

1) SAGRADA ESCRITURA

Giuseppe Segalla, *Teologia del Nuovo Testamento* (Torino: ElleDiCi 2005) 616 pp.

Con la publicación de este volumen, la segunda parte del tomo octavo, se culmina el programa editorial de la colección LOGOS. Un ambicioso proyecto que se inició con *Il Messaggio della Salvezza*, como colección de manuales. El profesor Segalla publicaba entonces *Introduzione alla teologia biblica del Nuovo Testamento* (Milano 1980 y 1981) y el *Panorama teologico del Nuovo Testamento* (Brescia 1987). Desde entonces su investigación y estudio ha proseguido con una profundización homogénea, de la cual es fruto el presente libro. Como señala Ghiberti en la Presentación, el mismo autor explica las tres líneas o principios de la teología bíblica de su trabajo. 1) El principio eurístico que muestra la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. Se estudia la memoria histórica y fenomenológica de Jesús, estrechamente entrelazada con la memoria del Dios de Israel a todos los niveles. Por eso es teología bíblica (cfr. p. 5). En el origen unitario que es el evento histórico y su memoria histórico-teológica, ya se ve una tensión entre la memoria del Jesús histórico y la memoria del kerigma cristológico postpasual, que la interpreta a la luz de la resurrección y de la Escritura. Resulta así un evento cristológico soteriológico unitario, pero en la diversidad de tiempos y de modos. Las dos memorias se entrecruzan entre ellas, por lo que la memoria del Jesús histórico es iluminada por el kerigma y la memoria kerigmática intérprete del evento de Jesucristo, y a su vez radicada en la persona histórica de Jesús muerto y resucitado (cfr. p. 594). 2) El principio teorético sostiene que la Biblia ha de considerarse en su totalidad: historia, literatura y canon (cfr. p. 6). En la múltiple configuración literaria de la memoria de Jesús, aparece como fenomenológico y en primer plano la diversidad entre los cuatro evangelios, la literatura paulina y la joánica, y con una diferencia, aún más fragmentaria, entre las epístolas católicas y el Apocalipsis. No obstante, esta variada multiplicidad aparece siempre

ligada, aunque de diversa forma, al evento cristológico originario. Es esta conexión con el centro la que no permite una derivación sin límites de interpretaciones. El límite está precisamente en el evento original (cfr. p. 594). 3) El principio metodológico insiste en el entramado de la memoria del Jesús histórico y la kerigmática, que encuentra su propia unidad en el canon. Estas dos memorias están entrelazadas, de ese modo la memoria que el Autor llama segunda o kerigmática reflexiona sobre la primera, por lo que ésta se encuentra siempre presente en la segunda (cfr. 6). Considera Segalla, finalmente, que la identidad del canon no es uniforme, sino compleja y rica en sus expresiones, en la tensión hermética entre el evento cristológico original y la situación eclesial con problemas y culturas diversas, que se han encontrado en el canon, ya sea en el momento en el que ha sido formado, o ya sea en el curso de la historia de la Iglesia. Ésta continúa la tarea de leer, interpretar y vivir ese canon, hasta hoy y en el futuro, como agente custodio de la memoria y la verdad de Jesucristo (cfr. 594). Tras la presentación, tenemos un prefacio sobre el tema de la memoria en la modernidad y en la postmodernidad, así como en el Nuevo Testamento, precedido de una amplia y actualizada bibliografía. Explica que la presente teología bíblica está concebida en la línea de una recuperación de la memoria de Jesús y, en ésta, la memoria del Dios de Israel en la que se inserta como fenómeno unitario, histórico-literario-teológico, que da unidad estructural a las diversas teologías presentes en el Nuevo Testamento, una unidad latente, que sale a la luz a través de un análisis meticuloso. Reconoce la dificultad del empeño, pero lo ha intentado, explica Segalla, con la modestia del que sabe que ha de escribir “sin ignorancia y sin arrogancia”, reconociendo los límites de la propia competencia y la dificultad objetiva de la empresa. En todo caso, continúa el a., es una aventura fascinante que tiene como objetivo presentar una síntesis teológica, razonada y actualizada, del Nuevo Testamento. Siguen diez páginas de apretado contenido sobre diccionarios, revistas y colecciones y recapitulaciones, artículos y reseñas, para terminar con una casi exhaustiva referencia de las publicaciones sobre “Teología del Nuevo Testamento”, desde 1643 al 2005. Son ciento seis títulos que avalan la seriedad y nivel de este trabajo. En un primer apartado, bajo el nombre de “Fondamenti”, aborda la historia y los problemas, así como el centro que está en Cristo y el lenguaje de la memoria y su articulación en el Nuevo Testamento. El segundo apartado, titulado “Sviluppi”, es mucho más amplio. Dedicar una primera parte a la memoria teológica de Jesús como historia. En la segunda parte trata de la múltiple forma literaria de la única memoria de Jesús, donde recorre todo el Nuevo Testamento desde los Evangelios hasta la literatura joánica y concluye con unas interesantes consideraciones sobre la riqueza inagotable de Cristo (p. 529). La tercera parte estudia la forma canónica de la memoria de Jesús y sostiene la unidad hermenéutica de la Teología Bíblica del Nuevo Testamento. Ante la imposibilidad de adentrarse en la ingente panorámica expuesta de modo ordenado y lógico, nos detenemos en la parte dedicada a la literatura joánica, que agrupa en tres bloques: El Evangelio, las epístolas y el Apocalipsis. Considera que en ellos se reflejan los tres grandes géneros del Antiguo Testamento: Torah e Historia, Escri-

tos sapienciales y Profetas. Por otro lado señala los dos filones del Nuevo Testamento, el narrativo (Evangelio) y el discursivo (Epístolas), mientras que en el Apocalipsis están presentes ambas formas en forma simbólica. De ahí que la memoria histórica de Jesús tiene un carácter diverso en cada uno de esos escritos, narrativo en el Evangelio, discursivo y crítico en las Epístolas y simbólico en el Apocalipsis.

Respecto al IV Evangelio (cfr. pp. 478-506), se nota que es un campo que Segalla ha recorrido con frecuencia en su trayectoria magisterial. En cuanto al Apocalipsis, opina que pertenece al campo joánico, añade que es un libro profético, y en él se contienen dos importantes filones literarios del Nuevo Testamento, el género narrativo (presente en el IV Evangelio) y el discursivo (propio de las tres epístolas joanneas), aunque con un carácter diverso. Mientras que en el IV Evangelio es narrativo, en las epístolas es discursivo y crítico, mientras que en el Apocalipsis es simbólico (cfr. p. 477). Ante todo el IV Evangelio contiene una memoria reflexiva del Jesús terreno y narra su historia no sólo con un inicio, sino también con un fin o cumplimiento (*télos*) bien preciso, que le da un altísimo significado. La relectura de la memoria, conservada en la tradición de los hechos (en particular los “signos”) y de los dichos (revelación) de Jesús, viene elaborada en un proceso hermenéutico que se distancia de la “*storia fattuale*” (no se preocupa de la precisión temporal como Lucas) pero no para falsificarla. La narración es histórica, en ocasiones tiene más precisión que los Sinópticos, pero se narra de forma nueva, para comprender a Jesús en su verdad última, la del Verbo hecho carne, venido a comunicar la auténtica revelación de Dios Padre y, mediante la fe en él, la vida (cfr. p. 478).

En la p. 489 divide el Libro de los Signos (cc. 2-12) en tres secciones: 2-4, de Caná a Caná; 5-10, las fiestas; 11-12, preludio de la Pasión. En la p. 501 divide así el Libro de la gloria: Último discurso (13-17); Pasión como itinerario regio del Getsemaní al trono de la Cruz (18-19); Retorno del Señor a los suyos (20-21).

Presenta el testimonio de la Escritura y de los grandes personajes del Antiguo Testamento en la estructura narrativa de Israel. Señala a continuación el carácter de testimonio que tiene el Evangelio de San Juan. De forma dramática relata la contraposición progresiva de Jesús con algunos judíos, así hace referencia velada a las dificultades que atraviesan los destinatarios inmediatos, las iglesias o comunidades del área joánica. De esa forma el drama de Jesús es un paradigma para los cristianos perseguidos, que pueden leer en él propio drama. Como vemos, algunas son ideas y explicaciones conocidas, pero que Segalla expone con originalidad y sencillez, eludiendo cuestiones polémicas e hipotéticas. Por otro lado es interesante el planteamiento que hace desde la memoria histórica así como el método seguido.

Antonio García-Moreno

Klaus Berger, *Gesù*. Introduzione all'edizione italiana di Rinaldo Fabris (Brescia: Queriniana 2006) 672 pp.

No sé si lo traducirán al castellano, pero este libro sería uno de esos que merecería la pena traducirlo, porque, a pesar de su extensión, cuando se comienza a leer no se deja hasta terminarlo, y eso que la temática es presuntamente conocida... El original alemán de esta gran obra apareció en 2004 en la Pattloch Verlag, de Munich con el sencillo y expresivo título *Jesus*. Para la edición italiana, el biblista Rinaldo Fabris ha escrito cuatro páginas que, en su brevedad, son muy útiles para comprender el formato, el género literario y las intenciones de las casi setecientas páginas restantes. Dice este autor italiano que con esta nueva obra, Berger da un salto cualitativo en relación con su producción anterior; nos encontramos ante un género literario mixto: “una especie de ‘biografía’ hermenéutico-espiritual de Jesús y una relectura actualizada de su mensaje”. Y para llevar a cabo este proyecto, Klaus Berger “recorre una especie de ‘tercera vía’ entre racionalismo y fundamentalismo”. O sea, se sitúa en una perspectiva posmoderna: quiere superar la vía moderna de acceso a Jesús, la que abrió la exégesis liberal en el siglo XIX, y que es la predominante en el pasado siglo, y en el que acaba de empezar. Esta exégesis se practicó con entusiasmo en el protestantismo liberal, pero no ha dejado de extender su influencia en otros ámbitos, incluida la exégesis católica. La aproximación posmoderna que Berger realiza aquí se refiere al hecho de “dejarse interpelar por los textos evangélicos, cuya alteridad y exhuberancia son la clave para su interpretación”. Por eso dice que “se plantea interrogantes verdaderamente inconcebibles, no científicos, ingenuos, incluso embarazosos para los hombres modernos de hoy [...] El principio más importante para mí es el siguiente: no somos *nosotros* los que tenemos que criticar el texto y ajustarlo según nuestras necesidades, sino que *es el texto el que tiene que criticarnos a nosotros*”. La exégesis protestante liberal y neocatólica con sus métodos histórico-críticos no puede soportar los textos que hablan de ángeles, de milagros, de sepulcro vacío, como si Dios no pudiera hacer eso, como si Dios tuviera que ajustarse a nuestros métodos, pesos y medidas. Berger dice que no se puede criticar el texto, sino dejarse criticar por él: ¿no será que Dios es más grande que nosotros? ¿No será que no está dicho todo sobre las leyes naturales, sobre el funcionamiento de las mismas, sobre la posibilidad de que el Creador intervenga en su creación?

Una segunda opción metodológica que guía todo el libro es la de prestar atención a la realidad primaria de Dios, a tomar en serio a Dios en su realidad inconcebible, inmanipulable, imprevisible, absolutamente otra. Los evangelios son expresión de esta experiencia ‘mística’, de la acción de Dios presente en Jesús, en sus palabras, en sus signos, en su persona, y sólo si se cuenta con ella se podrán entender; de lo contrario, se expurgarán de todos los elementos ‘míticos’ que contradicen nuestra racionalidad para hacer el resto (lo poco que queda) más aceptable. “Mística, escribe Berger, no es nada más y nada menos que el prestar atención a la realidad primaria de Dios”

[...]. Presumo, pues, como cierta la posibilidad de una fusión de horizontes entre el horizonte místico de la época de Jesús y de la iglesia de los orígenes, por una parte, y el horizonte místico de los lectores modernos, por otra. Y así, en los textos escruo su fuerza para imponerse hoy como entonces”.

En su introducción, Berger afirma que “este libro debe ser igualmente apto para cristianos y no cristianos, expertos y profanos, creyentes y no creyentes [...]. Quiere además poner fin al hecho de seguir citando al personaje Jesús delante del tribunal de la razón crítica para sopesar la coartada histórica del imputado. Jesús no se comprende sólo con la cabeza. Quien quiere saber algo de él debe abrirse al método cognoscitivo congenial de la mística. El corazón y los sentimientos no se dejan a la psicología, sino que se les sus-traen”. El autor recorre este camino nuevo, posmoderno, hacia Jesús con un bagaje cultural y exegético impresionante, guiándose por la luz que brota de la experiencia mística de los padres y de los medievales (autores y textos litúrgicos), en particular de la experiencia cisterciense (san Bernardo y su amigo Guillermo de Saint-Thierry están presentes a lo largo del camino con mucha frecuencia), no en vano dedica el libro, “con veneración”, a la abadesa Madre María Asunción Schenkl, y a sus hermanas de la abadía cisterciense de Helfta en Eisleben, y lo termina con la evocación de un prólogo escrito por él a un libro de la abadesa sobre el amor que “según las indicaciones de los antropólogos, no debería ya existir: paradisiaco, con las mejillas enrojadas, simplicísimo y lleno de una irrefrenable alegría de vivir”.

Consta de veinte capítulos y un epílogo, en éste y en el primero (pero también a lo largo de los demás capítulos) introduce Berger experiencias y noticias de su vida, en el epílogo alude a su condición de casado y cómo ha compaginado el amor a Cristo con el amor a su esposa, disfrutando así de la alegría del cielo ya en la tierra, pues Dios es pura alegría, puro gozo, felicidad eterna: este es el sentido de la creación y esta es la vocación del ser humano creado a imagen de Dios. Hemos recordado que Fabris habla de este libro como de una biografía hermenéutico-espiritual de Jesús y de una actualización de su mensaje, por eso los capítulos segundo y tercero pone las bases fundamentales: por dónde empezar para hablar de Jesús con confianza y si los testimonios de su vida y palabra son de fiar o pura leyenda, en todo o en parte. A partir del capítulo cuarto empieza la “biografía”: que va del nacimiento a la pascua, pero trazada con suma originalidad, de modo que uno no sabe lo que le espera en cada uno de los capítulos que se van sucediendo. En ellos se habla de Jesús, de José, de María, de Dios Padre, de la Trinidad Santa, del Espíritu, de los apóstoles, sobre todo de Pedro y Pablo, de la Iglesia, de la vida cristiana, de las exigencias del seguimiento..., y siempre atendiendo a los textos de los relatos evangélicos, de todos los evangelios, y no sólo de Marcos, sino también de Juan, y siempre mirando a su ‘repercusión’ en los oídos del lector contemporáneo, oídos con frecuencia demasiado aturados para percibir cualquier mensaje más allá del estrépito del mundo de las cosas. El libro es sumamente crítico con la deriva de la exégesis racionalista (protestante y católica), de la cultura que renuncia a sus fundamentos cristianos y de la política capaz de subvencionar un aborto

y cobrar un nacimiento (se refiere principalmente en Alemania, aunque evidentemente se puede ampliar al resto de Occidente), y se muestra muy favorable al diálogo interreligioso, en particular con el judaísmo y el islam (quizás en relación con éste último se muestra demasiado optimista).

Felicitemos cordialmente a la editorial Queriniana, de Brescia, por la traducción de este hermoso libro sobre Jesús que nos devuelve la confianza en la exégesis, en que esta importantísima especialidad del saber teológico no se limita a hurgar en cuestiones puntuales y a poner en entredicho los datos revelados que no se compadecen con los postulados racionalistas dominantes, sino que, desde ella misma, es capaz de producir una síntesis amplia y detallada a la vez, en la que la figura de Jesús, sin apartarse de los datos testimoniados por los evangelios y los demás escritos del Nuevo Testamento, es decir, respetándolos en su alteridad, aparece en toda su grandeza, al tiempo que hace resonar su mensaje con gran fuerza y frescura de modo que el lector sin prejuicios se siente interpelado por la persona y el mensaje de Jesús. No cabe duda de que esta gran obra es una síntesis de madurez, de toda una vida: a pesar de que tiene casi setecientas páginas, no hay ni una sola nota a pie de página (las pocas citas de autores que aparecen, están dentro del mismo texto; así que tampoco merece la pena editar un índice de autores, lo cual desagradará a ciertos lectores acostumbrados a empezar la lectura de una obra por el índice de autores citados...). Como hemos felicitado a la editorial, también, y con sumo gusto, felicitamos al autor de este libro, y a su esposa que lo ha acompañado con amor (y por eso ha salido tan hermoso) a lo largo de todo el camino de su gestación y redacción. Sólo deseo que esta obra sobre Jesús tenga la máxima difusión, para que el Señor sea mejor conocido y amado: conocimiento que enciende el amor para seguirle de cerca poniendo en práctica el Evangelio, la Buena Noticia del Reino de Dios.

José María de Miguel González

2) SISTEMÁTICA

A. Santiago M^a González Silva (ed.), *Santidad en la Iglesia. Herencia y desafío para la vida consagrada* (Madrid: Publicaciones Claretianas 2004) 174 pp.

La obra presenta los frutos del Congreso de diciembre de 2003 que tuvo lugar en Roma, en el Instituto de Teología de la Vida Consagrada (Claretianum). Dicho Instituto viene organizando congresos sobre la vida religiosa con periodicidad anual desde hace 30 años, y se han convertido en un verdadero centro de reflexión sobre este carisma en la Iglesia en el tiempo post-conciliar.

Su actual director, el religioso claretiano español González Silva es el editor de las diversas ponencias del Congreso que en el año citado se centraron sobre el tema de la santidad. Él mismo hace la introducción al volumen con una reflexión preliminar sobre la santidad, partiendo sobre todo de algunos textos de la encíclica de Juan Pablo II *Novo millennio ineunte*, donde se invita de forma explícita en varias ocasiones a considerar que el camino a recorrer para la Iglesia al comienzo del tercer milenio es el de la santidad.

La primera ponencia es de una mujer, laica, Paola Bignardi, presidenta de la Acción Católica italiana, y que trabaja con menores inadaptados. Ella afronta la actualidad de los santos en nuestro tiempo, viendo que su testimonio es más actual que nunca, pues el carácter profético de su vida sigue atrayendo a toda clase de personas que entienden el mensaje de la santidad. Ellos nos muestran el camino que lleva a saciar la sed de verdad y de vida que permite encontrar el sentido de la vida.

