentario de la *narratio* el autor ofrezca siempre, tras el estudio de cada perícopa, un *excursus* en el que se contrasta la información paulina con la del libro de los Hechos. Se ofrece, así, un buen repaso y fundamento de la siempre difícil cronología paulina. Es también de reseñar el esfuerzo por determinar, para cada perícopa, el género literario, recurriendo ya sea a las técnicas del midrash hebreo o de la retórica griega.

A pesar de ser voluminosa, la edición es cómoda de uso, y limpia en su presentación, aunque no se haya librado del “diablillo” de las erratas, como la que aparece en la penúltima línea de la p. 241, donde han de suponerse caracteres hebreos.

En resumen, el comentario de Buscemi, aunque no sobresalga por su originalidad, es un excelente instrumento para quien quiera tener una buena información de Gál y busque una explicación de su sentido. Un buen número de estudiantes de lengua española podría beneficiarse de ello si alguna editorial se animara a traducirlo. Pero también este comentario correrá probablemente la suerte de los varios mencionados más arriba, lo que ha hecho que los lectores españoles incapaces de leer en otra lengua no hayan dispuesto, en los últimos treinta años, de un comentario de envergadura sobre la que es la más paulina –*sit venia verbo*– de todas las cartas del apóstol.

Jacinto Núñez Regodón

A. Vargas-Machuca, *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna* (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas 2004) 116 pp.

A. Vargas-Machuca (=V-M), profesor de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, ha dedicado su actividad docente e investigadora especialmente a los evangelios sinópticos, con un particular interés por el tema de la formación de los mismos y, al fondo, por el de su historicidad. El trabajo que ahora presenta, asume y actualiza ese interés, mantenido durante más de tres décadas.

La obra de V-M tiene la siguiente estructura: después de una Introducción para situar el tema (pp. 13-20), siguen tres capítulos, que se ocupan, respectivamente y con extensión de menos a más, de “La interpretación de los evangelios y el Jesús histórico hasta el siglo xx” (pp. 21-29), “La ‘Historia de las Formas’ (‘Formgeschichte’) y la ‘New Quest’ sobre el Jesús histórico” (pp. 31-61) y “La llamada ‘Third Quest’ o ‘Tercera Investigación’ sobre el Jesús histórico” (pp. 63-107). El capítulo cuarto, a modo de conclusión, ofrece una presentación de “imágenes” actuales de Jesús (pp. 109-114). La obra se cierra con una “bibliografía práctica” (pp. 115-116), de carácter general, orientada más bien para una visión de conjunto, y en la que no se da cuenta de los muchos libros y artículos citados en las notas a pie de página.

Ya en el prólogo declara el autor el objetivo pedagógico de su trabajo, motivado por la situación de muchos estudiantes que, al llegar a las aulas de la Facultad de Teología, tienen una comprensión literalista de la Biblia y que, en el caso de los evangelios, supone una comprensión de los mismos como la crónica biográfica directa de lo que Jesús hizo y enseñó.

En el capítulo I, V-M pone de relieve el contraste entre la actitud tradicionalmente precrítica o dogmática de los creyentes y el comienzo de la llamada crítica histórico-literaria que, comenzada a finales del xvii con Richard Simón, atraviesa los siglos xviii y xix, centrados en la investigación de la historicidad de los evangelios, y llega al xx con dos posturas contrapuestas: la que, en la línea de Reimarus, rompe la pacífica presunción de que lo narrado por los evangelistas corresponde exactamente a lo dicho y hecho por Jesús y la de la teología liberal, que, comenzando con Holtzmann, cree posible reconstruir la vida de Jesús a partir de Mc y de la Fuente Q.

El capítulo II, dentro ya del s. xx, pone de relieve la idea de autores como K.L. Schmidt, M. Dibelius y, sobre todo, R. Bultmann para los que, dado el carácter fragmentario (“formas”) de la tradición evangélica, es imposible escribir una biografía de Jesús, más aún si tales unidades tienen un interés expresamente kerigmático. Serán los propios discípulos de Bultmann, como E. Käsemann y G. Bornkamm entre otros, quienes se enfrentarán al escepticismo histórico de su maestro y abrirán la llamada “nueva investigación” (segunda de la serie) sobre el Jesús histórico, caracterizada por afirmar la continuidad entre el Jesús histórico y el kerigma de la Iglesia. Esta misma idea ha sido conseguida a través de las diversas “vías de acceso” al Jesús

histórico, como la representada por la escuela de Uppsala y particularmente por la investigación de los “criterios de historicidad” aplicables al material evangélico.

Ya en el capítulo tercero, con mayor amplitud, V-M estudia la llamada “tercera investigación”, iniciada hace ahora veinte años, sobre todo en el área angloamericana, y que no se guía tanto por un interés teológico cuanto histórico-social; que no busca la delimitación del cristianismo primitivo y de la predicación de Jesús frente al judaísmo sino justamente su inserción en él; y que, además de las fuentes canónicas, se interesa tanto y más por los evangelios apócrifos y otras fuentes extracanónicas. En esta corriente, aunque habría que distinguir en cada caso la diferencia de presupuestos, métodos y resultados, se sitúan el llamado “Jesus Seminar”, con J. D. Crossan a la cabeza, y autores como E. P. Sanders, G. Theissen y J. Meier, entre otros.

El prof. Vargas-Machuca nos ha ofrecido un trabajo bien ordenado metodológicamente, con claridad en las ideas y en la forma de expresarlas, riguroso en la presentación de las distintas corrientes y autores, pero, al mismo tiempo, con un juicio crítico de sus presupuestos, desarrollos y conclusiones.

Jacinto Núñez Regodón

2) SISTEMÁTICA

Olegario González de Cardedal, *Dios* (Salamanca: Sígueme 2004) 350 pp.

Un título tan escueto (*Dios*) como el del presente libro sirve de portada a una obra llena de enjundia por la riqueza de ideas que encierra sobre el tema central y unificante de todo discurso teológico. Si es cierto que del término “Dios” puede hacerse uso y abuso y que, por ello mismo, corre el riesgo de sufrir la muerte de las mil calificaciones, es tanto más de agradecer el esfuerzo por “devolverle su peso y su luz, su lumbre y su gracia”, así como la tarea llevada a cabo para, mediante la recuperación de esta palabra, poder “invocar con amor y estremecimiento” (p. 9). Desde estas coordenadas, repensar hoy la realidad de Dios equivale a re-crear de nuevo el discurso teológico, arraigados en lo mejor de la tradición cristiana y abiertos a los estímulos del pensamiento y de la cultura moderna. Su autor, Olegario G. de Cardedal, ha dado ya a lo largo de su abundante producción literaria pruebas numerosas y fehacientes de estar capacitado como pocos para esta tarea de repensamiento y de recreación. Ahora, en esta obra, nos ofrece un resultado más de su capacitación, haciendo manifiesto desde las primeras páginas el poso sedimentado de una ocupación rigurosa y apasionada con los grandes temas de la teología.

La obra, precedida de un prólogo (pp. 9-15) y ultimada con una reflexión final (pp. 299-338), contiene cuatro capítulos fundamentales: Dios mío (pp. 15-62), Dios divino (pp. 63-194), Dios real (pp. 195-256), Dios histórico (pp. 257-298). En cada uno de ellos se aborda la temática indicada en el título: dualidad de la pregunta que el hombre se hace ante Dios (¿quién eres tú, para mí, Dios mío?, ¿quién soy yo para ti, Dios mío?), redescubrimiento de la divinidad de Dios en medio de su relevancia antropológica (giro del hombre a Dios en el comienzo del siglo XXI), precedencia de la realidad de Dios respecto a sus funcionalizaciones (de Dios como función para mí a Dios reali-

dad ante mí), historicidad del Dios devenido carne, mundo e historia en el acontecimiento Jesucristo (la fe del hombre, la realidad de Dios y el destino del mundo). Los cuatro temas centrales justifican la articulación de la obra. Pero, de hecho, representan más bien hilos conductores que retornan y se entrecruzan en cada una de las distintas partes. De tal modo que sólo la lectura completa de la obra puede dar una idea adecuada del pensamiento del autor sobre los enunciados de los distintos capítulos. No en vano estamos ante un ejemplo convincente de reflexión teológica sistemática.

Y así es, aunque la obra reúna en parte trabajos previamente publicados. A este respecto el lector atento agradecería que se indicase el lugar de su publicación previa, pues de este modo se facilita la comprobación de sus posibles reelaboraciones. Quizás esta misma procedencia diversificada explique la desigualdad de sus capítulos, entre los que por su amplitud y por su tratamiento merece destacarse el segundo dedicado al “Dios divino”. Igualmente, quien desee profundizar o comprender mejor algunas páginas de la presente obra haría bien en consultar de nuevo su obra magna *La entraña del cristianismo* (Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario 1998, 2ª ed.). No estamos ante repeticiones de lo ya publicado. Pero algo de lo ya dicho entonces a propósito del procedimiento seguido vale también en el presente caso.

Los planteamientos y las propuestas teológicas enlazan con la mejor tradición del pasado y con las aportaciones más fecundas del presente. Junto a teólogos hay espacio para filósofos, místicos, poetas, literatos y pensadores, en un diálogo abierto y constante con las diversas corrientes culturales. Nada más lejos de una teología pensada sólo de puertas hacia adentro, en el recinto de una ciudadela amurallada y sin horizontes. Y, sin embargo, estamos ante una obra que ofrece en rigor teo-logía (logos sobre Dios), sin que los posibles adjetivos devoren al sustantivo, una reflexión elaborada desde el interior de la fe, en simbiosis fructífera con la experiencia creyente, profundamente arraigada en la verdad del cristianismo y, por ello, capaz de asumir agradecidamente cuanto de luz y de gracia se descubriera fuera de los muros teológicos. En continuidad con el método ya empleado en otros trabajos suyos, también aquí se mantiene con fidelidad la búsqueda de un equilibrio integrador entre riesgos opuestos o antinomias aparentemente irreconciliables. Y este mismo afán impide a veces que el lector perciba con nitidez los contornos peculiares de la propuesta sistemática propia del autor; o tal vez no sean sólo dificultades de percepción, sino también resultado de las mismas pretensiones omnicomprendivas y armonizadoras.

No es posible en una reseña breve comentar toda la riqueza contenida en esta obra. Quien emprenda la aventura de adentrarse en ella lo descubrirá en seguida. Y tanto el teólogo como el lector no versado en este tipo de discurso agradecerá sinceramente que se hable así sobre Dios de modo explícito. Una palabra que necesita ser dicha desde la admiración y el respeto y que, una vez pronunciada, constituye la última palabra previa al enmudecimiento estremecido. En este marco es donde tiene su lugar y su sentido el discurso teológico. Pues la divinidad, la realidad y el desbordamiento

de Dios remiten afortunadamente a la teología al lugar relativo que le corresponde. No en vano las categorías de exceso y de precedencia representan para el autor un *Leitmotiv* que retorna insistentemente y que permite además un encuentro y sintonía entre las grandes tradiciones místicas de la experiencia de Dios y corrientes culturales de pensamiento extrateológico.

A este respecto, si bien no hay tendencia teológica importante que de un modo u otro no quede recogida en la obra, a mí me parece percibir una querencia especial hacia la tradición agustiniana en sentido amplio, con sus diversas modulaciones en el decurso de la historia. Es uno de los factores que contribuyen a hacer más atrayente su lectura. Pues para ánimos inquietos y tiempos de búsqueda S. Agustín sigue ofreciendo una actualidad insuperable. Pero la riqueza de la obra no se halla sólo en el texto, sino también en las notas. Quien se tome tiempo para una lectura minuciosa de ellas lo podrá comprobar (cf. p.e., pp. 71, 75, 85, 91, 111, 186s, 275s, 305s, 332). Encierran auténticas aportaciones para el tema tratado, mucho más que un simple despliegue de erudición. Y conviene no dejar de leer la reflexión final (299-338), ya que representa no sólo la etapa conclusiva de la obra, sino también una clave de lectura para lo expuesto precedentemente.

En razón de lo que cada lector espere al verse confrontado con una obra titulada sin más "*Dios*" pueden originarse expectativas que al final se vean cumplidas o frustradas. El campo que se abre con esta palabra peculiar es enorme. Y, a pesar de lo dicho antes, la obra no pretende ser ni una enciclopedia, ni un diccionario, ni un tratado teológico completo. Se ocupa más bien de núcleos centrales relacionados con la pregunta por Dios y ha de ser valorada desde estas delimitaciones. El autor ha dejado conscientemente a un lado el tratamiento más amplio de algunas cuestiones, como la teología trinitaria, tan propia del discurso sobre el *Deus christianorum*; pero del tema ya se ocupó a fondo en sus primeros trabajos teológicos y ha seguido ocupándose en sus numerosos estudios sobre cristología. Baste con remitir a ellos.

Ahora bien, en relación con algunos temas abordados en la obra me atrevo a expresar deseos de un tratamiento más detenido o adecuado. Y lo hago planteando algunas preguntas. Así, p.e., los discursos simultáneos sobre Dios como "ser" y como "acontecimiento", ¿son discursos tan fáciles de yuxtaponer, armonizar o integrar? El discurso argumentativo filosófico-teológico relacionado con la existencia y la realidad de Dios, ¿deberá ser prácticamente marginado cuando la situación presente urge más que nunca dar razones de la fe y de la esperanza en Dios? La afirmación de que tanto Dios como el hombre son realidades "absolutas", si bien en niveles distintos, ¿no requiere un esfuerzo de mediación explicativa más convincente de lo expuesto? La valoración del "silencio" contemporáneo a propósito de Dios o el juicio crítico de la teología "apofática" del Ps-Dionisio como prolongación del platonismo, reacio a dejarse impregnar por el acontecimiento cristológico, ¿no pide un juicio más diferenciado y una apertura mayor hacia el Dios "divino" intuido o añorado en algunos pensadores de la postmodernidad?

Son sencillamente algunas preguntas, cuyo tratamiento más detenido y preciso desearía quien hace la recensión. Pero él sabe hasta qué punto resulta fácil plantearlas y mucho menos ofrecer una respuesta completa. La obra no lo ha pretendido y, por tanto, no se le ha de exigir su cumplimiento. En cualquier caso, ni las aquí planteadas ni otras que pudieran hacerse cuestionan en lo más mínimo el valor de la obra recensionada. Su autor ha conseguido lo que se proponía en las primeras páginas: que la palabra Dios vuelva a ser pronunciada desde la admiración, el respeto y el reconocimiento. Por parte nuestra no nos queda sino agradecerse de corazón al autor y aconsejar vivamente la lectura de su obra. Quien haga el esfuerzo obtendrá sólo ganancia y quedará recompensado.

Santiago del Cura Elena

I. D. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Salamanca: Sígueme 2003) 288 pp.

El ecumenismo fue preocupación, hilo rojo y acento del concilio Vaticano II. Quienes recibimos su herencia para continuar poniéndolo en práctica y hablamos la lengua de Cervantes estamos de enhorabuena, pues en los últimos años diversas editoriales religiosas de nuestro país han hecho un notable esfuerzo en proporcionar abundantes materiales en este sentido. Baste citar como botón de muestra K. Ch. Felmy, *Teología ortodoxa actual* (Salamanca: Sígueme 2002); J. Meyendorff, *Teología bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales* (Madrid: Cristiandad 2003); Y. Spiteris, *Eclesiología ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2004). Y, por supuesto, el volumen que recensionamos.

Podríamos decir que el teólogo laico I. D. Zizioulas (Katafigió 1931), desde 1986 metropolitano Juan de Pérgamo con la misión de supervisar el diálogo teológico interconfesional y las relaciones eclesiales entre la ortodoxia, es en el diálogo católico-ortodoxo lo que W. Pannenberg en el protestantismo: hombres enciclopédicos, permeados por su propia tradición confesional y por la cultura moderna, perfectos conocedores de las restantes tradiciones cristianas y, por ello, insustituibles en el diálogo ecuménico. La publicación en castellano de *El ser eclesial*, su obra más reconocida e influyente, supone la oportunidad de presentar su pensamiento teológico al mundo hispano.

Herederos de la eclesiología eucarística de Afanasiev, que conoce a través de Meyendorff, e íntimo amigo del dominico Tillard, Zizioulas recoge en este volumen una serie de estudios que forman un sistema de pensamiento teológico bien trabado y sugerente, no sólo para la tarea ecuménica sino también para la misma misión de la Iglesia. Así explica el objetivo de su trabajo: «estos estudios pretenden ofrecer una aportación para construir una

“síntesis neopatrística” capaz de acercar a occidente y oriente a sus raíces comunes, en el contexto de la búsqueda existencial del hombre moderno» (p. 40).

Sus fuentes son la ortodoxia, identificada con la patrística griega (especialmente Ignacio de Antioquía, los Capadocios y Máximo el Confesor), y la teología contemporánea cristiana (Afanasiev, Florovsky, Meyendorff; Congar, Rahner; Pannenberg) Si quisiéramos resumir sus intuiciones fundamentales serían las siguientes: la eclesiología como teología fundamental («el ser eclesial»), la recuperación de la tríada verdad-persona-comunión para la teología y sobre todo para la reflexión trinitaria y antropológica, la mutua imbricación entre cristología y pneumatología, la escatología como nota de la Iglesia, la importancia de la Iglesia local, el ministerio eclesial y, por último, la eucaristía como acontecimiento escatológico que constituye la Iglesia en órdenes y posibilita la síntesis entre cristología y pneumatología.

El primer artículo, «Personalidad y ser», debería ser de obligada lectura para todo aquel que se precie de haberse acercado al tratado teológico sobre el Misterio de Dios. Partiendo de la identidad personal como el ideal posiblemente más importante de nuestro tiempo, el autor reivindica que la persona como concepto y realidad viva es producto exclusivo del pensamiento patrístico. Dicho pensamiento rompió el estatismo ontologista griego y dotó al concepto de persona de su contenido absoluto, precisamente a partir de la fe en el Dios trino. Frente a la ontología finita de la libertad, aparece la ontología del amor; de tal forma que «la expresión “Dios es amor” (1 Jn 4, 16) significa que Dios “subsiste” como Trinidad es decir, como persona y no como sustancia» (p. 60). Esa misma ontología del amor, aplicada al ser humano, posibilita la supervivencia eterna de la persona («divinización»), pero para ello es necesario el tránsito de la existencia biológica (nacimiento) a la existencia eclesial (bautismo). El ámbito que permite experimentar dicho tránsito no es otro que la celebración de la eucaristía, señal y prenda que remite al hombre a las realidades últimas.

El segundo estudio, «La verdad y la comunión», se abre con el planteamiento del siguiente problema: «¿Cómo puede un cristiano sostener la idea de que la verdad actúa en la historia y en la creación cuando el carácter definitivo de la verdad y su unicidad parecen irreconciliables con los cambios y el deterioro a los que la historia y la creación están sujetas» (p. 82). Se trata, en definitiva, del eterno dilema entre immanencia y trascendencia, historia y escatología, concreción y universalidad. Para intentar responderlo, el autor acude a la respuesta elaborada por los Padres griegos, respuesta que desarrolla a lo largo de cinco etapas (el Lógos, la eucaristía, el Dios Trino, el planteamiento apofático, Cristo, el «eikon») y que sintetiza así: el principal logro de los Padres griegos es la identificación de la verdad con la comunión, el ser está constituido por la comunión. Esta aseveración tendrá dos tipos de consecuencias: desde el punto de vista individual, aparecen una serie de implicaciones existenciales (relación entre la verdad y la salvación); desde el punto de vista comunitario, las implicaciones son eclesiológicas (relación entre verdad e Iglesia, con la eucaristía como *locus* de verdad).

Un tercer estudio, «Cristo, el Espíritu y la Iglesia», aborda uno de los puntos del debate ortodoxo-católico: ¿primacía de la pneumatología o primacía de la cristología? Tras un breve recorrido por la ortodoxia contemporánea (Florovsky, Lossky, Nissiotis, etc.), el artículo investiga el problema de una síntesis entre cristología y pneumatología y las repercusiones que dicha síntesis tienen en la eclesiología. La conclusión es la absoluta necesidad de una pneumatología como elemento constitutivo de la cristología y la eclesiología, hecho que todavía no se ha producido en la ortodoxia y que el Vaticano II sólo ha apuntado. Sólo así se posibilitará una comprensión comunal del acontecimiento eclesial y la apertura a la perspectiva escatológica.

Las páginas tituladas «Eucaristía y catolicidad» constituyen un intento de ver el concepto de catolicidad de la Iglesia a la luz de la comunidad eucarística. Dicho concepto de catolicidad se resume de alguna manera en la complementariedad del binomio que forman el “uno” y los “muchos”, tal y como aparece en la conciencia eucarística de la Iglesia primitiva y se refleja en la composición y estructura de dicha comunidad. Resulta entonces que el contenido primario de «catolicidad» no es moral sino cristológico, no es estático sino dinámico (dimensión pneumatológica), y permite trascender todas las divisiones en Cristo, incluso aquellas que ocasiona la existencia de órdenes y ministerios dentro de la Iglesia.

