

1) SAGRADA ESCRITURA

A. Ben-Tor, *La Arqueología del Antiguo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad 2004) 687pp.

Todas las colecciones temáticas de una editorial tienen que tener –por principio– una obra tipo manual de referencia para satisfacer la necesidad del público curioso y estudioso de una materia. Sin embargo, la editorial Cristiandad, en su colección “Sagrada Escritura” tiene dos manuales de arqueología bíblica. Uno es el reeditado hace unos años de G. E. Wright, *Arqueología Bíblica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002², 565pp. El otro es el que nos disponemos a comentar. Cuando los dos mejores manuales de arqueología bíblica se publican en la misma editorial el sector de la competencia no tiene mucho trabajo que hacer. Estamos ante lo que se podía llamar –en el buen sentido de la palabra– un monopolio editorial sobre la arqueología bíblica. De esta manera, la editorial Cristiandad se ha vuelto un referente obligado en el mundo de la investigación arqueológico-bíblica traduciendo y editando una obra trascendente en el sector bíblico internacional. A todo ello hemos de añadir el dato que sucedía con la edición de la obra de Wright que contaba con una amplia introducción de la arqueóloga española Carolina Aznar. En la *Arqueología Bíblica* de Wright, Carolina Aznar ofrecía a los lectores una estupenda actualización de la obra. Una introducción de casi un centenar de páginas que contenían la gran aportación de esta obra y determinaban que la obra continúe siendo referencia obligada como fuente de trabajo e investigación para el gremio de los biblistas. Aznar Sánchez trabaja desde hace años en el W.F. Albright Institute of Archaeological Research de Jerusalén y en el Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén (Casa de Santiago). La gran novedad de esta edición está precisamente en esta introducción, las casi cien páginas que actualizan el contenido de la obra, que ponen al día la bibliografía, que presentan las novedades que han ido apareciendo desde la publicación de la primera edición de la obra hasta hoy. Con toda seguridad, las páginas de Aznar son el mejor prólogo que se

podía hacer a una obra como la de Wright casi cuarenta años después de su publicación en inglés y casi treinta en castellano. En la obra de Amnon Ben-Tor la inclusión de un apéndice documental de la arqueóloga española pone de manifiesto la relevancia y autoridad en la materia de Aznar, haciéndose presente en las dos obras.

Amnon Ben-Tor es un arqueólogo de trabajo de campo. Sus investigaciones de última hora lo sitúan ante el grupo de arqueólogos más representativos de la arqueología bíblica actual. Su trabajo se ve rubricado por la presencia de una serie de arqueólogos israelíes de reconocido prestigio. Cada uno de ellos representa una corriente, una escuela, un lugar destacado y hasta un tiempo determinado de la historia de Israel. Los nombres de los principales arqueólogos israelíes están presentes en esta obra y eso la convierte en referente fundamental en la actualidad arqueológica y en el estado actual de las investigaciones bíblicas de campo. Cito algunos de ellos destacando la orientación de sus trabajos para que el lector se haga una idea del equipo de Ben-Tor en esta obra: Ofer Bar-Yosef (el período neolítico); Rivka Gonen (el calcolítico y el bronce final); Ben-Tor (el bronce antiguo); Ram Gophna (el bronce intermedio); Aharon Kempinski (el bronce medio); Amihai Mazar (el hierro I); Gabriel Barkay (el hierro II y III) y, al final de la obra, por orden de los editores, el apéndice de la arqueóloga española Carolina Aznar.

Amihai Mazar desarrolla el tiempo del Hierro I. Su trabajo nos acerca a los comienzos del período bíblico de los Jueces. Es uno de los estudios más interesantes y de mayor actualidad ya que deja ver el debate actual que hay entre los especialistas sobre la conquista de la tierra a la luz de los hallazgos arqueológicos. Mazar ofrece una visión detallada de los descubrimientos de Jericó, de Ay, de las ciudades de la Sefela, de Jasor y de otras tradiciones sobre la conquista de la tierra. Hoy, cuando la crítica está revisando la historia de Israel, trabajos como los de Mazar son el apoyo más importante. Nos encontramos ante una de las mejores manifestaciones de para qué sirve la arqueología bíblica. Lejos de las concepciones antiguas de Albright y los grandes clásicos que llegan hasta De Vaux, la arqueología bíblica de que siguió a la transición de Yadin y contemporáneos, nos encontramos ante una nueva relectura de la ciencia al servicio de la exégesis y de la historia. ¿Quién no ha oído hablar de los trabajos arqueológicos de la señora K.M. Kenyon, de los estudios de W.F. Albright, de los de Macalister y Barton. Los grandes personajes de la arqueología bíblica aparecían en primera línea de la investigación. La obra de Ben-Tor es una demostración de que la arqueología bíblica sirve para algo más que para sacar a la luz los restos y despojos del pasado que quedaron sepultados por el tiempo. Hoy la arqueología en general y la bíblica en particular sirve para revisar la propia historia, para ofrecer una nueva lectura del pasado y, también, para sacar a la luz aquellos restos como confirmación de las hipótesis propuestas.

Queda, sin embargo, una duda que surge de la lectura de la obra en su conjunto. Si bien los aspectos tratados forman parte de un pasado que se define como el del Antiguo Israel, uno se pregunta por el tiempo y su definición. La clasificación oficial habla en los siguientes términos: 1) El paleolítico

(ca. 1,4 millones de años-8350/8000 a.C.). 2) El neolítico (ca. 8300/8000-4500 a.C.). 3) El calcolítico (ca. 4500-3500 a.C.). 4) El bronce antiguo (ca. 3500-2250 a.C.). 5) El bronce antiguo IV I bronce medio, bronce intermedio I (ca. 2250-2000 a.C.). 6) El bronce medio II (ca. 2000-1550 a.C.). 7) El bronce final I bronce reciente I (ca. 1550-1200 a.C.). 8) El período del hierro I (ca. 1200-1000 a.C.). 9) El período del hierro IIA (ca. 1000-800 a.C.). 10) El período del hierro IIB (ca. 800-700 a.C.). 11) El período del hierro III (ca. 700-586 a.C.). 12) El periodo babilonio (ca. 586-538 a.C.). 13) El período persa (ca. 538-332 a.C.). 14) El período helénístico-asmoneo (ca. 332-63 a.C.). 14) El período romano (63 a.C.-70 d.C.). La alternativa a la numerología arqueológica era la simbología de títulos tan sugerentes como “gigantes en la tierra”, “forasteros en Egipto”, “la edad de oro”, “el tizón salvado del incendio”... Títulos que respondían a etapas bien precisas de la historia y de la arqueología bíblica pero que un manual de arqueología necesita definir a través de la sobriedad y el rigor de unas fechas –aunque éstas sean aproximadas–. Por eso la pregunta por la posibilidad de elaborar una arqueología que no sea del Antiguo Israel sino del nuevo, moderno o incluso contemporáneo. A fin de cuentas, quién ha establecido los límites finales de la misma arqueología bíblica. En este sentido, me gustaría poder hablar de arqueología persa, griega, macabea, herodiana, romana, bizantina..., como Nueva Arqueología, Moderna Arqueología o si me apuran, Contemporánea Arqueología. La arqueología, junto a la exégesis, la filología bíblica, las lenguas originales, la paleografía, y otros muchos acercamientos de investigación se presenta como una de las fuentes más destacadas al servicio del estudio de la Biblia. El mismo Amnon Ben-Tor justifica con sólidas razones la importancia de la doctrina científica y presenta los valores de sus resultados por medio de su desarrollo científico, la recuperación de las civilizaciones perdidas, el desarrollo del método arqueológico. Y es que la arqueología bíblica es una de las ciencias bíblicas por excelencia, porque es, ante todo, arqueología y forma parte, por tanto, del mundo de la historia, de la investigación sobre el pasado, del descubrimiento y justificación de datos que confirmen los acontecimientos que pertenecen al patrimonio de la crónica y la historia. Pero es, también, bíblica y, por extensión, parte integrante del estudio de la Sagrada Escritura, de la exégesis, de la Teología Bíblica. Lo cual, lejos de ofender, se me antoja una razón de peso como para justificar la traducción de obras como la de Ben-Tor.

Jaime Vázquez Allegue

A. Lacocque, *Le Livre de Ruth*, Commentaire l'Ancien Testament (Genève: Labor et Fides 2004) 150 pp.

André Lacocque es uno de los máximos exponentes de la exégesis veterotestamentaria francesa actual. Su especialidad le llevó a impartir clases de Antiguo Testamento en el Chicago Theological Seminary. Es autor de grandes comentarios a los libros del Antiguo Testamento en inglés y en francés, entre los que quiero destacar el comentario al libro de Daniel en la serie de "Commentaire l'Ancien Testament" de la editorial Labor et Fides, así como su obra conjunta con P. Ricoeur, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos* (Herder, Barcelona 2001). Esta última pone de manifiesto el empeño de Lacocque de discutir la exégesis a través del estudio de los textos bíblicos.

La obra que tenemos en nuestras manos es un comentario al libro de Rut. Se trata de un estudio que sigue los parámetros de los clásicos comentarios bíblicos de manual. Esto es, aquellos estudios de los libros bíblicos pormenorizados que nos acercan a la literatura sagrada siguiendo unos criterios establecidos de forma casi universal. La obra comienza con una introducción de treinta páginas que sitúa al lector ante el estado actual de la investigación sobre el libro de Rut. En esta introducción, Lacocque presenta su método de lectura y análisis. Siguen los estudios de crítica literaria sobre la obra bíblica, una serie de datos sobre la composición y la historia de la redacción del texto. Un capítulo dedicado a las controversias referidas a la canonicidad del libro bíblico, los problemas sobre la datación y el trasfondo social y religioso de la obra. La introducción termina con un apartado bibliográfico que permite al lector situarse ante la bibliografía específica más importante de la actualidad.