La segunda aportación es del biblista Máximo Grilli, doctor en Ciencias Bíblicas y profesor de teología bíblica en la Universidad Pontificia Gregoriana. Él se ocupa de la llamada a la santidad en los dos testamentos de la Sagrada Escritura. Presenta de modo breve y sencillo cómo aparece la visión bíblica en dos partes, primero la santidad de Dios y luego la del pue-

blo santo, sea Israel en el Antiguo Testamento como la de la Iglesia en el Nuevo Testamento.

En tercer lugar, un carmelita descalzo, François-Marie L  thel, doctor en teología por la universidad de Friburgo y profesor de teología dogmática y espiritual en el Teresianum de Roma, se ocupa del testimonio de los santos y santas que han sido religiosos. Curiosamente comienza con el testimonio de santidad de san Pablo, quien en el Nuevo Testamento habla de la santidad de un modo realmente sublime como la vocación del cristiano y a la vez nos transmite el testimonio directo de su experiencia de Cristo. Continúa luego con el estudio de san Francisco y santa Clara de Asís, para terminar con el ideal y la realización de la santidad en la joven Teresa de Lisieux. La última parte es una invitación a mirarse en el espejo de los santos para ver cómo ellos iluminan el camino de los religiosos en esta hora de nuestras encrucijadas y perplejidades.

Michel Vandeleene, doctor en teología espiritual por la Pontificia Facultad de Teresianum, pero también licenciado en psicología y en teología dogmática en Lovaina, presenta una reflexión sobre la propuesta que Juan Pablo II hace en su encíclica *Novo millennio ineunte*, sobre la "espiritualidad de comunión". Aquí se estudia dicha propuesta bajo el enfoque de la apertura que ella provoca hacia nuevos caminos de santidad. No es casualidad que para abordar este tema lo haga partiendo de la experiencia y la doctrina de Chiara Lubich, dada la pertenencia del autor al movimiento de los Focolares. Después estudia la cuestión de nuevos caminos de santidad teniendo muy presente la doctrina de la Iglesia expresada en el Concilio Vaticano II y los papas subsiguientes. Se hace referencia también al documento "Caminar desde Cristo" dirigido, como se sabe, a la vida religiosa. Como hilo conductor est   siempre la doctrina de una espiritualidad de la unidad, que Chiara Lubich lleva promoviendo desde hace 50 años. Es interesante que esta espiritualidad lleva, según él a una experiencia de la "catolicidad del amor" que es capaz de hacer a los católicos entrar en comunión con las otras Iglesias, con hombres de otras religiones y con todo aquél que busca la verdad en el amor.

La siguiente aportación se centra en la liturgia, y lo hace de la mano de Matías Augé, religioso claretiano, doctor en liturgia y profesor en el Claretianum y la Universidad Lateranense. El núcleo de su discurso se mueve en torno a la pregunta:   qu   sentido tiene hacer memoria de los santos en el curso del año litúrgico? Teniendo en cuenta, además, que en la liturgia están presentes todos los santos fundadores de la vida religiosa tanto de Oriente como de Occidente, el hecho no deja de ser relevante para toda la Iglesia.

Para ello, en un primer momento se pregunta por el sentido y significado profundo de la estructura ritual del año litúrgico, en un segundo paso, estudia cómo se propone en el año litúrgico el camino de la santidad cristiana, para terminar estudiando de qué manera, con qué características y con qué consecuencias han sido introducidas las celebraciones de los santos en el transcurso del año litúrgico, mirado sobre todo desde la perspectiva de

la vida consagrada. La conclusión de todo ello es muy aleccionadora y expone con gran profundidad y con la destreza de un maestro qué significa celebrar hoy la memoria de los santos en la liturgia para actualizar nuestro testimonio evangélico en un mundo donde no faltan grandes oscuridades, y donde los santos brillan como faros que nos atraen al seguimiento de Cristo.

Alex Zanotelli, misionero comboniano, expulsado de Sudán y antiguo director de la revista "Nigrizia" es fundador del movimiento "Bienaventurados los constructores de la paz". Actualmente está en Nairobi, y trabaja en un suburbio de esa ciudad. Su aportación se ocupa de la "mística en la fatiga cotidiana". Es el barrio de Korogocho, en Nairobi, donde ha estado 12 años lo que le sirve de punto de referencia para hacer una meditación sobre el Dios crucificado presente en los pobres de África y del mundo. Allí ve él el lugar donde aprender a leer de nuevo las Escrituras y el lugar donde situarse para hacer posible "el sueño de Dios", que es la fraternidad. Lo contrario es la mentalidad del imperio, donde los ricos están muy satisfechos y se olvidan de la mayoría pobre que vive a su alrededor. En este preciso lugar de África lanza un mensaje para situar a la vida religiosa en el compromiso por la transformación del mundo y del sistema económico imperante, para que venza la vida y la justicia.

Continúa la reflexión esta vez un sacerdote diocesano, Marco Gnavi, de la comunidad de San Egidio en Roma. En esta diócesis se ocupa del ecumenismo y del diálogo, siendo consultor del Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso. Habiendo él participado en la conmemoración de los mártires del siglo XX en la primavera del año jubilar 2000, su reflexión lleva por título: "El ecumenismo de la santidad". En ella ofrece una síntesis de la "memoria" que Juan Pablo II quiso hacer de los testigos de Cristo en el siglo que terminaba, con la finalidad de ver que en el siglo XX, y tal vez sobre todo en él, la Iglesia (las Iglesias cristianas) ha dado su sangre como en los primeros tiempos del cristianismo, haciéndose una Iglesia de mártires por excelencia. Y es la fuerza de los innumerables mártires la que mejor puede ayudar a comprender cómo debe ser el testimonio valiente de los cristianos al comenzar el tercer milenio.

Por último, Antonio María Sicari, carmelita descalzo, doctor en Teología y licenciado en ciencias bíblicas, ofrece su aportación sobre la búsqueda de santidad tal como se da en las nuevas formas de vida evangélica. Pasa primero revista a las formas que están adoptando estas nuevas comunidades y estilos de vida, porque en ellas se da una gran variedad. Sicari no rehúsa afrontar la gran cuestión que ya se debatía en el Concilio: los consejos evangélicos, ¿son para todos los bautizados o sólo para los religiosos?, ¿cómo los viven los diversos estados de vida? Si los consejos evangélicos exigen un plus de amor, ¿qué hacer con la ley del amor que es para todos!

Es claro que la vocación a la santidad, tal como nos recuerda con admirable belleza la constitución dogmática sobre la Iglesia, es para todo cristiano. La santidad es una vocación compartida. Después él cuenta cómo ha hecho surgir una nueva comunidad, *el Movimiento eclesial carmelitano*, en

torno al Carmelo, convencido de que los carismas del Espíritu son para toda la Iglesia y no sólo para una Orden religiosa. Seguidamente aborda la respuesta a las preguntas anteriores, examinando la cuestión de los consejos evangélicos, y afirmando que son dimensiones del hombre que revelan lo más profundo de su ser, antes que fundar un estado propio en la Iglesia. Luego viene la cuestión del compartir laicos y religiosos un mismo carisma. Esto no se hace de forma inmediata, sino que hay que recrear de algún modo el carisma para poder hacerlo según la vocación de cada uno. Para ello se sirve de la encíclica del papa Juan Pablo II al alba del tercer milenio y las indicaciones que allí se dan para recrear los carismas, así como otros documentos de la Iglesia. Su conclusión es que es posible esta re-creación de un carisma fundacional de una orden de acuerdo a los nuevos tiempos de la vida de la Iglesia, de modo que este carisma custodiado en la vida religiosa pueda ser vivido por otras vocaciones.

Un libro muy profundo y sugerente, tanto por el tema como por la forma de tratarlo. El hacerlo de forma interdisciplinaria enriquece mucho el conjunto. Es de notar la competencia y autoridad de los autores elegidos para tratar los diversos aspectos del tema de la santidad. Muy sugerente y una buena ayuda para los religiosos y para aquellos que se interesan por la renovación de la teología y la práctica de la vida consagrada.

Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ

Gilles Routhier – Laurent Villemin (ed.), *Nouveaux Apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts à Hervé Legrand* (Paris: Ed. du Cerf 2006) 545 pp.

Nos encontramos ante una obra de envergadura, no sólo por su volumen, sino sobre todo por los contenidos tratados y por los autores que han intervenido en ella. Se trata de un volumen de homenaje al recientemente jubilado teólogo dominico francés, el padre Hervé Legrand. Él es una persona conocida y querida en España, sobre todo por su colaboración en los llamados “Coloquios de Salamanca”, en los que trabajó de forma cordial y muy competente junto a D. Julio Manzanares y al padre Antonio García, canonistas y e historiadores de reconocida fama en todo el mundo de la eclesiología y el derecho canónico y profesores ya eméritos de nuestra Universidad Pontificia.

Puesto que el influjo y la competencia de los estudios de eclesiología del padre Legrand han llegado a toda la Iglesia católica, el prefacio a la obra lo hace el cardenal Carlo María Martini, también él ya en situación de retiro, y gran amigo del dominico Legrand. De él destaca naturalmente que una de las virtudes de su eclesiología es sacar nuevas visiones y nuevas dimensiones de la Iglesia mediante una relectura creativa de la Tradición eclesial. Ya

ahora hay que señalar que la capacidad renovadora de su eclesiología le viene por haberse inscrito en la línea de reflexión del p. Congar, del que es discípulo, es decir, mediante la elaboración de una eclesiología ecuménica que dialoga con la Reforma y sobre todo con la Ortodoxia y su eclesiología eucarística de comunión. Esto explica el hecho de que el p. Legrand, desde el comienzo de sus publicaciones dedicara una atención especial al redescubrimiento de la teología de la Iglesia local y las implicaciones que ello tiene para una eclesiología de comunión de Iglesias.

Otra de las dimensiones que destaca Martini en el homenajeado, con razón, es la contribución que Legrand ha dado al conocimiento meticuloso y detallado de la eclesiología del Vaticano II y su elaboración en el aula conciliar durante los años que duró la Asamblea conciliar. Ello hace que los campos de investigación de Legrand hayan sido una comprensión más rica y profunda de la eclesiología de comunión, la sinodalidad y la colegialidad episcopal, el puesto del obispo en la Iglesia local, su colaboración con los otros ministros, presbíteros y diáconos, la vida social y eclesial de la diócesis, el ecumenismo, las consecuencias eclesiológicas de la celebración de la Eucaristía para la Iglesia local. No en último lugar, hay que señalar el ardor y la lucidez con que el teólogo ha demostrado su amor a la Iglesia, y precisamente por ello su trabajo por su renovación y reforma permanentes a la luz de la gran Tradición.

El libro, antes de ofrecer las aportaciones que lo componen para homenajear al teólogo francés, contiene también una introducción que han elaborado los dos editores. En ella presentan la persona y la obra del teólogo dominico. Señalan la trayectoria de un católico en permanente diálogo con el Oriente cristiano, y por tanto con las fuentes del cristianismo del origen, en concreto de la Iglesia copta y de la Iglesia melkita, con lo que su idea de la catolicidad ha sido siempre la de una catolicidad universal verdadera, en la que la Iglesia respira con los dos pulmones, Oriente y Occidente. Por otra parte, su estancia en los años 50 en Alemania le hará aprender la lengua de este país y entrar en contacto directo con el mundo cristiano reformado. Todo ello unido a su experiencia directa del Concilio, nos da idea de un teólogo que no ha pensado en abstracto sobre la Iglesia sino que ha palpado de cerca su vida con enorme intensidad y ha luchado por hacerla más auténtica.

En la introducción no podía faltar la presentación de otra de las dimensiones de la teología de Legrand más importantes: la dimensión ecuménica. Todos sus escritos están siempre pensados y expresados en clave ecuménica. A ello ha contribuido su gran experiencia como miembro de varias comisiones internacionales del diálogo de la Iglesia católica con otras Iglesias: el diálogo católico-luterano, católico-pentecostal, católico-ortodoxo y católico-protestante de Francia. Desde su puesto en el Instituto de estudios ecuménicos dentro del Instituto católico de París él ha participado en innumerables coloquios y consultas de temas ecuménicos. Su estancia en Grecia y su conocimiento del griego moderno le ha permitido conocer y valorar la Ortodoxia desde dentro, y le ha dado valor para afrontar los temas más espinosos del diálogo entre las Iglesias cristianas.

El teólogo es presentado en toda la extensión de su larga vida dedicada a la inteligencia de la fe al servicio eclesial, convencido de que las Universidades de la Iglesia no pueden estar al margen de la vida cotidiana de la misma. De ahí su compromiso con la reflexión sobre Europa, y el papel del cristianismo en ella y su pensamiento de carácter interdisciplinar que ha abarcado la liturgia, el derecho canónico, la patrística y la eclesiología. De ello es testigo cualificado la organización de los mencionados “Coloquios de Salamanca”, que han constituido verdaderos seminarios interdisciplinares de estudio sobre la eclesiología posconciliar, abarcando la historia, la teología, la sociología, el ecumenismo, el derecho canónico y la pastoral. Ellos mostraron al hombre dotado de cualidades para el trabajo en equipo y al profesor exigente, que siempre ha enseñado a sus alumnos a fundamentar aquello que querían investigar.

Su vida y su obra explican el orden de las preciosas contribuciones que se han compilado en este libro. Los ejes en torno a los cuales se han estructurado son claros, por todo lo dicho: eclesiología y ecumenismo; Iglesias locales, Iglesias regionales y *communio ecclesiarum*; la eclesiología como campo interdisciplinar. Según esto, se dan cita en el volumen 25 teólogos que ofrecen un verdadero panorama internacional y ecuménico sobre las cuestiones y los desafíos que la Iglesia y la teología deben afrontar hoy. En ellos se representa la teología de diversos continentes y de diversas Iglesias cristianas. Es de destacar que en su mayoría son figuras de primera línea y del mayor prestigio en la vida eclesial actual. Citar a J. Zizioulas en la Ortodoxia, a M. Tanner en el diálogo anglicano-católico, o a A. Birmelé en el diálogo luterano-católico en Francia es citar las mayores autoridades, y aquí se dan cita. Tener las contribuciones de los cardenales Martini y W. Kasper, o el arzobispo de Estrasburgo J. Doré no es decir poco. Le acompañan los hermanos dominicos H. Desteville y J.-P. Durant, expertos en derecho y ecumenismo. Otros religiosos como el franciscano W. Henn, de la Gregoriana, y el dehoniano J. Famerée, eclesiólogo de Lovaina, son representantes del estudio más profundo que hoy se hace de la eclesiología católica en perspectiva ecuménica.

De otros continentes destaca G. Baillargeon, del ámbito de la liturgia en Canadá, I. Ndongala Maduku, de Congo o G. Tavard, metodista de EE.UU., junto al eclesiólogo católico del mismo país J. A. Komonchak. Sin embargo, la mayoría de aportaciones provienen del ámbito de su Facultad de teología, es decir, del Instituto teológico de París y del ámbito francés y de la belga de Lovaina: L. Villemin, P. Valdrini, J. Joncheray, P. De Clerck, J-F. Chiron, L. Voyé, A. Borrás. Por último no podemos dejar de citar los insignes ecumenistas que han querido honrar con sus plumas al profesor emérito: J. Puglisi, que dirige el *Centro pro unione* de Roma, el benedictino de Chevetoge, el veterano E. Lanne, y el eclesiólogo jesuita de la Gregoriana F-A. Sullivan, ya emérito y residente en Estados Unidos.

Con semejante buena compañía es fácil de imaginar que los temas tratados son de la mayor actualidad en la hodierna discusión sobre la estructura, origen, misión y configuración de la Iglesia, tal como se plantea en el

diálogo ecuménico hoy día. Un volumen que no dejará indiferente a nadie que se acerque a él por la autoridad de los especialistas que toman parte en él y la interdisciplinariedad con que la eclesiología es abordada. Aportaciones valientes que no rehusan tratar ninguno de los temas más candentes de las discusiones en curso en los temas tratados en las Comisiones mixtas internacionales y en la discusión teológica en general.

Un libro, por tanto, donde se puede encontrar desde la historia del ecumenismo y la eclesiología moderna hasta la búsqueda de nuevas soluciones que lleven a acuerdos entre las Iglesias en los temas doctrinales que en este momento están sobre la palestra. Temas eclesiológicos como el puesto del obispo en la Iglesia local y su relación al pueblo, la función de las provincias eclesiásticas, la relación de las Iglesias con las naciones, la prioridad de la Iglesia universal sobre las Iglesias locales (polémica tan ardientemente suscitada por el actual papa), la institución del sínodo de obispos, etc. encuentran eco en esta publicación. Y junto a la eclesiología los temas del derecho y la regulación de la vida de las Iglesias: el episcopado en la ortodoxia, el ministerio en el diálogo ecuménico, el diaconado, la regulación canónica de los ministros ordenados, la infalibilidad doctrinal de los documentos del magisterio romano.

En la última parte se contempla la aportación que hace el campo de la liturgia, el derecho o la práctica pastoral en la vida de la Iglesia. Todo ello culmina con un interesante artículo, hecho en forma pedagógica y relatado en primera persona, del mismo padre Legrand, y que se ocupa de la cuestión siguiente: ¿Cómo se llega a ser eclesiólogo y ecumenista? Se termina así una gran obra de pensamiento con una nota personal de experiencia vital, que muy bien puede servir de ánimo hacia quienes quieren aventurarse a la vida de reflexión teológica en el ámbito de una universidad cristiana.

Una ausencia notamos en un libro de estas características, y es el disponer de una bibliografía del autor, para conocer mejor y poder consultar con facilidad sus obras, ya que la mayoría de sus escritos son artículos publicados por él y están muy dispersos. Una limitación que sin embargo queda compensada por la calidad y abundancia de las aportaciones aquí recogidas, que constituyen ya un libro de consulta imprescindible para quien quiera estudiar la eclesiología de nuestros días.

Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ

Isaac González Marcos, OSA (ed.), *Concilio Vaticano II 40 años después* (Madrid: Centro Teológico S. Agustín 2006) 362 pp.

La obra que analizamos se inscribe en la fila de volúmenes que se han publicado en estos últimos dos años con motivo de la celebración del 40 aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II. En este caso, es la Orden de S. Agustín quien en uno de sus centros teológicos (el Centro teológico S. Agustín de Madrid) ha querido rememorar el Concilio entrando por la puerta de la historia y tratando de hacer balance de la situación actual de los temas más candentes que abordó la Asamblea conciliar del ya pasado siglo XX.