En el artículo «Continuidad y sucesión apostólicas», el autor plantea que existe una dualidad de planteamientos en lo tocante a la continuidad y sucesión apostólicas. Dicha dicotomía está profundamente enraizada en los inicios de la Iglesia y requiere constantemente que la teología realice una síntesis creativa entre ambos planteamientos: el planteamiento histórico y el planteamiento escatológico. La única síntesis posible es la que parte de la eclesiología eucarística, de forma que la sucesión apostólica se produce a través del episcopado y es esencialmente una sucesión de la estructura (eucarística) de la Iglesia. El concepto clásico de sucesión apostólica se ha formado de manera unilateral, ignorando prácticamente la imagen bíblica fundamental que aparece en Ap de los apóstoles como un colegio indivisible que rodea a Cristo en su Reino y juzga la historia. La reparación de este error posibilitará un mayor acercamiento en el diálogo ecuménico, pues la continuidad del ministerio apostólico dejará de identificarse con la canalización y se pondrá de manifiesto la importancia de la Iglesia como comunidad.

En el penúltimo artículo se aborda la relación entre «Ministerio y comunión». La escolástica ha lastrado la teología posterior al considerar el ministerio y la ordenación desde una perspectiva autónoma y unilateral. Es necesario volver por tanto al pensamiento de la patrística griega, que puede resumirse así: el único ministerio existente en la Iglesia es el de Cristo, dicho ministerio cristológico está pneumatológicamente condicionado y por ello puede realizar aquí y ahora la misma obra salvífica de Cristo, y, por último, todo ministerio ordenado es inseparable de una comunidad concreta que es también asamblea eucarística. De esta forma se pone de relieve

el carácter relacional del ministerio, su sacramentalidad, su relación con la unidad o la difícil cuestión ecuménica de la «validez».

Por último, nuestro autor aborda el tema de «La Iglesia local desde la perspectiva de la comunión». Partiendo del principio eclesiológico fundamental que la noción de Iglesia local tiene en la tradición ortodoxa –«donde está la eucaristía allí está la Iglesia en su plenitud como Cuerpo de Cristo»–, se plantean una serie de cuestiones actuales: ¿Qué es lo que hace «local» a la Iglesia y qué es lo que hace a una comunidad local «Iglesia»?; ¿Cómo afecta el concepto de universalidad a nuestra comprensión de la Iglesia local?; en un contexto de división confesional, ¿podemos decir que al igual que la eucaristía une a judío y griego, hombre y mujer, negro y blanco, también debería unir al anglicano, al luterano, al ortodoxo, etc., de una determinada área local?

En suma, este volumen es una apuesta valiente por una relectura de la propia tradición confesional y por una incorporación de los datos de las restantes Iglesias y comunidades cristianas. Todo ello a favor de la unidad. El autor no tiene reparos en afirmar «el estado actual de confusión teológica en que se halla la ortodoxia» (p. 267) o el hecho de que «el Vaticano II ha dado esperanzas y ha hecho promesas a mucha gente de que se puede hacer algo» (p. 155). Habría que hacer algunas matizaciones a su teología (subordinación de comunión, escatología y cristología a la pneumatología; comprensión unilateralmente eucarística del ministerio ordenado, estatismo eclesial más que misión y diálogo con el mundo), pero el conjunto de la obra da buena cuenta de la intención ecuménica del autor y de su disciplinado y crítico pensamiento teológico.

José Alberto Sutil

A. Gesché, *El sentido* (Salamanca: Sígueme 2004) 208 pp.

Como acertadamente señala en el prólogo a esta obra el prof. O. González de Cardedal, «si tuviéramos que elegir un término común a los intentos filosóficos, religiosos y sociales que han determinado la segunda mitad del siglo XX no habría otra palabra más común que ésta: “sentido”» (p. 9). Se trata de un fenómeno que ha sido propiciado por la propia historia de los hombres: dos guerras mundiales, Auchswitz, atentados terroristas del 11-S y del 11-M, tsunami en el sureste asiático, por citar unos pocos, ni siquiera los más significativos. Han intentado una respuesta, como V. Frankl, la escuela de Frankfurt, E. Wiesel, J. B. Metz, J. Moltmann, etcétera. Que ninguna de ellas es satisfactoria lo demuestra el hecho de que sigan apareciendo publicaciones en este sentido: J. Sobrino, *El Salvador, Nueva York, Afganistan: terremoto, terrorismo, barbarie y utopía* (Madrid: Trotta 2002); A. Blanco – R. Del Águila – J. M. Sabucedo (eds.), *Madrid 11-M. Un análisis del mal y sus*

consecuencias (Madrid: Trotta 2004) J. García Rojo, *El sentido de la vida: una pregunta necesaria* (Salamanca: UPSA 2004).

A. Gesché, dentro de su extensa y sugerente dogmática «Dios para pensar» y como última contribución de su pensamiento teológico (falleció el 30 de noviembre de 2003), ha plasmado en esta obra su profunda convicción de que «la teología tiene el derecho a pedir que la inviten a la mesa del pensamiento» (p. 176). Sólo alguien de su talla intelectual, de sólida formación teológica (bíblica, histórica, patristica), perfecto conocedor e interlocutor del psicoanálisis, la fenomenología, el marxismo, el existencialismo o la posmodernidad, se encuentra en óptimas condiciones para responder a la siguiente pregunta: «¿Qué es lo que aporta específicamente la experiencia teológica a la manifestación del sentido?» (p. 20). Teniendo en el trasfondo los conceptos de «don» y «exceso», claves de bóveda de su pensamiento teológico, nuestro autor hace aparecer en el camino de la investigación sobre el sentido cinco categorías: la libertad, la identidad, el destino, la esperanza y lo imaginario.

En el primer capítulo, «La libertad como invención y creación», Gesché propone re-fundar la libertad desde la idea religiosa de lo irracional, o mejor, de lo meta-racional. Reconociendo que el pensamiento de la libertad pertenece esencialmente a la filosofía (libertad como esencia en Aristóteles, libertad como existencia en Sartre, libertad como conquista a lo largo de toda la historia humana), el autor ofrece lo que aporta en este sentido el concepto religioso judeo-cristiano de libertad, la libertad como «creación». Nos es posible asistir entonces a un desvelamiento cristiano de la libertad en cuatro pasos: como una libertad agrandada, que frente a un Dios obsesivamente vigilante de los hombres (*omni-potens*) se encuentra con el «Dios escondido» que todo lo sostiene (*omni-tenens*); como una libertad ética, que se encuentra abierta hacia los otros; como una libertad reconquistada, versión positiva de la «libertad accidentada» por el pecado original; como una libertad fundada irracional, meta-racionalmente, en cuanto que el fundamento último de las realidades racionales ha de ser «irracional».

De la libertad pasamos a «la identidad como confrontación con Dios». A la pregunta por el último secreto de la propia identidad, por aquello que el ser humano es y por aquello a lo que está llamado ser, la respuesta actual ha incorporado el dato de la alteridad, de forma que aparece una nueva pregunta: esa mediación o misterio de la alteridad que es constitutiva de mi identidad, ¿la recibo sólo de otros o también del Otro, de Aquel al que nosotros llamamos Dios? Tras constatar la crisis de la identidad ante Dios propia de la modernidad –que no es una crisis de la existencia de Dios (a-teísmo) sino de su valor (anti-teísmo), al pensarlo antagónico respecto al hombre– el autor desarrolla una antropología y una teología de la identidad. La primera desarrolla tres pensamientos: la diferencia entre alineación (*alienus*) y alteridad (*alter*), tal y como la han expresado Lévinas y Derrida; la relación entre autonomía y heteronomía; y el nombre y la nominación como expresión de la alteridad. Por su parte, la teología de la identidad se construye desde cinco afirmaciones progresivas y complementarias: alteridad de tras-

condencia (el Otro), alteridad del Tercero (fe, que posibilita exclamar «creo»), alteridad de Dios (teonomía), alteridad de la kénosis (Dios «deja» lugar para otro), alteridad del don (el hombre y su libertad se sitúan ante un ofrecimiento).

El hombre, cuya libertad forma parte de su identidad, se pregunta con Bernanos «libertad, ¿para hacer qué?», porque desea hacer algo con ella, desea darse un destino. En efecto, el tercer capítulo se titula «Un destino que se da», y en él el autor ofrece una argumentación en cuatro etapas. En un primer momento, «¿Qué desea el hombre?», propone una fenomenología del deseo para expresar precisamente qué es lo que el hombre entiende e intuye cuando habla de «destino», «destinados», «fin», «finalidades», «fatalidad», «suerte», etc. A continuación, «¿Qué teme el hombre?», muestra como el hombre ha de tener en cuenta la fatalidad entendida como «aquello que llega», así como las ventajas de dejarse llevar por ella. En tercer lugar, «¿A qué debe atreverse el hombre?», propone un pensamiento muy querido para Gesché, la «antropología del exceso», desde la que el hombre puede, al mismo tiempo, valorar positivamente su destino y sobrepasar sus miedos. El último apartado, «¿Qué le ofrecen al hombre?», es explícitamente teológico y presenta la fe cristiana como una propuesta de sentido en la que el destino teológico del hombre es afirmado y ofrecido como don, haciendo del hombre «un ser resueltamente deseante» (p. 129), a la búsqueda del sentido.

Un cuarto capítulo aborda «La esperanza como sabiduría». Se plantea el dilema de si no será la esperanza antes que la fe, pues «la fe es la *hypóstasis* de aquello que se espera» (Heb 11, 1). Sea como fuere, la teología tiene derecho a pensar que la esperanza cristiana puede tener su palabra que decir en esta reflexión sobre el sentido del hombre, máxime cuando hoy se observa algo así como una erosión de la esperanza, a la vez que su necesidad ineludible. Aparece así la propuesta de la esperanza como sabiduría: «Nosotros quisiéramos, en todo caso, proponer algo así como un espacio nuevo para una esperanza que sea posible y re-imaginable [...] Podemos y debemos afirmar que la sabiduría está ahí para hacer que las posibilidades de la esperanza sean reales, para que su camino y su futuro resulten de nuevo imaginables, familiares, posibles» (pp. 134-135). Desde aquí, Gesché se atreve a realizar una «petición de sabiduría» en tres tiempos: 1) formulando la hipótesis de que el cristianismo tiene que salir de su encerramiento, abriéndose al paganismo; 2) analizando cómo esa sabiduría pagana forma parte de la identidad de la esperanza al constituir la identidad de universalismo, junto a la identidad de fundación o estabilidad y la identidad de contestación; 3) proponiendo la paganidad como indispensable y la alteridad del *sensus infidelium* como condición de posibilidad de la propia identidad y como expresión genuina de catolicidad.

En este mismo sentido de apertura, la obra se cierra con «El imaginario como fiesta del sentido», el imaginario como aquel campo más amplio que la pura racionalidad, complementario de ella, y en el que el hombre puede descubrir o construir el sentido. El capítulo tiene dos partes claramente diferenciadas: el imaginario literario y el imaginario teológico. El autor jus-

tifica el primero por su cercanía con el imaginario propio de la Sagrada Escritura y con la teología narrativa. El imaginario literario aparece entonces como el recurso a la ficción que permite el descubrimiento y la revelación del sentido. En este punto, Gesché insiste especialmente en la novela, que inventa (en el sentido etimológico de encontrar) una verdad alternativa y necesaria a la historia, que auto-revela al propio lector, que cura y sana, que trabaja por los derechos humanos, que es en fin un auténtico *locus theologicus*. Llegados a este punto, el autor propone también la consideración de un imaginario teológico, por muy extravagante y blasfemo que parezca. Los relatos bíblicos, el lenguaje de la liturgia y los sacramentos, las distintas simbologías y representaciones, todo ello conforma ese formidable fondo de imaginación que desde los orígenes ha venido transmitiéndose y se sigue transmitiendo con el cristianismo. Y si nos preguntamos por lo específico que la teología aporta al mundo del imaginario, y por tanto al mundo del hombre, la respuesta no es otra que el concepto de «revelación»: se advierte al hombre que «tiene necesidad de medirse con algo que, siendo real o ideal, le viene de un “afuera”, con algo de lo que nosotros tenemos el derecho y el deber de lograr que su rumor se escuche» (p. 175). Desde la especificidad del concepto cristiano de revelación, Gesché termina planteando una doble reflexión sobre la teología: la teología como antropología de la revelación (¿qué dice ella al hombre sobre sí mismo?) y la teología como antropología teologal (siendo ambos un enigma para el otro, ¿cómo se iluminan mutuamente Dios y el hombre?).

Un libro teológicamente bello, sugerente y sólido, audaz y clásico. Tales empresas (el presente volumen o la pequeña *Suma teológica* que Gesché nos ha dejado en su colección «Dios para pensar») sólo son realizables tras muchos años de dedicación y estudio; por ello mismo, han de correr el riesgo de quedar inconclusas, o como diría el propio Gesché, abiertas. Nos habría gustado que esta colección no hubiera quedado interrumpida, que junto al mal, el hombre, Dios, el cosmos, el destino, Jesucristo y el sentido hubieran seguido apareciendo otros capítulos de la teología y de la antropología. En cualquier caso, debemos seguir pensando a Dios, pues «una vida entregada y una obra bien hecha, termina escribiendo el prof. González de Cardedal en su prólogo, son siempre un don de Dios para quienes hemos podido contemplarla y acompañarla. Don, propuesta, exigencia» (p. 16).

José Alberto Sutil

A. Cordovilla Pérez, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. U. von Balthasar* (Madrid: UPCO 2004) 496 pp.

El estudio que recensamos fue presentado por su autor como tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana. Dirigido

por el prof. L. F. Ladaria, obtuvo la máxima calificación académica. El joven teólogo A. Cordovilla se ha ganado por meritos propios un puesto en el panorama teológico español. En su primera publicación, *Gloria de Dios y salvación del hombre: una aproximación al cristianismo* (Salamanca: Secretariado de Estudios Trinitarios 1997), un trabajo estrictamente académico, se observa ya una capacidad poco común para plantear las cuestiones con profundidad y claridad, yendo directamente a lo esencial. El planteamiento de la presente obra es muy ambicioso: estudiar un tema central y de tantas implicaciones como la creación en Cristo en dos teólogos de la talla de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, exponer su pensamiento e intentar una comparación entre ambos. Se lo ha posibilitado, entre otras circunstancias, el estudio concienzudo de ambos autores, de los que es gran conocedor, como muestran por ejemplo su artículo «Hans Urs von Balthasar: una vocación y existencia teológicas», publicado en el n.48 de esta misma revista (2001, p. 41-79) o la espléndida reedición anotada de la obrita programática del teólogo de Basilea, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca: Sígueme 2004).

El resultado, tras varios años de investigación, es más que satisfactorio, brillante, muy brillante. El autor ha sabido mantenerse fiel al tema elegido. Su conocimiento de ambos autores le ha permitido seleccionar inteligentemente los textos fundamentales y elaborar un aparato crítico que sirve armónicamente al propósito de la obra. En ella se pueden diferenciar dos grandes partes: la primera, dedicada a Rahner, abarca los capítulos I-IV; la segunda, dedicada a Balthasar, comprende los capítulos V-VII. El método utilizado es doble (histórico-genético y sistemático) en un esquema cronológico, pues A. Cordovilla no ha querido exponer el pensamiento de ambos teólogos desde clichés preconcebidos, sino a partir de la evolución del pensamiento de cada uno de ellos. Cada capítulo comienza con un texto, que puede ser del autor correspondiente o del propio Cordovilla o de ambos; en él se intenta ofrecer la clave de lectura del capítulo. Así mismo, todo capítulo termina con una recapitulación que resume y recuerda los núcleos fundamentales. Resaltamos estos elementos pedagógicos como de gran ayuda a la hora de asimilar el contenido del estudio. En este mismo sentido, la obra aporta un extenso repertorio bibliográfico que incluye recursos en red y resulta imprescindible para quien quiera acercarse hoy a cualquiera de los dos autores estudiados o al tema planteado.

El primer capítulo, «Presupuestos y fundamentos», se abre advirtiendo que para Rahner la teología es un momento interno de la conciencia de fe de la Iglesia. Por tanto, es imposible pretender una correspondencia exacta entre las fuentes usadas y la reflexión por él ofrecida, pues éstas han pasado por la conciencia del teólogo alemán y han sido expresadas para el hombre de hoy con un lenguaje especialmente antropológico y metafísico. Esto no impide el poder presentar dichas fuentes, que en el caso concreto de la afirmación de la creación en Cristo son claramente teológicas: biblia (Col 1,16s.; Ef 1, 3-14) y patristica (Ireneo y Tertuliano, teología prenicena del Logos, patristica griega). Así mismo, Rahner se apoya en una tradición teológica concreta, el escotismo, adoptando su perspectiva cristocéntrica y soterioló-

gica (la encarnación es el fin para el que ha sido realizada la creación). El capítulo se cierra con la presentación de una serie de autores cuya influencia, implícita o explícita –«comunicación atmosférica» lo llama el propio Rahner–, ha posibilitado la maduración de su cristocentrismo. Así, frente al cristocentrismo de una perspectiva más pastoral y litúrgica (Jungmann, H. Rhaner, Stolz) prefiere el ámbito filosófico-especulativo de la ontología; frente al «angostamiento cristológico» de la cristología descendente de Barth, afirma la posibilidad del camino inverso; frente a la perspectiva cosmocéntrica del Cristo-Omega de T. de Chardin, subraya el Cristo concreto y la perspectiva antropológica.

El segundo capítulo, «Cristo primogénito de la creación», plantea el cristocentrismo como método y como programa de la obra rahneriana, y en concreto de la teología de la creación. Su artículo programático en este sentido es el famoso «Problemas actuales de cristología» (1954). Desde la radical unidad de la entera historia de la salvación (creación – encarnación – consumación), Rahner se plantea la significación salvífica del plan de Dios. La respuesta a dicho planteamiento no es otra sino la adopción del concepto de «mediación» como categoría clave. La soteriología, por tanto, obliga a que la cristología se constituya en línea de fuerza de la comprensión teológica de la realidad, una realidad que se revela eminentemente relacional: relación intratrinitaria (Padre – Hijo), relación creatural (Creador – creatura), relación cristológica (Verbo – naturaleza humana). Así las cosas, Rahner propone comprender la relación entre Cristo y la creación a partir de las tres preposiciones del himno de Colosenses: la creación por (origen), en (fundamento) y para (finalidad) Cristo. En definitiva, el cristocentrismo de Rahner podría definirse como un cristocentrismo trascendental, dentro de una concepción evolutiva del mundo, centrado en el acontecimiento de la encarnación y fundamentado en una perspectiva trinitaria y descendente.

El siguiente capítulo, «De la creación en Cristo a Cristo en la creación», es el más extenso de los dedicados a Rahner. En él se da razón del paso que se produce a partir de 1962. Desde entonces, la intensidad y la fuerza con la que Rahner trata la perspectiva ascendente aumentan considerablemente (giro antropológico-trascendental) y ello influirá evidentemente en su teología de la creación. «De esta forma la creación va a ser comprendida fundamentalmente dentro de un proceso evolutivo en camino hacia la encarnación, y Cristo comprendido dentro de la concepción evolutiva de la creación, del mundo y de la historia» (p. 115). Pasamos, por tanto, de un cristocentrismo teológico (la creación en Cristo) a un antropocentrismo cristológico (Cristo en la creación o la creación para Cristo), si bien el fundamento último de esta nueva perspectiva sigue siendo descendente-trinitario, como aparece en su artículo «Para la teología de la encarnación». Junto a este último, será clave también «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo». A. Cordovilla explica este paso del cristocentrismo teológico al antropocentrismo cristológico desde seis perspectivas complementarias: la creación desde la teología de la encarnación (Jn 1,14 como texto clave, de forma que la creación aparece como gramática de la posible autocomunicación

ción de Dios), la creación desde la teología del Logos (Dios en sí mismo es Logos, comunicación, por eso puede autoexpresarse hacia fuera libre y gratuitamente), la creación desde una teología simbólica (relación entre Cristo como Logos y Símbolo del Padre y la creación como realidad simbólica), la creación desde la teología de la gracia (la afirmación de que «todo tiene en Cristo su consistencia» [Col 1, 17b] es interpretada desde la gracia de la encarnación, grado superior, o desde la gracia de la creación, grado inferior, siendo ambos grados inconfundibles y estableciéndose entre ellos la esencial referencia del inferior al superior), la creación para Cristo (Cristo dentro de una concepción evolutiva del mundo, pensamiento que desarrolla apoyándose en el escotismo) y, por último, Cristo y la teología de la historia y del tiempo (la historia de la humanidad y la historia de la salvación son formalmente diversas y materialmente idénticas en Cristo, mientras que el tiempo aparece como predicado de Dios y es capaz de llegar a su plenitud en Cristo precisamente porque Dios en su Hijo es capaz de hacerse tiempo).