La segunda parte de la obra está estructurada en cuatro capítulos. Los cuatro que componen la estructura del libro bíblico. Cada uno de estos capítulos se inicia con una sugerencia de textos de referencia que ayudan al lector a ponerse frente al texto bíblico con una serie de elementos previos que acompañarán su lectura. El capítulo uno del comentario analiza el primer capítulo del libro bíblico. Tras los textos de referencia, el autor presenta las generalidades que aparecen en el texto original y que condicionaron su traducción al francés. Hay que hacer notar que el autor participa del texto con su propia traducción, la cual justifica en muchas ocasiones a través de notas a pie de página o con indicaciones en el mismo comentario. Después de las generalidades sobre el texto y su explicación, el autor divide el capítulo en cuatro secciones. Cada de una de estas secciones comienza con una exposición del texto que aparece traducido siguiendo los parámetros establecidos por su propia metodología. A continuación viene el comentario de Lacocque al texto presentado. Este comentario evita la presencia de textos originales y de términos discutibles en su traducción. A pesar de seguir los criterios más frecuentes de las colecciones de comentarios a los textos bíblicos, Lacocque no recurre al texto original en la parte superior del comentario sino que en su lugar utiliza la propia traducción del texto como referente

literario de la obra. Los capítulos dos, tres y cuatro volverán a ser analizados en las páginas siguientes del comentario siguiendo el mismo esquema empleado con el capítulo primero. De esta forma, el autor comenta todo el libro de Rut poniendo el énfasis en las secuencias, expresiones, fórmulas y perícopas más destacadas. Su pericia en este tipo de trabajos hace que tengamos que reconocer que nos encontramos ante un comentario breve pero muy preciso y eficaz. La metodología utilizada es la que garantiza la riqueza de las propias conclusiones. No hay duda de que Lacocque ha sabido leer el libro de Rut en clave exegética y eso hace de esta obra un manual de metodología a la vez que un comentario bíblico a un libro del Antiguo Testamento.

Jaime Vázquez Allegue

J.M^a de Miguel González, *La Alabanza Divina. Orar con los salmos* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2006) 626 pp.

La literatura sobre la liturgia de las horas es abundante, fecunda y muy enriquecedora si se hace –como en la mayoría de los casos– desde una perspectiva espiritual y con la creatividad de mover a la reflexión, la oración y el retiro. Sin embargo, la literatura analítica, científica (si se puede utilizar esta palabra), rigurosa, teológica y exegética adolece de buenos estudios sobre la oración con los salmos.

El profesor José María de Miguel González acaba de publicar una obra densa pero muy ilustrativa al respecto que cubre un hueco que estaba sin llenar sobre la visión de los salmos de la liturgia de las horas desde una perspectiva que se sitúa entre la lectura espiritual y el estudio exegético. *La Alabanza Divina* es una obra de referencia propia del mundo académico en el que se mueve el autor y que pone de manifiesto la necesidad de un estado intermedio entre la teología más sistemática y el mundo de la pastoral espiritual. Este libro es un estudio riguroso, serio y en profundidad de los salmos que la Iglesia utiliza en Laudes y Vísperas de las cuatro semanas de la liturgia de las horas. El estudio pormenorizado se acerca a cada uno de los salmos sin prisa pero sin pausa, deteniéndose en lo que han aportado los comentarios bíblicos más exegéticos al mundo de la teología bíblica. La obra es un referente que pone de manifiesto la conexión que debe existir entre la exégesis y la liturgia, la relación entre las dos disciplinas teológicas. Nos encontramos ante una obra práctica que evidencia para qué sirve la exégesis bíblica de más alto nivel y su puesta a disposición ante las demás disciplinas teológicas. La exégesis y la teología bíblica son la base para la interpretación, actualización y traducción al lenguaje popular de la riqueza de la Palabra de Dios. El autor ha sabido unir los dos elementos, la exégesis y la teología litúrgica para ofrecer a los lectores la riqueza y aportaciones de este tipo de trabajo.

La obra sigue el esquema propio de la misma liturgia de las horas. Recorre cada uno de los salmos de las cuatro semanas. Tras la presentación del salmo, el autor analiza con detalle el género literario del texto poético. De esta forma presenta las características literarias que lo forman y su contexto. Este estudio sigue con un segundo momento en donde el autor nos acerca al análisis exegético y literario del salmo. Así se va deteniendo en las frases, palabras, imágenes más destacadas y en su sentido, significado e interpretación. Este primer análisis del salmo es la parte más profunda de la obra, el análisis riguroso contrastado con las obras más destacadas del estado de la investigación actual sobre el libro de los salmos. El tercer paso que el autor introduce en el comentario de cada salmo es su lectura cristiana y actualización. Sin perder la razón de ser de la poesía hebrea, consciente de su presencia en la oración cristiana, el autor ofrece un análisis desde la perspectiva creyente enriquecida por la misma interpretación de la Biblia en la Iglesia. El último paso de este análisis detallado incorpora las aportaciones hechas por san Agustín en sus grandes comentarios a los salmos. De esta forma, el autor recupera la riqueza de una literatura antigua que determinó una buena parte de las lecturas e interpretaciones cristianas a lo largo de la historia del libro de los Salmos.

Nos encontramos ante una obra de capital importancia para el mundo de la liturgia como doctrina teológica. El autor ha sabido equilibrar los elementos que configuran la transmisión teológica. Ha unido la Sagrada Escritura del libro de los Salmos con la exégesis bíblica, la hermenéutica, la teología y la tradición a través de la figura de san Agustín. Pocas obras y comentarios a los salmos responden a esta estructura tan bien definida y elaborada. Este libro, además de un comentario más a los salmos es un manual de teología que establece un marco de interdisciplinariedad necesaria para que la teología sea auténtica, seria y buena.

Jaime Vázquez Allegue

P. Balla, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 155 (Tübingen: Mohr Siebeck 2003) 279 p.

Los estudios sobre la familia en el cristianismo naciente han experimentado un notable desarrollo en los últimos años y han contribuido a subrayar la importancia de esta institución central de la sociedad mediterránea antigua para la configuración de las primeras comunidades cristianas. La monografía del Prof. P. Balla aborda un aspecto concreto de la problemática suscitada por dichos estudios. Su objetivo es averiguar si los primeros cristianos se comportaron de manera peculiar respecto al mandato de honrar a los padres. El problema se plantea porque el testimonio de los escritos neotestamentarios es, en este punto, aparentemente contradictorio, pues

mientras en los evangelios encontramos dichos de Jesús que parecen incitar a la trasgresión de este mandato, en otros textos evangélicos y en las cartas aparece claramente una invitación a observarlo.

El libro está dividido en dos partes. La primera estudia la relación padre-hijo en el contexto del Nuevo Testamento y la segunda los textos neotestamentarios que se refieren a esta misma relación. El estudio está enmarcado por una introducción y una conclusión, y se cierra con una completa bibliografía, un índice de citas, otro de autores y otro de materias.

El primer capítulo estudia las relaciones padre-hijo desde Homero hasta el final de periodo clásico. En él el autor expone de forma descriptiva las expectativas tradicionales respecto a las obligaciones del hijo hacia el padre, las razones y motivaciones que las sustentan, y las limitaciones de dicha obligación. El estudio de este periodo es importante porque los autores de esta época fueron muy influyentes en el periodo posterior.

El capítulo segundo se centra en las fuentes griegas y latinas desde el periodo helenístico hasta el siglo tercero d.C. Es un periodo de tiempo muy amplio (seis siglos) en el que, sin embargo, es posible reconocer una serie de actitudes constantes en el tiempo. El mandato de honrar al padre se traduce en obligaciones concretas del hijo hacia él, tanto en vida: obedecerle, respetarle, ayudarle; como en el momento de su muerte: enterrarlo y venerar su memoria. El fundamento de estas obligaciones es un mandato divino, pero también un deber de justicia por el que el hijo devuelve al padre lo que ha recibido de él. Existen límites a esta obligación, sobre todo cuando otros valores más importantes, como la dedicación a la filosofía o a la patria o el mandamiento de honrar a Dios, aconsejan poner en segundo lugar esta sagrada obligación.

El capítulo tercero está dedicado a las fuentes judías en torno al cambio de era, es decir a la literatura judía del segundo templo. Filón de Alejandría es, sin duda, el autor más importante y el que más atención recibe. En el contexto judío la obligación de honrar a los padres se fundamenta sólidamente en un mandamiento divino contenido en el decálogo. Esta obligación se extiende a las personas ancianas y se traduce en actitudes de respeto, obediencia, lealtad, gratitud y apoyo en la ancianidad, así como en la obligación de darle sepultura. La exhortación a poner en práctica este mandamiento va asociada a la promesa de una larga vida. Pero también en la literatura judía esta obligación tiene limitaciones, pues el deber de honrar a Dios debe anteponerse al de honrar a los padres, lo mismo que la fidelidad a la Torá y al Templo. La literatura judía de la época conoce ejemplos de rupturas familiares que se explican desde esta escala de prioridades y que no afectan a la norma general.

En el entorno del NT existe, pues, una misma visión de las relaciones padre-hijo. En los tres contextos estudiados aparece de forma prominente la obligación de honrar al padre, que se fundamenta en un mandamiento divino y en un deber de justicia. En los tres esta obligación está subordinada

a otras, y de forma muy especial a la de honrar a Dios. Este es el contexto en que deben leerse los textos del NT que hablan sobre la relación padre-hijo.

El capítulo cuarto, que inicia el estudio de dichos textos, está dedicado a la tradición evangélica. Es sin duda el más importante y también el más problemático, pues es en esta tradición donde se encuentran los dichos de Jesús acerca de la ruptura con la familia. El autor explicita su tesis desde el comienzo: los primeros cristianos observaron la obligación de honrar a sus padres. De ello dan testimonio las referencias positivas al mandamiento (Mc 7,10; 10,19 par.), así como el hecho de que la mayoría de los discípulos de Jesús no abandonara a su familia. El problema consiste en dar una explicación a los dichos que se refieren claramente a la ruptura familiar: ¿Supuso la radicalidad de Jesús una ruptura con el mandato de honrar a los padres? Después de examinar detenidamente los pasajes en que aparecen estos dichos, el autor responde a esta pregunta negativamente, observando que dichos textos se refieren a algunos casos excepcionales y que, en todo caso, no son una excepción a la regla, pues lo que motiva estas rupturas es la observancia del mandamiento de honrar a Dios, que siempre está por encima de la obligación de honrar a los padres. La confrontación con la familia no formaba parte del programa de Jesús. Más aún, puede decirse que tanto Jesús como sus primeros discípulos observaron el mandamiento de honrar al padre.