Así, el volumen es fruto de las “jornadas agustinianas” que se celebran en marzo, y que en su novena edición se dedicaron el año 2006 al estudio del evento conciliar y su posterior desarrollo en 40 años de historia de la Iglesia. En concreto, una vez revisada la historia de los pontífices romanos que intervinieron más directamente en él se pasa al estudio de algunos de los documentos conciliares más revelantes. De esta forma se pretende una evocación, si bien fragmentaria, de lo que significó el Concilio en su momento y de la actualidad que hoy detenta para la vida de la Iglesia.

El libro se abre con la presentación del editor, el religioso agustino Isaac González Marcos, director actual del Instituto teológico. Se trata del pequeño discurso de inauguración de las jornadas. Juzgamos hubiera sido oportuno transformar algunos giros lingüísticos de este discurso para que pudiera ser una mejor presentación del volumen, pues ello exige otro estilo y tiene otro contexto que la presentación de las jornadas. A continuación vienen las ponencias en las que los autores son en su mayoría religiosos agustinos, del mismo centro teológico en el que se desarrollaron las jornadas, excepto dos: José Manuel Sánchez Caro, sacerdote diocesano y actual rector de la Universidad católica de Ávila, y Juan María Laboa, veterano historiador, diocesano de Madrid.

Luis Marín de S. Martín da inicio al estudio con la presentación de los papas implicados de algún modo en el Concilio, desde Pío XI hasta el papa Benedicto actual, resaltando el papel que ellos han tenido en la gestación, el desarrollo y la recepción del Concilio. Seguidamente, Cándido Martín hace un balance bien pensado del nuevo rostro de la Iglesia que surgió de la constitución sobre la Iglesia “*Lumen gentium*”, a la luz de la situación de la eclesiología anterior al Concilio. El acreditado ecumenista y patrólogo Pedro Langa Aguilar ofrece el estudio de las implicaciones ecuménicas y los retos a los que llevó a la Iglesia la polémica declaración “*Dignitatis humanae*”. El padre Ramón Sala ofrece su visión de los avances a los que condujo la Constitución “*Gaudium et spes*”, sobre todo en lo referente al compromiso de la Iglesia con los pobres a partir del diálogo que ella busca con el mundo moderno.

Siendo una reflexión llevada a cabo por religiosos, no podía faltar una visión de cómo la vida religiosa fue abordada por el Concilio y cómo invitó él a

su renovación. La elabora el padre Pedro Luis Moráis Antón. Comienza presentando una visión de la situación anterior; para pasar al estudio de la forma en que fueron tratados los temas de la vida religiosa en el aula conciliar; y sobre todo en el decreto "Perfectae caritatis". Pero no sólo mira al pasado sino que se atreve también a ofrecer una panorámica muy interesante de la evolución posconciliar, con sus crisis, sus aciertos y su nueva teología y legislación.

El padre Jesús Álvarez Maestro, agustino recoleto, ofrece un estudio muy detallado en el que analiza cada una de las citas de S. Agustín en todos y cada uno de los documentos del Concilio, una obra de agradecer para los entusiastas del santo doctor de Hipona, que sin duda es el autor más citado. La constitución "Dei Verbum" es confiada al estudio y balance del biblista Sánchez Caro, que hace una lectura actualizadora de la misma. Las ponencias terminan con una visión panorámica de la Iglesia española en esta etapa posconciliar, y lo hace la mano maestra del profesor emérito Juan María Laboa Gallego. Unas últimas páginas dan fe del texto que sirvió de base a un "Power point" que hacía resumen de los hechos más importantes del Concilio, y que ofreció el padre Antonio Iturbe Sáiz.

Una obra muy recomendable para quien quiere sumergirse de nuevo en el acontecimiento conciliar, cosa que es tan saludable en estos tiempos en que por la distancia temporal estamos tentados de considerar que podemos vivir hoy en la Iglesia sin conocer y profundizar en la doctrina del Concilio y lo que su celebración quiso traer para una firme y sana renovación de todos los ámbitos de la vida de la Iglesia católica.

Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ

Sodi, M. – Triacca, A.M. (a cura di), *Breviarium Romanum*. Editio Princeps (1568) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1999) XXII+1056 pp.

Sodi, M. – Triacca, A.M. (a cura di), *Missale Romanum*. Editio Princeps (1570) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1998) XLVI+720 pp.

Sodi, M. – Fusco, R. (a cura di), *Martyrologium Romanum*. Editio Princeps (1584) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2005) XLVI+604 pp.

Sodi, M. – Triacca, A.M. (a cura di), *Pontificale Romanum*. Editio Princeps (1595-1596) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1997) XXIV+731 pp.

Sodi, M. – Triacca, A.M. (a cura di), *Caeremoniale Episcoporum*. Editio Princeps (1600) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2000) XLIV+346 pp.

Sodi, M. – Flores Arcas, J.J. (a cura di), *Rituale Romanum*. Editio Princeps (1614) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2004) LXXVI+442 pp.

Hay que agradecer a los profesores Manlio Sodi y Achille Maria Triacca (+), junto con Roberto Fusco y Juan Javier Flores Arcas, la “editio princeps” (edición facsímil) de los libros litúrgicos promulgados en conformidad con las disposiciones del concilio de Trento en materia litúrgica. Estos seis libros constituyen la valiosa colección “*Monumenta Liturgica Concilii Tridentini*”, cuyo objeto es poner a disposición de los estudiosos los textos litúrgicos que han guiado la celebración de la fe (y la espiritualidad litúrgica) según el rito romano durante los últimos cuatro siglos, desde el concilio de Trento al concilio Vaticano II. Pues sólo conociendo de primera mano estos textos se puede llegar a una recta valoración de la reforma litúrgica auspiciada por el último concilio, sin caer en el adanismo, como si la reforma del Vaticano II hubiera empezado de cero, poniendo entre paréntesis cuatro siglos de celebración de la eucaristía, de los demás sacramentos, de la liturgia de las horas etc. Para comprender el valor y sentido de cada uno de estos libros situándolos en su contexto histórico son indispensables las valiosas introducciones que los editores anteponen a la edición facsímil. En realidad, estos libros no se pueden manejar ni comprender sin tener en cuenta las observaciones que se nos hacen en las respectivas introducciones. Qué es un misal, qué es un breviario, qué es un martirologio, qué es un ceremonial, qué es un pontifical, qué es un ritual, cuáles son sus antecedentes históricos, cómo se han configurado hasta plasmarse en estas ediciones “princeps”, todo esto, entre otras muchas cosas, se puede aprender en las introducciones que abren cada uno de los volúmenes.

Como se puede observar por las fechas de edición, el primer libro litúrgico de la reforma tridentina es el Breviario (1568) y el último el Ritual (1614), entre ambos libros transcurrieron 46 años. La reforma litúrgica tridentina procedió mucho más lentamente que la del Vaticano II, pero sus efectos han llegado atravesando cuatro siglos hasta nuestro tiempo. Los libros litúrgicos son ciertamente expresión de la *lex orandi* de la Iglesia, de su oración y de su culto, pero en ellos la Iglesia expresa su fe, *lex credendi*, porque la Iglesia ora y celebra como cree y lo que cree. La fe inspira la oración y la oración enriquece la fe, y todo ello para que lo que creemos y celebramos plasme la vida de los cristianos a imagen y semejanza de Cristo, *lex vivendi*, cuyo “misterio” expresan los libros litúrgicos en sus diversos aspectos. No cabe duda que, de entre los libros de la reforma tridentina aquí presentados, el Misal de San Pío V (1570) ocupa un lugar central (la última edición típica data del año 1962); cuatrocientos años después aparecerá el de Pablo VI (1970). Son los dos únicos misales que se han promulgado, en dos mil años de historia,

para toda la Iglesia católica de rito romano. Evidentemente, los libros litúrgicos de la reforma tridentina (incluido el Misal) no pudieron ser perfectos (como, por otra parte, tampoco lo son los de la reforma actual) por falta de medios materiales (apenas se disponía de fuentes antiguas) y de personal cualificado (para tan inmenso trabajo). De hecho, el Misal, aunque pretende conformarse al espíritu y normas de los Santos Padres, a penas se diferencia del misal de la Curia del siglo XIII. Como se sabe, este misal ha sido causa de desavenencias en relación con el de Pablo VI por haberse prohibido su uso en la etapa postconciliar. Parece que en un futuro no lejano se regulará este asunto atendiendo a razones de índole litúrgica y de paz intraeclesial. Disponer de estas ediciones 'princeps' de los libros litúrgicos tridentinos es una riqueza para cualquier biblioteca, pero sobre todo para una biblioteca de una Universidad Pontificia, y dentro de ella, para la Facultad de Teología. La labor de los editores y el empeño de la Editrice Vaticana al sacar a luz estos volúmenes merecen todo el reconocimiento en una época en que el éxito editorial se mide en parámetros exclusivamente económicos.

José María de Miguel

Xavier Basurko, *Historia de la liturgia* [Biblioteca Litúrgica 28] (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 2006) 715 pp.

Sin duda alguna, esta es la mejor y más completa *Historia de la liturgia* que se ha publicado hasta ahora en castellano, y no como traducción, sino como producción propia. Basurko es bien conocido por los interesados en temas litúrgicos y pastorales; dos libros suyos han alcanzado una merecida notoriedad, los dos publicados en Verbo Divino: *Para vivir el domingo* (1993) y *Para comprender la eucaristía* (32003); en esta misma editorial del Centre de Pastoral Litúrgica publicó en 1995 *La eucaristía ¿nos educa en la fe?*

Los nueve capítulos de que consta esta *Historia de la liturgia* en los que el autor va pacientemente mostrando el "proceso evolutivo de esa vertiente *ritual* en el ámbito del cristianismo", aparecen enmarcados por una *introducción* en la que el autor señala propósitos y objetivos, o sea, lo que persigue en este trabajo y los centros de interés que lo guían metodológicamente, y por una *conclusión* 'crítica' en la que propone seguir avanzando en la inculturación de la liturgia, tarea pendiente de la reforma litúrgica auspiciada por el Vaticano II. La distribución de los materiales para la reconstrucción de la historia de la liturgia es la siguiente: su punto de partida es el del origen de la liturgia, o sea, el culto cristiano en el Nuevo Testamento; a continuación traza los primeros pasos de la ordenación de la liturgia en la Iglesia postapostólica, o sea, en la era de los mártires (siglos II y III), valorando los documentos que nos posibilitan su conocimiento como la *Tradición Apostólica*.

En el capítulo III aborda el período áureo de la organización (creatividad) de la liturgia romana (y también de las liturgias orientales), el que va

del Edicto de Milán (313) hasta la elección de san Gregorio Magno (590) como Sucesor de Pedro; es el tiempo de la Iglesia que pasa de la clandestinidad y la persecución a formar parte del Imperio hasta casi fundirse con él en algunos aspectos. El autor pone de relieve que con las puertas abiertas a las masas que piden el ingreso en la Iglesia, el catecumenado pierde tensión: es la edad de oro de las catequesis mistagógicas pero no del catecumenado; también con la masificación entra en crisis el sistema penitencial: abundan los bautismos 'clínicos' y las reconciliaciones a modo de 'extremaunción'. En esta época se configura en sus elementos esenciales el año litúrgico por obra, entre otros, de San León Magno que da consistencia mistérica definitiva al ciclo de la Navidad-Epifanía. El capítulo siguiente abarca una extensión más amplia y está enmarcado por el pontificado de dos monjes: Gregorio Magno y Gregorio VII, del año 590 al 1073. En este período suceden cosas importantes para la liturgia romana: con Gregorio Magno se codifica la tradición litúrgica anterior en la forma de libros litúrgicos que han llegado a nosotros (sacramentarios, leccionarios, antifonarios, Ordines Romani, etc.); con los papas griegos que se suceden durante casi un siglo ("entre los años 642-752, hasta siete papas orientales ascienden a la sede de Pedro") se introducen en la liturgia romana costumbres, ritos y fiestas de la tradición oriental; se supera de algún modo la crisis de la penitencia pública con la nueva disciplina de la penitencia tarifada; pero los siglos oscuros también arrojan su sombra sobre la liturgia romana que es 'salvada' por la reforma carolingia, de modo que de este encuentro la antigua liturgia romana pasó a ser romano-germánica.

En el capítulo V estudia el período que va de Gregorio VII, el gran reformador de la Iglesia y unificador de la liturgia (suprimió el rito hispano-mozárabe e impuso el rito romano), hasta el concilio de Trento (1073-1545). Entre las novedades litúrgicas de este período que destaca el autor, además de la progresiva unificación de la liturgia en la cristiandad occidental, se impone la costumbre de bautizar a los niños recién nacidos, o sea, "*quamprium*"; la mortandad infantil junto con el horrible pensamiento de la condenación de los niños que morían sin bautizar, derivado de la doctrina agustiniana sobre este asunto, una condenación atenuada pues iban al 'limbo', está detrás de esta praxis que acaba con cualquier rastro de catecumenado, de modo que la recepción del bautismo apenas tiene ya nada que ver con la praxis de los primeros siglos que, con sus atenuaciones y defectos, se prolongó después de Constantino. El autor destaca también la tercera fase de la penitencia sacramental, que ahora toma la forma de la confesión auricular: la expiación es la misma vergüenza de la confesión, por eso se imparte de inmediato la absolución, a la que sigue una penitencia simbólica. La clericalización de la liturgia durante esta época es ya imparable, lo que hace surgir entre los laicos otro modo de relacionarse con Dios a través de prácticas devocionales y de religiosidad popular. Con el comienzo del segundo milenio y las sucesivas controversias eucarísticas también la eucaristía se devocionaliza: se trata de *ver* más que de *comer* el Pan bajado del cielo. Para asegurarse la bienaventuranza eterna se encargan misas en abundancia (los ricos, naturalmente) y se multiplican los presbíteros altaris-

tas. La creencia medieval del purgatorio intensificó los sufragios por los difuntos, y la Iglesia extiende su influencia hasta esa región de ultratumba concediendo rebajas (indulgencias) en días y en años (y hasta plenaria) de las penas que sufren las “benditas almas del purgatorio”.

El siguiente paso que recorre el autor es el que va desde Trento al Movimiento litúrgico, que, poniéndole fechas, se extiende desde 1545 (comienzo del concilio) hasta la elección del papa Pío X en 1903. Trento, como ya se sabe, tuvo que contestar a las novedades protestantes en materia sacramental y al final ofreció a la catolicidad una especie de suma sacramental, en la que destaca los tres decretos relacionados con la eucaristía (presencia real, culto, celebración, sacrificio, cáliz a los laicos, etc.). A pesar de las listas de abusos en relación con la eucaristía que llegaron a Trento, el concilio no pudo tratar a fondo la reforma que la gravedad del asunto exigía; en un decreto de mínimos recordó lo que había que observar y advirtió sobre lo que se debía evitar en la celebración de la misa. Por lo demás, confió el trabajo de la reforma del Misal y del Breviario al papa. Pío V en 1570 promulgó el misal que lleva su nombre; antes había reformado el Breviario (1568); los papas siguientes reelaboraron el Pontifical (1596), el Ceremonial de obispos (1600) y el Ritual (1614). Este período se caracteriza por un inmovilismo y centralismo litúrgico como no se había dado nunca antes, a cargo de la Congregación de Ritos, creada por Sixto V en 1588 justo para hacerse cargo y controlar todo lo relacionado con la liturgia. Durante el barroco, la ilustración y la restauración la liturgia sufre el influjo del espíritu de los tiempos, pero sigue alejada del pueblo que en ella no participa si no es para *ver* el espectáculo y *oír* el concierto sacro bajo el marco de la misa o la función eucarístico-mariana vespertina. En el siglo de las luces y de la razón es normal que algunos quisieran explicar y entender los ritos sagrados, y por eso se traduce el misal, con la oposición de la Jerarquía que quiere preservar el ‘misterio’ de los ritos y para ello lo mejor es que el canon siga recitándose en voz baja y en latín. En la época de la restauración, después de la sequedad de la razón, se abre paso el sentimentalismo con la reivindicación de la Edad Media como la edad de oro de liturgia, y el arte se hace neogótico y la música se quiere en gregoriano. Próspero Guéranger (1805-1875) será el que capitalice el espíritu romántico desde Solesmes, restituyendo la liturgia romana en Francia y haciendo de ella la verdadera oración de la Iglesia, su más pura y auténtica expresión. Sus obras litúrgicas (“Instituciones litúrgicas” y sobre todo “El año litúrgico”) alimentaron la renovación que el Movimiento litúrgico llevaría a cabo por toda Europa, y su apoyo a la recuperación del canto gregoriano como canto propio de la liturgia romana hará de Solesmes un punto de referencia obligado de toda la renovación litúrgica en este campo.

En el capítulo VII estudia el Movimiento litúrgico en el siglo XX, desde Pío X (con su motu proprio *Tra le sollecitudini*, y las sucesivas reformas litúrgicas que emprendió) hasta el concilio Vaticano II. La obra litúrgico-pastoral (y de formación) de Lamberto Beauvuin en Bélgica, la aportación teológica y práctica de Maria-Laach con Odo Casel y Romano Guardini como impulso-

res más destacados en Alemania, la aportación de Pius Parsch, en Austria, la recepción por parte del gran público del espíritu y posibilidades del movimiento litúrgico, la entrada tardía de Francia en el Movimiento litúrgico con la creación del Centro de Pastoral litúrgica de París (1943), la significación de la encíclica de Pío XII *Mediator Dei* (1947) para la definitiva implantación del Movimiento litúrgico en toda la Iglesia y su eco en el Congreso de Asís (1956), sin olvidar toda la obra de reforma litúrgica de la Semana Santa durante la década de los cincuenta. El capítulo finaliza presentando los pasos y contribución a la renovación del movimiento litúrgico en Italia y en España, aquí con los dos focos de irradiación más importantes, las abadías benedictinas de Montserrat (de la congregación de Subiaco) y Silos (fundación de Solesmes).

El estudio detallado de la constitución litúrgica *Sacrosanctum Concilium* ocupa el capítulo VIII, para concluir con el examen de la reforma litúrgica en sus documentos y en su realización, así como su recepción, en la que no han faltado sombras, pero las luces han sido siempre más potentes y siguen iluminando el camino de la Iglesia peregrina en estos primeros años del siglo XXI, y seguramente durante mucho tiempo.