Del recorrido realizado por el pensamiento de Rahner acerca de la relación entre Cristo y la creación, se desprenden dos perspectivas fundamentales: una descendente (creación en Cristo) y otra ascendente (creación hacia Cristo). Rahner ha ido subrayando una u otra dependiendo del contexto vital y eclesial en el que se encontraba, pero siempre las ha contemplado íntimamente relacionadas, hasta tal punto de que en sus años más fecundos las ha intentado integrar armónicamente desde la categoría central de su teología: «autocomunicación de Dios». De ahí que el título del cuarto y último capítulo dedicado a Rahner sea éste precisamente: «La autocomunicación de Dios fundamenta la posibilidad de la creación en Cristo y de la autotranscendencia de la creación hacia Cristo». El itinerario histórico lo conforman las voces de «Jesucristo» y «Encarnación» para *Sacramentum Mundi*, los artículos «Autocomunicación de Dios» y «Doctrina de la creación» para el *Lexikon für Theologie und Kirche*, y, en especial, el *Curso fundamental sobre la fe*, amén de la colaboración «Reflexiones teológicas sobre antropología y protología» para *Mysterium Salutis* y los artículos «Los dos tipos fundamentales de cristología», «La cristología y la actual interpretación del hombre y del mundo» y «El mundo en Dios. Sobre el concepto cristiano de creación». A. Cordovilla desarrolla así la tesis inicial: en la perspectiva histórico-salvífica (ascendente), la creación aparece como el escenario en el que se desarrolla el acontecimiento histórico de Jesucristo y su razón de ser es metodológica (presentar la encarnación al hombre contemporáneo), mientras que en la perspectiva metafísica (descendente), el pensamiento central es que el Logos creador se hace hombre, motivado dicho pensamiento por puro afán especulativo y ontológico. Ambas perspectivas son recapituladas en el concepto de «autocomunicación de Dios», que posibilita en un segundo momento la autotranscendencia del hombre. «Sólo desde la comprensión de la creación desde el misterio de la encarnación puede entender Rahner la presencia de Dios en el mundo y del mundo en Dios desde esa radical unidad en la permanente diferencia» (p. 183).

El capítulo quinto, «El Cristo cósmico y el universalismo cristiano», es el primero dedicado a von Balthasar. En él se advierte cómo el origen de la afirmación de la creación en Cristo en la teología de Balthasar tiene un doble polo referencial, ya enunciado en el título del capítulo; por tanto, se pueden distinguir en él dos partes claramente diferenciadas. En la primera, se presenta la idea del Cristo cósmico tal y como aparece en tres de los primeros libros publicados por el teólogo suizo: el estudio sobre Máximo el Confesor titulado *Liturgia cósmica* (1941/1961), los aforismos de *El grano de trigo* (1944) y los himnos de difícil lectura de *El corazón del mundo* (1945). En la segunda, sobre el universalismo cristiano, es decir, la preocupación por presentar el carácter universal de la salvación acontecida en la persona concreta y particular de Cristo, podemos conocer cómo fue el encuentro, la amistad y el diálogo entre von Balthasar y Barth, y cómo el primero asume el radical cristocentrismo del segundo, pero superando su angostamiento y estrechez al abrir el universal concreto que es Cristo al Logos universal mundano. En definitiva, el binomio complementario Cristo cósmico – universalismo cristiano se explica desde las cuatro categorías siguientes, que explican la relación entre Cristo y la creación: Cristo es la idea original del proyecto de la creación, la medida concreta del mundo, el lugar que funda y hace posible la realidad y, por último, el sentido y destino de la historia universal. Y en lugar de las tres preposiciones del himno de Col (por, en, para), encontramos una triple secuencia que pone en relación la figura de Cristo con el misterio trinitario (Cristo como imagen del Padre), con el misterio de la creación (Cristo como prototipo de la creación), con el hombre en su historia y tiempo concretos (Cristo como modelo concreto para todo hombre).

Las cuatro categorías anteriormente presentadas serán ahora desarrolladas y profundizadas desde la teología de la historia y desde la teología del misterio pascual en el capítulo sexto, «La creación como una primera kénosis de Dios y la cruz como última condición de posibilidad de la creación». Dos son los hilos rojos que articulan este capítulo. Por un lado, la preocupación de Balthasar por la concreción –dentro del problema filosófico del *universale concretum* y del problema teológico-cristológico del binomio Jesús terreno –Cristo de la fe, que ahora se expresa en los términos «el fragmento es integrado en el todo porque el todo ha querido introducirse *en* el fragmento, *como* fragmento» (p. 318)– le lleva a una consideración dinámica de la persona de Cristo (su vida, su historia, su tiempo) como verdadero fundamento, sentido y norma de la creación, del tiempo y de la historia de los hombres. Por otro lado, su pensamiento teológico se abre, profundiza y se fundamenta en la realidad concretísima del misterio trinitario; la razón no es otra sino el hecho de que la cruz es el acontecimiento más concreto de la vida de Jesús, por lo que habrá que ir al misterio trinitario en busca de la condición de posibilidad y el fundamento de dicha realidad (estaurocentrismo trinitario), asegurándole tanto su unicidad y particularidad como su universalidad e incidencia salvífica en la historia de los hombres. Balthasar advertía que «tras las largas experiencias de la historia de la teología, se trataría de intentar una auténtica penetración teológica de cada uno de los misterios de la salvación en su concreción encarnatoria [...] y sin perder de

vista el trasfondo trinitario» (p. 265). Desde esta triple clave (penetración teológica, concreción histórica y trasfondo trinitario) es posible trascender la persona de Cristo como *universale concretum* hacia la kénosis intratrinitaria. Desde esta triple clave es posible entonces comprender la afirmación de la creación como una primera kénosis de Dios, idea que Balthasar toma de Bulgakov, pero resituándola, al hacer de la cruz el verdadero fundamento de la creación (la cruz como misterio cósmico) y definirla desde el misterio trinitario de un Dios comprendido desde el amor en su forma kenótica.

El último capítulo dedicado a von Balthasar es el más extenso de toda la obra y se ocupa especialmente de su famosa trilogía (*Gloria, Teodramática, Teológica*). Titulado «La unicidad de la figura de Cristo, la inclusión de la creación en Cristo y la extensión del Espíritu en el mundo», el autor de este estudio propone las tres categorías («unicidad», «inclusión» y «extensión») como fundamentales para explicar la relación de Cristo con la creación, resumiendo en ellas no sólo el contenido de la *Trilogía* balthasariana, sino también su aportación teológica en general. La primera afirmación (*Gloria*), es la «unicidad» de la figura de Cristo y su revelación frente a la creación y la historia mundana; él es el Hijo, epifanía de Dios en continuidad (las palabras) y discontinuidad (la Palabra) con la manifestación de Dios en la creación y en la historia; él es el Hijo, por quien todo fue hecho (protología), por quien todo se mantiene, heredero universal (escatología); él es el Hijo, resplandor y expresión del Padre (fundamento trinitario de la unicidad e irrepeticibilidad de la figura de Cristo). La segunda afirmación (*Teodramática*), es la «inclusión» de este mundo y de la historia de los hombres en el drama de Cristo (Alfa y Omega de la historia) que posibilita a su vez la integración (sin mezcla, sin división, sin confusión y sin separación) del mundo en la vida trinitaria de Dios; la definición de persona es radicalmente cristocéntrica, «aquel sujeto espiritual (imagen) que en virtud de su participación en la persona, misión y conciencia de Cristo llega a ser persona cabal (semejanza)» (p. 422); precisamente desde la cuestión central de la inclusión de todos los hombres (de la creación y de la historia) en Cristo Balthasar aborda el tema de la creación en Cristo desde cuatro perspectivas: primado de Cristo, predestinación, preexistencia y mediación en la creación. La última afirmación (*Teológica*), es la «extensión» de la mediación salvífica por medio del Espíritu; en efecto, la tarea y la misión del Espíritu (*Spiritus Creator*) es llevar a plenitud la obra de la revelación, haciendo efectivo y eficaz la totalidad del hecho Cristo en el interior de la conciencia humana y hasta los confines de la tierra. El capítulo termina con una conclusión en la que A. Cordovilla sintetiza el entero pensamiento balthasariano sobre la creación en Cristo mediante una doble perspectiva (vertical, o relación entre creación y Trinidad; y horizontal, o Cristo como Alfa y Omega del mundo) y cinco afirmaciones: clara fundamentación del tema en la Sagrada Escritura; continuidad y discontinuidad entre creación y encarnación; el misterio trinitario como la única teodicea y cosmodicea coherentes; importancia del texto bíblico de Col 1,17 («todo tiene su consistencia en Cristo»); y, por último, todos los intentos de autores modernos (el Cristo cósmico de T. de Chardin, la doctrina del *Emmanuel* de Blondel, el *Primogenitus* de Schelling, el Logos joá-

nico de Fichte, el Dios-hombre de Hegel o el existencial sobrenatural de Rahner) tienen su origen en los textos bíblicos de Pablo y de Juan.

Llegamos finalmente al capítulo conclusivo, «La creación como la gramática y el dilecto del amor de Dios», «verdadera culminación de la obra en todos los sentidos», como señala en el prólogo el prof. L. F. Ladaria (p. 20). A. Cordovilla no pretende concordismos fáciles, pero tampoco polémicas peregrinas. Con serenidad y belleza se señalan y desarrollan las discrepancias y las coincidencias entre ambos puntos de vista, si bien es verdad que las segundas prevalecen. El juicio con el que se abre la exposición es que «ambos autores en este tema concreto [la creación en Cristo] coinciden en lo fundamental. Los dos teólogos están más cerca y comparten más planteamientos de lo que normalmente se piensa» (p. 423). Y así es si tenemos en cuenta que tanto el teólogo de Friburgo como el de Basilea parten de una tesis, la creación en Cristo, claramente teológica y utilizan la hermenéutica que le es propia. En ambos se observa un claro cristocentrismo como método de renovación de la teología y como preocupación por una fenomenología concreta y personal de la vida de Cristo (espiritualidad ignaciana), si bien ambos releen Calcedonia de forma diferente. Los dos fundamentan dicho cristocentrismo en una perspectiva descendente y trinitaria. En ambos, en fin, el origen de la cuestión de la relación entre Cristo y la creación se encuentra en la radicalización y profundización de la cuestión de la salvación y recapitulación en Cristo. Junto a estas coincidencias, aparecen las divergencias, que resumimos con palabras del autor: «Sin embargo, a pesar de fundamentar el cristocentrismo y la realidad de la creación en Cristo, en una perspectiva descendente y trinitaria es bastante significativa la diferente forma de entender este ritmo de la vida intradivina, bien como *autocomunicación* (Rahner) o como *kénosis* (Balthasar), que al ser el fundamento de todo, repercute directamente a la hora de comprender la estructura metafísica de la realidad (ser como amor o como palabra) y la analogía del ser (trascendental o kenótica); la comprensión del hombre (oyente de la palabra o actor de un drama) y el ritmo de la historia (evolutivo o dramático); la relación entre progreso humano y Reino de Dios (continuidad o discontinuidad) y la diferente valoración del movimiento ascendente del hombre hacia Dios (posibilidad activa o recepción pasiva); y por último, el diferente peso que en cada uno tiene la Trinidad económica o la inmanente» (p. 453). Un capítulo bello y enjundioso, a través del cual el lector aprende los puntos fundamentales no sólo del pensamiento rahneriano y balthasariano sobre la creación en Cristo, sino las líneas de fondo de ambas teologías. Esto demuestra, una vez más, cómo el tema elegido por A. Cordovilla es central en ambos autores y aun en toda la teología. El último apartado de este capítulo es una recapitulación de toda la obra en la que el autor, con su habitual claridad pedagógica, formula doce tesis conclusivas.

En definitiva, una obra excepcional, que merecería un puesto en toda biblioteca de teología por cuatro razones: centralidad y actualidad del tema clásico de la creación en Cristo, importancia de los autores tratados, interconexión entre los distintos tratados teológicos (especialmente cristología,

antropología teológica y misterio de Dios) y relación con la comprensión de la realidad (filosofía, ontología, metafísica, teología filosófica). Resaltamos de nuevo el nunca suficientemente ponderado capítulo conclusivo. Tras concluir la lectura de la obra, el lector encuentra renovadas razones e ilusiones para seguir poniendo en práctica «la gramática de la teología», por decirlo con la expresión que gusta utilizar a su autor. Junto al mérito académico y el servicio teológico en, por y para la Iglesia, queda también la convicción personal de que la realidad necesita seguir siendo pensada desde el evangelio de Cristo.

José Alberto Sutil

J. N. Collins, *Los diáconos y la Iglesia. Conexiones entre lo antiguo y lo nuevo* (Barcelona: Herder 2004) 192 pp.

En la actual fisonomía de la Iglesia, condicionada por la crisis generalizada de vocaciones (y no sólo al ministerio ordenado), el *status* del ministerio diaconal sigue siendo problemático y necesitado de una profunda iluminación teológica¹. Ilustradora de esta situación es la anécdota que G. Greshake recoge: «se dice que, desde la revitalización del ministerio del diácono por el último concilio, el diácono *es* un poco más lo que él mismo proclama en las misas solemnes con asistencia de diácono, después de la consagración, a saber, que el diácono es un *mysterium fidei* (“misterio de la fe”)²».

Con la voluntad de aportar algo de luz al planteamiento, o cuando menos de incorporar nuevos datos a partir de la reflexión sobre la naturaleza misma de la Iglesia, su ministerio y su lectura de la Sagrada Escritura, el teólogo J. N. Collins publicó en 2002 el volumen cuya traducción castellana ahora recensamos. Este católico australiano, docente de la Escuela Superior de Teología de Melbourne, cursó estudios bíblicos en Roma y en Jerusalén en vísperas del concilio Vaticano II. Estudios posteriores durante la década de 1970 en el King's College de Londres le llevaron a investigar el ministerio en los primeros tiempos de la Iglesia. Desde entonces, ha abordado dicho tema desde diferentes perspectivas, disfrutando de varias becas en Israel, Estados Unidos y Suecia para estudiar precisamente la teología del ministerio. De hecho, *Los diáconos y la Iglesia* fue escrito en Suecia, un país, asegura, que sigue reflexionando mucho sobre el puesto de los diáconos en la Iglesia.

1 En este sentido se sitúa por ejemplo el artículo de S. DEL CURA ELENA, «La realidad sacramental del diaconado en los desarrollos posconciliares», en *Sal-manticensis* 49 (2002) 247-287.

2 G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad* (Salamanca: Sígueme 2003) 211.

El punto de partida es la problemática teología del diaconado, no sólo de la Iglesia católica, sino de todas las confesiones cristianas. En efecto, «uno de los problemas más frecuentes que los teólogos han tenido que afrontar en su intento por desarrollar una teología característica del diaconado, brotó precisamente de este elemento fundamental del servicio. El problema es tan sencillo como grave. Si el servicio es la nota característica que define a los diáconos, ¿en qué los diferencia su entrega a las tareas de servicio de la labor realizada por cualquier otro miembro de la comunidad cristiana, todos los cuales están llamados por el Evangelio a atender a las necesidades de quienes los rodean? ¿Y por qué se encarga a los diáconos que realicen tal servicio, mediante el solemne ritual de la ordenación? La ordenación los convierte en parte del clero. Pero, ¿necesitan ellos pertenecer al clero para dar de comer a los hambrientos o visitar a los enfermos?» (p. 26).

A partir de aquí, la obra se desarrolla sistemáticamente en cuatro capítulos: «La *diakonía* de los modernos diáconos», «La *diakonía* de Jesús y de la Iglesia primitiva», «La *diakonía* de los antiguos diáconos» y «Establecer conexiones».

El primer capítulo, introductorio y metodológico, plantea el problema en los términos indicados y traza una brevísima historia del diaconado. Junto a las iniciativas protestantes de los siglos XIX y XX, iniciativas exclusivamente pastorales y sin ningún tipo de planteamiento teológico, se colocan las tradiciones teológicas católicas que pretenden salvaguardar el triple orden mediante el «artificio» de un diaconado transitorio al presbiterado. La celebración del Concilio Vaticano II, con la reinstauración del diaconado permanente, y las reflexiones iniciadas en los países de tradición luterana y reformada completan la evolución histórica que desemboca en la situación actual. Hoy la teología del diaconado se debate entre quienes optan por salvaguardar el *status quo*, legitimado única y exclusivamente en una teología del servicio, y quienes están dispuestos a recorrer caminos de avanzada, precisamente desde la comprensión que la antigua *diakonía* aporta. El mismo Collins, situado en esta última postura ha tenido que sufrir la incompreensión de los primeros. Su estudio *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Source* (Nueva York: Oxford University Press 1990), en la que investigaba la historia y el uso lingüístico de las palabras con raíz *diakon-* concluyendo que dichos términos no pretendían expresar la idea de un servicio prestado con amor y dedicación, ha sido y sigue siendo muchas veces silenciado. Así las cosas, Collins se propone sencillamente reflexionar de nuevo sobre el significado de algunos pasajes de la Escritura y de la tradición cristiana con una doble finalidad: exegética y pastoral («la obra fue concebida en parte como instrucciones y en parte como reflexiones devocionales acerca de los pasajes de las Escrituras que resultan familiares para los diáconos» [p. 9]).

Dicha reflexión exegética y pastoral comienza en el segundo capítulo, que aborda la *diakonía* de Jesús y de la Iglesia primitiva. El autor selecciona una serie de pasajes del NT y los relee teniendo como telón de fondo las concepciones de la *diakonía* en el mundo antiguo. La *diakonía* de Jesús es presentada desde dos sentencias claves: Mc 10, 45 y Lc 22, 27. De la primera

advierde que no es posible dividirla en dos (el servicio de Jesús, servicio que presta a Dios y no a la gente, implica entregar la vida por los muchos, en una comprensión del discipulado que contravenía las prescripciones de la moral romana), mientras que la segunda es leída desde la perspectiva helenista de quien sirve en un simposio y resalta la presencia permanente del Señor en medio de la comunidad. La *diakonía* de la Iglesia es presentada con abundantes textos. En primer lugar, el clásico y controvertido Hch 6, texto en el que se advierte que no aparece el término *diákonos*, aunque sí *diakonía*, pero utilizada para expresar no sólo el servicio de las mesas sino también el ministerio de la palabra (los Siete como un nuevo grupo de predicadores para los helenistas). Un segundo texto es Mt 25, 44 («Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y no te atendimos?»), en el que los sirvientes piensan que sus servicios deben prestárselos exclusivamente al rey al que se refiere la parábola. La exégesis de Hch 11,29 y Rom 15,25 nos indica que *diakonía* puede significar también «misión», «encargo sagrado» (por haber sido encomendado por los «santos»). Éste es el sentido que parece también tener Rom 16,1, en el que Pablo nos presenta a Febe, delegada (*diákonos*) de la Iglesia en Céncreas. Por último, la carta a los Efesios, esa especie de tratado sobre la naturaleza de la Iglesia, también describe la función de Pablo y de otros ministros con el término *diákonos*, pero en el sentido de poderes divinamente otorgados para el bien común de la Iglesia. Ninguno de esos pasajes está dirigido específicamente hacia el diaconado. En ninguno de los usos lingüísticos que hemos observado hay sugerencia alguna de que los servicios se prestaran por amor o benevolencia, sino que más bien la idea común a todos ellos es la idea de un mandato (sagrado).

El segundo capítulo estudia algunos pasajes que la Iglesia primitiva parecía entender como aplicados especialmente a los diáconos. El primero es Flp 1,1, texto en el que el término *diakónoi* es un título que expresa relación respecto a los *epískopoi*. A pesar de los testimonios de 1 Tim, *Didajé*, Clemente de Roma, Justino Mártir o Policarpo, «la profunda oscuridad que rodea la aparición de las formas de orden eclesiástico» (p. 125) impide otra afirmación que no sea el ya indicado vínculo entre *epískopoi* y *diákonoi*, vínculo que aparece clarísimamente en relación con la celebración litúrgica. *El Pastor* de Hermas, curiosamente, no dice nada en relación a la liturgia, pero ofrece unas breves indicaciones sobre el cargo que corresponde a los diáconos de manejar el dinero destinado a ayudar económicamente a las viudas y a los huérfanos. Llegamos así a los diáconos en las Iglesias conocidas por Ignacio de Antioquia. Sus cartas ofrecen un marco teológico en el que entender ese vínculo tan fuerte que ya hemos observado entre obispo y diáconos: el obispo es esclavo (*doúlos*) de Dios, y los diáconos compañeros con él en la esclavitud (*syndouloí*); y si el obispo está puesto en medio de la comunidad en el lugar de Dios, la correlación entre el diácono y Jesucristo es clara, pues ambos han de buscar y hacer la voluntad de Dios Padre». En definitiva, los diáconos cristianos no son simples ejecutivos, como los diáconos paganos, sino diáconos de los misterios de Cristo, ejecutivos de la Iglesia de Dios. La última parte del capítulo estudia los siglos II-IV, en los que podemos decir con toda propiedad que los diáconos entran en la historia.