El capítulo quinto estudia la tradición paulina en su conjunto, sin necesidad de diferenciar entre las cartas de Pablo y las de sus discípulos. En esta tradición no aparecen de forma tan prominente las tensiones familiares. Estudia, en primer lugar, los pasajes que reflejan relaciones reales entre padres e hijos, así como aquellos en que dicha relación posee un sentido metafórico. Pablo y sus comunidades estaban más interesados en las relaciones comunitarias que en las relaciones familiares y abordan éstas desde la perspectiva de aquellas. Los códigos domésticos, que reflejan un punto de vista contemporáneo al de los evangelios, sitúan la relación padre-hijo y las demás relaciones familiares en el marco de las expectativas compartidas, mostrando así que Jesús no había abolido el mandamiento de honrar a los padres.

El capítulo sexto, con el que se concluye el estudio, trata sobre el resto del NT. En los escritos estudiados (Hechos, Hebreos, las Cartas Católicas y Apocalipsis) aparece una situación muy similar a la que se descubre en la tradición paulina: se presupone que los destinatarios viven en contextos familiares normales y que los hijos observan la obligación de honrar a sus padres; la terminología familiar se utiliza cada vez más en sentido figurado; y no aparecen tensiones familiares como las que presuponen los dichos de Jesús.

La conclusión final recoge las conclusiones parciales de los diversos capítulos y responde a la pregunta planteada al comienzo: “¿Se ajustaron los primeros cristianos a las expectativas de su tiempo y enseñaron que los hijos tenían la obligación de honrar a sus padres?” (p. 229). La respuesta del autor es, obviamente, positiva. Los dichos de Jesús sobre la ruptura con la

familia no anulan esta actitud general, pues se trata de casos concretos, en los que la obligación de honrar a Dios deja en segundo plano el mandato de honrar a los padres.

Esta monografía aborda un tema de gran interés para los estudios sobre Jesús y el cristianismo naciente. La relación padre-hijo era la relación dominante en la familia mediterránea antigua, y por tanto la actitud de Jesús y sus primeros discípulos respecto a ella es un valioso indicador de la que tuvieron hacia la familia en general. El planteamiento general del libro, que da gran importancia al “entorno” del NT, como contexto en el que deben leerse sus textos, es acertado, pues hace caer en la cuenta de que el mandamiento de honrar a los padres y la forma en que se justificaba era un elemento cultural común ante el que Jesús y sus primeros discípulos tuvieron que definirse. La conclusión a la que llega P. Balla es sostenible, si lo que se considera es el NT en su conjunto. Vistas las cosas desde esta perspectiva se puede afirmar que los primeros cristianos observaron en general el mandamiento de honrar al padre. Pero ¿Puede decirse esto de “todos” ellos? ¿Fue la actitud de Jesús tan claramente positiva con respecto al mandamiento de honrar a los padres?

La respuesta a estas preguntas habría requerido un análisis diferente de los textos neotestamentarios. El autor prescinde voluntariamente de la perspectiva diacrónica, es decir, del estudio de la historia de los textos, que es necesaria para responder a la pregunta que se plantea. En el caso de la tradición evangélica habría sido necesario distinguir entre la tradición de los dichos de Jesús y la formulación que ahora tienen en los evangelios. En el de la tradición paulina, se debería haber distinguido entre las cartas auténticas de Pablo y las de la segunda y tercera generación paulina. En ambos casos puede apreciarse una evolución muy significativa en la actitud hacia la familia en general y en lo que se refiere a la obligación de honrar al padre en particular. Esta perspectiva diacrónica revela mejor la complejidad del cristianismo naciente y la evolución de los diversos grupos de discípulos en las primeras generaciones. Estudiando los textos neotestamentarios desde este punto de vista resulta evidente que en el cristianismo naciente se dio una progresiva adaptación a la moral común en lo que se refiere a la obligación de honrar al padre. Por otro lado, el estudio del “entorno” se habría enriquecido enormemente si se hubiera descrito el contexto social con ayuda de un modelo explicativo que permitiera situar las relaciones padre-hijo en el contexto de las demás relaciones familiares y del papel de la familia en la sociedad mediterránea antigua.

Estas observaciones críticas no restan valor a este importante estudio, sino que proponen abordar el tema desde otra perspectiva complementaria, que a mi modo de ver podría ayudar a responder de forma más matizada a la pregunta que se plantea el autor.

Santiago Guijarro Oporto

C. Osiek - M. Y. MacDonald, with J. H. Tulloch, *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity* (Minneapolis: Fortress Press 2006) 345 p.

El propósito de este libro es relacionar dos temas de gran actualidad en los estudios sobre los orígenes del Cristianismo: el las iglesias domésticas y el del papel de las mujeres en la iglesia antigua. La obra es fruto del trabajo en colaboración de dos autoras bien conocidas por sus publicaciones sobre el tema. Ambas han participado y participan de forma muy activa en el *Early Christian Families Group*, que desde hace años acoge diversas iniciativas de estudio sobre este tema en el marco de los encuentros anuales de la Sociedad de Literatura Bíblica norteamericana. Estamos, pues, ante una obra de la que puede esperarse una palabra autorizada sobre el lugar de las mujeres en las primeras iglesias domésticas.

El libro consta de once capítulos, incluyendo la introducción y la conclusión (1 y 11). Tres de los ellos (1, 5 y 10) son reelaboración de artículos publicados previamente, y otro (8) ha sido escrito por J. Tulloch. Aunque el orden en que se han dispuesto los capítulos revela una cierta lógica (2-4 siguen el ciclo vital; 7-10 tratan diversos aspectos relacionados con el liderazgo de las mujeres) y dentro de ellos se encuentran frecuentes referencias cruzadas, los diversos capítulos pueden muy bien leerse independiente unos de otros. Las notas están colocadas al final, así como la bibliografía y los índices de fuentes antiguas, autores y materias.

El primer capítulo es, en realidad, la introducción del libro. En él se resume la investigación precedente presentando las tres antítesis que la han dominado: a) patriarcalismo vs. discipulado de iguales; b) público vs. privado; c) ascetismo vs. estilo de vida doméstico; y se exponen tres presupuestos que guiarán la investigación: a) el uso del masculino plural en los textos antiguos no siempre excluye a las mujeres; b) los valores culturales del honor y la vergüenza tienen gran importancia en una sociedad en la que las diferencias sociales eran determinantes; c) las mujeres participaban en todas las actividades que tenían lugar en las iglesias domésticas (el culto, la hospitalidad, el patronazgo, la educación, la comunicación, los servicios sociales, la evangelización y la misión), que eran el centro de todas las actividades de las comunidades cristianas.

El capítulo segundo estudia el papel de las esposas dentro del grupo de los seguidores de Jesús. Los textos las mencionan muy poco, tal vez porque se presupone su presencia en las iglesias domésticas. Sin embargo, los estudios recientes sobre el surgimiento de una "nueva mujer" en la sociedad romana permite imaginar, a partir de estos pocos datos, el papel que algunas de ellas desempeñaron. Cabe recordar a las esposas mencionadas en las cartas de Pablo como colaboradoras suyas en la tarea evangelizadora (Priscila, Junia...); las esposas aparecen también cuando se presenta un ejemplo negativo (Safira); y poco a poco se abre paso la figura de la matrona

convertida (Perpetua). Todas estas referencias ponen de manifiesto la importancia de las mujeres casadas en las primeras iglesias domésticas.

El capítulo tercero explora un momento importantísimo en el ciclo vital de la mujer casada: el nacimiento, la crianza y el cuidado de los niños pequeños en las comunidades domésticas. Las noticias sobre estas actividades típicamente femeninas en el mundo antiguo son también escasas: los relatos de la infancia de Jesús en los evangelios canónicos y apócrifos y algunas otras noticias esporádicas (parto de Felicitas en la cárcel). Sin embargo, los estudios sobre la familia antigua permiten conocer el papel decisivo de las mujeres, libres y esclavas, en la crianza y educación de los niños. Los cristianos, al igual que los judíos, rechazaron el aborto, el infanticidio y la exposición de los niños (sobre todo niñas). Es muy posible que las iglesias domésticas acogieran niños (y sobre todo niñas) abandonados y los criaran. Las autoras invitan a imaginar las reuniones de las primeras comunidades en las casas en medio de todas estas circunstancias: los partos, los juegos de los niños, su educación, la acogida de niños y niñas abandonados. La comunidad participaba directamente de una vida palpitante que tenía como protagonistas a las mujeres.

El capítulo cuarto aborda el siguiente momento del ciclo vital en la vida de las mujeres y de los niños: el crecimiento de éstos últimos bajo la atenta mirada de sus madres. Los estudios sobre los niños en el mundo antiguo son de gran utilidad para imaginar, a partir de las referencias directas o indirectas a ellos en los textos cristianos, cuál era su situación en la vida de las comunidades domésticas. La alta mortalidad infantil fue, sin duda, un elemento determinante, que influyó en la valoración que se tenía de los niños y el afecto que les profesaban los adultos. Los niños estaban muy presentes en todas las actividades de la casa y debieron estarlo también en la vida de las iglesias domésticas. Gran parte de su educación la recibían en la casa. La instrucción de las niñas y las jóvenes, a las que conviene no olvidar, estaba confiada a las mujeres mayores. En este contexto las mujeres debieron desempeñar un importante papel en la transmisión de la fe. Fueron probablemente ellas las que configuraron una forma de ser niño y niña “en el Señor”.