En cerca de 700 páginas Basurko ha tocado los momentos y aspectos más sobresalientes de la liturgia cristiana en sus dos mil años de existencia; naturalmente se ha fijado más detenidamente en la historia de la liturgia romana, pero no deja de lado las otras liturgias, tanto occidentales como orientales. Es digno de destacarse el hecho de que al comenzar el estudio de las distintas etapas o períodos de la historia de la liturgia lo primero que hace es situarnos en el contexto cultural, político, religioso; es que sólo así se puede explicar el nacimiento, transformaciones y cambios de ritos o praxis celebrativa que la liturgia experimenta a lo largo de dos milenios. Naturalmente no toca ni puede tocar en cada caso exhaustivamente todos los aspectos de la liturgia, pero sí los más fundamentales: desde luego lo referente a la celebración eucarística está muy presente, pues no en vano es la acción central de la Iglesia, memorial de la obra redentora del Señor hasta su vuelta; están presentes las demás acciones litúrgico-sacramentales (en el índice de materias puede ver el lector los temas litúrgicos que se tocan y dónde), está presente el arte, y los espacios celebrativos, no falta la música, tampoco la liturgia de las horas y el año litúrgico. En definitiva, estamos ante un libro que merece ser leído con atención, una lectura que no se hace pesada en ningún momento, que abre al lector horizontes muchas veces insospechados para comprender y vivir la liturgia, corazón de la vida cristiana y su alimento más eficaz.

José María de Miguel

K. Schmitz–Moormann, *Teología de la creación de un mundo en evolución* (Estella: Verbo Divino 2005) 295 pp.

D. Manuel García Doncel, gran impulsor del diálogo entre la teología y las ciencias, asegura que el presente libro es una invitación para celebrar el cincuenta aniversario de la muerte de Teilhard de Chardin. Y, aunque son pocas las veces que se le cita, sus ideas, en cambio, están muy presentes en este trabajo que trata de la creación desde una perspectiva evolutiva.

Que el universo se encuentra en proceso de evolución es algo en lo que está de acuerdo la inmensa mayoría de científicos. Lo que ya no tienen todos tan claro es el papel que corresponde a Dios en la obra de la creación. Mientras algunos sostienen que Dios es una hipótesis inútil de la que se puede prescindir tranquilamente, no faltan quienes consideran que sin el Creador el mundo resulta absurdo e inexplicable. Los teólogos, que en un primer momento se mostraron reacios a la idea de evolución –aunque desde antiguo han hablado de una *creatio continua*–, contemplan el universo como obra de Dios. Ahora bien, la fe en Dios Creador no exime a los teólogos de observar detenidamente la realidad, para lo cual habrá que tener muy en cuenta lo que dicen los científicos. Es hora de acabar con el enfrentamiento y la desconfianza entre ciencia y religión, como es hora también de pasar de una comprensión estática de la realidad a una comprensión dinámica.

Siguiendo a Teilhard de Chardin, el autor toma al hombre como clave de comprensión del universo, un universo que se halla en proceso de evolución y que, bien mirado, trasluce al Creador. Lo que la ciencia nos dice acerca del mundo en absoluto debiera ser obstáculo para considerar a éste como creación de Dios. De hecho no lo es siempre y cuando se diga desde la ciencia. Lo que ella nos dice es, desde luego, muy importante, pero ella no puede ofrecernos una respuesta última y definitiva acerca del sentido de todo lo creado. Los argumentos y conclusiones de la ciencia no son explicativos, sino descriptivos. Esto supuesto, los teólogos, después de tomar buena nota de lo que son datos científicamente verificados, tendrán que desarrollar una teología de la creación que haga más diáfana la realidad creada y más inteligible al Dios Creador. El autor, profesor emérito hasta 1996 –año de su muerte– de la Escuela Superior de Dortmund (Alemania) y que ha participado en distintos encuentros y cursos sobre teología de la creación, lo va a intentar hablándonos de una *creatio appellata*, una *creatio informatata* y una *creatio libera*. Son tres nociones cuyo significado expone en el último capítulo del libro. Veamos, brevemente, qué dice en los cinco anteriores, a fin de comprender mejor su propuesta.

Afirmar que la teología de la creación es una tarea permanente puede parecer una obviedad; y, sin embargo, no lo es. Tal vez, por eso, el autor comienza recordando que desde siempre la teología ha tratado de iluminar las verdades de fe (*fides quaerens intellectum*). Lo que sucede es que a partir del siglo XIX la teología ha ido perdiendo relevancia y prestigio, convirtiéndose, finalmente, en una ciencia abstracta, ajena a los problemas reales.

Una ciencia así concebida, es decir, sin conexión con la vida, ¿a quién podría interesar? Entre tanto, la ciencia ha ido ganando el terreno perdido por la teología y sumando adeptos. Da la impresión de que ciencia y teología no sólo son dos mundos distintos, sino que son dos mundos contrapuestos. ¿Cómo superar la barrera que separa a dichos mundos?

La teología es ciencia de la fe y debe seguir siéndolo. Ahora bien, sin un conocimiento adecuado de nuestro mundo y de las nuevas adquisiciones de las ciencias nos exponemos a no entender lo que creemos y a no saber relacionarlo con nuestra vida. Si dominar el *quadrivium* era antiguamente condición necesaria para ser admitido a los estudios de teología y si tener un gran conocimiento del mundo creado se consideraba imprescindible en tiempos de la escolástica para el ejercicio de la teología, ¡con cuánta más razón la teología de nuestros días debería ser capaz de integrar la nueva cosmovisión evolutiva de la realidad propiciada por las ciencias!

La pregunta inmediata es: admitida la visión dinámico-evolutiva de la realidad, ¿cómo interpretar los relatos bíblicos de la creación? Es evidente que en este nuevo contexto el texto bíblico no tiene el mismo valor que ha tenido en épocas pasadas, donde se pensaba que la creación estaba acabada y era perfecta. Tomarse en serio la evolución nos obliga a cambiar de esquema, no agarrándonos a verdades absolutas e inmutables. No se trata de apuntarse al relativismo, sino de comprender que el universo sólo ha alcanzado un estadio provisional, y que la misma teología no es ajena a cierta provisionalidad en la medida en que Dios se revela a través de una creación continua. No respetar esa revelación de Dios a través de la creación sería un mal proceder de la teología, como sería una señal de infidelidad hacia la misma fe aferrarse tenazmente a expresiones formuladas en otro tiempo.

A tenor de los resultados obtenidos, los científicos (¡no todos!) se han pronunciado a favor o en contra de la existencia de Dios. Para el teólogo, la cuestión no es si Dios existe o deja de existir; para él la cuestión es cómo aparece Dios en la creación. No se trata, por tanto, de 'probar' la existencia de Dios, sino de 'ver' a Dios en un universo en evolución, una de cuyas características es la unión. "El proceso evolutivo –dice el autor– se desarrolla a través de la unión de elementos en totalidades unidas más elevadas en las que algo nuevo llega a la existencia" (p. 86). La implicación que esto tiene para la teología es que el proceso de la unión es un aspecto del modo divino de obrar. En realidad la unión es el primer parámetro para interpretar la orientación del proceso del llegar a ser. Bajo el aspecto básico de la unión, la creación es como un proceso continuado que produce lo nuevo, donde los distintos modos de ser nos remiten a distintos modos de unión. Por lo que sabemos, el nivel más elevado de unión es el que se da entre los seres humanos, y la fuerza que los une es el amor. Trasladado a Dios, podemos concebirlo como la suprema unión de las personas, cuyo amor no sólo las mantiene unidas, sino que es, así mismo, la fuerza conductora del proceso evolutivo.

Otro parámetro del proceso evolutivo es la conciencia, algo insólito en el universo. En este caso la creación ya no es vista como un proceso dominado por el orden, sino como una realidad que está más claramente en camino hacia Dios. Aquí un elemento realmente clave para la comprensión del universo es el hombre, el único ser que conoce desde la propia conciencia. Gracias a la conciencia, el hombre es capaz de conocerse a sí mismo y de conocer, también, lo que está fuera de él. Es discutible si en el mundo animal se dan fenómenos análogos a la conciencia. Lo que sí es una idea muy extendida es que la evolución no es un proceso lineal ni tampoco un proceso determinista, sino un proceso de complejificación en el que en un momento aparece la vida y en otro momento aparece la conciencia. En realidad, la evolución se dirige en la dirección de la conciencia. La conciencia es el último estadio del proceso evolutivo. Desde esta perspectiva, el propósito principal de Dios no sería la de crear un universo perfectamente ordenado, sino la de poner en marcha una creación que en el hombre alcanza su punto máximo, por cuanto él es capaz no sólo de tener conciencia de sí, sino, además, de abrirse a la conciencia de lo divino. "La conciencia reflexiva es el punto en el que el universo puede dirigirse a Dios, su Creador" (p. 120).

Después de haber hablado de la unión y de la conciencia, como tercer parámetro se propone la información, que está presente en todos los niveles de ser, si bien no de la misma manera. Así, cuanto más simple es la estructura, la información que contiene resulta menos visible. Y a la inversa: cuanto más avanza el proceso evolutivo, más visible se hace la información que constituye la realidad. La información es de una importancia crucial en el mundo de los seres humanos, y también en la biosfera entera. Explicar el origen de la información no es tarea fácil, como no lo es tampoco explicar el origen de una idea. En todo caso, en el nivel humano la información adquiere una dimensión totalmente nueva.

Para nuestro propósito, la pregunta es: ¿en qué medida la evolución de la información nos ayuda a comprender la creación? A esto el autor responde diciendo que "la evolución de la información traza el camino que va de la materialidad a la espiritualidad" (p. 162). En ese camino el hombre representa un nivel absolutamente nuevo, ya que al crear él mismo información transforma la superficie de la tierra y se transforma a sí mismo. Aunque, para ser más exactos, él no es creador, sino co-creador junto a Dios. En Dios se halla toda la información y hacia él tiende el universo dominado por la información.

El último parámetro de la evolución al que aquí se hace referencia es la libertad. Frente a los determinismos de todo tipo es preciso subrayar que la libertad es una experiencia humana básica. No se trata de una libertad absoluta, que nada tiene que ver con la realidad. Para que la libertad pueda darse se requiere una estructura. Ésta, al tiempo que le sirve de apoyo, limita sus posibilidades. Mantener el equilibrio entre libertad y estructura es siempre un desafío. Lo es también en la creación, donde la evolución no se halla exenta de errores. En un mundo en evolución en el que nada está predeterminado es normal que se den ciertas deficiencias, y que el mal haga

acto de presencia. Nada de eso sería normal es un mundo predeterminado. Ahora bien, el precio que habría que pagar por ello sería enorme: la falta de libertad. Según eso, la intención del Creador no habría sido tanto la de crear un mundo perfecto cuanto, sobre todo, la de crear seres libres capaces de amar.

Vista la creación a la luz de los cuatro parámetros indicados (unión, conciencia, información y libertad), el paso siguiente consistirá en hacer un nuevo esfuerzo para contemplar este mundo desde una nueva perspectiva que supone un cambio profundo en la relación entre Dios y la creación. De esto se ocupa el autor en el último capítulo del libro, donde habla, en primer lugar, de una *creatio appellata*. En un universo en proceso de evolución, la creación es llamada por Dios a salir de la nada y a caminar hacia Él a través de un proceso de llegar a ser, en el que la fuerza conductora es el amor. En este proceso la creación es *ad similitudinem Trinitatis*. San Agustín y otros hablaron de los *vestigia Trinitatis* en la creación; y, aunque este modo de hablar quedó desprestigiado posteriormente, lo cierto es que cualquier cosa que evoluciona refleja “el Ser absoluto en el acto absoluto y eterno de la Unión divina” (p. 234).

La metafísica clásica decía que toda la información está almacenada en la memoria de Dios. La pregunta es: ¿cómo se transfiere esa información a las criaturas? Y nuestro autor contesta diciendo que “la amorosa y creativa llamada de Dios es en sí misma la información básica de este universo” (p. 242). Esta llamada, que es *creatio appellata*, es también *creatio informata*, y es, sobre todo, gracia. Esto plantea una vieja cuestión, difícil de resolver racionalmente: ¿cómo interactúa la gracia de Dios y la libertad humana? En un universo en evolución no parece que Dios esté especialmente interesado en predestinar todo. La idea de predestinación está vinculada a un universo estático, en el que ha vivido la humanidad hasta el siglo XIX. En un universo que evoluciona libre y dolorosamente, Dios no habría querido imponer su voluntad, sino llamar amorosamente hacia sí la creación para que ésta responda también amorosamente a la llamada creativa de Dios.

El libro, que se cierra con un apéndice con preguntas para el estudio, con una bibliografía y con un índice de materias, es un replanteamiento del tradicional modo de explicar la teología de la creación. Es cierto que a partir del Concilio Vaticano II, incluso antes, la teología de la creación se ha ido sensibilizando con una imagen dinámica del mundo. Pero, ni mucho menos, está ya todo dicho. Por eso, justamente, pensamos que el libro de K. Schmitz-Moormann puede ser una valiosa aportación.

J. García Rojo

E. Scognamiglio, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria. I. La domanda e le risposte* (Cinisello Balsamo-Milano: Edizioni San Paolo 2006) 244 pp.

Profesor de teología dogmática en la Pontificia Facultad Teológica de Italia Meridional (Nápoles) y director del Centro de Estudios Franciscanos para el diálogo interreligioso y la cultura en Maddaloni (Caserta), Edoardo Scognamiglio es, además, un buen conocedor de la obra literaria de Kahli Gibrain, con quien se abre este libro en el que se ponen las bases para una reflexión simbólica sobre Adán en el horizonte de la Trinidad.

La pregunta es, y sigue siendo: ¿qué es el hombre? Y, si una vez más, se intenta darle respuesta es por el convencimiento que se tiene de que nada agota el misterio del hombre. Siendo misterio inagotable, el error más grande del hombre consiste en buscar fuera lo que está dentro. El encuentro en profundidad con uno mismo es una manera, nunca del todo colmada, de recorrer y comprender el camino humano.

La actitud primera de quien comienza a recorrer el camino humano es la del asombro. Esa es la actitud del salmista que se sobrecoge al contemplar las maravillas de la creación, y, sobre todo, se sobrecoge al contemplar al hombre revestido de la gloria divina (cf. Sal 8, 6). El hombre, hecho de tierra, ha sido, sin embargo, constituido señor de la creación. Nadie tan miserable como él y nadie tan encumbrado como él. El hombre es una extraña paradoja que provoca opiniones de todo tipo. Según una de esas opiniones, el hombre es el ser del que Dios se acuerda (cf. Sal 8, 5). El hombre es el pensamiento de Dios. En realidad, ésta es una afirmación básica y primera de la antropología cristiana. Lo difícil es expresar esto en un lenguaje comprensible y actual. Y eso es lo que intenta el autor en el primer capítulo, invitándonos a ir más allá de nuestras imaginaciones o conceptos a fin de conceder mayor relieve al lenguaje simbólico.

El hombre, "existente simbólico por excelencia" (p. 23), se halla siempre frente al Misterio, y siempre ha de ser visto en camino hacia Dios. La antropología trinitaria que aquí se propone quiere ser también una antropología de la luz, donde se vea la belleza del hombre y donde resplandezca el rostro humano de Dios manifestado en Cristo. En él nos es dada la luz divina como Todo en el fragmento. El hombre está llamado a participar de la luz divina, y participa mediante su condición filial. Según la visión cristiana, ser hombre entonces significa "experimentar a Dios como Padre en el Hijo por la fuerza del Espíritu" (p. 29). El amor trinitario es el fundamento de nuestro ser y es, también, la meta a la que aspiramos. Desde el punto de vista cristiano, nada explica mejor la verdad del hombre como la comunión de amor.

Pero no todos comparten el punto de vista cristiano sobre el hombre. Por eso, en el segundo capítulo del libro, el autor presenta la respuesta que el hombre postmoderno da a la cuestión antropológica: una respuesta que va desde la ciencia hasta la tecnología, pasando por la magia y la economía. Una respuesta tan variada como, a veces, poco convincente. Con lo cual

parece que se cumple la sentencia de Heidegger: 'ninguna época como la nuestra ha acumulado tantos y tantos diversos conocimientos sobre el hombre. Y, sin embargo, ninguna época ha sabido menos qué es el hombre'. Se podrá o no estar de acuerdo con este juicio. Lo que, según muchos analistas, es indiscutible es que el hombre postmoderno se halla sumido en una crisis de identidad; es un hombre que vive en la inseguridad y que, por consiguiente, no acepta compromisos definitivos; es el hombre de la 'sociedad líquida' (en expresión del sociólogo Zygmunt Bauman), caracterizada por la dictadura del consumo.

Con una sorprendente visión de futuro, en los años treinta del siglo pasado, Husserl ya advirtió de la crisis que se cernía sobre Europa. Ciñéndonos al hombre, éste se ha convertido en nuestros días en un 'ser problemático'. Ante una situación así es lógico que nos preguntemos por el futuro que espera al hombre. Y, según el autor, el futuro del hombre estará estrechamente ligado a las tres revoluciones que dominarán los próximos decenios, y que son: la informática, la biología y la telecomunicación. En base a estas tres revoluciones, nos encontraremos con distintos modelos de hombre: el *homo cyberneticus*, considerado por algunos como la realización de una humanidad superior; el *homo simbioticus*, que estará conectado a potentísimos medios de elaboración de la información y de la comunicación audiovisual; el *homo magicus*, tipo Harry Potter que cambia la realidad por arte de magia; el *homo oeconomicus*, cuyo universo mental se reduce al disfrute de los bienes materiales... A todos ellos habría que añadir –y así lo hace el autor– los kamikazes y terroristas suicidas, quienes, en determinadas situaciones, no dudan en recurrir a la inmólación de la propia vida.

Cabe esperar, sin embargo, que no serán éstos los únicos modelos de hombre del futuro. Sin duda, no faltarán, como de hecho no faltan, quienes busquen la identidad del hombre en la alteridad. Es cierto que el tema del otro suscita sentimientos contrapuestos: tanto de acogida (xenofilia) como de rechazo (xenofobia). En cualquier caso es un tema que no se puede pasar por alto. Y no se puede pasar por alto porque la alteridad, en su multiforme manifestación, es una experiencia antropológica fundamental, a la que, desde luego, no puede renunciar el cristianismo. En realidad, el cristianismo vive y se nutre de la experiencia de alteridad. Para Gibrain, lo mismo que para Buber, Rosenzweig y Lévinas, el otro es principio hermenéutico para la comprensión del yo. El otro es el espejo donde contemplo mi rostro. La alteridad no es el resultado de un encuentro, sino su punto de partida. La cuestión es cómo respetar lo otro en su alteridad. La gran tentación consiste en querer controlar lo extraño e incomprensible apropiándonoslo. Frente a ese intento manipulador el autor nos recuerda dos cosas: 1ª) que lo otro forma parte de nuestra experiencia (Waldenfels); 2ª) que es preciso cultivar una hermenéutica de la diferencia (Sundermeier).