La *Didascalia Apostolorum* da cuenta de las funciones de los diáconos en el servicio litúrgico; la figura de Lorenzo nos recuerda no sólo quiénes son los tesoros de la Iglesia sino también la nota característica del diácono, que no es otra que la asociación con el obispo; la *Tradición Apostólica* se refiere a la ordenación sacramental del diácono al servicio del obispo; por último, el escrito *Sobre la arrogancia de los diáconos*, aparecido en Roma hacia el año 375 da cuenta de la importancia que fueron cobrando los diáconos en la Iglesia primitiva y la conflictividad de sus relaciones con otros órdenes, como el de los presbíteros.

El último capítulo resume el resultado de las investigaciones de los capítulos segundo y tercero y vuelve la mirada a la situación actual descrita en el capítulo primero, con el fin de establecer conexiones entre lo antiguo y lo nuevo. El autor es consciente de que los elementos que se pueden descubrir en las fuentes antiguas no son los únicos que se deben tener en cuenta, pero escribe este capítulo con la esperanza de señalar algunos elementos importantes que, surgidos del NT y de la tradición antigua, puedan contribuir a resolver las incertidumbres teológicas y las tensiones que existen actualmente. Tales elementos son los siguientes: el diaconado es un ministerio que ha estado y sigue estando en transformación; la teología persistente que ve en la *diakonía* un servicio desinteresado y prestado con amor no es sostenible hoy, a la luz de los estudios filológicos y semánticos realizados; es necesario leer la Escritura y la tradición antigua de una forma nueva; esa nueva lectura arroja dos rasgos característicos que definen al diácono antiguo: 1) el diácono era esencialmente un personaje encargado de relaciones (con el obispo, con los presbíteros, con la comunidad, con las otras comunidades, con la sociedad); 2) el diácono ejercía su función dentro de una comunidad bendecida por Dios (santa), que le daba un mandato (sagrado); la vocación al servicio, a la *diakonía*, no es propia de los diáconos, sino de toda la comunidad, que la delega, no sólo pero sí especialmente, en los diáconos; dicha diaconía no implica ninguna connotación de bienestar social, por lo que habrá que cultivar una comprensión actual de la *diakonía* que abarque dicho bienestar pero sin identificarse con él; el diaconado no puede referirse solo al amor, sino también a la fe, hallándose cercano a la Palabra y desarrollando dicho ministerio. El capítulo concluye, y con él toda la obra, con una vuelta a Hch 6. En aquella situación de crisis, cuando a la comunidad eclesial le faltaban los recursos ministeriales para su vida y salud, ella misma asumió la tarea de reinterpretar el mandato que había recibido del Señor. En este sentido se entiende la afirmación que Collins ya hiciera en 1977 de que «no habrá renovación completa del diaconado mientras la Iglesia no viera una renovación del episcopado» (p. 176), así como las palabras finales del libro: «¿Habrá posibilidades que los diáconos y sus asesores deban explorar todavía, y que puedan situarse oscuramente en la intrigante estructura de las enseñanzas de Lucas?» (p. 178). ¿Serán los diáconos «pioneros», como el propio autor los denomina, ministerio de vanguardia en esta hora del mundo y de la Iglesia?

En suma, un libro en el que Collins vierte lo mejor de sus más de treinta años de estudio de la teología cristiana del ministerio, consiguiendo una síntesis clara y sugerente, casi inquietante. El sentimiento que embarga al lector tras concluir la lectura de la obra es la de acudir rápidamente al voluminoso estudio *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources* para seguir aprendiendo más datos sobre la *diakonía* antigua y poder incorporarlos a la teología y la praxis pastoral de nuestra Iglesia. Es una lástima que el editor español no haya puesto más cuidado en la edición de la obra, pues son abundantes los errores tipográficos, no sólo de trasliteración, sino también de confusión de unas palabras por otras. Únicamente criticamos la nota inicial acerca de las mujeres y la Iglesia, que reza así: «El término cristiano antiguo, empleado para referirse el ministerio, es el de *diakonía*, que en realidad es un término inclusivo. En consecuencia, todo lo que se diga acerca del ministerio en la actualidad, y que surja de las reflexiones desarrolladas en las siguientes páginas, será igualmente aplicable a los varones y a las mujeres» (p. 11). Nos parece que un problema teológico de tal importancia y actualidad debería haber sido tratado de una forma menos simple, por ejemplo sacando las consecuencias de la inclusividad y del significado antiguo de la raíz *diakon-*. Por otra parte, el estudio no pudo incorporar el documento «El diaconado. Evolución y perspectivas» (30 de septiembre de 2002), con el que la Comisión Teológica Internacional concluía sus trabajos de una década sobre el diaconado. En cualquier caso, el libro de Collins constituye un valiosísimo esfuerzo por repensar el diaconado cristiano y se convierte así en instrumento imprescindible para todo estudioso actual de la teología del ministerio, para obispos y miembros de sínodos de otras confesiones cristianas, para los diáconos.

José Alberto Sutil

Yannis Spiteris, *Eclesiología ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente*, (Salamanca: Sígueme 2004) 322 pp.

Estamos ante una obra eclesiológica de mucho calado en el tiempo y en el espacio. Por eso vamos a comenzar presentando al autor, que en este caso explica muy bien el porqué de los contenidos del libro.

Mons. Yannis Spiteris nació en la isla de Corfú, antigua Corcira (Grecia), en 1940, frente a las costas de Albania y del Epiro, en la parte de las islas jónicas. De confesión católica en un país de abrumadora mayoría ortodoxa, en su juventud entró en la orden de religiosos Capuchinos, y, terminados los estudios teológicos, fue ordenado presbítero.

Hizo sus estudios en Grecia, Roma y Suiza, donde se doctoró en Friburgo con un trabajo sobre la teología oriental, fiel a sus raíces culturales: «La crítica bizantina del primado romano en el siglo XII», publicada en italiano en 1979. Durante veinticinco años ha sido profesor de teología en

varias de las Universidades romanas: Universidad Gregoriana, Lateranum, Pontificio Instituto Oriental, pero sobre todo en el Antonianum, en su especialidad de teología y espiritualidad orientales.

En la actualidad es arzobispo de Corfú, diócesis que abarca no sólo esta isla, sino todas las islas jónicas, siendo además administrador apostólico de Tesalónica. También es en la actualidad miembro de la Academia Pontifica de Teología. Sus obras principales tienen mucho que ver con su origen cultural y religioso: "La teologia ortodossa neogreca" (1992), "La vita cristiana, esperienza di libertà nella tradizione del cristianesimo orientale" (1994), "Salvezza e peccato nella tradizione orientale" (2000), y dos obras sobre la teología de los teólogos bizantinos más importantes de la Edad Media, Nicolas Cabasilas y Gregorio Palamas. En 2003 publicó en italiano la obra de eclesiología que ahora presentamos en lengua castellana.

El libro es de temática netamente teológica, aunque con partes históricas muy bien investigadas y presentadas con mucha pedagogía y claridad. Como muy bien apunta el teólogo italiano Luigi Sartori en la presentación, el libro está decididamente anclado en las incursiones históricas. Y sin embargo, ello no le permite desviarse de su objetivo: la presentación del tratado "De ecclesia" en el Oriente cristiano y su contraste con las ideas eclesiológicas del Occidente.

El libro llega en tiempo oportuno, sobre todo en el ámbito del diálogo ecuménico. A nadie que está al tanto de lo que en él se discute hoy, se le oculta que el tema de la eclesiología es el punto clave de los diálogos teológicos y de las espinosas cuestiones, aún no resueltas, que impiden la comunión visible de los cristianos.

Pero digamos algo más sobre la historia. Uno de los objetivos más inmediatos, por lo que respecta al método del diálogo ecuménico entre cristianos, es el de la llamada "purificación de la memoria". Lo recogen diversos documentos de las Iglesias y lo hace muy bien la encíclica "Ut unum sint", y significa que para llegar a la reconciliación tenemos que volver a releer juntos la historia, de modo que, removiendo el objeto de nuestro estudio, quitemos el mayor número posible de prejuicios y elementos extraños a la fe que en otro tiempo no nos dejaron ver con objetividad la cuestión sobre la que se discutía. Se trata de crear una atmósfera nueva, a través de un momento fenomenológico, si se quiere, en cuanto que nos ayuda a volver sobre los hechos divisorios con la objetividad y serenidad que da el paso del tiempo, para, a través de una investigación concienzuda y sincera, poder releer juntos la historia pasada. Es lo que acaba de hacer, por ejemplo, el diálogo ortodoxo-católico de Estados Unidos con un documento sobre el "Filioque".

Pues bien, este libro es un excelente ejemplo de esa investigación histórica, sincera y serena, que ayuda a purificar la memoria a través de una vuelta más objetiva a los hechos del pasado. Lo hace sobre todo en la tercera parte, donde sin duda esta obra va jugar un papel importante en el diálogo ortodoxo-católico en torno a la difícil cuestión del primado romano en la Iglesia.

Vayamos ahora a las características principales de todo el libro. Llama la atención la profundidad especulativa de la reflexión; a partir de los datos de la historia se piensa a fondo sobre las cuestiones en juego. Una ventaja que posee el autor es que tiene un conocimiento directo de los teólogos del Oriente que analiza, sea de los vivos por su pertenencia al Oriente cristiano, pues hay una congenialidad natural y cultural, o de los difuntos por su acceso directo en su lengua propia (griego antiguo y moderno). Otro mérito de la obra es que se transparenta en sus páginas una auténtica pasión ecuménica, hecha teología que busca la verdad más allá de los tópicos superficiales. En todo momento está presente en el autor una verdadera concepción de la unidad de la Iglesia por profundidad de encuentro entre los cristianos, cosa que, a nuestro juicio, es el camino más acertado para conseguir la reconciliación de las Iglesias. Por último, tiene un gran valor el equilibrio de los juicios que en la obra se hacen sobre los hechos acontecidos en el pasado, sin apologías de lo católico, sino dando razón a quien demuestra tenerla, criticando opciones problemáticas en ambos campos, ortodoxo y católico, y señalando las grandezas de ambas Iglesias allí donde se dan.

Además de lo dicho, hay que señalar que el libro viene a rellenar un hueco que en ámbito español se va colmando últimamente, a través de la traducción de las mejores obras de la teología ortodoxa de los siglos XIX y XX, en los cuales la Ortodoxia ha aportado enormes valores teológicos y espirituales a todos los cristianos. Conocemos en España un poco más la teología ortodoxa rusa, pero desconocíamos casi absolutamente la griega. En los últimos años han aparecido en castellano obras tan significativas como la "Teología bizantina" de J. Meyendorff, la "Teología ortodoxa actual" de K. Ch. Felmy, "El ser eclesial" de I. D. Zizioulas, o traducciones de obras de P. Evdokimov, S. Serafín de Sarov o del rumano D. Staniloae.

La obra tiene tres partes perfectamente diferenciadas. No es un tratado sistemático de eclesiología, sino una monografía, descrita con más precisión en el subtítulo: se trata de una mirada de conjunto a las cuestiones más importantes que nos dividen a católicos y ortodoxos en campo eclesiológico. Cada parte es un tratado en sí, y a la vez la obra tiene un hilo conductor, por lo que yo me atrevo a describirla como una sinfonía en tres movimientos; cada uno tiene su consistencia en sí, pero hay una melodía conductora que da continuidad a la obra en su totalidad.

En la primera parte del libro, es para el lector castellano una gran oportunidad el poder conocer textos de eclesiología no publicados oficialmente por el metropolitano y teólogo griego I. D. Zizioulas, textos en griego moderno a los cuales es difícil el acceso, a no ser a través de la mediación de un griego actual que traduce a otra lengua. No deja de ser muy inquietante la cara diferente de la doctrina que Zizioulas presenta al interno de su Iglesia y por otra parte hacia el exterior de la misma. Inquietante, sobre todo por el influjo que este obispo tiene en la teología y en las Iglesias ortodoxas de los diversos patriarcados, y también por ser una de las mayores autoridades teológicas del patriarcado de Constantinopla, y teólogo de merecido prestigio en el ámbito ecuménico. ¿Por qué esas dos doctrinas eclesiológicas tan

distantes? ¿Por qué tan poco justa, poco ecuménica y anticatólica la doctrina de la Iglesia para sus estudiantes griegos? Habrá que esperar a su reacción cuando sepa que en el mundo católico occidental se conocen sus apuntes de eclesiología para griegos, en principio sólo reservado a ellos.

La segunda parte aborda, yendo al fondo de la cuestión, uno de los problemas más discutidos en la eclesiología de corte ecuménico en la actualidad: los criterios de eclesialidad de otra confesión cristiana a la luz de la propia confesión. Está directamente relacionada con el tema la cuestión del reconocimiento de la validez del bautismo por parte de unas Iglesias respecto de las otras. Entre los católicos ya se abordó la cuestión con criterios muy claros en el Vaticano II, pero esto no está tan claro entre las diversas Iglesias ortodoxas, algunas de las cuales siguen rebautizando a los cristianos protestantes o católicos que se incorporan a su Iglesia. El polémico documento católico "Dominus Iesus" del año 2000 ha vuelto a poner de actualidad el problema en la discusión ecuménica.

La tercera parte se dedica a la cuestión del primado romano en la disputa antigua y actual entre ortodoxos y católicos, bizantinos y latinos. Es una parte magistral donde se muestra la capacidad investigadora del autor, aportando documentación desconocida que hace replantear muchas afirmaciones de la historia pasada, sea entre católicos que entre ortodoxos. Como ya se ha apuntado, la discusión en curso sobre el papel de un nuevo modo de ejercicio del primado romano, que sirva para todas las Iglesias cristianas, discusión que es especialmente aguda entre católicos y ortodoxos, no podrá ya prescindir de este estudio. En las relaciones entre bizantinos y latinos en la época medieval se muestra cómo aún en el siglo XII permanecía la conciencia de una sola Iglesia entre Oriente y Occidente, y cómo a partir de este siglo se fue alejando una parte de otra por la diversa concepción del primado y, en conexión íntima con ello, con la diversa forma de concebir la Iglesia.

En la traducción hay algún pequeño fallo, fácilmente comprensible para quien conoce la versión original italiana, pues el traductor a veces se deja llevar demasiado por una lengua que es muy semejante a la nuestra, pero precisamente por eso, a veces juega malas pasadas. También se detecta algún fallo de imprenta, pero de escasa consideración.

Un libro, por tanto, a la vez de teología y de consecuencias prácticas para el avance en los caminos de la unidad cristiana. Un libro que afronta con valentía el problema más difícil hoy en cuestión: la eclesiología que defienden hoy ortodoxos y católicos como la verdadera concepción de la Iglesia según la Tradición cristiana. Un libro que abre muchas perspectivas al diálogo con el Oriente cristiano y que nos ayuda a comprender sus posiciones eclesiológicas, como la mejor forma de poder avanzar en la reconciliación que los tiempos hoy nos están demandando para sanar las heridas de la división en el seno de la Iglesia de Cristo.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Joseph Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe* (Madrid: Cristiandad 2004) 390 pp.

En el año 2002 un grupo de antiguos alumnos y discípulos universitarios del Cardenal Joseph Ratzinger publicaron en la editorial Sankt Ulrich de Augsburgo una serie de breves trabajos del prelado alemán con motivo de su 75 aniversario. La selección de estos textos responde al criterio de una teología de la Iglesia, de una eclesiología, que, según la intención editorial, formaría parte del bagaje teológico poco conocido o casi desconocido que dimana de algunas de las intervenciones que el Cardenal ha realizado en el curso de los últimos años. Así, podemos encontrar en esta obra de recopilación disertaciones con motivo de la concesión de distintos doctorados *honoris causa*, trabajos extraídos de la participación en algún congreso o jornadas, reflexiones teológicas de su correspondencia personal, y alguna que otra aportación siempre en el marco teórico y práctico de la vida de la Iglesia. Todos estos artículos tienen como denominador común el ya mencionado interés eclesiológico. A la luz de la teología sobre la Iglesia el Cardenal repasa temas centrales de la reflexión cristiana tales como el ecumenismo, la teología trinitaria, la teología en sí misma considerada, el diálogo interreligioso, los sacramentos, y la naturaleza, la vocación y el futuro de la Iglesia.

El intento editorial de rescatar la aportación teológica propia de Joseph Ratzinger, más allá de lo que constituyen textos y declaraciones oficiales propios de la actual función magisterial del autor dentro de la Iglesia, choca con la dificultad de hallar la creatividad y la novedad propias de un pensamiento que busca seguir desentrañando la profundidad y la fecundidad de la teología cristiana en medio de la actitud que prevalece en dicho discurso, que es la del posicionamiento en los quicios doctrinales del mensaje cristiano, más allá de su “traducción” y actualización para el hombre de hoy, solventando algunos de los problemas más acuciantes de la realidad eclesial del presente con un mero remitirse a lo ya escrito y establecido, independientemente de si ello ha sido bien explicitado y transmitido al conjunto de la Iglesia. El propio cardenal hace hincapié en esta realidad en una carta en la que contesta a un viejo colega de estudios e inquietudes como fue el Metropolitano de Suiza Damaskinos. Éste, ante la perplejidad suscitada por algunas de las afirmaciones “ecuménicas” contenidas en la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus* y en la *Nota* de la misma titulada *Iglesias Hermanas*, se planteaba en su carta al cardenal si existía continuidad alguna entre el antiguo profesor Joseph Ratzinger y el actual Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (228-229). Ante esta pregunta el cardenal no duda en responder: “el profesor y el Prefecto son la misma persona, pero ambos conceptos designan funciones correspondientes a distintas tareas. Existe, por tanto, en ese sentido, una diferencia, pero ninguna contradicción. El profesor (que sigo siendo) se esfuerza por el conocimiento, y expone en sus libros y conferencias lo que cree haber encontrado, y lo subordina tanto al debate de los teólogos como al parecer de la Iglesia. Él intenta, desde la responsabilidad ante la verdad de la fe y

consciente de sus límites lograr conocimientos que le sigan ayudando en el camino de la fe y en el camino de la unidad. Lo que él escribe o dice proviene de su itinerario personal de pensamiento y de fe, y le implanta en el itinerario común de la Iglesia. El Prefecto, en cambio, no tiene que exponer sus interpretaciones personales. Al contrario, tiene que pasar a un segundo término para dejar espacio a la palabra común de la Iglesia. Él no escribe, como hace el profesor, textos a partir de su propia búsqueda y de sus logros, sino que tiene que preocuparse porque los órganos magisteriales de la Iglesia hagan su trabajo con gran responsabilidad, de tal forma que al final el texto sea purificado de todo lo meramente privado y constituya realmente la palabra común de la Iglesia (...) La tarea de la Congregación es más estricta: debe señalar los puntos críticos, mostrar dónde empieza el espacio del debate teológico, que no debe impedir, y dónde está en juego la fe misma que constituye el fundamento de toda teología (...) Los documentos de la Congregación no son infalibles, pero de hecho son más que contribuciones teológicas a los debates, orientaciones que se dirigen a la conciencia creyente de pastores y maestros” (237-238). Pues bien, respondiendo a esta exacta aclaración del cardenal los textos que encontramos en esta obra recopilatoria no dejan de estar imbuidos, de una forma más o menos directa y explícita, por esa misión de que su palabra sea altavoz de esa palabra común de la Iglesia que exponen los trabajos de la Congregación. Por esta razón es difícil hallar una posible contribución teológica del cardenal al conjunto del trabajo interdisciplinar teológico en este elenco de textos, pues todos ellos son el resultado de la misión eclesial de un hombre que es Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y no del profesor de teología Joseph Ratzinger; lo cual no quiere decir absolutamente nada sobre la calidad y el alcance de lo reflexionado en esta obra, pero sí delimita muy bien el punto de partida, el marco y el horizonte en el que ésta se desarrolla.

Si bien, y a pesar de lo anteriormente dicho, los editores aspiran con este volumen a posibilitar un primer acercamiento a las posiciones fundamentales que constituyen la postura teológica del Cardenal Joseph Ratzinger y ofrecer una primera guía por aquellos conjuntos de temas importantes para los que la aportación teológica de Ratzinger sigue resultando de gran actualidad y significado. Por ello, esta aportación teológica es contemplada y expuesta a partir de la tarea principal que ahora desempeña el autor; es decir, la responsabilidad que tiene sobre la Iglesia universal. Así, las aportaciones presentadas en el volumen son una orientación para la situación actual de la Iglesia y de la teología a la luz del concilio Vaticano II. Son un llamamiento a situarse en la exigencia de la verdad y a no perder de vista la totalidad, la totalidad de la Iglesia, de la teología, de la fe, del hombre, del ser en general.