El capítulo quinto está dedicado a las esclavas, doblemente ocultas por ser mujeres y por ser esclavas. Los primeros cristianos no abolieron la esclavitud. Más aún, el buen gobierno de los esclavos debió ser una forma de demostrar que las casas cristianas se ajustaban a las expectativas sociales. No es posible saber con certeza en qué medida los amos cristianos utilizaron a sus esclavas sexualmente, ni tampoco cómo reaccionaron las esclavas cristianas, a las que se recomendaba la obediencia a sus amos, ante los requerimientos de sus amos no cristianos. En términos generales puede decirse que la situación de las esclavas en las casas cristianas debió ser más tolerable que en otras casas. Tampoco puede saberse con precisión si la conversión de sus amos llevó consigo la conversión de los esclavos, ni en qué medida las esclavas convertidas al cristianismo influyeron en la conversión de sus amos y amas. Los textos dejan en la penumbra a las esclavas cristianas, aunque su presencia en las iglesias domésticas es innegable.

El capítulo quinto se centra en una de las más tempranas representaciones simbólicas de la mujer en el cristianismo naciente. En él se analiza cómo la esposa cristiana idealizada cuya imagen se dibuja en Ef 3,22-33, desempeñó un papel determinante, no sólo en cuanto modelo ético, sino también como símbolo de la identidad de la comunidad y de la interacción entre la iglesia y la sociedad. Aunque en apariencia este pasaje se ajusta a las expectativas sociales, en realidad encierra elementos de una actitud contracultural con respecto al mundo. El hecho de que la vida convencional de las mujeres adquiriera en este pasaje una representación simbólica revela el valor que éstas tenían para la vida y la identidad de los grupos eclesiales.

Con el capítulo séptimo comienza una serie de estudios en torno al liderazgo de las mujeres en diversos ámbitos de las primeras iglesias domésticas. En ellos se trata de averiguar cómo afectó al liderazgo de dichas iglesias el hecho de que las mujeres tuvieran una función de liderazgo en sus propias casas. A las matronas romanas se les encomendaba la tarea de gestionar sus propias casas. Entrar en una iglesia doméstica implicaba, por tanto, entrar en el mundo de las mujeres. Algunas de ellas, sobre todo las viudas que administraban sus casas de forma autónoma, hospedaron a iglesias domésticas del naciente movimiento cristiano. En estos casos ellas ejercían de anfitrionas con sus invitados, presidiendo las comidas y ordenando la conversación-enseñanza.

El capítulo octavo se centra en un aspecto concreto del liderazgo de las mujeres: su papel en los banquetes funerarios familiares. J. Tullock estudia el tema a partir de una serie de frescos de la catacumba romana de los SS Marcelino y Pedro (finales del siglo tercero o comienzos del cuarto). Estos frescos conservan el recuerdo de la hospitalidad ofrecida por las mujeres en el contexto funerario. Comparadas con las escenas de banquetes funerarios no cristianos, éstas revelan un nuevo código visual, que pone de manifiesto el papel de la mujer en las comunidades domésticas, pues no se resalta su relación con el *paterfamilias*, sino su papel dentro de la casa y su función como anfitrionas de parientes y amigos.

El capítulo noveno aborda la función de las mujeres como patronas de la comunidad. El patronazgo, generalmente vinculado a la figura del varón cabeza de familia, fue ejercido también por mujeres, aunque esta faceta ha sido menos estudiada. Después de una rápida presentación de la institución del patronazgo en el mundo mediterráneo antiguo, se estudia el ejercicio del patronazgo por parte de las mujeres en el mundo romano, el lugar de esta institución en la vida de la iglesia antigua y el papel de las mujeres cristianas en este tipo de relación. El patronazgo fue un ingrediente esencial en la vida de las primeras iglesias domésticas y parece que hubo pocas diferencias en la forma de ejercerlo entre los hombres y las mujeres, que aparecen ya como patronas de las más antiguas comunidades cristianas.

El capítulo décimo da un paso más y se pregunta cuál fue el papel de las mujeres en la expansión del cristianismo. Tanto las fuentes antiguas (Celso), como los estudios modernos (MacMullen, Stark) subrayan la importancia de

la tarea desempeñada por las mujeres en la difusión del cristianismo. Ya en los comienzos de la misión cristiana encontramos a mujeres misioneras, a las que Pablo llama "sus colaboradoras". Más tarde encontramos a otras mujeres a las que se confía una tarea especial de enseñanza o se reconoce una función profética. La acusación de que el cristianismo era una religión de mujeres y esclavos (Celso), es un reflejo del papel que estas desempeñaban en la expansión del cristianismo a través de sus múltiples contactos con otras casas. Si es cierto que el cristianismo se difundió a través de redes sociales previamente existentes, las mujeres debieron tener en ella un papel decisivo y multiforme: captación de otras mujeres y niños; conversión de sus maridos paganos, etc.

El último capítulo es la conclusión del libro. En él se recogen una serie de reflexiones sobre cómo los estudios precedentes pueden contribuir a un mejor conocimiento de las mujeres en el cristianismo más antiguo y de la atmósfera de las primeras comunidades cristianas en general. Es un breve capítulo que merece una lectura atenta y reflexiva.

Hay que felicitar a las autoras por el esfuerzo conjunto que han realizado para abordar un tema de gran interés en los estudios sobre los orígenes cristianos. Durante dos siglos la casa fue no sólo el lugar de reunión de las primeras comunidades cristianas, sino también su referencia social básica. Este hecho es determinante a la hora de evaluar el lugar de las mujeres en el cristianismo más antiguo, pues su función dentro de la casa y en el entramado de relaciones tejido en torno a ella era muy importante. Este libro viene a llenar, por tanto, un importante vacío en el estudio del cristianismo naciente.

El planteamiento del libro, las inteligentes preguntas que sus autoras suscitan, su forma de abordarlas a través de ejemplos concretos hace que el lector pueda entrar de forma vital y participante en la vida cotidiana de las primeras iglesias domésticas desde la mirada de las mujeres de diversas edades y condiciones (niñas, jóvenes, adultas, esclavas, libres, casadas, viudas...). Esta mirada permite caer en la cuenta de la importancia de la vida cotidiana y de los problemas reales con los que se enfrentaban las primeras comunidades cristianas. Las autoras demuestran un excelente conocimiento de las fuentes documentales y de la literatura secundaria relativa a un amplio periodo de tiempo, pues aducen ejemplos y trayectorias que abarcan casi cuatro siglos. La contextualización de los textos cristianos y sus informaciones en el mundo helenístico romano es excelente y ayuda sobremanera a reconstruir parcelas de la vida de las primeras comunidades domésticas y del papel de las mujeres en ellas que de otra forma habría sido imposible conocer o valorar adecuadamente.

La amplitud del periodo estudiado y la complejidad de los temas abordados, que sin duda son necesarios para ofrecer una visión de conjunto, hacen, sin embargo, que a veces no se perciban con claridad las trayectorias y su evolución. Habría sido muy útil una discusión acerca de los diferentes tipos de familia en el mundo mediterráneo antiguo con sus diferentes tipos

de casas y de relaciones, que habría ayudado a imaginar las diferencias entre las diferentes iglesias domésticas.

Estas observaciones críticas no restan en absoluto valor a la enorme y novedosa aportación de este estudio, que será leído con interés por públicos diversos. Será de gran interés para quienes estudian el papel de las mujeres y de la casa en el cristianismo más antiguo, porque encontrarán en él abundante material de reflexión y numerosas sugerencias para seguir indagando. Pero resultará también sumamente interesante a quienes tratan de descubrir nuevos paradigmas para la vida de las comunidades cristianas hoy, porque hallarán en él sugerentes orientaciones para su reflexión.

Santiago Guijarro Oporto

James D. G. Dunn, *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grand Rapids: Baker, 2005) 136 p.

Este pequeño libro de J. Dunn, sin duda una obra menor, debe situarse en el marco de un ambicioso proyecto, que ha comenzado a ver la luz con la publicación de su monumental estudio sobre Jesús: *Jesus Remembered. Christianity in the Making, Volume 1* (Grand Rapids: Eerdmans 2003). A este primer volumen le seguirán otros dos, uno sobre Pablo y otro sobre las primeras comunidades cristianas. En este primer volumen J. Dunn ha propuesto una nueva forma de abordar el problema del acceso histórico a Jesús, que explica de forma directa y muy accesible en el libro que ahora presentamos.

El libro consta de tres capítulos, que recogen las conferencias pronunciadas en la Acadia Universtiy de Nova Scotia en 2003, y un apéndice, que reproduce el discurso presidencial del encuentro anual de la *Studiorum Novi Testamenti Societas* el año 2002, publicado al año siguiente en la revista *New Testament Studies*. Al final se encuentra un índice de citas y de materias. La intención de Dunn, expresada en el subtítulo del libro, es resaltar algunos aspectos que han sido descuidados por la investigación sobre el Jesús histórico. Cada uno de los tres capítulos que constituyen el cuerpo del libro, aborda uno de ellos.

El primero está dedicado a un aspecto concreto del nacimiento de la tradición evangélica durante el ministerio de Jesús. Lo que la investigación sobre Jesús no ha percibido suficientemente con respecto a esta etapa, según Dunn, es la importancia de la fe en Jesús desde el primer momento. La insistencia de la investigación crítica, ya desde Reimarus, en que había que separar el dogma de la historia, oscureció el hecho de que la fe de sus discípulos en Jesús desempeñó un papel decisivo en los orígenes de la tradición sobre él. Dunn advierte que no se trata de una fe pascual, sino de una fe

discipular. El segundo capítulo se centra en la transmisión de los recuerdos sobre Jesús durante la primera generación de discípulos. Dunn insiste en que el paradigma literario, utilizado mayoritariamente en los estudios sobre la tradición sobre Jesús, no es adecuado para comprender el proceso de transmisión de estos recuerdos. Basándose en un estudio de K. Bailey sobre la transmisión oral en las comunidades rurales de Oriente Próximo, propone una caracterización de dicha tradición y concluye que fue a través de ella como llegó a nosotros el "Jesús recordado", es decir, el impacto que Jesús causó en sus discípulos. El tercer capítulo propone una reconstrucción del Jesús de la historia basada, no en una exégesis atomística centrada en los detalles, sino los ecos repetidos y coherentes del impacto que causó en sus discípulos. De este modo le logra una imagen de lo característico de Jesús y no de lo peculiar, que es el aspecto que más ha subrayado la investigación basada en el criterio de desemejanza. El apéndice aborda, con un estilo más técnico y con más detalle, la problemática planteada en el capítulo segundo, replanteando la forma de entender la transmisión más antigua de la tradición sobre Jesús.