Para afrontar con éxito el futuro de la humanidad, en el capítulo tercero se subraya la necesidad de una ética de la responsabilidad. Es la propuesta hecha por Hans Jonas, que ha tenido gran resonancia en el debate ético y bioético años atrás. Si, siguiendo a Hans Jonas, el primer principio

ético es el respeto hacia lo que es el hombre, siguiendo el evangelio se trata de una ética de la trascendencia que acoge plenamente a la persona en su dignidad y mistericidad. Tras la caída de las modernas ideologías, el gran reto consiste en presentar un 'humanismo global', enraizado ontológica y éticamente en la trascendencia, un humanismo que reivindica y promueve la dignidad del hombre.

Es sabido que en nombre del hombre algunos han negado a Dios. ¿La afirmación del hombre postula la negación de Dios? El último capítulo se ocupa de lo que se conoce con el nombre de 'giro antropológico', presentando las principales contribuciones antropológicas contemporáneas. Entre todas ellas merece especial atención la contribución de *Gaudium et spes*, que trata de explicar qué es el hombre a la luz de Cristo, haciendo hincapié en la visión unitaria e integral de la persona, sin olvidar su dimensión histórica. Según el Concilio Vaticano II es Cristo quien explica a Adán, y no al revés. Cristo es el modelo originario de todo hombre, lo que, según Hans Küng, equivale a decir que 'ser cristiano significa ser radicalmente hombre'. Entre perfeccionamiento personal y desarrollo de la sociedad existe una relación muy estrecha, como también ha recordado el propio Concilio (cf. GS 24-26). La dimensión relacional de la persona se funda en Cristo que ha participado de la convivencia humana, orientándola hacia la solidaridad a través del amor. La pregunta acerca del hombre es la pregunta acerca de cómo el hombre vive su relación con los demás hombres y con Dios. Autores como Schillebeeckx, Metz y Gogarten afirman que la vocación del hombre es estar 'entre' Dios y el mundo en una actitud de esperanza crítica a la vez que creadora. En este sentido, la historia de Jesús marca la dirección a seguir.

Karl Rahner, por su parte, considera al hombre como ser de la trascendencia, capaz de acoger libre y responsablemente el mensaje que viene de más allá de sí mismo. El hombre es 'oyente de la Palabra', que está abierto al misterio absoluto, o sea, a la indebida autocomunicación divina. No hay que olvidar que para Rahner la antropología nos remite a la cristología, en cuanto que en Cristo encontramos la más plena realización del hombre. A partir de la encarnación, la antropología ha de ser vista como una cristología incompleta. La pregunta que es el hombre ha sido respondida en Cristo.

Si para Tillich Cristo es el 'Nuevo Ser' que vence la alienación existencial, para Pannenberg Cristo es la revelación escatológica de Dios y del hombre, en quien se anticipa el final de la historia. Por lo que se refiere al hombre, Moltmann señala que la característica de Adán es la de ser 'criatura última'; y por ser criatura última se halla referida a todas las criaturas, a lo que, además, hay que añadir su condición de ser imagen de Dios. Aceptarse a sí mismo implica, según Otto Hermann Pesch, darse cuenta de que el hombre es don y misterio, capaz de entregarse a Dios, ya que ha sido creado a su imagen. Venimos de Dios y relacionándonos con él llegamos a ser nosotros mismos. Descubrir la presencia misteriosa de Dios en nosotros es el primer paso para el desarrollo de una antropología trinitaria, que se propone definir al hombre a la luz del Amor divino.

Al final de la exposición, el autor concluye que la verdad del hombre se ilumina en el misterio del Amor. Nuestro destino último es vivir como hijos de Dios. En este sentido la humanidad del Verbo nos orienta hacia la experiencia de la paternidad. Al sabernos amados por el Padre amamos a los demás como hermanos. La antropología trinitaria tendrá que desarrollarse fundamentalmente a partir de la experiencia de filiación. Dios ama al hombre como a hijo, haciéndole partícipe de su misma vida trinitaria. ¿Cómo expresar esto de forma que lo entienda el hombre de nuestros días? He ahí el gran reto que se le plantea a la teología y a la predicación. Este libro, que es sólo la primera parte de un ensayo de antropología trinitaria, tiene el valor de recoger un buen elenco de respuestas a la pregunta sobre el hombre. Habrá que esperar a la segunda parte para ver en qué términos plantea Scognamiglio su antropología trinitaria.

J. García Rojo

A. Pérez de Laborda (ed.), *Una mirada a la gracia*. El Escorial 2005 (Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología 'San Dámaso' 2006) 321pp.

El presente libro recoge los trabajos que se presentaron en los Cursos de Verano de la Universidad Complutense en julio de 2005. Con cierta pena, el editor nos hace saber que no ha conseguido reunir todos los trabajos. Por lo que hace a los aquí recogidos, dentro de un marco general, cada uno de ellos tiene cierta autonomía e independencia; esto explica que los haya más breves y más largos, más interesantes y menos interesantes.

El libro ofrece, además, los coloquios o mesas redondas, tal y como se programaron. Hay que lamentar –y así lo hace el editor– que, finalmente, no se haya podido contar con la respuesta de san Agustín a Pelagio. Tampoco está, obviamente, la película *Ordet* de Carl Dreyer que en su momento vieron y comentaron los participantes en el curso. Lo que sí está, pese a la variedad de planteamientos y matices, es el convencimiento de que el Dios en el que creemos y al que adoramos es el Dios de la gracia. Se podría decir que éste es el hilo conductor que aúna todos los trabajos.

Una pregunta primera es si se puede pensar la gracia. ¿Existe, realmente, lo puramente gratuito? En el caso de que exista, ¿cómo caracterizar esa experiencia?; ¿es una experiencia reservada a todos o sólo a algunos?; ¿pertenece la gratuidad a la estructura necesaria de la vida humana? De alguna manera, el curso irá respondiendo a éstas y otras cuestiones relacionadas con el tema de la gracia.

El primero en tomar la palabra fue Miguel García-Baró, profesor de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid) que disertó sobre lo gratuito. “Todo es gracia”. A partir de esta frase, pronunciada al final del *Diario de un*

cura rural de Bernanos por alguien que asiste a la muerte de una persona que ama, lleva a cabo una fenomenología de la gracia, indicando que la gracia es don y tarea que desenmascara nuestras falsas ilusiones para introducirnos en las profundidades de la existencia.

En un trabajo que lleva por título *Gracia y analogía*, Alejandro Llano, de la Universidad de Navarra, defiende la realidad de la analogía (que no es unívoca, sino variada y poblada de matices), al tiempo que presenta el amor como la gracia más necesitada y nunca merecida. Según el autor, la pérdida de la idea de gratuidad y de la gracia va unida a la “pérdida del sentido metafísico de la creación, es decir, del oscurecimiento de la radical dependencia del ser finito respecto a Dios” (p. 49). En continuidad con lo expuesto, en la mesa redonda, Javier Prades, de la Facultad Teológica ‘San Dámaso’ de Madrid, planteó la pregunta si hoy es posible la gratuidad. A lo que él mismo responde diciendo que el mal y el rechazo de la dependencia dificultan la comprensión de la gratuidad como estructura de la vida personal y social. Eso, sin embargo, no significa que no exista, pues de hecho la gratuidad existe: una total carencia de gratuidad en la vida de los hombres es inimaginable. Así pues, podemos afirmar la posibilidad de la gratuidad y, sobre todo, la podemos afirmar a partir del reconocimiento de un Dios que nos ha creado por amor y por amor nos ha salvado. El perdón a los enemigos, tal como lo practicaron los mártires, es testimonio vivo de una gratuidad eminente.

El segundo día del curso, María del Carmen Bobes Naves, de la Universidad de Oviedo, analizó la libertad y la gracia en el personaje literario en tres etapas del teatro: el clásico, el español y el moderno. Si el teatro clásico plantea los problemas sin llegar a resolverlos, el teatro español los plantea dentro del ámbito del humanismo, mientras que el teatro moderno (Ibsen, Chéjov...) abandona al hombre a su propia suerte, lo que se traduce, en el teatro del absurdo de forma manifiesta, en una situación de destrucción general. Sólo queda la esperanza desnuda.

Después de una rapidísima aproximación al concepto bíblico de gracia, José Luis Sánchez Nogales, de la Facultad de Teología de Granada, estudia el concepto de gracia en los textos coránicos, fijándose en tres términos: ‘fadlun’ (favor), ‘rahmatun’ (misericordia) y ‘ni’matun’ (gracia). Las convergencias entre la tradición judeo-cristiana y la coránica son notables; también son notables las divergencias. Piensan algunos que estas últimas podrían haber sido menos si se hubiera puesto mayor énfasis en los pasajes en los que el Corán califica a Dios como misericordioso e indulgente.

Unidad y diversidad de la gracia de Dios en Cristo y el Espíritu: visión católica es el título de la conferencia que pronunció Gerardo del Pozo Abejón, de la Facultad Teológica ‘San Dámaso’ de Madrid, quien, tras recordar el rechazo de K. Barth y E. Jüngel a la distinción de gracia creada y gracia increada, dejó claro que tal distinción no sólo la sigue manteniendo el Magisterio, sino que es “clave en la comprensión católica del testimonio bíblico sobre el acontecimiento de la gracia” (p. 152). Según el autor, tanto el testimonio paulino como el testimonio joaneó contiene datos suficientes

para elaborar una teología de la gracia en la que cabe distinguir perfectamente entre el don increado del Espíritu y la gracia creada como hábito interno. Algunos autores (G. Philips, L. Ladaria...) daban por supuesto que la doctrina de la gracia santificante como don creado fue una innovación de la teología escolástica del siglo XII. Siguiendo a J. M Garrigues, Gerardo del Pozo afirma que “esa suposición carece de fundamento. Dicha doctrina se halla ya pergeñada en la doctrina de algunos Padres griegos sobre la divinización del hombre, si bien su comprensión teológica y metafísica se explicitó plenamente sólo en la Escolástica medieval” (p. 157). Y, siguiendo ahora a Schönborn, añade que la divinización del hombre tiene el carácter de un don gratuito e indebido que opera una renovación personal del hombre en relación a Dios. Ireneo de Lyon, Basilio el Grande y Máximo el Confesor son algunos de los Padres que “desarrollaron la doctrina de la gracia como hábito sobrenatural infuso y operativo en el marco de la doctrina de la divinización” (p. 165). En la Edad Media, Pedro Lombardo identificará al Espíritu Santo con la gracia y la caridad que actúa en nosotros. Santo Tomás no se limitará a rebatir a Pedro Lombardo, sino que, partiendo del testimonio bíblico, desarrolla la doctrina de la gracia, sobre todo, “como regeneración espiritual del justo que explica como cierta cualidad o hábito sobrenatural infusa” (p. 177). Posteriormente el Magisterio –en concreto los Concilios de Vienne y Trento– incorporarán en sus declaraciones algunas de las distinciones elaboradas con ayuda de la filosofía. Así las cosas, tarea de la teología actual de la gracia será poner al día la tradición católica purificándola, dinamizándola y mostrando la unidad interna del acontecimiento de la gracia. El principio o fundamento de esa unidad no puede ser otro que “la autocomunicación de Dios en el Hijo y en el Espíritu que culmina en la inhabitación del Dios trinitario en el corazón del justo” (p. 184). De acuerdo con esto, el autor tratará de mostrar el vínculo de la autocomunicación divina con las misiones del Hijo y del Espíritu en la historia de la salvación, así como la razón de ser de la gracia santificante habitual y de la gracia actual.

En la mesa redonda del tercer día, Alfonso Carrasco Rouco, de la Facultad Teológica ‘San Dámaso’ de Madrid, reflexionó sobre la gracia y la socialidad, haciendo frente a la tentación de concebir la gracia de forma individualista. Para la tradición católica, la gracia es ciertamente un don que afecta al perfeccionamiento del ser del hombre, pero tal don no sería posible sin una relación con la experiencia histórica concreta. De hecho, la afirmación teológica fundamental reconoce que Dios ha dado toda gracia en la Encarnación de su Hijo. “La presencia histórica de Jesucristo y, con él, del Espíritu Santo, es la condición para toda reflexión sobre la gracia” (p. 219). La gracia, que es Dios mismo dándose, tiene una esencia comunitaria que proviene de la naturaleza trinitaria. Si en los sacramentos se pone especialmente de manifiesto la dimensión social de la gracia, los carismas, destinados a la construcción del Cuerpo de Cristo, conllevan siempre una socialidad radical.

El cuarto día, Patricio de Navascués, del Instituto de filología clásica y oriental San Justino, de Madrid, disertó sobre la doctrina de la gracia en

Pelagio, explicando, por un lado, la razón histórica de Pelagio y, por otro, el contenido de su doctrina. En cuanto a lo primero habrá que tener en cuenta que entonces la pregunta de la gracia implicaba y arrastraba toda una serie de cuestiones, “donde las propias posiciones de los hombres de Iglesia distaban mucho de ser unánimes” (p. 231). En cuanto a lo segundo, hay que tener presente, como clave de lectura, el fuerte colorido antimaniqueo de Pelagio que lo lleva a acentuar sobremanera la bondad de la naturaleza y la libertad del hombre. El perdón de los pecados se otorga al hombre por la fe en Cristo. El hombre perdonado vive santamente, sin experimentar la concupiscencia, es el hombre *sub gratia*.

Partiendo de la sugerencia hecha por Henri de Lubac –la de contemplar al cristianismo desde la perspectiva de la paradoja–, Ángel Cordovilla Pérez, de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), abordó la realidad de la gracia desde dos paradojas que le son esenciales: la de su aparente inutilidad y su admirable fecundidad, y la de su verticalidad y horizontalidad. Siguiendo a von Balthasar se señala que la gracia, siendo gratuita e incluso inútil, es lo más necesario y fecundo para la vida del hombre. La gracia es Dios mismo entregándose al hombre, y hoy estamos más necesitados que nunca de esa realidad aparentemente inútil. El desafío que hoy tiene planteado el cristianismo es el de mostrar que la fe en Dios está en el orden de la gratuidad. Por encima de todo, el Dios cristiano es el Dios de la gracia. Y la gracia la vivimos en la paradoja, no sólo la de su aparente inutilidad y asombrosa fecundidad, sino también aquélla otra que, en su origen, nos remite al misterio de Dios en su dinamismo intratrinitario y en su revelación en la historia, en cuyo caso, en su perspectiva histórico-mundana, lejos de limitar la libertad del hombre, la consume y plenifica.

Por último, Alfonso Pérez de Laborda, de la Facultad Teológica ‘San Dámaso’ de Madrid, hizo una lectura filosófica del Comentario a los Gálatas (1535) de Martín Lutero, para ‘cebar’ su propio pensamiento. Dicha lectura, que no pretende ser la lectura ni el comentario de un especialista, pondrá de manifiesto la conciencia de extrema gratuidad: todo, y desde siempre, es gracia de Dios. A partir de su experiencia, Lutero ha comprendido que la única medicina para su pecado y conciencia desesperada es la fe. La fe, que es el artículo principal, es fe que justifica. Se trata de una justicia pasiva, ya que es puro don; es la justicia de la gracia. Según Lutero, habrá que poner sumo cuidado para distinguir entre la justicia de la ley y la justicia de la gracia. Se trata de un doble dominio que conviene separar: el de la Ley y el del Evangelio. Antes de concluir, Pérez de Laborda confiesa abiertamente su desacuerdo con Lutero por entender que el cristianismo no puede ser reducido a un artículo de fe. “El cristiano es la conjunción entera de una vida” (p. 285). Y sobre esto –añade– tiene mucho que decirnos Francisco de Asís.

La conferencia de clausura corrió a cargo de D. Antonio María Rouco Varela, cardenal-arzobispo de Madrid, quien introdujo su ponencia con dos provocativas citas: una de Otto Hermann Pesch, según el cual ‘las nuevas concepciones y formulaciones de la vida de la gracia tienen que evitar la orilla de una ruptura de la tradición’, y la otra de Simone Weil, quien sostiene

que 'el error de nuestra época es un cristianismo sin lo sobrenatural'. Dicho esto, monseñor Rouco Varela se pregunta si se puede explicar la renovación conciliar de la Iglesia sin recurrir a la teología de la gracia. Y la respuesta, evidentemente, es que no. La renovación de la Iglesia no sólo no es ajena a la experiencia de la gracia, sino que dicha experiencia ha jugado un papel fundamental en el proceso conciliar y postconciliar. Un dato primero es que la gracia, no la palabra, sino la categoría semántica cruza todos los documentos conciliares. El Concilio no hace de la gracia un tema reflejo de su enseñanza; la gracia es vivida. "La Iglesia nace del misterio de gracia a través del cual y en el cual Dios se acerca al hombre con una cercanía y una posibilidad insuperable con la misión del Hijo, la encarnación del Hijo, la del Espíritu Santo" (pp. 307-308). Si la originalidad del Concilio fue presentar una vida de gracia realizada en la historia, su objetivo será revitalizar la experiencia de la gracia, "renovar a fondo la vida de la Iglesia a través de una renovación de la experiencia del Misterio de Cristo, misterio de gracia, de misericordia, de perdón, de nueva vida" (310). En definitiva, según monseñor Rouco Varela, el Concilio Vaticano II ha supuesto un momento de renovación de la Iglesia hacia dentro y hacia fuera, y la clave de esa renovación hay que buscarla en la primacía de la vida de la gracia.

Como puede imaginarse, los trabajos que componen el libro son desiguales, lo que, relativamente, es normal, en este tipo de publicaciones. Por otra parte, hay silencios o vacíos demasiado clamorosos. Nada se dice, por ejemplo, de la teología de la gracia en Trento ni de la controversia 'de auxiliis'. Pero, sobre todo, llama la atención que no se diga nada de san Agustín. Y, para terminar, un pequeño detalle: dado que se trata de un libro en colaboración, pensamos que hubiera sido mejor individualizar la numeración de las notas a pie de página. Pese a estas limitaciones, el libro tiene un valor innegable, como podrá comprobar el lector.