Cada uno de los escritos que conforman este volumen está recorrido por la convicción de que la fe, la teología y la Iglesia son movidas y habitadas por Dios para dar testimonio de Él, por eso reclama el autor una hermenéutica propia de la fe que descubra en ella esa vocación desde y para la que está constituida, y, desde ella, también la teología y la Iglesia. Desde esta

perspectiva holística son contempladas las cuestiones de la universalidad de la Iglesia, de su sacramentalidad, de su carácter comunal, de su principio ecuménico, etc. A partir de esta referencia a la totalidad en su dimensión más profunda y universal frente a una visión superficial, solipsista y particularista de la realidad y especialmente de la Iglesia, se teje el hilo conductor del presente libro. Comienza con una referencia a la realidad mayor con la que tienen que ver la fe y la teología, y la concretiza en los artículos siguientes bajo la palabra clave *communio*, comunión. La Iglesia vive del hecho de que existe una comunión definitiva imperecedera, que lo Absoluto no consiste en una ley universal impersonal, sino que es una comunión viva y personal abierta hacia los hombres, que el testimonio que ha de proclamar es, en definitiva, esa comunión íntima constitutiva y constituyente entre el Tú divino y el tú humano. De ahí el título de la obra: *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, que si bien no es una traducción literal del original alemán (*Weggemeinschaft des Glaubens*, algo así como *Comunidad que camina en la fe* o *Camino comunitario de fe*), sí que responde a la idea que se quiere transmitir, y que es desarrollada explícitamente en la última colaboración del volumen: *La Iglesia en el umbral del tercer milenio*. La misión de la Iglesia no es existir para sí misma, sino dar testimonio de Dios en comunidad, en un proceso globalizante que abarca toda la existencia del cristiano, por eso la propia realidad de la Iglesia se convierte en camino hacia esa vocación epifánica. Si hay algo que pueda definir a la Iglesia en el siglo XXI más allá de las consabidas fórmulas dogmáticas y del bagaje histórico y social de su realidad visible es la de existir para que “Dios, el Dios vivo, sea dado a conocer, para que el hombre pueda aprender a vivir con Dios, ante su mirada y en comunión con Él” (p. 295). “La Iglesia no existe para sí misma, sino para la humanidad. Existe para que el mundo llegue a ser un espacio para la presencia de Dios, espacio alianza entre Dios y los hombres” (p. 296). Ratzinger reclama para esta tarea la imagen del relato lucano de los discípulos de Emaús: el ser de la Iglesia es estar en camino en comunidad. La gran tarea central de la Iglesia es hoy, como siempre lo fue, mostrar ese camino y ofrecerse en él como comunidad en camino. La Iglesia es comunidad en camino con Cristo y hacia Cristo, y sólo cuando ella continúa en ese papel la entendemos correctamente: “Entonces podremos amarla también verdaderamente, como se ama a los compañeros de camino” (p. 302). Sólo desde su vocación universalista y comunitaria puede la Iglesia convertirse en luz del mundo por ser, a su vez, testimonio de la presencia eterna de Dios en medio de los hombres. Desde aquí también se entiende la llamada del autor a una teología reflexionada en comunidad para la comunidad, y a una fe celebrada en comunidad, porque es la vivencia comunitaria de la fe lo que construye la Iglesia.

José Ramón Matito

AA. VV., *Cartas cruzadas. Desde la fe y el agnosticismo* (Santander: Sal Terrae) 2003, 205 pp.

El volumen presenta la versión española de la correspondencia cruzada entre creyentes y agnósticos a propósito de diversa problemática que bajo iniciativa de Roser Bofil apareciera en la revista *Foc Nou* y más tarde, en 2000 en un volumen. Al conjunto de cartas se le ha colocado al comienzo una larga introducción, sin duda de interés, escrita por E. Villanova, sobre la historia del diálogo de la iglesia con la sociedad o el mundo desde los tiempos de la Revolución Francesa hasta el momento presente, dentro del cual sitúa el diálogo tejido en las cartas del volumen, cuya iniciativa surgió inspirada por el diálogo desarrollado entre el Card. Martini y Umberto Eco (pg. 23), abordando al final la realidad objetiva del diálogo entre creyentes y no creyentes. El conjunto de las cartas suma 27, ordenadas en torno cinco temas sobre los que se escriben un creyente y un no creyente, expertos o buenos conocedores ambos del tema propio y con un número variable de cartas cruzadas: *Sociedad y Hecho religioso*: Joan Reventós y Joan Carrera, tres cartas cada uno; *Los límites de la ciencia*: David Dou y Jorge Wagensberg, tres cada uno; *Educación en valores*: Francesc Torralba y Xavier Rubert de Ventós, tres cada uno; *El problema del mal*: Josep María Rovira Belloso y Eugenio Triás, tres y dos cartas respectivamente; *El futuro de la religión*: Victoria Camps y Adela Cortina, dos cada una. La vista de los temas y el nombre de los correspondientes delatan con inmediatez el interés y la calidad de este epistolario que naturalmente se sitúa en un nivel no técnico, más bien de alta divulgación. No obstante, debo confesar que de algunos textos esperaba más, mientras que otros me han parecido del mayor interés y valor. Las cartas 3 y 5 de Carreras sobre laicismo-laicidad, además de su enorme actualidad traen precisiones del mayor interés, mientras que en las cartas 4 y 6 Reventós quizá incurra en cierta contradicción al afirmar la influencia cultural del cristianismo también entre los no creyentes (p. 48) y la definición del laicismo como ausencia de toda influencia y la reclusión de la fe en lo perfectamente privado (pg. 53). La carta 3 de Triás sobre el mal y la libertad es de notable originalidad y da que pensar. El tono de las cartas es todo lo obsequioso que cabe pensar, las discrepancias grandes existentes entre los autores, sobre todo en torno al hecho religioso, se expresan con la mayor cordialidad y no faltan los reconocimientos al trabajo o el pensamiento o la trayectoria del interlocutor.

Además, el volumen recoge otro par de cartas cruzadas entre J. I. González Faus y J. A. Marina a propósito del libro de éste *Dictamen sobre Dios*, que en el volumen original en catalán no aparecía y que antes fue publicado en *Actualidad bibliográfica e Iglesia viva*. Estas dos cartas tienen un tono distinto, son más extensas, un poco más técnicas, aunque no cede la cordialidad de los interlocutores y constituye una lectura valiosa sobre el libro de Marina y en general sobre la temática de la fe y el pensamiento de Dios. Todavía se ha añadido al volumen un epílogo escrito por Norbert Bilbeny

que hace un repaso conclusivo a las cartas –excluidas las de González Faus/Marina– con algún comentario personal sobre la temática.

Si la iniciativa de Rosario Bofil fue más que loable, publicar el volumen en español es un acierto porque constituye una iniciativa cultural y religiosa sumamente valiosa. Quizá más allá del contenido doctrinal que los textos exponen hay que valorar y agradecer la iniciativa del diálogo como tal. En este orden, el libro es verdaderamente alentador, logra infundir esperanza en las posibilidades de una comunicación profunda, en el plano del discurso puramente racional, sin pretensiones de poder, sin otros intereses más que la propia comunicación humana, sin las distorsiones de la politización, más allá de las múltiples distancias que alejan cada día a creyentes y no creyentes en nuestra sociedad. No es difícil que el lector se sienta él mismo, al filo de estas páginas, impulsado a procurar alguna experiencia de diálogo semejante del que tan necesitada está nuestra sociedad.

Gonzalo Tejerina Arias

Manuel Gesteira Garza, *La teología en la España del siglo xx*, (Madrid: Desclée de Brouwer-Universidad Pontificia Comillas, 2004), 150 pp.

Autor de otros escritos sobre la teología española en nuestro tiempo, Manuel Gesteira entrega aquí su obra más completa sobre la materia, aun con un claro carácter sintético. En efecto, si las 150 páginas de su extensión apuntan ya ese carácter panorámico, lo cierto es que, en contra de lo que señala el título, el libro abarca bastante más que el periodo del siglo xx, siendo en realidad una historia completa de la teología cristiana en España, quedando al final una visión panorámica completa. Tras la introducción, viene un largo capítulo que traza el desarrollo doctrinal desde los orígenes hasta el siglo xx: 1. El primer milenio; 2. Del siglo x al xv; 3. Del Siglo de Oro a la época de la decadencia (xviii-xix). El cap. segundo, más breve, traza la situación de la teología desde los comienzos del siglo xx hasta el Vaticano II, marcándose tres momentos: de 1900 a 1936, de 1936 a 1950 y de 1950 a las vísperas del Concilio. El cap. tercero, de extensión semejante, describe el desarrollo teológico habido bajo el impacto del Concilio desde dos perspectivas: Aportaciones del Vaticano II a la renovación de la teología española y sobre todo las repercusiones del Vaticano II al pensamiento teológico. El capítulo cuarto de nuevo más extenso, describe los caminos nuevos y recientes de la teología que surge en el contexto socio-cultural del momento presente según las distintas áreas disciplinares: Sagrada Escritura, teología fundamental, moral, dogmática, historia de la iglesia. Un breve capítulo quinto, con cierto carácter conclusivo recapitula sobre las cuatro primeras áreas del anterior, la situación presente y describe las correspondientes tareas para un futuro inmediato.

La obra presenta una evidente solvencia intelectual como es de esperar de un teólogo de sólida formación y largo oficio. Siendo Gesteira un dogmático exhibe un magnífico dominio de la problemática de todas las áreas del pensamiento teológico que estudia, que ciertamente no son todas, porque apenas se tocan la teología pastoral y la liturgia. Pero sobre los terrenos estudiados, la síntesis ofrecida es clara, precisa y con muy buen nivel de conceptualidad, con juicios equilibrados, bien apoyada en la bibliografía más especializada o analítica correspondiente. Al respecto, el soporte bibliográfico que se cita a pie de página constituye un estupendo servicio que se ofrece al lector. Un asunto en el que el autor ha querido estar especialmente atento es el señalamiento del eco o el reconocimiento que la obra o el pensamiento de autores españoles ha tenido por parte de teólogos o de estudios del extranjero. Entre los autores españoles sin duda que se podrán echar en falta algunos nombres, pero esto es inevitable, aunque la referencia es francamente extensa. Algunas afirmaciones concretas también pueden parecer discutibles, como la identificación que se hace en pp. 108-109 del punto de arranque del proyecto teológico-fundamental de H. Fries (la segunda obra citada en la nota 18 de la pg. 109 no es de Sánchez Chamoso, sino del teólogo latinoamericano Ruiz Arenas). Con todo, el autor ha presentado una obra de muy buen nivel que sobre todo para estudiantes de teología se ofrece como un magnífico instrumento.

Gonzalo Tejerina Arias

G.L. Müller, *La Misa*. Fuente de vida cristiana (Madrid: Cristiandad 2004) 230 pp.

En el Año de la Eucaristía, este libro del teólogo de Múnich y miembro de la Comisión Teológica Internacional, G.L. Müller, hoy obispo de Regensburg, puede prestar un valioso servicio; subrayo lo de *teólogo*, pues el aliento teológico vibra vigoroso a lo largo de todo el libro, que no es un mero recorrido superficial por los distintos ritos de la celebración de la Misa, sino que va al fondo del misterio que en ella se hace presente y se nos comunica. Ya en los mismos títulos de los capítulos se puede entrever la riqueza de aspectos que aquí se contemplan. La Eucaristía es celebración de la comunión de vida con Jesucristo; esto es lo fundamental y por eso puede ser fuente inagotable de vida cristiana. Esta comunión empieza a realizarse como encuentro con el Dios encarnado en los ritos de entrada. A través de los distintos ritos se va construyendo la comunidad celebrante reunida como Iglesia-Cuerpo de Jesucristo, de tal manera que en la oración colecta “nosotros, hombres que estamos en comunión con Jesús, podemos participar en la comunión amorosa, reconciliadora y vivificante entre Padre e Hijo en el Espíritu Santo que hemos recibido en el bautismo y en la confirmación”. El fin de los ritos de entrada es hacer de la asamblea “el signo de la

presencia de Dios Padre, que ha enviado su Hijo al mundo, y que, en el amor del Espíritu Santo, constituye la comunidad de los creyentes en Iglesia de judíos y paganos”.

La liturgia de la palabra es actualización del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios; como se sabe, con este anuncio comienza su actividad mesiánica Jesús, y al reino en su consumación escatológica hace referencia durante la institución de la Eucaristía. Según Müller, “la liturgia cristiana de la palabra significa un encuentro con la palabra de Dios en Jesús de Nazaret... Pero, tras la pascua, del Jesús predicador de la historia, surgió el Jesús anunciado y el Cristo reconocido como Señor por la fe... Sólo desde el Cristo anunciado podemos llegar al Jesús de Nazaret que predicaba”. Ahora bien, para llegar al Cristo que predica y comprender el mensaje que proclama es necesario prestar atención a los escritos del AT que “desembocan en la figura y destino de Jesús”. Y no de manera artificial o arbitraria, pues “Dios mismo, con su voluntad salvífica universal respecto a la humanidad, funda la unidad del Antiguo y Nuevo Testamento”. Para el autor, la homilía tiene como misión principal facilitar el encuentro con la palabra de Jesús en nuestro presente: “el predicador está al servicio de una mediación viva de la palabra de Dios para el oyente actual”. Por eso “la reducción del sacerdote al papel de mero consagrante es una arbitrariedad histórica y teológica”. Críticamente alude Müller a ciertas prácticas litúrgicas erróneas, según las cuales la predicación no es tarea exclusiva del ministerio de presidencia en nombre de Cristo del sacerdote, sino que la puede realizar cualquier laico formado. La palabra proclamada y actualizada se acoge en la obediencia de la fe de la Iglesia, de lo cual deduce el autor que “las fórmulas confesionales elaboradas en lugar del Credo y surgidas de la creatividad religiosa están fuera de lugar y nada tienen que ver con la fe católica... La forma apostólica y la niceno-constantinopolitana existen ante todo como interpretación de la realidad de la autorrevelación de Dios recibida por toda la Iglesia. Quien menosprecia su forma, atenta inevitablemente contra el contenido”.

De la mesa de la palabra pasamos a la mesa del banquete, bien entendido que se trata de un banquete sacrificial. El sacrificio eucarístico es comunión con Cristo crucificado y resucitado. Para comprender este punto es necesario entender correctamente en qué sentido la Misa es un sacrificio; desde luego sólo podemos aplicar el concepto sacrificio a la obra de Cristo y su representación sacramental en la Misa si lo despojamos de su carga ritualista-objetivista en la historia de las religiones, incluido el AT. Teniendo presente esa precaución crítica, “lo que vincula el sacrificio de Cristo a los sacrificios del pasado no es un haz más o menos amplio de aspectos externos verificables fenomenológicamente, sino la presencia de una relación fundamental de la criatura con Dios en alabanza y agradecimiento, en súplica de perdón y santificación. Lo esencialmente nuevo consiste en que esto sólo puede realizarlo Jesús en su naturaleza humana, en su corporalidad y espiritualidad... El sacrificio es la respuesta que, por la fuerza de la gracia, la criatura agraciada da a la gracia. Sólo el hombre en gracia, en el Espíritu Santo, puede realizar el sacrificio”. Pues bien, “sólo Jesucristo es el

justo que, por su relación con Dios, puede dar la respuesta perfecta de agradecimiento y de amor. Esta respuesta se funda en la unidad de la naturaleza divina y humana en la persona del Hijo eterno del Padre". La novedad del sacrificio de Cristo estriba en la entrega libre y voluntaria a la voluntad de amor del Padre por los hombres hasta la muerte. El autor insiste en que "el sacrificio de Cristo no consiste formalmente en su muerte física, sino en el acto voluntario de entregarse totalmente a la voluntad del Padre en obediencia a su misión, y, con ello, convertir la entrega del Hijo en signo y en realidad del amor radical de Dios hacia el pecador... La muerte de Jesús es salvífica porque es la realización real e histórica de la voluntad salvífica del Padre en el Hijo y la entrega del Hijo enviado en la carne de este mundo es la muestra del amor de Dios 'por nosotros'". Así, pues, "sólo podemos comprender la redención por el sacrificio representativo de Cristo, si entendemos el acontecimiento de la cruz como la culminación histórico-salvífica de la revelación del diálogo de amor eterno entre Padre, Hijo y Espíritu Santo". "El sacrificio de Jesucristo, con su entrega voluntaria, corresponde a la voluntad de perdón y de autodonación del Padre". Por eso, "sólo acogiendo activamente el perdón de Dios y la oferta de la nueva comunión, participando en la entrega de Jesús al Padre, llegaremos a ser receptores de su gracia y participaremos en el eterno intercambio del amor del Padre al Hijo y del Hijo al Padre. Esta interpretación del sacrificio de la cruz como realización histórica del amor eterno de Padre e Hijo en el Espíritu a favor del hombre, desenmascara la interpretación que hacía la crítica religiosa anticristiana de la muerte de Jesús... como una forma de intolerancia frente a una fe que no se comprende". En definitiva, "entendemos el sacrificio de Cristo como realización de la autodonación eterna del Padre al Hijo y entrega libre, agradecida y obediente, del amor del Hijo al Padre. Este sacrificio se realiza en el destino humano de Jesús, en la concreción histórica del acontecimiento del Gólgota. La entrega voluntaria se hace por el pecador, que es justificado por el Espíritu Santo cuando Jesús realiza la comunión con el Padre". Esto es lo que se actualiza en la Misa, que no es otra cosa que el sacramento-memorial del sacrificio de Cristo, el cual ahora por mandato suyo ofrece incesantemente la Iglesia. Si se habla del sacrificio de la Iglesia, no es en modo alguno porque ésta pretendiera soberbiamente añadir algo al único y suficientísimo sacrificio de Cristo, sino porque "no podemos ser solamente pasivos receptores de los dones y los frutos de la salvación"; con ello se nos quiere implicar en la ofrenda del sacrificio de Cristo: al ofrecer el sacrificio de Cristo en la Misa la Iglesia se ofrece a sí misma junto con él.

Y de la reflexión teológica, el autor pasa a la celebración: la Misa es la liturgia del sacrificio sacramental de Cristo y de la Iglesia. Esta liturgia se estructura en cuatro partes correspondientes a los cuatro gestos de Jesús en la última cena: preparar la mesa (tomó el pan en las manos): "que los dones eucarísticos sean precisamente pan y vino y no otros alimentos, fue algo positivamente establecido por Jesús en la institución en la última cena"; la plegaria eucarística (dio gracias) con la transformación de los dones: "en la oración, las especies del pan y el vino son transformadas e incorporadas a la entrega del Hijo al Padre en el Espíritu. Se convierten en signo de la presen-

cia del Dios trino en el mismo Cristo encarnado”; la fracción del pan (lo partió) y la comunión (lo dio): “en la recepción del cuerpo y la sangre sacramental de Cristo, el cristiano participa en la comunión de amor entre el Padre y el Hijo, que es la vida eterna, en la que podemos tomar parte por la comunión en la resurrección del Hijo de Dios encarnado”.

En la despedida, la Eucaristía se perfila como un caminar con Cristo por el mundo, porque “la vida cristiana... es impensable sin la orientación esperanzada hacia el Señor que ha de venir... Esta orientación hacia Cristo que ha de venir no tiene nada que ver con una espera irresponsable en un más allá que será mejor”, olvidándose de construir la ciudad terrena. Al contrario, “el cristiano que celebra la santa misa no se encierra en un círculo de elegidos que se apartan del mundo para guardarse los bienes para sí... El cristiano se interesa por todos los hombres, no sólo por sus correligionarios. Por todo esto, la fe cristiana tiene una dimensión política y social, pero no es una función de la política, que tiene puesta la meta en sí misma”.

Finalmente, a modo de apéndice, señala los hitos más significativos de la reciente teología sobre la Misa, especialmente en aquellas cuestiones más sensibles para el diálogo ecuménico: la comprensión de la Misa como sacrificio y la Presencia real de Cristo en los dones consagrados.

Como se ve, se trata de una lectura teológica de la Misa con un fuerte acento trinitario: si en la Eucaristía acontece la máxima intervención salvífica de Dios a favor de la humanidad, en ella se revelará con la máxima intensidad el misterio trinitario de Dios. Como la Misa es el memorial del sacrificio redentor, toda ella estará transida por la presencia del Dios Amor trinitario. Al fin, la entrega de Cristo al Padre hasta la muerte no es sino un reflejo en la historia de la entrega del Hijo al Padre en la eternidad. Es un libro denso, que requiere una lectura pausada al ritmo de estudio y meditación, sólo así el objeto del mismo que es la Santa Misa, podremos gustarlo con provecho intelectual y espiritual.

José María de Miguel

Th. McGovern, *El celibato sacerdotal* (Madrid: Cristiandad 2004) 349 pp.