El libro, sobre todo los tres primeros capítulos, está escrito en un lenguaje muy accesible. Tiene el gran valor de resumir la postura de Dunn en un tema de gran interés y de plantear algunas preguntas a la investigación sobre el Jesús histórico, que tanta literatura ha producido en los últimos años. Su estilo directo y su forma provocativa de plantear las cuestiones hacen que el lector se implique en la lectura, a veces asintiendo y otras mostrando su desacuerdo. Quien conozca la reciente investigación histórica sobre Jesús tendrá a veces la sensación de que el autor se enfrenta a molinos de viento, pues sintetiza de tal forma las posturas que combate que resulta difícil encontrarlas expuestas así en otros autores. Sin embargo, su reivindicación de la importancia de la actitud de los discípulos hacia Jesús como elemento determinante del impacto que causó en ellos, de la tradición oral como espacio social en que dicho impacto se recordó con fidelidad, y de una búsqueda de lo característico de Jesús en los ecos de este recuerdo, plantea una forma de acceder a Jesús que responde a la naturaleza de las fuentes. El libro puede leerse sin el apéndice final, aunque éste puede resultar interesante para quienes deseen profundizar en la importancia de la tradición oral.

Santiago Guijarro Oporto

Tatha Wiley, *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles. Reflexiones desde la Carta a los gálatas* (Salamanca: Sígueme 2005) 166 pp.

T. Wiley, profesora en el United Theological Seminary de Twin Cities (New Brighton, Minnesota) ha abordado el estudio de la carta a los gálatas desde la llamada "nueva perspectiva", que ha cuestionado los presupuestos históricos y teológicos de la interpretación tradicional de los escritos de Pablo. Tras una Introducción, de apenas seis páginas, la obra se distribuye en cinco capítulos y se cierra con un índice de nombres propios y de materias. El objetivo último de la obra, que es el que da razón de su título, es probar la tesis de que, al exigir la circuncisión, la posición de los oponentes de Pablo en Galacia amenazaba la igualdad afirmada en la confesión bautismal de Gal 3,28 ("ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús") hasta el punto de que la cuestión del género está en el corazón mismo del conflicto gálatas (p. 19).

El capítulo 1, que lleva por título "Disputas en Galacia", es de carácter hermenéutico y pretende justificar la aplicación a Gal de los principios de la "nueva perspectiva". Ésta se apoyaría, en primer lugar, en la certeza del carácter judío del movimiento mesiánico al que Pablo inicialmente se había opuesto y luego adherido y, en consecuencia, en la necesidad de liberarse del presupuesto intrínsecamente falso de la llamada teología de la sustitución, según la cual el judaísmo ha sido invalidado y sustituido por la nueva y superior fe en Jesús como Mesías. Esta lectura interpretativa de Pablo estaría a la base del "desprecio irracional hacia los judíos escondido en el culto y el pensamiento cristianos" (p. 29) y habría determinado la orientación de toda la literatura de los primeros cristianos. La primera tesis del apóstol de que ya no era necesario adoptar "la forma de vida judía" (= "obras de la ley") para participar en la alianza sellada con Israel se habría extralimitado hasta entender que, para el apóstol, la ley misma había dejado de ser válida. Éste es el caso de la tradición patrística, atravesada toda ella de una postura abiertamente *adversus judaeos*, asentada en la idea de un cristianismo superior (fe) que se enfrenta y sobrepone a un judaísmo inferior (ley). Esta idea, que tomó forma más política cuando el cristianismo pasó a ser con Constantino la religión del imperio, habría servido para justificar la negación de los derechos sociales, políticos, económicos y religiosos de los judíos. Fueron los estudios de E.P. Sanders (sobre todo, su *Paul and Palestinian Judaism*, publicado en 1977) los que abrieron una brecha en la interpretación tradicional y orientaron en una nueva dirección.

El capítulo 2. ("El contexto de Pablo") es de carácter fundamentalmente histórico y tiene como objetivo la recuperación del contexto judío en que se sitúa Pablo. En este sentido, el acontecimiento que comúnmente llamamos de "la conversión" ha de entenderse como una reorientación dentro del propio judaísmo. Antes de ese acontecimiento Pablo era un fariseo apasionadamente religioso; después, un judío mesiánico (sic) apasionadamente religioso. Es, pues, de todo punto engañoso hablar de Pablo como si fuera un

converso o un apóstata del judaísmo. Para justificar su opción, la A. señala el pluralismo como un rasgo propio del judaísmo del Segundo Templo, caracterizado más “por ser una forma de vida que una religión”. Pablo interpretó su experiencia de Jesús resucitado usando los símbolos de identidad de Israel. El primero de ellos es la elección, a la que no era ajena la idea de atraer a todos los pueblos al único Dios verdadero. Otros símbolos son la tierra y la alianza, a la que Pablo vinculó estrechamente con la fe de Abraham (cf. Gal 3,6). Y es en la relación con ella donde encuentra su sentido la Torah (“nomismo pactual”), que permitía, por cierto, un amplio abanico de interpretaciones y aplicaciones. El horizonte simbólico de Pablo, aun después de su conversión, siguió estando completamente configurado por esos símbolos de la identidad judía. La disputa de Galacia, en particular, está planteada toda ella dentro del marco conceptual definido fundamentalmente por la elección, la alianza y la Torah. Hay que añadir otros elementos como la expectación escatológica, en la que se sitúa el acontecimiento de la resurrección, así como la idea de nueva creación (Gal 6,15), que, a la manera como la Torah y el Templo marcaban la frontera social entre lo santo/no santo, puro/impuro, señala a la comunidad como una realidad social nueva, en la que, excluida la categoría de pureza, ya no hay forma de diferenciar a las personas que componen las asambleas. Pablo transfiere a esa nueva realidad los beneficios de la fe judía: por ejemplo, así como el templo de Jerusalén era santo porque Dios habitaba en él, ahora la asamblea, que es el nuevo templo, es también santa. Pero la visión del mundo de Pablo, conformada con los rasgos propios del judaísmo del segundo templo y, en particular, del judaísmo de la diáspora, se vio reformada en profundidad por su experiencia de Cristo.

Capítulo 3: “Desafíos y contrincantes en Galacia”. La A. trata de ofrecer una reconstrucción de las comunidades gálatas y de la crisis provocada en ellas, pero antes se extiende en explicar el exitoso proselitismo que los judíos no residentes en Israel llevaban a cabo entre los gentiles, para los que las razones del atractivo del judaísmo eran, sobre todo, el monoteísmo, su exigente vida moral y la cohesión social de la comunidad y al que se vinculaban en diferentes grados: simpatizantes (atraídos por el judaísmo), temerosos de Dios (atraídos por el judaísmo y seguidores de algunas prácticas judías) y prosélitos (atraídos por el judaísmo y plenamente convertidos a él). Viniendo ya a la crisis gálata, la A. reconoce la dificultad de reconstruir aquella situación, dado que la información ofrecida por Pablo, en absoluto desinteresada, ofrece un retrato muy polémico de los otros evangelizadores que actuaban en Galacia, cuyas posiciones eran probablemente sinceras y se apoyaban en argumentos razonables. Por lo que se refiere a la identidad de los oponentes, se trataba de judeocristianos palestinos, “teológicamente conservadores”, en el sentido de que defendían una posición estricta acerca de la obediencia a la ley y, en particular, de la exigencia de la circuncisión para participar en la salvación.

En el capítulo 4, “Las mujeres en las asambleas gálatas”, la A. viene de forma específicamente a la cuestión que da título a su obra, es decir: qué consecuencias suponía la predicación de la circuncisión que hacían los

opponentes de Pablo para la configuración social de las comunidades gálatas y las relaciones de género en el seno de las mismas. Para ello pone de relieve que, frente a la división de género tan enraizada en la tradición judía (como es el que la circuncisión, signo de la alianza, sea un rito exclusivamente masculino y de que la propia estructura del Templo simbolizara la subordinación de las mujeres), en el contexto de la sociedad grecorromana se estaban produciendo cambios en las costumbres femeninas: las mujeres empezaban a asumir mayor protagonismo en las relaciones sociales, en las actividades empresariales y aun en las religiosas, además de crecer las estrategias de carácter más teórico para justificar la igualdad entre mujeres y varones. Ese protagonismo femenino había influido en el estatus de las mujeres judías de la diáspora, que podían llegar a tener posiciones sociales tan relevantes como el de ser presidentas de las sinagogas. Pues bien, de las cartas de Pablo se deduce también la participación activa de las mujeres en las comunidades cristianas, incluidas las funciones de liderazgo. Por lo que se refiere a las asambleas gálatas, la A. argumenta con la idea de que tras la fórmula bautismal de Gal 3,28 hay que suponer la superación de la desigualdad impuesta por las estructuras y relaciones patriarcales, es decir, la afirmación de la unidad en Cristo debe extenderse de forma explícita al contexto del género. Cabe, pues, preguntarse si la oposición de los misioneros judíos a la igualdad entre judío y gentil llevaba consigo también una oposición a la igualdad entre *varones* y *mujeres*. En caso afirmativo, la respuesta de Pablo comportaba la defensa de la igualdad de las mujeres gentiles, en cuanto mujeres gentiles, en las asambleas gálatas.

El último capítulo, que lleva por título "Recuperar a Pablo y al Evangelio", trata de responder a la cuestión de por qué en la argumentación paulina de Gal no se reconoce de forma explícita que el estatus y los roles asumidos por las mujeres eran un elemento central del conflicto gálatas. La A. da una respuesta bien explícita: "admitimos que la carta nada dice de las mujeres, pero este silencio no es sino reflejo de la cultura patriarcal y androcéntrica donde se ha originado" (p. 143). Es esta tendencia androcéntrica la culpable de la invisibilidad de las mujeres en los textos. En consecuencia, lo importante no es tanto qué dice expresamente Pablo sobre las mujeres cuanto qué consecuencias habría acarreado para ellas el mensaje de la circuncisión de los evangelizadores judaizantes llegados a Galacia. La tradicional interpretación teológica de la carta, centrada en la oposición ley-fe, ha minusvalorado las perspectivas sociales y han prestado poca atención al hecho de que la circuncisión señale un privilegio masculino. Además, cabe la sospecha de que los varones gálatas se sintieran atraídos por la predicación de la circuncisión quizás porque así se volvían a diferenciar los papeles de hombres y mujeres y a recuperar los privilegios masculinos. Pero el haber cedido a esa tentación habría supuesto la negación de la fórmula bautismal enarbolada por Pablo, no como un ideal sino como algo ya experimentado en la realidad social de las asambleas gálatas.