J. García Rojo

E. Toraño López, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán* (Madrid: Publicaciones de la Facultad Teológica 'San Dámaso') 2006) 541 pp.

¿Qué supone la gracia en la vida humana? La pintura que aparece en portada sirve al autor de pretexto para dar respuesta a esa pregunta. Se trata de *El Regreso del hijo pródigo* de Murillo. El cuadro recoge el momento en el que el padre abraza al hijo; abrazo que quiere ser expresión de un amor totalmente gratuito. Pues eso es la gracia: don inmerecido que purifica y santifica. El anillo y el vestido de fiesta, que siguen al abrazo con que el padre recibe al hijo, son signos de la acción de la gracia en el hombre reconciliado. Pero la riqueza de la gracia no se agota en esos signos. De la mano de san Ambrosio, el autor trata de introducirnos en la gran riqueza y varie-

dad de significados de la gracia. La gracia era una cuestión muy querida para el obispo de Milán, aunque no hizo de ella tema de especial preocupación ni nos ofreció una reflexión sistemática sobre la misma.

El trabajo que comentamos es un trabajo de investigación, realizado bajo la dirección del profesor Luis F. Ladaria y presentado para su defensa en la Pontificia Universidad Gregoriana en el mes de marzo de 2004. Dejando de lado otros aspectos, el trabajo se centra en el estudio de la antropología teológica, donde actualmente tiene su lugar el tratado *De Gratia*, haciendo referencia, ocasionalmente, a aquellos otros tratados que continúan y completan la reflexión sobre el hombre (cristología, sacramentología, escatología...).

Sobre san Ambrosio hay, ciertamente, muchos estudios, pero hasta ahora ninguno se había ocupado de la noción teológica de la gracia. Saliendo al paso de esta laguna, "el presente trabajo trata de articular de forma sistemática la idea de Ambrosio sobre la gracia" (p. 15). Para ello, como no podía ser de otra manera, se estudian, en primer lugar, los textos en los que aparece el término 'gracia' relacionándolo con otros términos afines, para, en un segundo momento, organizar dichos textos conforme al esquema de historia de salvación. En este esquema dos figuras sobresalientes son Adán y Cristo, objeto de sendos capítulos. Entremedias de uno y otro se estudia la concepción ambrosiana de la gracia en el Antiguo Testamento. El libro consta de cuatro capítulos a los que se añaden dos grandes secciones: la primera sobre la gracia como perdón de los pecados, la segunda sobre la gracia en el hombre justificado.

En el capítulo primero se nos dice que la gracia es el don que Dios hace de sí mismo o, si se prefiere, la gracia es Dios comunicándose y manifestando su amor gratuito. De modo singular Dios se manifiesta y entrega en su Hijo Unigénito. Según san Ambrosio, en el Hijo acontece la mayor manifestación de la gracia divina; al darnos al Hijo, Dios nos entregó todo; y, con el Hijo, nos entregó al Espíritu Santo, quien, sin perder nada de su sustancia, distribuye generosamente sus dones según la capacidad de cada cual.

La gracia de Dios es una, y una es también la acción poderosa de Dios. Según san Ambrosio, las tres divinas personas obran en perfecta sintonía. En realidad, la actuación divina es inseparable de la gracia: 'una potestas, una gratia, una operatio Trinitatis' (*Explanatio Psalmorum*). El universo, obra de la acción todopoderosa de Dios, nos ofrece el primer testimonio de la gracia divina. La obra creadora es fruto de amor: la creación, que es *operatio Trinitatis*, recibe la *virtus Trinitatis*.

Destinatario principal de la gracia divina es el hombre. Dios quiere hacer partícipe al ser humano de su gracia. De acuerdo con esto, en el capítulo segundo se aborda el plan de Dios sobre el hombre y lo que, para la vida de la gracia, supuso el primer pecado. Según san Ambrosio, todo ha sido creado para el hombre. El destinatario último de la gracia del universo (de su belleza y armonía) es el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. Que Dios haya creado al hombre a su imagen y semejanza es la condición

para que pueda recibir la gracia divina, esto es, para que alcance la plenitud de la perfección en Cristo.

San Ambrosio interpreta los dos relatos de la creación como dos creaciones diversas. En la primera, Dios creó el alma humana, inmaterial e invisible. Ella, que tiene el resplandor de la gloria divina, es la que nos asemeja a Dios, y no el cuerpo, que nos asemeja a los animales. “La gloria y la *imago* son contenidos específicos de la gracia divina que recibe el hombre de la primera creación” (p. 83). Conforme a Gen 2, 7, en la segunda creación Dios plasma al hombre con sus manos (cf. Sal 118, 73), que son el Hijo y el Espíritu, quedando la carne humana santificada; aunque débil, el hombre posee la gracia divina que lo engrandece, diferenciándolo de los animales. Formado del barro, el hombre es sostenido por la *gratia spiritalis*.

Aunque todos los hombres han recibido la *gratia spiritalis*, no todos viven según el Espíritu. El hombre terreno, que se identifica con el hombre exterior, es aquel que ha quedado atrapado por lo material y se halla expuesto a la corrupción. El hombre interior, en cambio, se renueva de día en día, viviendo conforme a la gracia recibida (que es el Espíritu Santo), por la que queda incorporado a la vida divina. Según san Ambrosio, la gracia más grande que Dios podía hacer al hombre es la de asociarlo a su propia vida. Y lo asocia a su vida, es decir, le hace *consors naturae divinae* participando de la gracia de Cristo. Con lo cual se pone de manifiesto que el hombre, que es *capax gratiae*, es también *capax rationis*.

Entre racionalidad y gracia hay una relación muy estrecha, de modo que el hombre, ser racional, sólo es tal cuando se deja guiar por la gracia. Conviene, no obstante, dejar claro que la gracia no es algo debido a la naturaleza, sino que es don gratuito de Dios. Esto significa que el hombre puede perder la gracia, como de hecho la perdieron Adán y Eva desobedeciendo el mandato divino. Al perder la gracia, el hombre pierde las propiedades naturales y sobrenaturales con que había sido revestido en la creación; ahora se queda desnudo, sin el vestido de la inocencia que le protegía del frío de la muerte y del calor de la pasión carnal.

Pecando, el hombre ha perdido la gracia original, pero no ha eliminado la gracia divina. Eso significa que si se aparta del pecado puede alcanzar nuevamente la gracia. Después de Adán, la lucha entre el bien y el mal que el hombre experimenta dentro de sí forma parte de su propia realidad. Para vencer el mal, el hombre, según san Ambrosio, necesita la disciplina de la sabiduría, que consiste en el aprendizaje del bien y la práctica moral.

En el capítulo tercero se estudia la gracia en el Antiguo Testamento, destacando tres momentos de la historia de la salvación, que, asimismo, son momentos de gracia: 1) los patriarcas, 2) la ley y los profetas, 3) la venida del Salvador. “La etapa de los patriarcas revela la gracia de Dios que bendice a sus elegidos; la ley y los profetas manifiestan la presencia de la gracia en la antigua alianza entre Dios y el pueblo de Israel y, por último, la gracia de la encarnación constituye la nueva alianza que inaugura el tiempo de la Igle-

sia” (pp. 167-168). A la Iglesia precedió la sinagoga; y las dos, unidas en el plan divino, tienen a Cristo por cabeza.

Aunque presente a lo largo de la historia de salvación, la gracia de Cristo se revela plenamente en la etapa evangélica o neotestamentaria. En el capítulo cuarto se estudia la nueva gracia que Cristo (encarnado, muerto y resucitado) trae con su venida y la situación del hombre en Cristo. Según san Ambrosio, la gracia de Cristo, que es culmen y cumplimiento de las antiguas profecías, trae la justificación, la redención y la salvación, ya que es luz y verdad. Aquí radica su novedad. Cristo devuelve al hombre la gracia que había perdido en Adán, uniendo a los hombres en un solo pueblo, la Iglesia.

Como esposa suya, Cristo colma a la Iglesia con la gracia del Espíritu Santo, para que ella, a su vez, la comunique a todos los hombres. Así lo hicieron los apóstoles, testigos preclaros de la gracia de Cristo, a quienes el Señor otorgó la gracia del perdón de los pecados, de la que se habla en la primera sección: dicha gracia, que supera la ley, se manifiesta como misericordia divina con efectos saludables y liberadores para el pecador. Obviamente, para que la gracia sea efectiva el hombre debe acogerla, y la acoge arrepintiéndose de sus pecados y haciendo obras de penitencia. Pero, para que no se piense que el hombre se justifica por las obras, san Ambrosio no duda en hacer suyo el pensamiento paulino, según el cual la justificación se obtiene, no en virtud de las obras, sino por la fe. Así pues, la gracia de la justificación reclama del hombre la respuesta de la fe, una fe que, como advierte el Apóstol, actúa movida por la caridad (cf. Gal 5, 5-6). Ahora bien, puesto que la fuente del amor es Dios, el hombre no amaría si previamente no hubiera sido amado por Dios. Y, porque ha sido amado (como ha sido amada la Iglesia, esposa), ha sido agraciado, vestido de radiante hermosura y liberado de sus esclavitudes. Así es como actúa la gracia de Cristo.

En la segunda sección se estudia la gracia en el hombre justificado. Esa gracia se refiere a la unión del justo con Dios que le lleva a participar de la vida divina. Participación que sólo será plena en la vida celestial; mientras dure su situación terrena vive los desajustes provocados por el pecado, si bien esto no es obstáculo para que progrese en la fe y en la virtud. Una y otra son gracia “que Dios infunde en el hombre, pero solamente permanecen en él cuando son acogidas y conservadas” (p. 377). En ese caso, la consecuencia es la santificación. Al recibir el sello del Espíritu Santo, el justificado es santificado y hecho partícipe de la naturaleza divina. Lo que las personas divinas son por naturaleza, puede alcanzarlo el hombre por gracia. Por mediación del Hijo, el hombre llega a ser hijo. Es la gracia de la filiación, a la que va unida la herencia divina. Tener a Dios como herencia es una gracia muy grande, como lo es también la resurrección de los muertos.

Después de cuanto se ha dicho, conviene dejar claro lo siguiente: aunque las virtudes y méritos del hombre son necesarios para obtener la gracia, no se puede decir que el hombre tenga derecho a ella. Las obras humanas nunca pueden merecer la gracia, que siempre es don inmerecido. La gracia no es fruto de la iniciativa humana, sino que es don gratuito de Dios. Esta-

mos ante la supremacía absoluta de la gracia, defendida por san Ambrosio, para quien “todo lo que tenemos es don divino porque no hay nada que no nos haya sido dado” (p. 434).

La conclusión a la que llega el autor es doble: primera, el término ‘gracia’, que aparece frecuentemente en la obra ambrosiana, tiene una gran riqueza semántica; prueba de ello es el uso que hace de ‘caritas’, ‘munus’, ‘communicatio’, ‘donum’, ‘bonitas’, ‘liberalitas’, ‘virtus’, ‘potentia’... Y, segunda, que todos estos términos describen la gracia como operación de la benevolencia divina que se da y se da amando.

Una bibliografía de más de sesenta páginas y varios índices cierran este importante trabajo sobre la doctrina de la gracia en Ambrosio de Milán. Personalmente nos hubiera gustado que hubiera quedado más clara la relación entre naturaleza y gracia. Se reconoce que no es un tema fácil al tiempo que se afirma la necesidad de distinguir entre natural y sobrenatural. La gracia se referiría *siempre* a lo que llamamos sobrenatural, aunque, *en ocasiones*, tenga que ver también con el orden natural. Según Ambrosio la gracia afecta a todo el hombre, si bien él no tuvo particular interés en explicar la relación entre natural y sobrenatural (cf. pp. 454-459). Pero, a tenor de lo que se dice en la página 456 sí que distingue entre naturaleza y gracia: la primera alude a la creación, la segunda a la redención. En relación con esto se afirma que la redención no consistió sólo en la devolución de la gracia de la creación (cf. pp. 348-349), sin embargo un poco más adelante se enfatiza tanto lo de la restauración y restitución de la imagen perdida por el pecado como si la nueva creación fuera únicamente “reconstrucción de la imagen de Dios”, lo que parece confirmarse al decir que “la gracia de Cristo ha restaurado la naturaleza devolviéndole la gracia perdida por el pecado” (p. 365).

Más allá de estas observaciones, agradecemos a Eduardo Toraño López el enorme esfuerzo que ha hecho al presentarnos la teología de la gracia en san Ambrosio de forma sistemática. Estamos seguros que los interesados en el tema también se lo agradecerán.

J. García Rojo

E. Jaschinski, *Breve storia della Musica Sacra* (Brescia: Queriniana 2006) 149 pp.

A través de sus ocho capítulos esta obra hace un interesante repaso histórico de la música sacra, reflejo de la evolución y expansión de la Iglesia en aspectos no sólo propiamente eclesíásticos, sino también sociales y políticos, desde los principios de la estructura de la liturgia hacia el año 100 hasta la actualidad.

Los primeros años, caracterizados por los textos cantados –generalmente fragmentos de Cartas de San Pablo– dan paso a un periodo (entre los años 100 y 300), en que se da forma a la estructura litúrgica, se produce un alejamiento paulatino de los precedentes hebraicos tanto con respecto a las lecturas como al canto, y se prescinde de los instrumentos, ya que se les relaciona con el paganismo. Durante las siguientes cuatro centurias la formación de la liturgia en Roma trae consigo una mayor complejidad en relación con el crecimiento y expansión de la comunidad cristiana, y con la basílica como centro de las ceremonias. Los primeros himnos cristianos entran a formar parte de la liturgia debido al favor de los creyentes y en contra de la deseada distancia con el sacerdote, mientras que se profundiza en la separación entre lectura y canto, apareciendo los primeros libros de cantos.

El paso del canto romano al franco –denominado gregoriano– supuso con el tiempo la unificación de los símbolos y sobre todo la aparición de las notas, destacando dos fenómenos: el surgimiento de la polifonía y el reparto de los roles musicales. La difusión de la liturgia franco-romana implica la limitación de la participación activa de la comunidad. El desarrollo de la polifonía –con Limoges y París como centros– se adaptó perfectamente al espacio de las catedrales góticas contribuyendo a la sensación de ascensión y verticalidad, así como a la fascinación y al temor de la comunidad. De mediados del siglo XIII a mediados del siglo XVI se produce una importante diversificación de la liturgia romana. El denominado «Ars nova», a partir del siglo XIV, introduce una significativa novedad consistente en la adopción de un sistema de notación que hacía posible la combinación de distintas duraciones y la subdivisión del valor de las notas, desarrollándose un estilo musical mucho más refinado. Pero las críticas papales no se hicieron esperar contra una música que había abandonado el canto gregoriano y la relación de la liturgia, es decir, de los fundamentos del «Ars antica». Precisamente será la Capilla Sixtina la que mantenga la tradición casi hasta finales del Renacimiento, seleccionando a los mejores cantores y compositores de la Europa católica. Mientras, el pueblo prácticamente excluido del canto durante la celebración de la misa, da origen en muchos países a cantos e himnos en lengua autóctona, vinculados a los ciclos de las celebraciones y a las peregrinaciones.

El Concilio de Trento traslada al ámbito musical el cisma religioso, haciendo hincapié la Contrarreforma en afianzar aún más la diferente presencia del canto en la liturgia protestante y en la católica. Los siglos XVII y XVIII constituyen momentos álgidos de la música sacra, saliendo ésta de las iglesias e introduciendo la utilización del órgano, al mismo tiempo que se inicia una recuperación del canto gregoriano. Durante la época contemporánea surge una nueva distinción entre música litúrgica y música espiritual no litúrgica, que se acomoda a los cambios musicales del momento, continuando con una tradición ya consolidada. Finalmente, el Concilio Vaticano II incluye un capítulo específico sobre la música sacra y su papel en la liturgia. En años posteriores otros documentos contribuirán a establecer su función, sus características y su tipología.

Este recorrido histórico se complementa con la bibliografía del original alemán a la que la traducción ha añadido una bibliografía italiana actualizada, y con una tabla cronológica realmente útil para tener una visión de conjunto tanto de la evolución como de los cambios en la liturgia y en el arte, la música, los compositores y los documentos eclesiásticos. Asimismo, cuenta con una interesantísima introducción, en la que se abordan cuestiones como la definición de los términos «Kirchenmusik», «música sacra» o música espiritual; lo que el autor denomina la dimensión antropológica y la dimensión teológica de la música sacra; así como las variantes y la evolución con respecto a las características de la liturgia. Es, por tanto, una obra breve –tal como se indica en el título– pero significativa para una primera y completa aproximación a la música sacra.

Cristina García Nicolás

Reid B. Locklin, *Spiritual but not religious? An oar stroke closer to the farther shore* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2005) 141 pp.

A través de una autobiografía espiritual, Reid Locklin, profesor de la Universidad de Toronto en el programa de *Cristianismo y cultura*, hace un recorrido personal por su experiencia religiosa a partir de las tradiciones del hinduismo y el cristianismo y el encuentro con algunos maestros y textos religiosos de ambas religiones. Desde la meditación sobre el proceso de la conversión personal a la fe católica, el autor reflexiona sobre cuestiones como el diálogo interreligioso, la falsa aporía institución religiosa *versus* experiencia espiritual, la eclesiología cristiana, la teología de las religiones, etc.

Con un estilo narrativo muy dinámico Locklin muestra la experiencia espiritual del hombre como su más alta posibilidad, como una aventura que constantemente hay que retomar porque nunca concluye del todo (*"The most important steps on our shared journey are those that have yet to be taken"*, 135). A través de las experiencias hindú, telúrica-cosmológica y cristiana, el autor hace un recorrido desde el asombro provocado por el encuentro con la mística hindú hasta la honda transformación existencial provocada por el acontecimiento personal de Jesucristo en su vida.

Una de las reflexiones centrales de la obra, que sirve al mismo tiempo de catalizador del proceso personal de conversión y aceptación del bautismo cristiano por parte del autor, es la referente al dilema que suele plantearse entre espiritualidad y religiosidad. Locklin va desgranando su proceso espiritual interior a través del encuentro con cuatro figuras: el profesor de teología, el sacerdote, el gurú hindú y el guía (una profesora de psicología). El autor va entrelazando la meditación personal y la reflexión teológica eclesial sobre la pertenencia institucional a una iglesia. De hecho,

de esta forma resume el objetivo principal de la obra: “*This work is intended as an invitation to consider the question of institutional commitment anew and, at least possibly, from an angle that might not have been imagined or considered before*” (5).