A pesar de que se trata de un tema que configura la identidad del sacerdote en la Iglesia Católica (con las consabidas excepciones de las iglesias orientales unidas a Roma), el celibato no es un tema que goce de las simpatías de los teólogos, por eso no suele ser objeto de tratamiento sistemático. Parece como si no hubiera mucho entusiasmo por el tema. Atrás queda la hermosa encíclica *Sacerdotalis caelibatus* (1967), que pocos sacerdotes han leído, con la que el papa Montini, ¡dos años después de la clausura del concilio!, tuvo que salir al paso de las confusiones y desorientaciones que

se estaban produciendo en la Iglesia en torno a este asunto. Del celibato se suele hablar mal, o sea, se airean los escándalos de los que un día se comprometieron a observarlo de por vida, para a continuación proponer como solución a la crisis de observancia y de vocaciones la opcionalidad. Tanto en la introducción como en el penúltimo capítulo el autor desgrana las objeciones habituales contra el celibato. Desde hace tiempo casi sólo se dejan oír las voces que insisten en las dificultades de esta regulación disciplinar para el ejercicio del ministerio ordenado, calificada como pura ley eclesiástica poco menos que arbitraria; parece como si hoy se requeriría una buena dosis de arrojo y valentía para tratar el celibato en clave positiva, mostrando sus posibilidades y valores, así como su íntima armonía con la vocación sacerdotal. El autor de este libro afronta a contra corriente la problemática del celibato sacerdotal por el reino de los cielos. Parte de la situación de crisis, o sea, de las impugnaciones que de distintos lados, también desde dentro de la Iglesia, se hace contra él; para la cultura hedonista que penetra todos los ámbitos de la vida, el celibato es una aberración antropológica y además impracticable. Pero las dificultades y objeciones contra el celibato no son cosa de ahora, por mucho que hoy, gracias a los altavoces mediáticos, se hayan agrandado hasta hacerlo inverosímil. Es, por eso mismo, muy oportuno comenzar a tratar el celibato mostrando su recorrido histórico con sus diversos acentos en Oriente y Occidente. De la historia no falsificada se deduce que, a pesar de las deficiencias y períodos oscuros, la Iglesia no cedió nunca a los cantos de sirena de los que argumentaban *“ad hominem”*, o sea, ya que no se puede cumplir con la carga del celibato, racionalicemos la cuestión aboliéndolo o por lo menos dejésmolo en opcional. Durante el primer milenio, y más, el celibato se vivió como continencia perfecta, puesto que los ordenados en su mayor parte, eran hombres casados a los que se les exigía la renuncia al uso del matrimonio una vez ordenados, siempre con el consentimiento libre de la mujer. Así, lo que empalma con tradición apostólica no es el celibato, la condición de célibe, como condición para la ordenación, sino la continencia perfecta que habían de guardar los que recibían las órdenes mayores. Por eso, se consideraba canónicamente nulo el matrimonio intentado por un clérigo ordenado, pues se suponía que no podía consumarlo, ya que la ordenación se equiparaba al voto de los religiosos profesos solemnes. Evidentemente, cuando a partir de Trento se institucionalizaron los seminarios, se consideró que el mejor modo para guardar la continencia perfecta, de tradición apostólica, era potenciando el celibato. Después de la historia, el autor recapitula los argumentos escriturísticos, sobresaliendo entre todos los argumentos aquel que proponen el ejemplo del mismo Cristo: él fue célibe por el reino de los cielos, entregado por completo a su misma tarea, configurándose con él hasta en el estilo de vida, o sea, dejándolo todo, padres, mujer, hijos, para consagrarse al anuncio del reino de Dios. Eso no significa despreciar el matrimonio, que es de institución divina; al contrario, cuanto más se aprecia la virginidad más resplandece el matrimonio. Es lo que se pondrá de relieve en los capítulos tercero y cuarto al desarrollar la teología y antropología del celibato. Éste es un don o carisma del Espíritu para una misión específica en la economía de la salvación.

Pero como toda gracia necesita ser acogida y desarrollada; sin una intensa y adecuada formación sobre y para el celibato es muy difícil que éste sea valorado, apreciado y practicado. No cabe duda de que el celibato, recibido como gracia para el cumplimiento de la vocación sacerdotal y practicado con fidelidad, puede ser, y de hecho lo es, un estímulo para la santidad. En el último capítulo, propone precisamente el testimonio de fidelidad de algunos hombres y mujeres al carisma celibatario o de la virginidad como ejemplo de una vida cristiana plenamente realizada. Entre los testigos de una vida santa en el celibato, ya antes de ser ordenado sacerdote católico, cita el caso de John Henry Newman, el cual dejó escrito que “una concupiscencia que deifica y se postra ante la naturaleza humana y sus impulsos, rechazando el poder y el don de la gracia. Ésta es la fuente del odio que el mundo alberga contra la Iglesia: que pone ante sus ojos un amplio catálogo de pecados expuestos a la luz y a la denuncia, que al mundo de buena gana les gustaría creer que no son pecados en absoluto”. Pues sí, el celibato es odiado porque el sexo ha sido idolatrado, y no está dispuesto a tolerar competidores enfrente. El libro está escrito con sencillez y claridad, sin obviar los problemas y los fallos que en materia tan delicada se han dado y se dan, pero poniendo siempre en primer plano la bondad y verdad evangélica del celibato por el reino de los cielos. Frente a estas dudas sobre su imposibilidad, el autor intenta suscitar entusiasmo, certeza, seguridad en aquellos que han sido llamados a seguir a Jesucristo en el ministerio ordenado conformándose a él también en su mismo estilo de vida virgen. El libro podría haber ganado en eficacia argumental y en lectores si no estuviera tan pegado a las declaraciones magisteriales; éstas son importantes, ciertamente, pero el teólogo, teniéndolas presente, está llamado a profundizar el argumento desde otras perspectivas.

José María de Miguel

Ermanno M. Toniolo (a cura di), *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria*. Problemi attuali e tentativi di ricompressione (Roma: Edizioni Marianum 2004) 635 pp.

Se recogen en ese volumen las actas del XIV Simposio Mariológico Internacional, celebrado en Roma del 7 al 10 de octubre de 2003. La publicación de estas actas, con una introducción-presentación a cargo del prof. S.M Maggiani en la que pone de relieve el significado y valor de las doce ponencias aquí recogidas, no ha podido ser más oportuna en vistas de la celebración del 150 aniversario del dogma de la Inmaculada Concepción, cuya definición contenida en la Carta Apostólica de Pío IX encabeza el volumen. En la primera ponencia, M.G. Masciarelli traza brillantemente el desarrollo de la doctrina de la Inmaculada Concepción de María en el magisterio desde 1854, o sea, desde la definición dogmática, hasta nuestros días (55-

168), destacando en la conclusión cuatro ideas dignas de mención: la Inmaculada es memoria del mundo que Dios quería, es profecía del mundo que Dios querrá, es respuesta plena a los supremos 'porqués' del hombre, es el primer punto de la historia de gracia de la Virgen Madre. En segundo lugar, F.G. Brambilla diserta sobre Cristo como cumplimiento del proyecto del hombre y el problema del pecado original. Lógicamente si el simposio se centraba en el dogma de la Inmaculada Concepción no podía faltar esta reflexión (169-196). Es una lástima que al trazar el panorama de los estudios sobre este punto cita un voluminoso estudio de A. de Villalmonste, "El pecado original. Veinticinco años de controversia (pp. 1950-1975)", publicado en Salamanca en 1978, pero desconoce su última aportación-evolución que, no por casualidad, titula "Cristianismo sin pecado original" (Salamanca 1999, 392 pp.) donde resulta difícil encajar una concepción inmaculada, o sea, libre del pecado original. A continuación, el director de *Ephemerides Mariologicae*, P. Largo Domínguez, expone la doctrina eclesial de la Inmaculada en la época de la teología crítica y del pluralismo teológico, a partir de 1958 (pp. 197-222). Para el autor, "la comprensión de la Inmaculada Concepción sólo se alcanza mediante la inserción de esta doctrina en el conjunto del misterio salvífico, sea en perspectiva diacrónica, vinculando a María con Israel..., con la Iglesia..., e incluso con la humanidad entera, sea en perspectiva sincrónica. En virtud de una lógica de la fe, se afirma la pertenencia íntima de este misterio al único designio de Dios". Al biblista A.M. Serra le corresponde verificar los fundamentos bíblicos del dogma de Pío IX planteando una estrecha e interesante relación entre la Inmaculada y la Alianza (pp. 223-269), puesto que "la Inmaculada está estrechamente ligada al 'misterio mantenido en secreto por siglos eternos' y revelado en Cristo Jesús (cf Rom 16,25-26). En vista de la Encarnación y en virtud del misterio Pascual, el Dios de la Alianza soñaba transformar Israel y la humanidad entera e una 'Esposa toda hermosa, santa e inmaculada' (cf Ef 5,27). En María de Nazaret, hija de Eva y flor de Israel, el sueño se ha realizado cumplidamente". L. Gambero estudia la contribución de los Padres de la Iglesia al dogma de la Inmaculada desde su propio enfoque, o sea, el discurso sobre la santidad de María (271-307). "La tradición antigua sobre la santidad de la Madre del Señor, sostenida por la enseñanza de los Padres de la Iglesia, ha suministrado el terreno fértil sobre el que ha crecido la fe del pueblo de Dios hasta su definitiva maduración". El prof. M. Ponce Cuellar considera que el misterio de la Concepción Inmaculada de María es pura obra de la gracia, es don absoluto de Dios, obra de toda la Trinidad (309-338). "Como fruto de la acción de quien es el nexo personal de unión en el interior de la Trinidad, María es envuelta en la vida del amor trinitario y es liberada y santificada con una santidad eximia como Hija predilecta del Padre. El Espíritu había de preparar... a María para hacer posible el nuevo encuentro, porque sólo de la fecundidad del Espíritu, María generará al Verbo de Dios encarnado". A continuación, G. Calabrese profundiza en el misterio de la Inmaculada Concepción a la luz del misterio pascual, pues a esta luz María aparece como la perfecta redimida, una redención que abarca toda su existencia, desde el primer momento de su concepción (pp. 339-363). "María es el arquetipo del

papel y del destino de la persona salvada y redimida por Cristo, en la lógica de la cruz y de la misericordia del Padre, como se ha revelado en la Pascua de Cristo y se perpetúa en la historia hasta el advenimiento del Reino por obra del Espíritu Santo”. G. Colzani estudia el ‘consentimiento’ de María Inmaculada al proyecto salvífico de Dios. Este consentimiento es plenamente libre pero siempre sostenido por la gracia (365-394). “La implicación personal de la Inmaculada en Cristo no se funda sobre su personal consentimiento sino que lo supone y lo exige; esto no implica un condicionamiento mariano de la historia trinitaria de salvación sino un sometimiento de Dios a las leyes humanas de aquella vida que va asumiendo”. El jesuita francés B. Sesboüé presenta la doctrina de la Inmaculada Concepción en el diálogo ecuménico, centrado en el grupo de Dombes y en el Acuerdo luterano-católico de 1999 (pp. 395-414). Según él, “el misterio de la Virgen María verifica e ilustra admirablemente los tres grandes principios de la Reforma, comprendidos en toda su positividad... *Sola gratia*: todo en María viene de la gracia de Dios, ella que ‘ha hallado gracia’ ante Dios y que es ‘llena de gracia’. *Sola fide*: todo en María es respuesta de la fe. María es la figura de la fe del NT como Abrahán lo había sido del AT. *Soli Deo gloria*: todo en María rinde gloria a Dios, en particular el ‘ministerio’ de la maternidad divina”. Dos mujeres, María Grazia Fasoli e Isabel Gómez Acebo, intentan una aproximación feminista al dogma de la Inmaculada Concepción (415- 432) a la luz del feminismo moderno (pp. 433-462). Si un cierto feminismo radical ha abominado de María, como figura e icono del sometimiento de la mujer en la Iglesia, ambas autoras intenta en su reflexión desmontar tal malentendido, presentando a María como mujer libre y responsable, pero de aquí se tendrían que sacar todas las consecuencias en relación con el puesto y función de la mujer en la Iglesia. Cierra el volumen el prof. S.M. Perrella con un largo y denso trabajo sobre la íntima relación entre dogma y estética en el magisterio de Juan Pablo II, pues María Inmaculada es el fruto, el signo y el reflejo de la belleza y del esplendor de Cristo redentor del hombre (pp. 463-623). “Ninguna criatura, ni siquiera la Madre de Jesús, es bella en sí y por sí: es Dios ‘el autor de la belleza’ (Sab 13,3) que crea la ‘belleza suprema y sus obras son bellas-buenas (cf Gn 1,9.12.25.31): entre éstas destaca María de Nazaret... La belleza de María no posee sólo una dimensión *trinitaria, cristológica, hamartiológica, redentiva, espiritual, antropológica, ejemplar*, sino también *corporal*”. En ella, se refleja la belleza misma de su Creador. Todas estas dimensiones las rastrea el autor en el largo magisterio de Juan Pablo II, que no en vano se declara de María ‘*totus tuus*’. Después de esta somera presentación de las doce ponencias del XIV Simposio Mariológico Internacional sobre el dogma de la Inmaculada Concepción, el lector puede hacerse una idea de la riqueza de perspectivas desde las que se aborda el misterio de la Concepción Inmaculada de la Virgen por medio del cual Dios Padre, en previsión de la obra de la redención de su Hijo, la preparó limpia de toda culpa para que fuera una digna morada suya.

José María de Miguel

A. Martínez Sierra, S.J., *María en la fe católica*. Fundamentos de la devoción mariana (Madrid: Ed. Revista Agustiniana 2003) 228 pp.

El prof. Martínez Sierra, miembro numerario de la Sociedad Mariológica Española y de la Pontificia Academia Mariana Internacional, ha escrito este libro para dar a conocer a un público amplio la figura de María, la madre de Jesús. No es un tratado de mariología, pero los contenidos esenciales de un tal tratado están aquí presentes, sin aparato crítico ni bibliografía apabullante, lo cual facilita la lectura. El autor nos introduce en la vida y misterio de María de mano de las fuentes bíblicas, de modo que la figura de la Virgen que aquí se nos retrata es enteramente bíblica. También los aspectos del dogma mariano (virginidad perpetua, inmaculada concepción, asunción) son desarrollados desde su fundamento bíblico, tal como lo ha entendido la Tradición. Tampoco descuida presentar la figura de María en su relación con la Iglesia tal como la destacó el Concilio y el magisterio posconciliar así como su ejemplaridad de mujer de fe. Al final de su recorrido por los 'misterios' de María y como una consecuencia necesaria, el autor dedica un capítulo al culto a la Virgen desde los primeros indicios hasta la reorientación provocada por el concilio Vaticano II y las intervenciones de Pablo VI y Juan Pablo II. En el último capítulo presenta la figura de la Virgen en el protestantismo, el anglicanismo y la ortodoxia. En un apéndice trata el asunto periódicamente emergente de las apariciones marianas. Dada la 'autoridad' o competencia del autor en temas marianos, es muy recomendable la lectura de este libro sobre María; al final del mismo, se verán los sólidos fundamentos del culto y de la devoción mariana, siempre entendido uno y otra desde Cristo y como camino hacia Cristo bajo la guía del Espíritu Santo. Cristología y pneumatología se entrecruzan con la mariología, pues sólo así puede ser ésta verdadera teología.

José María de Miguel

D. de Pablo Maroto, *Teresa en oración. Historia-experiencia-doctrina* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004) 458 pp.

Han transcurrido más de treinta años desde que Daniel de Pablo Maroto publicara *Dinámica de la oración. Acercamiento moderno a santa Teresa de Jesús*. En este relativamente corto espacio de tiempo han sucedido, sin embargo, muchas cosas y hemos asistido a no pocos cambios. A la vista de ello no parece que fuera lo más recomendable hacer una segunda edición, sino escribir una "casi de nueva planta" (7).

Esto aclarado, alguien podría preguntar si, en los tiempos que corren, vale la pena escribir un libro sobre la oración, y más en concreto sobre la

oración teresiana. ¿No hubiera sido preferible escoger un tema mucho más actual? Es cierto que los cambios a los que acabamos de aludir han cuestionado ciertas prácticas oracionales; pero, no es menos cierto que hoy son muchos los que buscan a los grandes orantes. De modo que, por paradójico que resulte, estaríamos ante un renacimiento de la oración contemplativa. Este hecho justifica, según el autor, más que sobradamente un libro como éste sobre la oración teresiana.

Distribuido en trece capítulos, el libro comienza presentando a Teresa de Jesús tal como ella se autorretrata y tal como otros la han retratado. En cuanto a lo primero, basta acercarse a sus escritos para ver qué concepto tiene Teresa de sí misma: enseguida comprobamos que es una ‘mujer fuerte’ que se mueve con asombrosa libertad. En cuanto a lo segundo, desde el principio los testigos la vieron y la presentaron como una heroína, como una mujer incomparable. Fue tanto lo que la encumbraron que, en opinión del autor, “todavía no tenemos una biografía crítica de todas sus facetas” (18). Con todo, es preciso decir que la fama no le vino a Teresa de Jesús de la apología que de ella hicieron sus biógrafos, sino del mensaje que contienen sus escritos, de modo que antes de que se le otorgara oficialmente el título de doctora de la Iglesia había sido ya reconocida como tal por muchos.

Teresa de Jesús es maestra indiscutible de oración. Antes, sin embargo, de exponer este tema, el autor considera de todo punto imprescindible presentar las coordenadas espacio-temporales de la vida de Teresa. Si se pasa por alto esto, difícilmente se comprenderá su doctrina en toda su hondura. Justamente por eso, en el capítulo segundo se sitúa a Teresa de Jesús en una historia y geografía determinadas; y justamente por eso, en el capítulo tercero se habla de las corrientes y movimientos espirituales del siglo XVI (recogidos, alumbrados, luteranos, beatas...).

Y, puesto que de conocer a Teresa de Jesús se trata, nada mejor que acercarse a sus escritos. Y es lo que se hace en el capítulo cuarto, donde se presenta a la Teresa escritora: de distinta manera, sus escritos son su vida y su oración, y suscitan en el lector el deseo del encuentro con el Dios vivo. Ahora bien, expresar en palabras la experiencia de ese encuentro, siempre es algo difícil. También lo fue para Teresa de Jesús, quien no duda en servirse de distintos recursos literarios (el agua y el huerto, el gusano de seda y la mariposa, las moradas del castillo interior y el camino, el desposorio y el matrimonio), que funcionan como instrumentos pedagógicos.

Después de estos capítulos primeros, el autor da un paso más trazando el perfil orante de Teresa de Jesús. A fin de cuentas, el presente libro no es sino “una narración de cómo oraba santa Teresa” (200). Y ¿cómo oraba Teresa? Pues –se contesta– de modo parecido a como lo han hecho los grandes orantes de todos los tiempos. Su oración es un proceso, no exento de fluctuaciones, que, finalmente, culmina en el matrimonio espiritual; y es también un diálogo amoroso entre Dios y el hombre, como claramente se ve en bastantes fórmulas oracionales, no tenidas suficientemente en cuenta, y en las que, sin embargo, ella expresaba su experiencia como orante.

Ciertamente, el tema de la oración cristiana en el siglo XVI es un capítulo importante en la historia de la espiritualidad, y también dentro del teresianismo, ya que ayuda a ver de qué manera Teresa de Jesús es orante entre orantes. La pregunta es si convenía extenderse tanto como aquí se hace. El autor piensa que sí, razón por la cual presenta, primero, una selección de los grandes maestros de la oración en el siglo XVI (capítulo séptimo) y, después, el debate que sobre la oración tuvo lugar en ese mismo siglo XVI (capítulo octavo). La confrontación entre teólogos y místicos es un hecho incuestionable en ese siglo, como lo es la actitud hostil que tienen muchos eclesiásticos (¡no sólo ellos!) hacia la mujer en general y hacia la mujer orante en particular. Teresa de Jesús es la excepción. Ella no sólo defiende la práctica de la oración, sino que funda la Reforma teresiana en el ejercicio de la oración. Es tanta la importancia que concede a la oración que en ella camino de oración y camino de perfección se identifican. De ahí que en los capítulos diez y once se expongan las distintas fases o etapas del camino de oración, que básicamente son dos: la fase adquirida o activa y la fase mística o infusa.

Sobre la conveniencia o no de hablar de grados de oración, los autores no terminan de ponerse de acuerdo. En el caso de Teresa de Jesús, lo verdaderamente importante es orar; y para ella la oración, nunca científicamente definida, es principalmente una relación amorosa y santificadora del hombre con Dios. La cuestión es cómo lograr que lo sea también para los demás. Es decir, ¿qué hacer para que la experiencia teresiana de oración no quede reducida al ámbito de lo teórico y académico? Es ésta una pregunta que tiene mucho que ver con la pedagogía de la oración: ¿cómo enseñar a orar a las gentes de nuestro pueblo? Hace años alguien dijo que éste es el problema más urgente de nuestro tiempo. ¡Ojalá que este libro ayude al hombre de nuestros días a descubrir la importancia de la oración, contemplando a Teresa en oración! Ella es maestra y testigo excepcional del "trato de amistad con Dios", que eso es la oración. Y ese magisterio y testimonio es el legado que ella ha dejado a las generaciones venideras. Un legado que merece ser conocido y, sobre todo, vivido. En el fondo, esa ha sido la motivación que ha guiado la redacción del libro: "ilustrar el camino de oración teresiana no sólo para que el lector lo conozca mejor, sino para que se anime a recorrerlo" (448).