La profesora T. Wiley nos ha ofrecido una obra atractiva, de unas proporciones asequibles al público no especializado y, sobre todo, sugerente y

provocadora, que supone un acercamiento a Gal distinto del habitual. En este sentido el subtítulo original inglés (*Reframing Galatians*), dice de la orientación de la obra mucho más que el elegido para la edición española (*Reflexiones desde la Carta a los gálatas*).

La obra resulta provocadora porque cuestiona *los presupuestos tradicionales* en la interpretación de esta carta. El primero de esos presupuestos, que se refiere a la naturaleza misma de la experiencia de Damasco, es ahora cuestionado en el sentido de que esa experiencia no aparta a Pablo del judaísmo en cuanto tal sino que *simplemente* le da una orientación nueva, pero siempre dentro de él. Otro presupuesto sería que la naturaleza de la crisis gálata es de orden estrictamente teológico, es decir, la contraposición entre fe y ley, cuando en realidad aquella crisis suponía graves implicaciones sociales. En nuestra opinión, no le falta razón a la autora en cuestionar el reduccionismo de algunos presupuestos tradicionales. Pero se corre el riesgo de caer en idéntico reduccionismo con los presupuestos contrarios defendidos por la “nueva perspectiva”. Así, por ejemplo, cuando no se valora suficientemente que, junto al elemento de continuidad, la experiencia de la conversión tiene también un elemento de ruptura y superación en relación con el judaísmo. Y que la primera crítica a las *solas* “obras de la ley” devino con el paso del tiempo en una crítica de la ley en cuanto sistema. Es significativo el movimiento que, en este sentido, se da entre Gal 2,16 (“obras de la ley”) y Gal 2,19.21(sólo “ley”). A este respecto, coincido con B.O. Ukwuegbu en su obra *The Emergence of Christian Identity in Paul's Letter to the Galatians. A Social-Scientific Investigation into the Root Causes for the Parting of the Way between Christianity and Judaism* (Bonn: Borengässer 2003) en que es precisamente en Gal donde se ve más claramente cómo lo que inicialmente fue un movimiento dentro de una tradición religiosa consolidada se convirtió en una secta rupturista capaz de crear un universo simbólico nuevo, especialmente en el contexto de las crisis y controversias en torno a la ley como criterio de admisión en el pueblo de Dios.

Por lo que se refiere al otro presupuesto, es cierto que aquellas controversias no se redujeron a sus aspectos puramente teológicos. Ya N. Dahl, por ejemplo, puso de relieve las implicaciones sociales de la doctrina de la justificación. Pero de eso a invalidar la discusión teológica en cuanto tal hay mucha diferencia. Es Pablo mismo quien ha centrado los términos teológicos con toda precisión, y la prueba más clara son los contrastes textuales de Gal 3, donde se advierte el uso de los textos veterotestamentarios que hacían él y sus oponentes para apoyar sus posicionamientos teológicos. No es, pues, cierto que la teología de la sustitución (no ley/fe) sea fruto de la lectura que de Pablo hicieron los Padres. No fueron ellos quienes hicieron una caricatura –palabra recurrente en la A.– de Pablo. Es más bien T. Wiley quien hace una caricatura de la comprensión paulina de aquéllos.

Pero donde resulta verdaderamente cuestionable la obra que presentamos es en la hermenéutica con la que opera para apoyar su tesis. Como ocurre normalmente en los acercamientos feministas a los textos bíblicos, utiliza una “hermenéutica de la sospecha” (cf. ad hoc *La interpretación de la*

Biblia en la Iglesia, de la Pontificia Comisión Bíblica). En concreto, se sostiene mal la idea de que es el prejuicio androcéntrico de Pablo el que impide que salgan a flote los problemas de género implicados en la crisis gálata. Si eso fuera verdad, resultaría que nosotros logramos estar bien informados de aquella situación a través de alguien que oculta el fondo real del problema o distorsiona la verdad del mismo. Esto resulta inaceptable desde el punto de vista metodológico. Coincidimos con la A. en que la pretensión de los oponentes gálatas suponía la negación de la novedad cristiana tan admirablemente recogida en la fórmula emblemática de Gal 3,28. Y que esa novedad afectaba, entre otras cosas, a la igualdad de los géneros. En consecuencia, atacar aquella novedad era atacar también la igualdad en la relación de varones y mujeres. Pero si Pablo no explicita este aspecto es porque él ha argumentado directamente con la causa de aquella novedad (la justificación por la fe), de carácter claramente teológico, y no con sus consecuencias. Sería tan ilegítimo exigirle a él que argumente desde esas consecuencias como impedir que sí lo hagamos nosotros.

La edición española tiene una traducción clara y amena, y una presentación muy cuidada. Por eso –permítaseme esta cuestión menor–, sorprende aún más que se retrase hasta la p. 22, en la n. 14, la información de la edición española de la Biblia de la que se toman los textos, cuando ya han sido citados literalmente algunos de ellos.

Jacinto Núñez Regodón

F. Ramírez Fueyo, *“Justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo” (Rom 14,17). El Reino de Dios en las cartas de San Pablo. Estudio semántico y exegético* (Estella: Verbo Divino 2005) 403 pp.

La obra de F. Ramírez Fueyo, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad Pontificia Comillas, es fruto de la tesis doctoral presentada en aquella Universidad bajo la dirección del prof. José Ramón Busto. Dentro de la colección de Monografías de la Asociación Bíblica Española-Institución San Jerónimo, esta obra se enfrenta al tópico, tan extendido como falso, de que la categoría o concepto de Reino de Dios es irrelevante en Pablo, ya sea por su escasa recurrencia numérica como por su corto alcance teológico.

El trabajo tiene una estructura clara. En la Introducción el A. hace un breve repaso de la historia de la investigación del tema del Reino de Dios en Pablo, prestando especial atención a G. Haufe, quien, en un artículo de 1985 en *NTS*, clasifica los dichos paulinos sobre el Reino de Dios en dos tipos, desde la perspectiva de la Historia de las Formas: a) Reino de Dios sin artículo, con la negación y el verbo heredar, cual es el caso en Gal 5,21; 1 cor 6,9; 15,50; y b) Forma lingüística antitética: “el Reino no es X, sino Y”, como

en 1Cor 4,20; Rom 4,17. El cuerpo de la obra se distribuye en dos partes. La primera, de carácter metodológico, estudia la semántica de los términos “reino” y “reinar”, empleando un análisis inspirado en la teoría de los campos semánticos. La segunda, dedicada al estudio de los textos, está dividida en tantos capítulos como cartas auténticas de Pablo en las que se habla de Reino de Dios. La obra se cierra con las conclusiones generales, tras las cuales se ofrecen cuatro apéndices, que enriquecen el estudio semántico de la primera parte, y la Bibliografía. Contra lo que es habitual en este tipo de obras y suele ser tan práctico, no hay al final un índice de autores ni de textos bíblicos.

Para abrir la parte I, que lleva por título “Semántica de los términos”, el capítulo 1 (“Método de análisis semántico”), más que un método concreto, expone los principios, los conceptos, los términos y los procedimientos propios del análisis semántico, que el autor conoce y utiliza con buen criterio. Convencido de que hay que guardar el equilibrio entre la semántica de las palabras y la semántica del texto, postula la conveniencia de estudiar las palabras en lo que llama campo semántico, que suele entenderse de palabras que pertenecen a la misma categoría morfológica, y esfera semántica, que incluye palabras morfológicamente distintas. Por lo que respecta a los términos teológicos, cual es el caso de esta obra, éstos se hacen inteligibles y significativos sólo si se atiende a la “esfera teológica” a la que pertenecen.

Eso es justamente lo que se hace en los capítulos 2 y 3, respectivamente, con los términos “reino” y “reinar”, siguiendo en ambos casos el mismo esquema: definiciones del término en los diccionarios, las palabras hebreas o arameas que están la base de lo que LXX traduce por βασιλεία o βασιλεύω, términos sinónimos o afines en el NT, con una especial atención a su presencia en las cartas de Pablo, y, por fin, las conclusiones más significativas del análisis semántico de ambos términos. En cuanto al de reino, el término, no asimilable o equivalente en estricta sinonimia a ningún otro, pertenece en Pablo a diversos campos semánticos, pero especialmente al de la relación con Dios, y significativamente no se pone nunca en relación con un espacio o lugar, sino que se dice del modo como Dios se relaciona con la criatura; de ahí que se pueda traducir por “reinado de Dios”. Por lo que respecta al verbo reinar, su uso resulta más disperso; cabe subrayar, sin embargo, que Pablo rehúya este verbo y sus sinónimos para referirse al poder de Cristo al modo como lo ejercen los gobernantes humanos, pues el poder de Cristo se manifiesta en su capacidad para vencer la muerte y engendrar una nueva vida; y dicho de los cristianos, tendrá un fuerte componente moral.

La parte II (“Semántica y exégesis de los textos”) se desarrolla a lo largo de cuatro capítulos, del cuarto al séptimo, dedicados al estudio de Reino de Dios, respectivamente, en las cartas 1Tes, Gal, 1Cor y Rom. El capítulo cuarto se dedica al Reino de Dios en 1Tes 2,1-12: de la exégesis del texto se deduce que existen muchos contactos semánticos y léxicos con el libro de Isaías, sobre todo Is 60 y los capítulos contiguos, lo cual hace que la mención del Reino en el texto paulino esté determinada por el universo profético y apocalíptico de la obra isaiana. Más allá de la cuestión de si este concepto formó parte o no de la predicación de Pablo a los tesalonicenses, la evocación

del Reino de Dios en la carta habla del sentido que él mismo da a su misión entre los gentiles, entendida a la luz de la profecía de Isaías.