El capítulo 4, titulado *El misterio de los otros*, merece especial atención por las profundas reflexiones que contiene en torno al diálogo interreligioso, el pluralismo religioso, la teología cristiana de las religiones, la idea de comunión inclusiva dentro de la Iglesia católica. A este respecto, Locklin realiza un inteligente repaso, sin perder el cautivador estilo narrativo, por la historia reciente de la postura de la Iglesia acerca de la unicidad y la universalidad de la salvación de Cristo y la cuestión de la verdad en las otras tradiciones religiosas. De esta forma, hace un recorrido por diferentes documentos de la Iglesia que afrontan este tema: *Nostra Aetate*, *Lumen Gentium*, *Ad Gentes*, *Dominus Iesus*; así como analiza la contribución de algunos de los teólogos cristianos que más han trabajado sobre la teología de las religiones: Karl Rahner, Jacques Dupuis, Diana Eck, Paul Knitter, John Hick, Gavin D’Costa. Las reflexiones en torno a la teología de las religiones y a la soteriología cristiana tienen siempre como principales interlocutores a las tradiciones hindú y budista. Respecto al hinduismo, el autor comenta las principales obras que se sitúan en la línea de la tradición del neovedantismo advaita, que ve en la religión una experiencia transformante y unitiva con la divinidad. Para esta corriente, Jesús representaría de modo eminente los procesos universales de vida espiritual que tienen lugar continuamente en el alma humana, y es un *avatar*, es decir, una encarnación de lo divino entre las muchas que acontecen a lo largo de los distintos ciclos históricos.

En definitiva, *Spiritual but not religious?* (cuyo subtítulo reza: *Un golpe de remo más cerca de la ribera más lejana*) supone una sugerente contribución desde la fe cristiana católica al debate sobre la relación entre el cristianismo y su mensaje de salvación y las demás tradiciones religiosas, así como a la cuestión sobre la verdad, con minúscula, de cada una de las concreciones históricas de la religiosidad humana (las religiones históricas) y la Verdad, con mayúsculas, que es la meta que persiguen todas ellas desde sus condicionamientos socioculturales, institucionales y doctrinales. Todo ello desde un intento honesto de teología narrativa en forma de biografía espiritual y diario de una conversión.

José Ramón Matito Fernández

José Morales, *Caminos del Islam* (Madrid: Ediciones Cristiandad 2006) 317 pp.

En esta obra, el profesor de teología dogmática de la Universidad de Navarra, José Morales, ofrece un estudio descriptivo, interpretativo y valorativo sobre el Islam, siempre con el telón de fondo de la crisis en Oriente

Medio y la cuestión árabe en lo que respecta a su influjo en Occidente y en las relaciones internacionales. Ya el autor nos ofreció algunas interesantes reflexiones en sus obras *El Islam* (Madrid: RIALP 2001) y *Teología de las religiones* (Madrid: RIALP 2001), donde señalaba que el resurgir contemporáneo del Islam se manifiesta como fuerza identificadora de la cultura y la civilización árabe frente a Occidente, y donde afirmaba que: "Para muchos musulmanes no se trata tanto de modernizar el Islam como de islamizar la modernidad, aunque suene un objetivo utópico" (74). Con este nuevo ensayo Morales pretende abrir vías de entendimiento para con el mundo islámico, así como comprender su significado en el orden mundial. A lo largo de siete capítulos el autor hace un somero pero completo recorrido por temas que afectan a lo que podría denominarse el Islam en sí, y, por otra parte, cuestiones que atañen a la relación del Islam con el Occidente actual en general, y con la religión cristiana en particular.

El intento de Morales surge desde una mentalidad abierta y dialogante, pero, al mismo tiempo, desde una seriedad crítica aunque sosegada, respecto al conjunto de problemas y cuestiones abiertas actualmente en el entramado sociopolítico mundial y en el ámbito del diálogo interreligioso.

El primer capítulo analiza la visión que tenemos desde Occidente del Islam. El autor desgana cuestiones históricas, políticas y religiosas, haciendo hincapié en la libertad religiosa entendida desde el Islam, así como la situación de las comunidades cristianas en Palestina. El capítulo segundo se centra en el estudio de la realidad musulmana, la confrontación entre la civilización y la cultura musulmanas y la religión musulmana: política, educación, sociedad, mujer, libertad, reforma. Los dos capítulos siguientes realizan un estudio histórico, por una parte (III), de la realidad de algunos países musulmanes y, por otra parte (IV), de la situación concreta de Palestina: origen del problema, conflictos más relevantes, situación actual y posibilidades de futuro. De este cuarto capítulo es de destacar el agudo análisis que el autor hace del fenómeno del sionismo, en el plano sociopolítico internacional, económico y religioso. El capítulo quinto trata la difícil problemática de la democracia en el mundo árabe: dificultades, situación actual, tendencias liberales, posibilidades. Es un aspecto de particular importancia debido a que los regímenes árabes se distinguen especialmente por su carácter autocrático, ya sean repúblicas o monarquías, aunque Morales insiste en señalar que, al igual que no existe un modelo uniforme de democracia en Occidente, tampoco existe lo que podría denominarse una especie de bloque sociopolítico uniforme y cerrado en el mundo árabe-musulmán, sino que hay una gran variedad de sistemas políticos vigentes en el espacio musulmán que manifiestan, a su vez, una rica diversidad de presupuestos, organizaciones, proyectos y estrategias políticas, que se caracterizan, por lo general, por el uso polivalente y flexible que hacen del Islam, y caminan en pos de una vía democrática para construir un orden político razonable con futuro; futuro que no contempla el uso de la violencia expresada en la Jihad islámica. En este panorama esperanzador destaca la emergencia de una nueva esfera pública secular, constituida, en su mayoría, por

una clase media en gestación y por una cierta elite intelectual. El capítulo sexto es un apartado de historia de la religión musulmana, donde se subrayan los elementos fundamentales de su doctrina y su praxis religiosa. En este capítulo es de destacar lo referente a la mística del Islam, el fenómeno del sufismo y de los derviches, que han contribuido a hacer del Islam una religión más interior, al margen de su rigorismo legal. El último capítulo del libro presenta la relación entre cristianismo e Islam. En él destacan, sobre todo, las certeras reflexiones en torno a la dificultad extrema que encuentran los cristianos para un diálogo sincero con el Islam. Esta idea que hoy, por la crisis actual entre las distintas cosmovisiones procedentes del ámbito musulmán y del mundo occidental, no sería catalogada de “políticamente correcta”, no deja de ser cierta. Por razones históricas, políticas, socioeconómicas y culturales, además, por supuesto, de las doctrinales internas a la propia tradición musulmana, hay que señalar que la casi totalidad de iniciativas para establecer un diálogo entre las dos confesiones siempre han partido del lado cristiano; y que, por otra parte, la actitud de los musulmanes en estos ámbitos siempre ha sido de recelo, sospecha, complejo de inferioridad y, en última instancia, de suficiencia. A la vista de todo esto, parece que hoy día la consecución de una actitud tolerante y respetuosa recíproca, sería una meta con la que habríamos de conformarnos satisfactoriamente.

José Ramón Matito Fernández

M. Amaladoss – R. Gibellini (eds.), *Teologia in Asia* (Brescia: Editrice Queriniana 2006) 515 pp.

La espiritualidad oriental vivenciada en tradiciones tan ricas y fascinantes como el hinduismo y el budismo sigue siendo lugar privilegiado para la experiencia del diálogo interreligioso y para el desarrollo de una teología de las religiones. Del mismo modo, los valores y las características específicas de la cultura asiática propician nuevas formas de tratar temas teológicos de siempre para la fe cristiana, así como iniciativas inspiradoras en torno a los nuevos problemas del hombre de hoy. De ahí el valor de esta compilación. La presentación de una teología cristiana pensada, vivida, meditada y elaborada en Asia desde Asia para el mundo entero. Las grandes religiones nacieron en Asia: en el occidente asiático surgió el monoteísmo de corte profético (judaísmo, cristianismo e Islam); en el sur emergió y se desarrolló hasta nuestros días toda una mística de la interioridad (hinduismo, budismo, jainismo y zoroastrismo); y en Oriente tuvo lugar una mística de la ética y la praxis, de la actitud y el comportamiento del hombre ante el Misterio (confucionismo, taoísmo y sintoísmo). Parece, pues, que por su propia naturaleza antropológica e idiosincrasia cultural, el continente asiático es un lugar idóneo desde donde elevar un discurso renovado (“nuova cattolicità” p. 6) sobre los contenidos de la fe cristiana, confrontán-

dolos con las inquietudes y las vicisitudes del hombre de la aldea global. En definitiva, se trata de una presentación global y articulada de la teología cristiana asiática a través de sus temas, de sus contextualizaciones, de su riqueza de sabiduría y de su honda y milenaria experiencia religiosa.

La obra se divide en dos partes: en la primera se presentan mediante algunos ensayos la teología contextual asiática, y en la segunda se exponen algunos desafíos teológicos asiáticos particularmente significativos para la teología mundial. Ambas partes van precedidas de una esclarecedora contribución del teólogo jesuita indio Michael Amaladoss, autor, entre otras, de las obras: *Life in Freedom. Liberation Theologies from Asia* (1997), y *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises* (1997). En su artículo, el autor se plantea cuestiones introductorias contextuales fundamentales para situar y comprender mejor las posteriores contribuciones. De esta forma, intenta responder a las cuestiones sobre la Iglesia en Asia, si existe un modo de pensar y, por lo tanto, de hacer teología en Asia, y la problemática del pluralismo religioso. Sobre este telón de fondo Amaladoss propone algunas claves metodológicas y hermenéuticas: la vía holística, el principio del *advaita* o no-dualismo, y una aproximación integradora y dialogal. Termina con el deseo de que la teología asiática sea reconocida, aceptada y valorada en lo que tiene de específico y diverso respecto de la teología euro-americana, y que, por lo mismo, no ha de ser juzgada con los criterios de la teología occidental.

En la primera parte, el teólogo indio Sathianathan Clarke estudia las claves articuladoras de la teología *dalit*, que hace referencia a los denominados por el sistema hindú de las castas los 'intocables', los 'paria'. Se trata de una teología del sufrimiento humano a la luz de la experiencia de Cristo liberador, por eso es considerada por el autor una teología inclusiva, porque comprende a todos los que padecen el mal de cualquier tipo en el mundo, aunque haya surgido dentro del contexto de los 'intocables'. El teólogo indio Wati Longhar hace una presentación de la teología tribal, de los nativos que sufrieron toda una historia de invasiones y de colonización. En la India y en el Nepal las tribus nativas pasaron a engrosar las filas de los sin-casta. La teología cristiana recupera, en el contexto de la mística cósmica de la religiosidad primitiva de estos grupos, la reflexión sobre la creación, la ecología y la interpretación del hombre, releyendo estos temas en la línea de una teología del espacio. La teóloga filipina Virginia Fabella presenta la historia de la teología feminista en Asia a través de las contribuciones de teólogas asiáticas de alcance internacional. Al mismo tiempo, realiza una buena labor sistemática al sintetizar las características peculiares de esta teología, así como una serie de orientaciones y sugerencias para su futuro. El teólogo coreano, Jai-Don Lee, traza las líneas maestras de la lectura teológica de la ecología desde Asia. Para esta tarea asume lo más propio de la espiritualidad oriental en torno a esta temática, así como la tesis "cosmoteándrica", la triple relacionalidad armónica entre lo divino, lo humano y lo cósmico teorizada por Raimon Panikkar, y la propuesta histórica del teólogo norteamericano Thomas Berry. Resulta una teología que asume el fenómeno de la

inculturación y ciertas formas de sincretismo moderado. Por último, cerrando este primer gran apartado sobre la teología contextual asiática, hallamos la colaboración del teólogo chino Luna-Kwong Lo, que hace un recorrido por la historia de las misiones cristianas en China desde el siglo VII de nuestra era. Este teólogo establece dos cuestiones principales como las determinantes en la elaboración de la teología cristiana en China: el problema teórico sobre la correspondencia entre la identidad china y la identidad cristiana, y el problema práctico sobre la posible contribución del cristianismo a una reconstrucción de la moralidad en la sociedad china actual, cada vez más cercada por el capitalismo y el consumismo materialista.

La segunda parte está compuesta por once ensayos que presentan algunos de los principales temas desarrollados desde la perspectiva asiática. Así, el teólogo malayo Archie Lee presenta la propuesta de una aproximación inter-textual de la hermenéutica bíblica asiática. Se trata de plantear el reto de una lectura de la Biblia desde el universo textual multicultural y plural de Asia, una visión de la Escritura desde el mundo de la escritura religiosa asiática. Para ello analiza las obras de los teólogos Rasiah Sugirtharajah (*Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations*, 1998) y de Kwok Pui-lan (*Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, 1995). El teólogo Filipino José de Mesa, utilizando la ya clásica tipología de Richard Niebuhr, examina cinco diversos tipos de interconexión entre Evangelio y cultura en la teología asiática. El teólogo indonesio Johannes Banawiratma estudia el tema de la teología en el ámbito público, proponiendo lo que se podría definir un modelo de teología política en Asia. Para este teólogo, los tres interlocutores del discurso teológico son la comunidad cristiana, el estado y el mercado, por cuanto éstas son las realidades que condicionan la vida de pobreza de grandes estratos de la población asiática. En la búsqueda de una justicia para todos en nombre del Evangelio, la teología asiática utiliza abundantemente intuiciones y reflexiones de la teología de la liberación latino-americana. El teólogo indio Jacob Kavunkal presenta la teología asiática en un mundo postcolonial. Con esta idea se refiere el autor al desarrollo de la teología en Asia en el proceso de descolonización actual a nivel cultura y religioso. Se trata de una revisión de la categoría de "inculturación" desde la pluralidad de culturas, religiones y formas de entender la vida que recorren el continente asiático. El teólogo vietnamita Peter Phan traza las líneas de la búsqueda espiritual cristiana en Asia, que se caracteriza por estar inserta en un contexto de honda espiritualidad. El autor muestra un cambio en el ámbito cristiano: el paso de una actitud pesimista a la hora de confrontar los otros modelos religiosos de vida, a un redescubrimiento de los elementos de verdad, de gracia y de práctica espiritual que incorporar en la espiritualidad cristiana. El teólogo de Sri Lanka Wesley Ariarajah afronta los difíciles temas del pluralismo religioso y del diálogo interreligioso. Se trata de una propuesta de comprender e interpretar la persistente e irreducible pluralidad religiosa de Asia venciendo las tentaciones del sincretismo y el relativismo. El teólogo muestra los múltiples intentos de conjugar misión, evangelización, diálogo y testimonio. El teólogo malayo Jonathan Tan plantea un nuevo modo de ser Iglesia en Asia como

“comunidad de comunión”, llamada a responder a la inmensa diversidad y al pluralismo de Asia, y orientada hacia un triple diálogo con las culturas, las religiones y los pobres del continente. El teólogo indio Jacob Parappally, autor de *Emerging Trends in Indian Christology* (1995) presenta una amplia panorámica de las cristologías en la teología asiática. Si hasta ahora la Iglesia ha articulado quién es Jesucristo en diálogo con el judaísmo y con el mundo grecorromano occidental, la teología asiática piensa y expresa el misterio de un Dios kenótico, que se identifica con todos aquellos que luchan por la plenitud de la humanidad, en medio de toda una complejidad de culturas, lenguas y tradiciones religiosas. Otro teólogo de Sri Lanka, Aloysius Pieris, autor de *Teología asiática de la liberación* (1986), en un denso artículo que toma el título de un documento reciente del episcopado católico asiático, se pregunta por la acción del Espíritu Santo en Asia, que anima la espiritualidad de las religiones soteriológicas, no teístas, de Asia, y cuyos frutos interpelan a la Iglesia del Evangelio de las bienaventuranzas y a la religiosidad agápica de las religiones bíblicas. El teólogo indio Felix Wilfred analiza en *El rostro público del cristianismo asiático* los puntos de mayor sensibilidad de la teología asiática en la era postcolonial, así como sus diferencias respecto de la teología euro-americana a la hora de pensar el misterio de Dios, la revelación, el pluralismo de culturas y religiones. Según este autor, el gran reto del cristianismo asiático es el de proyectar en la esfera pública el corazón del mensaje cristiano. Para terminar, el teólogo malayo Edmund Chia realiza una especie de síntesis de las diversas voces asiáticas reunidas en este volumen, presentando un bosquejo de una teología de la armonía sobre la clave de los símbolos del *yin* y el *yang*. Para este autor, la prueba de la verdadera armonía en el cristianismo asiático consiste en la aceptación de la diversidad como riqueza. De esta forma, la armonía constituye una de las categorías centrales de la teología asiática.

José Ramón Matito Fernández

Jean Daniélou, *Teología del judeocristianismo* (Madrid: Ediciones Cristiandad 2004) 540 pp.

La edición que Cristiandad presenta del clásico de Daniélou del año 1958 corresponde a una traducción de Antonio Esquivias Villalobos de la segunda edición de esta obra, aparecida en 1974. Teniendo en cuenta los progresos de la investigación que él mismo había contribuido a iniciar, el Padre Daniélou había retocado considerablemente el texto de la edición francesa de 1958 pensando en la edición italiana, que apareció en Bolonia en 1974. Esa actualización es la que se publica ahora en español.

Las tesis principales sobre el judeocristianismo esbozadas por el Padre Daniélou no han perdido actualidad con el paso del tiempo, pese a la ingente cantidad de bibliografía acumulada sobre el tema y las numerosísi-

mas investigaciones llevadas a cabo en ese terreno. Para Daniélou, el judeocristianismo suponía una forma de pensamiento cristiano, que no implica vínculo con la comunidad judía, pero que se expresa en conceptos tomados del judaísmo. De hecho, esta forma de pensamiento no solamente ha existido, sino que durante un tiempo ha coexistido con la Iglesia. Por ello, defiende el Padre Daniélou que existe una primera teología cristiana de expresión judía, semítica, y por ello se puede hablar, en la historia antigua del cristianismo, de un período judeocristiano, que va desde los orígenes del cristianismo hasta hacia la mitad del siglo II. A la luz de las categorías culturales del judaísmo tardío, y en particular de la apocalíptica, Daniélou interpreta una multitud de documentos que, en su mayor parte, debido a su oscuridad, a lo extraños que resultaban y a que se habían quedado marginados, se consideraban inutilizables para la historia de las doctrinas cristianas, y llega a demostrar que son mucho más significativos y coherentes a nivel teológico de lo que se había creído. Con este bagaje, el Padre Daniélou esbozó un esquema sugestivo del cristianismo primitivo de estructura semítica, uniforme y plural al mismo tiempo.