No descubrimos nada nuevo si decimos que Daniel de Pablo Maroto es un buen conocedor de Teresa de Jesús, de la que viene ocupándose desde hace años. Lo nuevo, si acaso, es su entusiasmo renovado por Teresa de Jesús, su santa Madre, hacia la que siente un no disimulado amor. Eso lo notará quien lea este libro, en el que el autor ha sabido conjugar rigor intelectual con mistagogía oracional. Y esto es muy positivo. También nos parece positivo el hecho de que con frecuencia el autor ceda la palabra a Teresa. Al fin y al cabo de eso se trata: de poner al lector a la escucha de una gran maestra de oración.

El año 1576, en Sevilla, fray Juan de la Miseria se atrevió a pintar a Teresa de Jesús. Desde entonces, otros muchos han hecho lo mismo. ¿Podría

considerarse este libro como el retrato que Daniel de Pablo Maroto ha hecho de Teresa de Jesús? Eso es lo que me ha dado a entender alguien que conoce bien al autor. En todo caso, estamos ante un libro, fruto maduro de años de estudio, que ha sido escrito con mucha ilusión y no menos pericia.

Jesús García Rojo

L. Boff, *La crisis como oportunidad de crecimiento* (Santander: Sal Terrae 2004) 211 pp.

Esta obra pretende dar luz a un mundo confuso y carente de valores y convicciones fuertes. Está escrita desde el convencimiento de que toda crisis conlleva riesgos y oportunidades y puede ser ocasión para el crecimiento y la maduración.

Algunos textos se han escogido del libro del autor *Vida segundo o Espiritu* (1982), otros se han recopilado de debates y conferencias publicadas en otros medios. Todos ellos han sido revisados y enriquecidos con el fin de adecuarlos a la actualidad.

Los catorce capítulos del libro están distribuidos en cuatro partes: La primera parte trata de los riesgos y oportunidades de la crisis de nuestro tiempo, las otras tres partes se refieren a la espiritualidad desde distintos aspectos.

La primera parte se inicia con el reconocimiento de que “estamos atravesando una crisis de los fundamentos de nuestra convivencia personal, nacional y mundial” (p. 13). Esta situación que afecta a las culturas, las iglesias y las religiones puede ser una llamada a la acción y a la esperanza porque la crisis forma parte de la estructura de la vida y de la historia y es una oportunidad para el crecimiento. Después de analizar el contenido etimológico de la palabra hace un recorrido por la crisis en las diferentes etapas de la vida, la crisis en la sociedad, la crisis espiritual y religiosa y la crisis de Jesús. A continuación, describe la fe como crisis para la teología y la teología como crisis para la religión. Por último hace una exposición de los diferentes comportamientos humanos ante la crisis: Los escatologizadores, los arcaizantes, los futuristas, los escapistas y los responsables.

La segunda parte comprende cuatro capítulos en los que presenta la espiritualidad como dimensión necesaria para el crecimiento de la persona. El ser humano es hijo de la tierra y expresión del cosmos, por lo que se haya inmerso en un orden dado sujeto a movimientos de cambio que producen crisis, desorden y caos, pero que siempre resultan purificadores y generadores de un nuevo equilibrio. Para el autor, que parte de esta condición cambiante del mundo y del hombre, la sabiduría consiste en vivir según el espíritu y no según la carne.

Los cinco capítulos de la tercera parte ofrecen una presentación del ser y de la misión de la vida religiosa. Comienza por redefinir los votos de obediencia, castidad y pobreza en relación con las estructuras, la fraternidad y la misión. Continúa explicando las dimensiones permanentes de la vida religiosa: el seguimiento de Jesucristo, la consagración, el carácter público de los votos, la inserción en la Iglesia local y la vida en fraternidad. Después dedica los tres capítulos restantes a los desafíos emergentes para la vida religiosa, la estructura antropológica de los votos y la relación entre realización personal y obediencia.

En la cuarta parte analiza las implicaciones entre la política y la fe y la relación entre liberación y vida religiosa. Termina el libro con un capítulo sobre la necesidad de ser contemplativos desde el compromiso con los empobrecidos.

Las cuatro partes en las que está estructurado el libro contemplan cuatro categorías clave con las que, según el autor, se puede hacer frente “a los desafíos del tiempo presente” (p. 211): crisis, espiritualidad, consagración, política y contemplación. A partir de ellas podrá surgir una nueva experiencia espiritual capaz de establecer nuevos valores para un nuevo modelo de civilización.

Julia Villa García

A. Grün, *Elogio del silencio* (Santander: Sal Terrae 2004) 109 pp.

En medio de un mundo en el que predomina el ruido, el silencio se ha convertido en una necesidad imperiosa para muchas personas. De ahí el interés por practicar el yoga que no es más que un aprendizaje para acallar los ruidos interiores y encontrarse con uno mismo, aunque sólo sea una vez a la semana. El autor reconoce que está de moda recurrir a los métodos orientales en busca del efecto sanador del silencio.

Sin embargo, los que creemos en un Dios capaz de relacionarse con cada una de sus criaturas, sabemos que por encima de esas técnicas, está la oración.

Uno disfruta cuando entra en un monasterio y se ve envuelto en un ambiente silencioso, pacífico, sereno. Y es curioso el primer comentario que se nos ocurre: “aquí se respira paz”. Silencio y paz. ¿Será que una cosa lleva a la otra?

Anselm Grün, ha escrito este libro partiendo de su experiencia de monje benedictino, advierte que el silencio es sólo un medio en el camino espiritual. No es ausencia de relaciones, es un tipo de relación. Tampoco es algo que nos ofrece el ambiente, es una conquista y, por lo tanto, una tarea que exige la implicación de toda la persona.

En sólo tres breves capítulos, el autor da a conocer las experiencias de los monjes de los siglos III al VI, con el silencio como tarea. Tres capítulos que indi-

can tres fases: el encuentro consigo mismo o el silencio como lucha contra las pasiones, el silencio como desprendimiento y el silencio como apertura a Dios.

El primer capítulo expone, de manera clara y actual, los beneficios del silencio exterior para el aprendizaje del silencio interior y la ayuda que aporta al conocimiento de sí mismo y al control de los impulsos y las pasiones. La experiencia de los monjes advierte de los siguientes peligros del hablar: la curiosidad, el juzgar a otros, el ansia de notoriedad y el descuido de la vigilancia interior. Pero, a pesar de estos peligros, los monjes saben que para evitar que el silencio se convierta en veneno interior, es necesario el discernimiento para descubrir cuándo es mejor hablar y cuándo conviene callar.

El segundo capítulo ofrece un método para liberarse de los pensamientos, para desprenderse de aquello que puede generar tensiones internas que a veces se manifiestan en los gestos externos. Entonces, "guardar silencio significa contemplarlo todo y soltarlo, percibirlo y distanciarse de ello." No se trata de huir, sino de no obsesionarse. Este método de liberación y distanciamiento de lo que pensamos y sentimos no lo ejercitan los monjes. Ellos lo traducen en "silencio como muerte". La libertad frente a las alabanzas y reproches la describen con la imagen de la muerte porque sólo Dios es el fundamento de su existencia.

Y, una vez conseguida la liberación interior de sí mismo, de los propios pensamientos y de las cosas, el tercer capítulo describe el silencio como la unidad con Dios y con uno mismo. Silencio que exige recogimiento para la escucha y acogida de la Palabra de Dios.

Este libro, parte de la experiencia de los monjes benedictinos para invitarnos a todos a recorrer el camino del silencio. Termina con un deseo del autor que transcribo a continuación: Que todos "descubran el modo de acceder a la verdadera paz y sumergirse en el silencio que sana el alma y la abre a Dios, para así unirse a él y liberarse de aquello que, en la vida y en las relaciones humanas, les impide acceder a su presencia.

Julia Villa García

AA. VV., *La Trinidad en el arte. Lenguajes simbólicos del misterio* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2004) 238 pp.

Este libro recoge las Actas de la XXXIX Semana de Estudios Trinitarios celebrada en la Universidad Pontificia de Salamanca.

El Padre Nereo Silanes introduce estas jornadas haciendo un estudio de la presentación simbólica de la Trinidad desde los comienzos de la Historia de la Salvación. Después del vacío de imágenes de los diez primeros siglos del cristianismo, surgen las representaciones de las tres personas divinas con diferencia de criterios en Oriente y Occidente. Mientras que en Oriente no suelen ofrecer imágenes del Padre y del Espíritu Santo porque

en la Historia de la salvación no aparecen en forma humana, en Occidente los artistas comienzan representando al Dios, Padre y Creador. La encarnación de Cristo, su nacimiento y vida pública dan origen a numerosas representaciones artísticas en las que, además del Hijo, representan al Padre y al Espíritu. La Santísima Trinidad está presente en el arte a lo largo de toda la Historia de la salvación, desde la Creación hasta la Coronación de María que, junto a la Resurrección de Jesús es la culminación de la “Buena Noticia” que trajo a la humanidad Dios-Hijo.

El libro ofrece a continuación seis capítulos que profundizan en la representación de la Santísima Trinidad en el Arte, y que responden a cada uno de las conferencias impartidas en estas Jornadas Trinitarias.

Joaquín González Echegaray trata sobre la imagen de Dios en el Antiguo Testamento. Imagen que, en un principio los pueblos agricultores identificaban con objetos simbólicos, el arca de la alianza o el toro, que representa el trono de la divinidad. En el A.T., a juicio del autor, no hay nada que justifique una representación de la Trinidad, ya que este hecho pertenece exclusivamente al N.T.

François Boespflug hace un balance de la Trinidad en el arte. El autor considera cinco etapas. Desde la primera etapa, de *retención* (s. IV al VIII) en la que las representaciones son indirectas, se llega al último tercio del s. XV, considerado como el apogeo de la Trinidad en el arte hasta el s. XVII en el que comienza el declive para terminar en el siglo XX con el eclipse.

Efrem Yildiz ofrece un estudio sobre la representación de la Tríada divina en la iconografía según la tradición oriental. Concluye Yildiz con la afirmación de que en “Cristo Señor nuestro encarnado el creyente contempla las tres personas divinas indisolublemente unidas pero no confundidas”. Añade que “la vida eterna es la vida icónica obrada en los hombres por el Espíritu Santo”.

José Ramos Domingo profundiza en el rigor, la propiedad y el decoro en la iconografía de la Trinidad.

A continuación, el libro ofrece un estudio sobre la Santísima Trinidad en la música, de Juan Erwin Schadel. Juan Javier Flores presenta la liturgia como lenguaje simbólico del Misterio Trinitario. La Trinidad, comunidad de amor, belleza celebrada.

Aunque el Misterio de la Santísima Trinidad pueda parecer insondable, y lo es, los autores de este libro nos acercan a las tres personas divinas por medio de la iconografía, la música y la liturgia. Lenguajes cercanos y significativos para todos y que son reflejo de la fe del hombre en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Julia Villa García

Consejo Pontificio para la Pastoral de la Salud, *La depresión. ¿Cuál es su situación actual en el mundo? ¿Cómo comprenderla a la luz de la fe? ¿Cómo afrontarla?* (Madrid: Palabra 2004) pp. 477.

Los días 13, 14 y 15 de noviembre de 2003 el Pontificio Consejo para la Pastoral de la Salud convocó en el Aula del Sínodo, en la Ciudad del Vaticano, una Conferencia Internacional para realizar un estudio exhaustivo de la depresión. Esta difícil enfermedad cada vez más extendida fue analizada a la luz de la fe cristiana y de las otras religiones, teniendo en cuenta el punto de vista científico y los diferentes ámbitos geográficos.

Este es el libro que recoge las conferencias ofrecidas en esos días. Además, incluye al principio el texto de las diversas intervenciones en la presentación del Congreso: Un breve *Saludo de homenaje al Santo Padre*, leído por el *Cardenal Javier Lozano Barragán*, Presidente del Pontificio Consejo para la Pastoral de la Salud; el *Discurso del Papa Juan Pablo II* en el que el Santo Padre muestra su preocupación por la difusión de esta terrible enfermedad y valora la ayuda que, especialmente las familias, prestan a los enfermos; la *Presentación* realizada también por el *Cardenal Javier Lozano Barragán* describe en diez breves puntos los rasgos del pensamiento post-moderno y la relación que tiene esta forma de pensar con la depresión. El cardenal termina recordando la descripción que Santo Tomás de Aquino hace de la acedia.

El Congreso comienza con una conferencia introductoria del *Cardenal José Saraiva Martins*, Prefecto de la Congregación para las Causas de los Santos. En su intervención, el Cardenal Saraiva parte de algunos datos extraídos de la psicología y la psiquiatría, a continuación ofrece un estudio de la depresión en la Biblia y termina con las respuestas que la fe cristiana, en forma de principios psicoterapéuticos, ofrece para prevenir o ayudar a superar esta enfermedad. El cardenal alude a un estudio realizado por Larson and Larson en el año 2003, que demuestra "el impacto positivo de los recursos espirituales y religiosos de una persona sobre su salud mental, incluida la depresión" (p. 42).

A continuación, el contenido del libro se estructura en tres partes que responden a las preguntas del subtítulo del libro: *¿Cuál es su situación actual en el mundo? ¿Cómo comprenderla a la luz de la fe? ¿Cómo afrontarla?*

En la primera parte sobre *¿Cuál es su situación actual en el mundo?*, se incluyen diez capítulos que responden a otras tantas intervenciones, realizadas casi todas ellas por profesionales del mundo sanitario. En esta parte se aborda la enfermedad desde los aspectos clínicos y sociológicos: La depresión entre el malestar y la enfermedad, intervención médica y depresión, realidad y perspectivas de la depresión, depresión y crisis religiosa, la crisis del suicidio, modelos biológico y psicológico de la depresión, estrés y agotamiento; y la aportación del Cardenal Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consejo para la cultura, sobre las ideas depresivas del mundo contemporáneo.

La segunda parte contiene cinco capítulos que tratan de *¿Cómo comprenderla a la luz de la fe?* El capítulo XI responde a la intervención del profesor *Máximo Aliverti*, neuropsiquiatra. El profesor hace un recorrido a través de los siglos para presentar la historia de la depresión. Desde el médico griego Hipócrates (siglos v y iv a. de C.) hasta el siglo xx, indica cómo ha evolucionado la concepción y el tratamiento de esta enfermedad. Concluye el profesor que “la melancolía ha pasado así en el arco de algunos milenios de la influencia de la nefasta bilis negra, a la del siniestro planeta Saturno, y, finalmente, a las hasta ahora en parte oscuras, leyes de la neurociencia” (p. 257). Los capítulos XII, XIII y XIV tratan la depresión desde una perspectiva cristiana: esperanza y virtudes, teología moral y cuidado pastoral. El último capítulo de esta segunda parte ofrece el significado de la depresión desde el punto de vista que otras religiones: La perspectiva hebrea, la depresión y su curación a la luz del Corán, el punto de vista del Hinduismo y del Budismo.

Después de un minucioso estudio acerca de la depresión, en la tercera parte se estudia *¿Cómo afrontarla?* En tres capítulos que responden a las tres grandes virtudes cristianas: FE, ESPERANZA y CARIDAD, se indica la manera de hacer frente a esta enfermedad cada vez más extendida por el todo mundo.

En el capítulo XVI, *Mons. Sergio Pintor*, de la Oficina Nacional para la Pastoral Sanitaria de la C.E.I., escribe sobre la dimensión terapéutica de la fe a nivel de prevención, de seguimiento y de curación. Para ello, hace referencia a dos pasajes clave del evangelio: el encuentro de Jesús con los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35) y el encuentro de Jesús con la Samaritana (Jn 4,4-30). En el primer encuentro Jesús se acerca a dos personas que viven una “situación existencial de desilusión-tristeza, de involución y cierre en sí mismos por el abandono de Jerusalén (ciudad de la esperanza) para ir hacia Emaús” (p. 367). La pedagogía de Jesús que se acerca, les escucha, dialoga con ellos, ilumina sus expectativas y les reorienta en el camino, ofrece los elementos esenciales para una comunicación de fe que quiera contribuir a la prevención y curación de personas deprimidas. Ante la mujer samaritana Jesús consigue que dé el salto de una sed material que puede apagarse con agua, a una sed de vida que le hará tener necesidad de otra fuente.

El capítulo XVII, acerca de la Caridad, contiene las aportaciones de varios conferenciantes, entre ellos el *Cardenal Carlos Amigo Vallejo*, arzobispo de Sevilla, que trata sobre el cuidado espiritual y pastoral del enfermo de depresión y de su entorno. Tanto Mons. Amigo Vallejo como Mons. Jorge Enrique Jiménez Carvajal, Obispo de Zipaquirá (Colombia) y miembro del Pontificio Consejo para la Salud, consideran la familia como lugar privilegiado para el cuidado y la recuperación de estos enfermos. Mons. Jiménez Carvajal añade, además, que en la sociedad actual la familia puede convertirse también en el origen de la depresión, debido al divorcio, la separación y las situaciones irregulares por las que atraviesa y que, sin duda, repercuten en la salud mental de sus miembros.

Bajo la virtud de la Esperanza, el *Cardenal Iván Dias*, arzobispo de Bombay, considera “el papel pastoral que tiene la Iglesia en la asistencia a las personas deprimidas” (p. 445). El cardenal hace un recorrido por los personajes de la Biblia que pudieran haber caído en depresión, recuerda el poder del Espíritu Santo y de los sacramentos como fuentes de gracia, de vida y de sanación. Anima a los agentes de pastoral a entrar en todas las casas para ayudar a la gente a deshacerse de sus cadenas de negatividad y a respirar la libertad de los hijos de Dios (cf. p. 467), a “encender una vela de esperanza” que alumbre la oscuridad en la que viven los enfermos de depresión. Dada la actualidad del tema y la extensión de esta enfermedad, esta obra es muy interesante sobre todo para profesionales de la sanidad, para voluntarios que se acerquen a estos enfermos y para agentes de pastoral. Pero puede servir igualmente para cualquier persona que quiera profundizar en el tema. El texto es de fácil comprensión. El tratamiento que se hace de la depresión facilita que cada uno se centre en el aspecto que más le interese: clínico, social, histórico o pastoral. A mi juicio, es muy interesante la visión que se ofrece de la ayuda que se puede prestar, desde la fe cristiana, a las personas que sufren esta enfermedad y a sus familiares.

Julia Villa García

María Rosa Buxarrais Estrada – María del Pilar Zeledón Ruiz (coords.), *La familia, un valor cultural. Tradiciones y educación en valores democráticos* (Bilbao: Desclée de Brouwer 2004) 196 pp.

Como el título apunta, este libro es una manifestación del valor de la familia en todos los tiempos, en todas las culturas y a pesar de los intentos de desvalorización y destrucción de la institución familiar que se han llevado a cabo en la historia de la humanidad.

Conrad Vilanou, Catedrático de la Universidad de Barcelona, en la presentación de la obra, reconoce que cada cultura, cimentada sobre la base de grandes religiones, ha generado un estilo propio de sociedad y de familia y es precisamente la variedad de tradiciones en lo que se refiere al sistema familiar, lo que enriquece a la humanidad (p. 10). La familia no puede desaparecer porque es la garantía de crecimiento y maduración del ser humano y “pieza clave de la convivencia humana” (p. 12). Por estos motivos, Vilanou hace una llamada a descubrir, desde el respeto y la tolerancia, la riqueza que encierran las distintas formas familiares y las tradiciones que les han dado sentido a lo largo de la historia.

Estas páginas recogen la investigación y el estudio de un grupo de profesores pertenecientes a distintas universidades. Son un reconocimiento de la necesidad que el ser humano tiene de la familia desde el principio hasta

el final de la vida. La familia es apoyo y testigo principal en cada una de las etapas de desarrollo por las que atraviesa la persona. En ella se despierta a la vida, por ella se mantiene vivo y de ella parte al final de sus días.

El contenido del libro se divide en dos partes. La primera parte ofrece un estudio antropológico y social de la familia en oriente y occidente realizado a partir de las grandes religiones monoteístas –Judaísmo, Cristianismo e Islamismo–, del hinduismo como religión politeísta y del budismo y confucianismo como corrientes filosóficas. La segunda parte comprende tres capítulos en los que se hace un recorrido por la realidad histórica de las familias de América, en su función educativa y socializadora, desde la época prehispánica a la actualidad.