En Gal se habla expresamente de Reino de Dios en el pasaje de 5,16-15. Después del estudio semántico del pasaje, el A. aborda el alcance de Reino de Dios en el contexto de la teología de la carta, en su relación, sobre todo, con las ideas de la herencia de Abraham y de la promesa, dentro de la que hay que prestar especial atención a la expresión “la promesa del Espíritu” (Gal 3,14), en la que hay que interpretar el genitivo en sentido epexeagógico en cuanto que es el Espíritu el contenido mismo de la promesa. Visto desde la esfera semántica de la carta, el Reino de Dios es la descendencia de Abraham, es decir, el conjunto de los creyentes, los que “nacieron” del Espíritu... Vinculada a una lista de vicios y de virtudes, la referencia al Reino de Dios en Gal parece provenir de una fórmula acuñada por la tradición, en la que posiblemente era entendido como recompensa futura a una vida de santidad en el presente, aunque Pablo se desmarca de esa visión moralizante e inserta el dicho tradicional no en un contexto parenético sino en el teológico general de la carta, caracterizado por varios pares de oposiciones temáticas.

El espacio dedicado al estudio de 1Cor es notablemente mayor, pues son más numerosas en esta carta las referencias a Reino de Dios. En primer lugar, en el pasaje de 1Cor 4,1-21, se usa el verbo “reinar” en el v. 8 y la expresión “Reino de Dios” en el v. 20. En el primer caso, donde es probable que el verbo se haga eco tanto de tradiciones sapienciales judías como de patrones de la filosofía estoica, Pablo habla irónicamente del comportamiento de los corintios. El v. 20 por su parte, que habla del Reino de Dios con la típica fórmula antitética, habla de la fuerza del Reino, que no es ajena a la sabiduría de la cruz, en correspondencia con el dinamismo que atraviesa toda la sección de 1Cor 1-4. En segundo lugar, el A. estudia el pasaje de 1Cor 15,20-28, en el que no aparece propiamente la expresión “Reino de Dios”, sino solamente “Reino” (v. 24), con un marcado carácter cristológico y en una secuencia temporal que va, por etapas, desde la resurrección a la Parusía: se trata de un Reino que Cristo posee o ejerce y cuyo destino es ser entregado (o devuelto) al Padre. En tercer lugar, se estudia el texto de 1Cor 15,50, donde se dice que “la carne y la sangre no heredarán el Reino de Dios”: del contexto se deduce que el Reino de Dios es mencionado por Pablo como la dimensión última de la realidad, situada más allá de lo terrestre (“carne y sangre”), y comprendido no sólo en relación con el estadio final de la creación sino como la presencia oculta de Dios en el mundo. Finalmente, en el pasaje de 1Cor 6,1-11, de la expresión “¿no sabéis que...?” se deduce que Pablo se refiere al Reino, del que ahora se habla con la fórmula “(no) heredar”, como un elemento que, empleado quizás dentro de una liturgia bautismal, era conocido y usado en la predicación y que servía indirectamente para calificar a la comunidad, entendida como parte de ese Reino, no sólo escatológico sino actual.

El último capítulo está dedicado al estudio de Reino de Dios en la carta a los Romanos. De nuevo con la fórmula antitética, en Rom 14,17 se dice que el Reino de Dios “no es comida ni bebida, sino justicia, paz y alegría en el

Espíritu santo”, expresión ésta que el A. ha recogido como título de su obra. Dado que en Rom 5,1 también aparecen juntas las categorías de justicia y de paz, parece razonable explicar el sentido de un texto con el otro. De ahí que el A. se entretenga en el estudio de Rom 5-8, donde, en torno al lenguaje de “vida” como imagen de la resurrección, se subraya la actualidad de la salvación. La expresión Reino de Dios en 14,17, que designa el mismo campo de realidad que el término “vida” en Rom 5-8, está travesada, al mismo tiempo, por la teología paulina de la justificación. Finalmente, el A. establece una comparación entre Rom 14,17 y Lc 14,15-24, la parábola de los invitados al banquete, en la que el Reino de Dios es descrito con un banquete: la expresión “bienaventurado el que coma pan en el Reino de Dios” da pie a la parábola. En Rom 14 Pablo plantearía la misma situación que la parábola, pero a la inversa.

En las Conclusiones finales el A. vuelve, ahora con voluntad de recapitular los resultados, a algunas cuestiones que han estado latentes a lo largo de toda su obra: 1. Si la presencia de Reino de Dios en Pablo es, en verdad, tan escasa como pretenden algunos. 2. Si Pablo ha tomado esta categoría de la tradición cristiana primitiva o ha sido creación suya propia. 3. Qué lugar ocupa la categoría de Reino de Dios en la teología paulina: si se trata de algo marginal o es, en verdad, relevante y significativa. 4. Si Pablo predica el Reino de Dios como algo exclusivamente futuro o también presente.

El mérito mayor de la obra de F. Ramírez Fueyo está en la cuidada atención prestada a los textos, a los que se somete a un estudio que, junto al análisis del campo semántico de los términos como método específico, incorpora tanto cuestiones de crítica textual como filológicas, gramaticales, contextuales, retóricas etc., según convenga; y siempre con detalle y con rigor. Esta riqueza de recursos evita que la categoría Reino de Dios se convierta en una especie de fórmula estereotipada que significa siempre lo mismo en todas partes. Es de todo punto necesario, como se hace en esta obra, situar el alcance del término Reino de Dios en el contexto de la carta en que se encuentra. Aunque la carta no es el único referente, sí es un referente obligado y primero en la secuencia de círculos concéntricos en que se han de estudiar los textos paulinos. Por eso resulta muy atrayente el esfuerzo del autor por entender la categoría Reino de Dios en armonía con el núcleo central de la teología de cada carta o sección dentro de ella.

Pero ese esfuerzo no ha tenido siempre los mismos resultados. Me refiero, en concreto, cuando en el capítulo 5, el A. estudia el Reino de Dios en Gal y pone de relieve, muy acertadamente, la relación entre “heredar el Reino” y la “promesa del Espíritu”. Sin embargo, deja de dar un salto que en mi opinión debería ser casi automático: el de la relación entre heredar el Reino, promesa del Espíritu y justificación. De hecho, en el estudio de Rom sí habla de la relación entre Reino y justificación. El paralelismo entre Gal 3,2.5 y Gal 2,16 permite afirmar que el don del Espíritu y la justificación son dos aspectos de una misma realidad.

Con relación a una cuestión capital el A. no logra transmitir, en mi opinión, una idea clara y nítida. Me refiero al origen de la expresión Reino de

Dios en Pablo. ¿Hunde esta expresión sus raíces en un fondo veterotestamentario? ¿La recibe Pablo de la tradición judía intertestamentaria o la recoge de tradiciones cristianas (bautismales o parenéticas primitivas)? O, en fin, ¿puede esa expresión en Pablo remontarse a tradiciones sinópticas históricamente fidedignas, con lo que estaríamos cerca del Jesús histórico? Ramírez Fueyo respondería que hay que ver en cada caso. Así por ejemplo, mientras en 1Tes cree que es evidente el trasfondo veterotestamentario, en 1Cor 6 postula un contexto bautismal y en 1Cor 4, en fin, encuentra muy posibles reminiscencias sinópticas.

Al lector le queda el deseo de que se hubiera ahondado más en esta cuestión de la “genética” del término, tratando no sólo de individuar varios orígenes de la expresión Reino de Dios sino ofreciendo también una secuencia de esa tradición. Y en concreto, el autor presta poca atención a la opinión que postula una fórmula prepaulina común a Pablo y a la tradición mateana de Mt 25,34 sobre la herencia del Reino (cf. pp. 213 ss). Para Ramírez las coincidencias son debidas al común fondo judío de ambos textos, y no al común fondo cristiano. Es más, creo que a esa relación entre Reino de Dios en Gal y en Mt 25 hay que añadir la expresión «heredar la tierra» de Mt 5,4, que tiene que ver sin duda con la posesión del «Reino de los Cielos» de que acaba de hablarse en Mt 5,3. En todo caso, respetando la opinión del autor, le habríamos agradecido que nos hubiera informado de los argumentos de los autores que postulan la relación con la tradición sinóptica y los hubiera combatido convenientemente.

Más allá de estos detalles y otros que pudieran plantearse, hay que felicitar al prof. Ramírez Fueyo por esta obra, que reúne todas las condiciones para esperar confiadamente que nos seguirá ofreciendo los mejores frutos en el campo de los estudios paulinos.

Jacinto Núñez Regodón

R. Aasgaard, *“My Beloved Brothers and Sisters”. Christian Siblingship in Paul, Early Christianity in Context JSNTSS 265* (London-New York: T & T Clark International) xii + 361 pp.

Esta obra es una versión revisada y adaptada de la tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de Oslo, bajo la dirección del prof. H. Moxnes. Su objetivo es estudiar el uso que Pablo hace de las metáforas familiares y, en particular, del lenguaje de hermandad, en orden a ver la función y el significado de este uso en su relación con las comunidades. El estudio de Aasgaard se inserta en una colección que tiene como objetivo el estudio del nacimiento y desarrollo del cristianismo primitivo hasta el final del siglo II.

El trabajo está dividido en cuatro partes. La primera, distribuida en tres capítulos, ofrece el sentido del tema, la historia de la investigación del

mismo y una aproximación teórica al recurso a la metáfora. La segunda, de carácter socio-histórico y cuatro capítulos, estudia las metáforas familiares y, particularmente, la de hermandad en el mundo antiguo. La tercera parte, de naturaleza más propiamente exegética, se despliega en ocho capítulos dedicados al estudio de los textos paulinos más significativos para comprender la hermandad entre los cristianos. La última parte, en fin, se concentra en un solo capítulo, al que se hacen derivar, de forma muy sintética, las grandes conclusiones del estudio. La obra se cierra con dos apéndices, la bibliografía y dos índices, uno de textos de fuentes antiguas y otro de temas y nombres.