Lo característico de esta teología es que se viste del ropaje del pensamiento judío de la época y, por ello, es comprensible sólo en este marco, que es el del género apocalíptico. Abundan conceptos como el de “revelación” en el sentido más literal de la palabra: manifestar secretos divinos. La teología judeocristiana es una teología de la historia con un carácter cósmico, en forma de catequesis dirigida especialmente a los que comienzan. Lo que el autor ha realizado en esta obra es recoger y explicar los elementos diseminados de esta teología judeocristiana, reconstruyéndola a través del paciente análisis de numerosos documentos. Este interesante y erudito estudio posee un evidente valor histórico, pues ilumina un período del cristianismo particularmente oscuro, poniendo en evidencia que, antes de articularse en los conceptos y vocablos del mundo helenístico, el cristianismo se ha expresado en una forma semítica. Este modo de pensamiento pervive todavía en el cristianismo sirio, al que se le puede considerar como una prolongación del judeocristianismo. También esta obra resulta de gran interés para comprender mejor la liturgia, en la cual se han mantenido de manera sorprendente el carácter visionario y los iconos de la teología judeocristiana apocalíptica. Y lo mismo puede decirse de la arqueología y de la teología bíblica. Dado que esta teología se realiza en un ambiente que es continuación del ambiente bíblico, los vocablos semíticos que emplea arrojan no poca luz para el conocimiento de los conceptos de la Biblia. La obra consta de cuatro partes. La primera sobre las “fuentes”, sea del judeocristianismo “ortodoxo” –incluyendo los textos apócrifos– que del “heterodoxo”. Sigue “el ambiente cultural”. Se pasa después a “las doctrinas” concretas sobre la Trinidad, los ángeles, los títulos del Hijo de Dios, la Encarnación, la teología de la redención o de la “bajada a los infiernos”, el “*mysterium Crucis*”, la Iglesia y el milenarismo. Se concluye en el cap. 4 con “las instituciones”: el bautismo y la eucaristía, la comunidad cristiana, la santidad personal.

José Ramón Matito Fernández

Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (Santander: Sal Terrae 2007) 271 pp.

La llegada de un libro de Metz es siempre un hecho de interés porque no ha de faltar en la obra que aparece un puñado de incitaciones, de estímulos, de propuestas importantes que merecen consideración detenida y aun si no llegaran a compartirse, habrán dado que pensar, lo cual ya es en sí un valor. El libro que reseñamos apareció en 2006 en Alemania (Herder, Friburg im Br.), lo que significa que el editor español ha sido rápido en el ofrecerlo al público de nuestra lengua. Formado, como cabía esperar, por la recopilación de textos ya publicados, los trabajos no tienen una prehistoria sencilla porque, tal como el autor explica al final del volumen, un artículo es a veces reelaboración de otro ya publicado, en parte o por completo, o está formado por partes de algo anterior o es resultado de la fusión de varios trabajos precedentes. El volumen, en definitiva, es resultado de mucha elaboración y reelaboración de un pensamiento en curso, tenso, vivo, a veces palpitante. Se halla aquí un “metz” genuino, con mucha fuerza, sincero, llamativo, con capacidad de interpelación y su lectura, efectivamente, resulta de gran interés.

El libro está formado por 18 artículos, no muy extensos, agrupados en dos partes generales. La primera “Memoria passionis: con la vista puesta en el mundo” se divide a su vez en cuatro apartados cuyos títulos reflejan ya mejor la temática de los trabajos correspondientes: I. En medio de las historias de sufrimiento y catástrofes de nuestra época, II. En la época de la crisis de Dios, III. Contra el hechizo de la amnesia cultural; IV. En la época de la ‘globalización’. La parte segunda, más breve, con cinco trabajos, lleva por título: “Memoria passionis”: perspectivas en torno al procedimiento de fundamentación”. Como se puede apreciar, “memoria passionis” da título al volumen, a las dos partes generales en que se organiza por dentro y desde esta categoría radical evocamos en lo que sigue el pensamiento del libro.

En efecto, unas de las propuestas fundamentales de la obra es la memoria, el recuerdo, la amnésis del sufrimiento ajeno como gran experiencia humana y cristiana que demanda una racionalidad amnética y una teología hecha en el recuerdo de las víctimas y que cultiva la narración. Desde ahí el combate contra la cultura del olvido, denunciada también en su florecimiento en la postmoderna Europa olvidadiza y desde ahí el planteamiento una y otra vez, sin concesiones, desnudamente, del problema de la teodicea, porque el clamor de las víctimas es pregunta por Dios y por la posibilidad de creer en Dios en una historia de dolor, dentro de la cual la referencia a Auschwitz es reiterada. En *memoria passionis*, la teología cristiana está llamada a desarrollarse en la deriva de una teodicea, como también se repite, descartándose por ineficaces los ensayos teológicos que quieren llevar el dolor hasta Dios, pues que Dios sufriera no redimiría al hombre de su dolor. También la crisis o ausencia de Dios en este tiempo en el que se recupera la religión (“Dios no, religión sí”, p. 79) tiene que ver con una cultura del olvido, porque es en su raíz crisis moral (p. 80) y ciertamente, donde no existe Dios

el olvido se torno a la condición de la felicidad humana (p. 82) y con la crisis de Dios va la desaparición del ser humano (pp. 87ss) y por tanto ponerse contra la muerte del hombre es rememorar a Dios (p. 92) siendo la rememoración cristiana de Dios *memoria passionis* (p. 96). Dentro de la reivindicación de la memoria y el rechazo de la cultura de la amnesia, cuatro estudios, el entero tercer apartado de la parte primera, abordan la concepción cristiana del tiempo, un conjunto de reflexiones llenas de fuerza que reivindican la concepción bíblica del tiempo limitado frente a la visión del tiempo sin final que hace al hombre peregrino sin meta (pg. 128) que no suscita sino apatía (pg. 136). En ese tiempo tasado de la revelación bíblica surge la apocalíptica, reivindicada otra vez en este libro por Metz, como viene haciendo desde hace años (“la inquietante pregunta por el sentido –reprimido y proscrito por la Modernidad– de la apocalíptica bíblica pertenece al trasfondo de todo mi trabajo teológico”, pg. 145), apocalíptica que agudiza la sensibilidad ante el sufrimiento de las víctimas (p. 141). Así se advierte a la conciencia y la teología cristiana contra el escapismo ante el tiempo y en contra de la tentación privatizadora (pg. 155). A la postre, estamos siempre en el marco del proyecto de teología política del autor como se alude más de una vez y más tematizadamente se quiere explicar en el último trabajo del libro en la que se deja asentada la *memoria passionis* como categoría de una teología política.

No faltan las repeticiones, sobre todo en varios temas como la tan reiterada apelación a la problemática de la teodicea que debe modelar hondamente el discurso de la teología. Pero seguramente tales reiteraciones se han mantenido conscientemente, como indicador de las intereses y preocupaciones del autor. Como indicamos al principio, nos hallamos ante un pensamiento que produce alguna sacudida en el lector porque de hecho quiere ser un tanto provocador. No faltan los desarrollos materiales, pero tienen especial fuerza las propuestas formales, el alumbramiento de planteamientos nuevos, la acuñación de categorías. Bastante de lo expuesto aquí tiene carácter programático. Metz tiene esta especial facilidad para proponer instancias y referencias nuevas, a veces recuperando visuales del fondo de las tradiciones bíblicas. Ese alojamiento en ese plano metodológico hace que a veces el pensamiento expuesto presente una fuerte formalidad, a cierta altura de los problemas reales que vive el cristiano medio. Con la fuerza en el lenguaje que le caracteriza, eficaz en la acuñación de fórmulas y en la conceptualización como corresponde al teórico de extraordinaria valía que es Metz, en algún momento, sin embargo, pudiera ser que tras la brillantez y efectividad en la acuñación de categorías, el concreto pensamiento que expone a continuación no mantenga la fuerza innovadora de las expresiones que lo anuncian. Así, lo que se ofrece en pp. 184-195 bajo el título sugerente de programa de reforma de la Iglesia “*ex memoria passionis*”, son reflexiones bastante comunes.

No carente de sentido religioso, la radicalidad de algunos planteamientos afecta a la sustancia de la experiencia de Dios, como lo expuesto en pp. 37-38 sobre la nula consolación que aporta la fe en el drama del vivir. Tales explicaciones corren el riesgo de afirmar existencial o humanamente insig-

nificante la fe. Bien está superar toda funcionalización humana o existencial de la experiencia de Dios, pero declarar con tanta contundencia que la fe ni da respuestas, ni satisface anhelos, ni da paz ni madurez, etc. etc. puede que deje a un Dios tan desprovisto de humanidad que patrocine una humanidad desprovista de Dios. También sería muy oportuno que la tan invocada problemática de la teodicea tuviera algún desarrollo positivo, que no se limitara a enfatizar la dificultad de confesar a Dios en el sufrimiento del mundo, que si radicar el sufrimiento en el mismo Dios no es expediente satisfactorio, se proceda a articular una cristología que obre de conector efectivo entre teología y teodicea, una cristología semejante de la que en el libro apenas hay nada. Si Metz se ha movido en su larga trayectoria profesional en el ámbito de la teología fundamental, es menester afirmar que al menos en algunos temas importantes no parece particularmente empeñado en mostrar la credibilidad del cristianismo, sino interesado más bien en tensar sus paradojas, en llamar la atención sobre la limitación de la comprensión en el creer. Parecería que el cariz profético, poco interesado en mediaciones o justificaciones de la pretensión que plantea, prevalece más que el empeño teológico-fundamental de mostrar la credibilidad humana de hecho cristiano.

Es evidente que estas observaciones críticas no significan un aprecio bajo de esta última obra de Metz. Estamos ante un pensamiento que se sitúa entre lo más creativo que hoy se puede ver en la teología católica y que aún en medio de algunas limitaciones está llamado a vivificar la reflexión teológica de estos momentos. Si a la editorial hay que agradecerle la publicación del libro en español, una felicitación especial ha de hacerse al traductor; aunque no tenemos a mano el original alemán, sí es claro que la fuerza del texto y su precisión son mérito también de quien lo ha vertido así al español.

Gonzalo Tejerina Arias

RUIZ ALDAZ, Juan Ignacio, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 2006) 291 pp.

En el ámbito de lengua española, la monografía que presentamos ahora se presenta sin la menor duda como el mejor estudio realizado hasta ahora sobre el problema tan decisivo y discutido de la helenización del cristianismo por obra de los Padres de la Iglesia del siglo II. El especialista en los autores cristianos de ese tiempo, el estudioso de historia del dogma o quien estudie la cuestión concreta de la helenización del cristianismo, tienen en este volumen una lectura imprescindible que agradecerán y que les ha de deleitar. El propósito de la obra es claro: estudiar el debate y la valoración teológica desarrollada durante siglos sobre la elaboración del concepto cristiano de Dios de los Padres del siglo II que en su encuentro con la filosofía y

la cultura de su tiempo formalizan la primera teología cristiana y echan buena parte de los cimientos de todo el pensamiento teológico posterior.

Para abordar adecuadamente el largo debate sobre la legitimidad o ilegitimidad de la helenización del pensamiento de la fe de los escritores del segundo siglo, el autor comienza presentando de manera propia los caracteres de la teología de ese tiempo entre los que sobresale su pretensión de verdad (p. 32), la actitud de los Padres ante la filosofía, su adversario más eficaz y su aliado más seguro (p. 34) que hace que su posición ante ella sea bastante plural (pp. 36 ss) y el empleo concreto que han hecho de esa filosofía, sobre todo de la tradición platónica (p. 40), para concluir presentando la formulación de la idea de Dios que en diálogo con el pensamiento racional elaboraran Aristides, Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo, Ireneo, Tertuliano y Clemente Alejandrino. Las conclusiones del autor señalan el empleo crítico que han hecho los Padres de la filosofía y la transformación de los conceptos filosóficos que realizaran para usarlos en su teología (pp. 53-54).

Tras este cuadro personal del autor, siguen los otros dos capítulos que forman la primera parte del libro en los que se describe ya la crítica radical a ese concepto de Dios desde el siglo XVI hasta principios del siglo XX. En primer lugar, la denuncia de la influencia de la filosofía griega que se formaliza en el antrinitarismo del XVII que arranca de Socino. En su desarrollo, el antitrinitarismo echará mano de la nefasta influencia de la filosofía helénica del logos para explicar el origen de la doctrina trinitaria que es una corrupción de la sencilla fe evangélica (p. 64). Deísmo y pietismo del XVIII proseguirán la denuncia de helenización de la fe. En las conclusiones de este capítulo el autor señala que en esos dos siglos la acusación de platonización de la fe se forja en el seno del debate trinitario con la denuncia de la aceptación de la doctrina platónica de las hipóstasis divinas (p. 84). Siendo esto claro, como bien se hace ver, se constata aquí el interés que hubiera tenido que en el capítulo anterior el autor diera alguna cabida en su presentación del concepto de los Padres a su pensamiento trinitario. En el capítulo siguiente se prosigue el estudio de la crítica a la teología de los Padres a propósito de helenización, estudiándose las posiciones no tan negativas de Semler, Schleiermacher, Baur y las mucho más duras de Ritschl que afirma abiertamente que los Apologistas introdujeron en el dogma cristiano la idea de Dios de la metafísica griega (p. 100) y las aún más negativas e influyentes de Harnack que denuncia una radical transformación del cristianismo por obra de los Padres del s. II (pp. 106, 108). Con los epígonos de Harnack que forman el liberalismo protestante a caballo del XIX y el XX se consuma la denuncia de helenización que asienta la convicción de que la misma dogmatización de la fe es consecuencia de su helenización (p. 121).

La parte segunda se dedica a la revisión de este debate que ha tenido lugar desde mediados del siglo XX en gran medida a raíz de la intervención de Pannenberg a quien se dedican casi por entero los tres capítulos de esta parte. Ha sido él quien ha replanteado con fuerza y originalidad la discusión en nuestro tiempo dando origen a una serie de intervenciones importantes de teólogos protestantes y católicos. Si el teólogo de Heidelberg reconoce

necesaria la confrontación de los Padres con la filosofía griega por mor de la universalidad de la fe, hace críticas importantes al concepto de Dios que llegaron a elaborar, suscribiendo la tesis de una helenización a veces excesiva (p. 139). Entre los rechazos de Pannenberg destaca el método regresivo de los Padres, en busca de un fundamento, a fin de justificar la existencia de Dios (p. 148) y sobre todo el atributo de inmutabilidad que constituye una deformación grave del Dios de la revelación bíblica (pp. 150 ss.). Con sus aspectos positivos (pp. 161-162), Pannenberg señala muchos límites que hacen que a su criterio el juicio negativo de Harnack tenga su acierto (pp. 162-163). El tercer capítulo de esta parte segunda de la obra concluye con una reseña de posiciones de autores que han entrado en el debate reabierto por Pannenberg: Ritter, Sted, Escribano-Alberca, Franco, Grant, Sonnemans, Pelikan, una reseña con coincidencias importantes y con notables discrepancias, con independencia de la confesión cristiana a la que pertenezcan los autores.

La parte tercera y última de la obra prosigue presentando el debate reabierto por Pannenberg con la reseña más objetiva de las respuestas dadas a las distintas cuestiones suscitadas. Aquí se aprecia ya cómo el eje de toda la presente investigación y quizá su factor desencadenante ha sido la interpretación propuesta por el teólogo evangélico. Las cuestiones, de cierta amplitud y de la mayor trascendencia, son tres en tres capítulos. Primera, la imagen de la divinidad en la cultura greco-romana. Pannenberg, en efecto, ha partido en su valoración de los Apologistas de una cierta estructura filosófica básica de la idea de Dios en la cultura helénica (pp. 127), tesis cuya discusión se reseña aquí. Autores como Dörrie sobre todo, y de Vogel, Scheffczyk, Wyrwa y Stead, contradicen, matizan o comparten parcialmente la hipótesis de partida del teólogo evangélico de esa infraestructura común griega sobre el ser de Dios. En segundo lugar, capítulo siguiente, la alianza de la fe con la razón de la primera teología, con las intervenciones de Ratzinger y de Vogel. En el curso de esta exposición se aborda el precedente del diálogo del judaísmo de la diáspora con la cultura helénica (sobre todo Filón) como lo han analizado Wyrwa, Dörrie y de Vogel. El último capítulo aborda las relaciones de profundización y enriquecimiento de la fe cristiana con la filosofía griega del ser. Pannenberg, en efecto, ha puesto objeciones al procedimiento de los Padres de usar instrumentos de la filosofía griega para forjar el concepto cristiano de Dios (p. 242). Teniendo a la vista tales reparos, el estudio reseña las valoraciones de Stead, Scheffczyk, de Vogel y Ratzinger, sobre el pensamiento de los Padres en torno a creación y libertad, la simplicidad, incomprendibilidad, eternidad, omnipotencia y trascendencia divinas y en general, la relación entre idea bíblica de Dios y filosofía.

Las conclusiones del autor reiteran con brevedad los puntos fundamentales de la investigación cumplida y a ellas se añade como anexo una recensión los estudios de Glawe y Grillmeier sobre la helenización de cristianismo y sobre todo una reseña por orden cronológico de los estudios publicados sobre la helenización de la teología de los Padres desde la reapertura del debate a raíz de la intervención de Pannenberg en 1959.

Presentada como un estudio objetivo de la problemática, la obra constituye una aportación del mayor valor por lo completo de su investigación, por la claridad y precisión con que se exponen las distintas y abundantes interpretaciones reseñadas, cosa no siempre fácil, porque como el autor señala y es lógico que así sea, la helenización del primer cristianismo se ha abordado a lo largo de la historia desde variedad de perspectivas y de intereses, lo que debe ser tenido en cuenta, como ha hecho en la obra, a fin de lograr una reconstrucción fiel y objetiva de la historia. Llama la atención la sensibilidad y la finura, la ponderación y la ecuanimidad con que el autor sabe situar, sintetizar e interpretar el pensamiento de los autores expuestos, aunque no quiera llegar a un juicio personal muy profundo de ellos. Estos valores acreditan al autor como teólogo de oficio, con una madurez y destreza en su trabajo que hacen esperar de él otras investigaciones de la mayor valía.

Gonzalo Tejerina Arias