En la mayoría de las culturas, la familia se apoya en cinco tipos de componentes que servirán de vínculo entre sus miembros: biológicos (reproducción), afectivos (amor), sociológicos (interés) y morales (deber). Con estos cinco elementos como base, cada cultura ha dado lugar a un tipo propio de familia, marcado por la historia, las tradiciones y los ritos.

La primera parte la forman cinco capítulos.

Ángel C. Moreu ofrece los rasgos de la tradición de *la familia hindú*, que se considera el entorno natural para el desarrollo de los hijos. La familia cumple su función educadora y socializadora a partir del juego y de la narración de cuentos y leyendas. Sorprende el conjunto de ritos destinados a la celebración de la vida de los hijos varones. Desde el rito de la concepción del embrión hasta el rito del final de la vida de estudiante, son dieciséis ritos de paso divididos en cuatro etapas: prenatal, de nacimiento, de niñez y de educación. Es frecuente la consulta al horóscopo porque en el hinduismo se cree que la vida humana se rige por el movimiento de los planetas. A ellos acuden cuando surgen las dificultades y para buscar el momento propicio para celebrar los diferentes ritos de paso. Las celebraciones, en las que participan todos los miembros de la familia, son ceremonias de cohesión familiar porque son oficiadas por el cabeza de familia ayudado por la esposa.

El mismo autor escribe el segundo capítulo dedicado a *las familias del budismo y del confucianismo*. Desde tiempos remotos la familia ocupa un lugar privilegiado en las diferentes civilizaciones orientales. Sin embargo, el autor destaca y explica la paradoja de que el budismo que “propone la salvación por la vía del rechazo de los valores familiares” (p. 38), permanezca desde hace siglos en la sociedad china, que considera a la familia “como centro y referente de la organización política y social” (p. 40).

M^a José Cano, profesora titular del departamento de estudios semíticos de la universidad de Granada, ofrece un estudio sobre *la familia en el judaísmo*. La concepción de la familia judía hay que buscarla en la Biblia, especialmente en los libros de la Ley. Se trata de una familia que cumple con todas las funciones, desde la económica hasta la educativa, como si se tratara de una micro-sociedad. Además, en Proverbios, Sabiduría o Eclesiastés, se describen con grandes detalles las relaciones que deben existir entre los miembros de la familia. En el Judaísmo la familia juega un papel determinante en la educa-

ción de los hijos, porque la educación se considera como un precepto divino. Los conocimientos, las experiencias y, sobre todo, los valores del Judaísmo y la Ley se transmiten de padres a hijos como un deber ineludible: "*Estas palabras que hoy te prescribo quedarán grabadas en tu corazón. Las inculcarás a tus hijos y hablarás de ellas cuando estés sentado en tu casa y cuando vayas de camino, cuando te acuestes y cuando te levantes*" (Dt 6, 6-7). La práctica del diezmo, la hospitalidad, la ayuda a los más necesitados, el derecho al salario justo o la honradez son valores que se transmiten de generación en generación y que tiene como base la justicia y la solidaridad.

Los valores en *la familia de tradición cristiana* están desarrollados por el profesor *Francesc Torralba*, de la Universidad Ramón Llull, de Barcelona. Después de definir lo que son los valores y de elogiar la necesidad de la transmisión de los mismos, el autor pasa a describir los rasgos característicos de la familia cristiana.

En primer lugar, destaca la relación padre/hijo como una relación desde la libertad que reconoce en el otro un sujeto de derechos y deberes. El hogar es un núcleo de aprendizaje y desarrollo personal, es el espacio de la confidencialidad. La familia cristiana se define también por su función educadora y por la relación interpersonal que se establece entre sus miembros, de forma que intenta vivir como una comunidad de amor transmisora de valores. El mismo autor reconoce que los valores que él presenta como característicos de la familia cristiana, son compartidos con familias de otras tradiciones: la fe, el respeto, la responsabilidad, la solidaridad, la fidelidad y la humildad.

Salah Jamal, barcelonés de origen palestino, médico, historiador y escritor, profesor en la universidad de Vic, escribe acerca de *la familia musulmana*. El autor se remonta a la época preislámica y al nacimiento del Islam. Para el Islam, como para el resto de las grandes religiones, la autoridad familiar recae en los padres, sobre todo en el padre, de forma que una familia en la que no mandan los padres se considera que está desestructurada. En la *charia* o doctrina islámica (formada por *el Corán* y por *el Hadith*) los padres encuentran la solución a todos los problemas, incluso los familiares. Todas las etapas de la vida de cualquier musulmán se rigen por las enseñanzas del Islam. Sin embargo, el autor reconoce que en la actualidad existen en las sociedades musulmanas dos extremos, el islamista y el aperturista, de forma que en la misma familia los defensores de una corriente pueden querer imponer su escala de valores a los otros miembros, dando lugar a rupturas familiares.

Tanto M.^a José Cano como Francesc Torralba presentan el valor de la solidaridad como característico de las familias judía y cristiana. A mi modo de entender, el término *solidaridad* no es muy acertado, ya que con él se está devaluando el valor original que es la *fraternidad*.

La segunda parte comprende tres capítulos, que presentan *las familias en la historia de América*.

El primer capítulo está dividido en dos partes, la primera parte escrita por *Meritxell Tous Mata* y *Natalia Moragas Segura*, licenciadas en Geografía

e Historia y arqueóloga, respectivamente, se refiere al *proceso educativo y la educación en valores entre los mayas y mexicas o aztecas durante el posclásico*. Estas dos sociedades tenían un complejo sistema de valores que eran transmitidos por diferentes agentes educativos. La transmisión de hábitos ligados a valores morales y la transmisión del oficio familiar eran competencia de la familia. Observación, imitación e instrucción eran los métodos de aprendizaje más comunes. El fin de la transmisión de estos valores era garantizar la continuidad del grupo. El comportamiento individual y colectivo de los mayas y mexicas o aztecas estaba impregnado de valores como la solidaridad, la obediencia, la temperancia, la piedad, el valor, la castidad, el recato y el pudor. Por el contrario, la individualidad, el descaro, la impiedad y la irreverencia eran duramente castigados. De estos pilares básicos de la ética de ambos grupos, la solidaridad y la temperancia eran más propios del género masculino; el recato y el pudor, del género femenino y la obediencia y la piedad, se consideraban propios de los dos géneros.

M.ª Concepción Bravo Guerreira, catedrática de Geografía e Historia en la Universidad Complutense de Madrid, escribe la segunda parte del capítulo anterior sobre *las familias en la historia de América durante el periodo incaico*. Durante este periodo la familia era un instrumento del Estado “dirigido a conseguir una educación eminentemente pragmática con el fin de estimular el espíritu de colaboración y de responsabilidad colectiva” (p. 127). El primer nivel educativo se llevaba a cabo en la familia. A partir de los diez o doce años se incorporaban a la comunidad bajo la dirección de los mayores que les inculcaban valores como el respeto a la edad, la austeridad, la disciplina, la obediencia y la conciencia de responsabilidad, además de prepararles físicamente para el manejo de las armas. La educación era diferente para niños y niñas.

El capítulo segundo, de Pilar Gonzalbo Aizpuru, presenta a las familias mexicanas de la época colonial. La función socializadora era la principal tarea de estas familias. Debían entrenar a los jóvenes en comportamientos aceptables para la sociedad. La convivencia conyugal podía resultar conflictiva ya que el marido era la autoridad suprema y le era permitido corregir a la mujer incluso con la fuerza. En una misma familia podía haber hijos legítimos, ilegítimos y adoptados. Los responsables inmediatos de la educación en la familia eran los padres, aunque investigaciones recientes han descubierto que, debido a la ausencia del padre, muchas mujeres se convertían en cabeza de familia.

Isabel Miró, profesora de Pedagogía de la Universidad Rovira i Virgili, de Tarragona, y *M.ª Eugenia Bozzoli*, profesora emérita de la Escuela de Antropología y Sociología de la Universidad de Costa Rica, escriben el último capítulo del libro que trata de *las sociedades indígenas actuales*. Para los pueblos amazónicos la verdadera idea de familia es la comunidad indígena a la que pertenecen todas las “microfamilias” de la tribu. La educación de un niño es tarea de todo el pueblo, aunque principalmente de los que viven en la misma casa, es decir, de la “familia doméstica” o clan: padres, abuelos, hermanos, tíos, primos... El valor principal es la ayuda

mutua y la relación fraterna, que se traduce en trabajo compartido y reparto de los bienes. Todo el proceso educativo persigue equilibrar las exigencias de la vida en grupo y el desarrollo de la propia espontaneidad y libertad, favorecido por el contacto con la naturaleza. Los adultos no interfieren en los asuntos de los niños, les avisan de los peligros y después les dejan hacer. No les solucionan las dificultades para que aprendan a tomar decisiones.

El libro nos acerca sólo una parte de la diversidad de culturas y de familias que componen la gran familia de la humanidad. En el estudio histórico, social y antropológico que hacen los autores, se repiten algunas constantes: a) la familia está formada por el padre, la madre y los hijos; a este núcleo se pueden añadir otros miembros, según las culturas. b) Las funciones principales de la familia son la educativa y la socializadora. c) La familia es el ámbito por excelencia para el desarrollo personal de los nuevos ciudadanos, para la transmisión de valores familiares y tradiciones culturales. d) La familia es necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad.

Sobre todo en la primera parte, se deja constancia de que la familia y la cultura están cimentadas sobre la base de grandes religiones: el hinduismo, el islamismo, el judaísmo o el cristianismo.

Julia Villa García

J. Gevaert, El primer anuncio. Proponer el Evangelio a quien no conoce a Cristo. Finalidades, destinatarios, contenidos, modos de presencia (Santander: Sal Terrae 2004) 166 pp.

El autor ha escrito varios libros sobre catequesis y evangelización. Es profesor de esta materia en el Instituto de Catequética de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. La obra que presentamos es fruto de algunos años de estudio y diálogo con estudiantes de varias nacionalidades que representaban a todos los continentes.

Joseph Gevaert escribe desde el convencimiento de que nuestro mundo necesita el anuncio del evangelio hecho al modo del primer anuncio de Jesucristo. Una sociedad que evita los símbolos religiosos y una familia que no transmite la fe a las nuevas generaciones, están colaborando, junto a otros agentes, a que todos los países se conviertan en campo para la evangelización porque a nuestro lado hay muchas personas que no conocen a Jesucristo. A partir de esta certeza, ofrece contenidos teológicos y métodos didácticos para iniciar el camino de la evangelización a quienes no son cristianos y a los que siéndolo por estar bautizados, no conocen a Jesucristo. Deja a un lado la necesidad del diálogo con otras religiones y la inculturación; y aborda el tema del anuncio desde la raíz, que es el contenido del mensaje. Porque el problema, a su juicio, es que los cristianos no tenemos claro qué debemos anunciar ni cuál es la propuesta evangélica que debemos hacer al mundo.

Al conocimiento que tiene de la realidad, el autor añade la exhortación que el Concilio Vaticano II, en la *Lumen gentium*, hizo a todos los cristianos: La misión de la Iglesia y de los cristianos es “anunciar la verdad salvadora... hasta los confines de la tierra” (LG, 17), comenzando por los obispos, para los que esta es su primera tarea (LG, 25).

El autor parte de que la fe es un don gratuito de Dios que sólo es posible en el encuentro de Dios que se revela en Jesucristo. Y pone en duda la tarea de la “educación *en* la fe”. La educación puede contribuir al desarrollo de la dimensión trascendente de la persona, puede crear contextos facilitadores del encuentro con Jesucristo y, sobre todo, puede acercar a los no cristianos el testimonio y la presencia de hombres y mujeres que viven la fe en Jesucristo. Sin embargo, siempre será necesario el anuncio oral explícito sobre el Evangelio. Hacen falta, pues, apóstoles que, como Pablo, anuncien a Jesucristo resucitado.

En este libro se ofrecen los contenidos que se deben tener en cuenta en la primera etapa del camino cristiano, previa al catecumenado. Es, pues, una herramienta necesaria para los agentes de pastoral y válida para cualquier cristiano comprometido que quiera ser pregonero del evangelio y testigo de Jesucristo, Dios y hombre.

Julia Villa García

JN. Kumar Bose (ed.), Mohandas Gandhi, *Escritos esenciales* (Santander: Sal Terrae 2004) 390 pp.

Este libro es una traducción del original en inglés *Selections from Gandhi*, de 1948. El profesor Bose fue secretario privado de Ghandi durante el último año de su vida, el mejor intérprete de su filosofía y un gran admirador. Había publicado ya en 1934 una recopilación de los escritos del maestro hasta esa fecha. Más adelante, después de preparar una segunda antología con nuevos textos, se la dio a corregir al mismo Ghandi que, en enero de 1947 –un año antes de su muerte–, escribió una breve presentación para el libro. Se trata del volumen actual, traducido por M.^a del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón.

Esta antología está formada por veinte capítulos que siguen un orden lógico. El primer capítulo presenta los textos que se refieren a *la fe en Dios* porque este era el fundamento de la vida de Ghandi. El segundo capítulo trata de *la disciplina para comprender la verdad*, necesaria para que el ser humano pueda llegar a la consecución de sus ideales. En el tercero se recogen las creencias e ideas fundamentales, algunas de las cuales se repiten en otros capítulos. Cinco capítulos, del cuatro al octavo, muestran sus ideas sobre la producción y la distribución de la riqueza y los proyectos para una posible transformación del ordenamiento de la sociedad. Su idealismo político, el proyecto para asegurar la independencia de la India, la no violencia,

la mujer, el matrimonio, la religión y la moral, o la educación son los títulos de otros capítulos del libro.

Según Bose, los escritos de Ghandi son el testimonio de la lucha y las dificultades a las que tuvo que enfrentarse por defender sus creencias. Manifiestan lo que quiso ser y los fundamentos e ideales de su vida y son fruto de una búsqueda incansable de la verdad y de un empeño constante por presentarla al mundo tal como él la concebía. La adhesión a la verdad, decía Ghandi, “presupone la voluntad de comprender el punto de vista de nuestro adversario”¹.

Pero este libro no es sino una escasa recopilación de todos los escritos de Ghandi, por lo que el autor remite a dos revistas *Young India* y *Harijan*, que en palabras del autor recogen “un bosque de escritos” de Ghandi.

En realidad, los temas se repiten en capítulos encabezados con diferente título. La razón de estas repeticiones se puede encontrar en las palabras que el mismo Ghandi escribe acerca de la evolución de su pensamiento y de sus creencias. Lo que él “presenta a la nación para que lo adopte es una respuesta a la oración –o lo que es lo mismo– la esperanza constante de Dios”. Su pensamiento no es inamovible, se enriquece constantemente a la luz de Dios. Esa continua adaptación al cambio y ese continuo crecer en el conocimiento de la verdad es lo que hace que algunos piensen que no es coherente con las afirmaciones anteriores sobre un tema determinado.

Por encima de todo busca la Verdad. Y la verdad para él es Dios: Dios, verdad, amor, no violencia. Quizá sea un atrevimiento elegir estas cuatro palabras como resumen de la filosofía que emana de los escritos de Ghandi. Él mismo las une y las repite constantemente: “Si queremos encontrar la Verdad como Dios, el único medio inevitable es el Amor, es decir, la no violencia” (p. 35). En su deseo por experimentar la presencia de Dios en su vida, descubrió desde muy joven que “para encontrar la Verdad tenía que obedecer, aun a costa de mi vida, la ley del Amor” (p. 38).

Son muchos los textos que hacen referencia a los proyectos de Ghandi para conseguir una India libre, un mundo diferente en el que el hombre sea hombre, no animal. Reflexiones, cartas o entrevistas muestran una persona que defiende la no violencia y se mantiene en la resistencia a un sistema que va contra la libertad y la dignidad del ser humano.

El libro incluye un índice analítico que facilita al lector la búsqueda de todos los textos referidos a un mismo tema.

El valor de este libro está en que es una herramienta válida para acercar al hombre de hoy el pensamiento, la filosofía y las creencias –siempre actuales– de un hombre que dedicó su vida a luchar pacíficamente a favor de la verdad y la no violencia.

Julia Villa García

¹ HARIJAN, 13 de mayo de 1939, p. 122 (texto citado en la introducción de esta obra, p. 30).

J.B. González Buelta, *Salmos para “sentir y gustar internamente”*. Una ayuda para la experiencia de los Ejercicios Espirituales (Santander: Sal Terrae 2005) 182 pp.

El autor, miembro de la Compañía de Jesús, ha pasado más de cuarenta años de su vida en América Central. Ha programado su tarea como formador y superior a partir de la doctrina de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Este libro es una traducción, corregida y aumentada, del que fue publicado en la Habana el año 2002. El libro recopila, además, salmos ya publicados por el autor en libros anteriores y ofrece otros salmos inéditos. Es fruto de su experiencia religiosa y de su don para crear e interpretar poesía. La novedad de la obra es, pues, la estructura acorde con las meditaciones del mes de ejercicios de San Ignacio.

De la misma manera que el salmista se dirige al corazón de los que escuchan o rezan los salmos, el autor intenta con su poesía-oración reinterpretar los ejercicios ignacianos y ofrecer un modo de orar que ayude a los ejercitantes en su proceso de descubrimiento y encuentro con Dios. De hecho, la finalidad de la publicación es servir de acompañamiento y apoyo en los Ejercicios.

El libro consta de siete capítulos, todos ellos comienzan con una pequeña nota introductoria y cada uno de los salmos se inicia con un texto de san Ignacio perteneciente a las Anotaciones o a los Ejercicios Espirituales.

El primer capítulo es una toma de contacto que servirá al ejercitante para disponerse a entrar en la presencia de Dios de forma que él pueda concederle la gracia necesaria para una profunda conversión y aceptación de su voluntad: “Voy dejándome perder / en esta oscura certeza sosegada” (p. 24). “Unifica en ti / mis dispersiones... Fija mi deseo / sólo en ti / Acoge en tu descanso / lo que soy y lo que fui” (p. 33).

El segundo capítulo, acerca del principio y fundamento, ofrece salmos sobre el ser persona para alabanza de la gloria del Señor y sobre la necesidad de “hacernos indiferentes a todas las cosas criadas” (EE, 23): “¿Cuál será la huella / que me lleva hasta tu encuentro?... ¿Se llamará salud / o enfermedad? / ¿Se presentará con el rostro del éxito / o con el cansancio golpeado por el fracaso?” (p. 59).

Después de los cuatro capítulos correspondientes a las cuatro semanas de ejercicios, la obra se cierra con el capítulo sobre la contemplación para alcanzar amor: “En todo contemplarte, / porque en todo alientas.../ en todo descubrirte.../ en todo anunciarte.../ en todo sufrirte.../ en todo amarte.../ en todo servirte.” (170).

Todos los salmos son reflejo de una profunda experiencia del Dios continuamente presente en el hombre y en el mundo: “En tu afán por nosotros / en tu insomne presencia, / vas del surco a la espiga / y del pan a la fiesta; / en el día recorres la calle / y en la noche nos abres la puerta; / en el sabio nos dices verdades / y en el último tú mismo te muestras” (p. 174).

Julia Villa García

N. Alcover, *La utopía malherida. Cuestiones éticas en nuestra cultura y sociedad* (Madrid: PPC 2003) 159 pp.

El autor es jesuita y profesor de *Teoría y análisis de la comunicación social* en la Universidad Pontificia de Comillas. Además, desde hace casi cuarenta años colabora en varios periódicos con artículos de opinión. Este libro es precisamente una recopilación de cuarenta y cuatro artículos publicados sobre acontecimientos y cuestiones nacionales e internacionales. Para el autor, el periodista de opinión objetiva y analiza la realidad desde sus propios criterios éticos. Esta tarea le exige tomar postura con el fin de dar luz a lectores comprometidos con la realidad que viven.

Aunque la temática es muy variada, la metodología de todos los artículos es similar: a partir de un acontecimiento real y cercano, el autor hace un análisis y reflexiona sobre él interpelando al lector con la interpretación ética que le ofrece. El título y el subtítulo de los artículos son siempre generales de forma que intentan responder a problemas de siempre. El hecho en sí se traduce al final en un pretexto para reflexionar sobre asuntos de actualidad: la crisis juvenil, el derecho de los pobres, el riesgo de la fe, el sida, el hambre, el terrorismo, la homosexualidad, la inmigración...

Sorprende constatar la ausencia de referencia temporal. Ningún artículo está fechado a pesar de referirse a hechos puntuales. Es posible que, como se advierte en el prólogo, el autor haya querido trascender la noticia para que el lector se quede con la enseñanza que se desprende de la reflexión. También pudiera ser que el fin sea ofrecer un método de análisis de la realidad al margen del hecho concreto.

El mismo autor, en la presentación de la obra, dirige este libro a ciudadanos deseosos de interpretar la historia presente, a educadores, a jóvenes y a cualquier creyente comprometido con la vida.

Julia Villa García