Parte I.- R. Aasgaard se ha atrevido con un tema que tiene en Pablo una presencia abundante y significativa, como demuestra, de entrada, la sola estadística: la raíz ἀδελφ- aparece, en las siete cartas de autenticidad paulina, hasta 122 veces, la mitad de las cuales se encuentra en forma vocativa, lo cual quiere decir que el lenguaje de hermandad habla muy directamente de la relación de Pablo con sus destinatarios. Por lo que se refiere al método, el A. tiene una actitud que él mismo define como ecléctica, pues se sirve tanto de la sociología y de la antropología cultural como de la sociolingüística y la retórica, así como de la teoría de la metáfora. De todo ello se da razón en el capítulo 1. En el capítulo 2, por su parte, el A. hace un recorrido por la historia de la investigación de la metáfora de la familia, que encuentra su verdadero punto de inflexión en torno a 1980, con los estudios de R. Bank, W.A. Meeks, E. Schüssler Fiorenza y, dentro del mundo escandinavo, K.O. Sadnes, J.H. Hellerman y D.G. Horrell, entre otros. De esos estudios emergen cuatro aspectos, necesitados de una mayor profundización y que laten a lo largo de toda la obra; a saber: a) la relación entre la metáfora más general de familia y la más particular de hermandad; b) si estas metáforas han de interpretarse desde sus aspectos ideológicos y teológicos o desde métodos socio-científicos, particularmente desde la sociología o la antropología cultural; c) si la metáfora de hermandad lleva asociada consigo sólo la idea de igualdad o también la de jerarquía; d) si el uso de las metáforas responde a una estrategia para estrechar la relación entre Pablo y los otros desde el punto de vista sentimental-emocional o para motivar y corregir el comportamiento de aquéllos. Para responder a estas cuestiones, Aasgaard ofrece -ya en el capítulo 3- algunos elementos de la teoría de la metáfora, cuya naturaleza oscila entre el área del que es tomada y el área a la que es aplicada. Considerada antiguamente como un elemento literario puramente decorativo y, en consecuencia, opcional, la metáfora se ha descubierto, a partir sobre todo del estudio de G. Lakoff y de M. Turner (*Metaphors We Live by*, 1980), como una herramienta imprescindible para percibir la realidad y poder dar razón de la misma.

Parte II.- Dedicada al estudio de la familia en la Antigüedad, esta segunda parte empieza (capítulo 4) subrayando la importancia de la institución familiar tanto en las sociedades greco-helenistas y romanas como en las judías. En Grecia, por ejemplo, la organización familiar es el referente obligado de la organización de la ciudad o del Estado. No obstante algunas características particulares en esos tres ámbitos, es posible establecer un

“patrón” universal sobre la importancia, organización y funciones de la familia en el mundo antiguo. Por lo que se refiere a estas últimas las más importantes tienen que ver con la sucesión, la producción económica, la educación, la transmisión religiosa, la función judicial y el soporte emocional. De las relaciones hacia dentro y hacia fuera de la familia, hay que considerar la cuestión de la armonía y la cuestión del honor familiar, respectivamente. De los distintos cruces de relaciones en el seno de la familia, entre las que tiene un lugar especial la que se da entre el cabeza de familia y sus hijos, el A. estudia sobre todo –ya en el capítulo 5– la relación de los hermanos, que ayudaba a asegurar en el individuo un sentido de identidad y de referencia a un grupo. El ideal del amor entre hermanos (φιλαδελφία en griego y *fraterna benevolencia* en latín) es una constante en todas las tradiciones culturales de la antigüedad. Pero junto a los elementos del amor mutuo, la unidad y la armonía, es frecuente que en la relación entre hermanos se dé también el conflicto, sobre todo por cuestiones de herencia. De todo este complejo de relaciones da cuenta específicamente una obra de la Antigüedad a la que se dedica el capítulo 6: se trata del *De fraterno amore* de Plutarco, de entorno al año 90 d.C., en donde se trata específicamente del amor entre hermanos, distinguiéndolo de otras clases de relaciones familiares y de amistad y subrayando sobre todo el aspecto emocional. El A. termina la segunda parte, en el capítulo 7, estudiando cómo en la Antigüedad se hizo un uso metafórico, no literal, de los términos familiares, tanto en contextos históricos como sociales y culturales, sobre todo para subrayar la cercanía y el afecto mutuo: algunas escuelas filosóficas y particularmente el estoicismo se sirvieron de la metáfora para hablar de los seres humanos como hijos de los dioses, y las religiones místicas, por su parte, hablaban de hermanos para referirse a sus miembros; otro tanto puede decirse del contexto judío: AT, apócrifos, Josefo, Filón, Qumrán etc., aunque no se trató ciertamente de un recurso habitual, sino más bien ocasional.

Parte III.- La tercera parte se dedica al estudio específico de los textos paulinos. En un primer capítulo –el octavo del libro–, se hace un repaso de la terminología familiar en cada una de las cartas de Pablo, en orden a presentar un cuadro complejo de la metáfora de la familia y a situar dentro de ella la específica de hermandad. Los capítulos sucesivos se dedican al estudio de textos particulares. Así, por ejemplo, el capítulo 9 centra su atención en Rom 8,29, donde se habla de Cristo “como el primero entre muchos hermanos”, aunque no se puede decir que este texto sirva como punto de partida de la comprensión que tiene Pablo de los cristianos como una fraternidad, pues se trata probablemente de una expresión singular en un contexto particular. El capítulo 10 estudia los textos de 1Tes 4,9-12 y Rom 12,9-13, en los que Pablo subraya el amor fraterno como norma primera de la relación entre hermanos, aun a costa de distanciarse del concepto de honor tan frecuente en las fuentes clásicas. Pero, como ya se vio en el repaso histórico, el ideal del amor fraterno encuentra, con frecuencia, escollos y dificultades: eso es lo que estudia el capítulo 11, donde se analizan los textos de 1Cor 8,1-11,1 y Rom 14,1-15,13, en los que Pablo se ocupa del problema de las diferencias entre hermanos, “débiles” unos y “fuertes” otros, y de la renuncia de que

han de ser capaces aquéllos por el bien de éstos. El capítulo siguiente (12) aborda también una situación de conflicto, como la que manifiesta 1Cor 6,1-11, donde la resolución del problema trasciende los límites de la propia comunidad, pues se trata de un litigio entre “hermanos” ante un tribunal pagano, argumentando, una vez más, con el motivo de la renuncia a los propios derechos. El capítulo 13, por su parte, contempla otro caso de conflicto, pero también de naturaleza distinta: la tensión que se crea cuando no hay adecuación entre el rol social y el rol cristiano, cual es el caso particularmente en la carta a Filemón (amo/esclavo=hermano/hermano), en la que Pablo se sitúa abiertamente a favor del elemento de hermandad, que se convierte en un reto para la otra relación amo/esclavo. Los dos últimos capítulos (14 y 15) de esta tercera parte se fijan en la función estratégica que tienen estas metáforas en la relación de Pablo con sus co-cristianos. Considera, en primer lugar, la forma con la que Pablo se dirige a ellos: “queridos hermanos y hermanas”. Este recurso sirve, en primer lugar, para reforzar las relaciones positivas y no tanto para remendar las difíciles, en cuyo caso, como es el de que sea cuestionada su autoridad, él evita ese lenguaje, probablemente como un signo de reproche. El capítulo 15, en fin, se centra en el propio rol de Pablo y su relación con los demás hermanos cristianos: aunque se dirija a ellos llamándolos hermanos, nunca habla de él como hermano, sino que frecuentemente se describe a sí mismo como padre; es decir, entre Pablo y los otros hay una clara asimetría, en la que, junto a la idea de afecto y cercanía, no falta el aspecto de autoridad.

La cuarta y última parte, notablemente más breve y de sólo un capítulo (16), recoge las conclusiones más significativas de las partes anteriores para ponerlas en relación y buscar su unidad interna. En el contexto del mundo antiguo, el uso de la metáfora de hermandad por parte del cristianismo en general y de Pablo en particular no es original ni mucho menos, pero sí que tiene algunas connotaciones peculiares o características distintivas. El A., finalmente, pone de relieve la relación que se establece entre los miembros de la siguiente secuencia: lenguaje metafórico-contexto social-teología.

La obra de R. Aasgaard no resulta indiferente. Es un excelente trabajo. Su estructura general es muy clara y está muy bien definida. Además, es impecable la lógica interna de la argumentación. Son igualmente sobresalientes la claridad de las ideas y la sencillez y precisión para decirlas. La presentación formal del trabajo, que en ocasiones puede resultar algo repetitivo, quizás sea deudora de su primera condición de tesis doctoral. Además de por tener una estructura muy definida, la lectura resulta cómoda por otras razones, entre las que hay que resaltar los sumarios, de 20 a 40 líneas aproximadamente, con que se cierran todos los capítulos, así como las tablas y figuras construidas por el autor para resumir gráficamente los contenidos centrales de un tema o de una carta; una lista de esas tablas y figuras se encuentra en p. vii.

Sobre todo en la parte propiamente exegética llama la atención el respeto escrupuloso del A. a los textos, condición *sine qua non* para que puedan destilar la verdad que encierran. Aasgaard deja hablar a los textos y se pone al servicio de ellos, y no a la inversa. Eso es posible, sobre todo, por su

eclecticismo para servirse de los distintos métodos de interpretación, según convenga en cada caso.

Al final de la obra emerge una cuestión, que nos resulta particularmente interesante; a saber, la interacción entre lenguaje (metáfora) –contexto social– teología, que es una de las conclusiones finales de esta obra. La relación de cada uno de los extremos de esa tríada es fundamental para comprender el cristianismo primitivo y, en particular, a Pablo. Quizás habría que haber explicado más y justificado mejor esa relación, que se antoja de entrada muy fecunda. Tiene toda razón el autor cuando desconfía de que se pueda comprender la teología paulina de forma aislada y haciendo caso omiso del lenguaje en la que está “encapsulada”, con mayor razón cuando se trata de un lenguaje tan sujeto a la realidad social como es la metáfora familiar o de hermandad. La metáfora hace de puente entre contexto social y teología, hasta el punto –en expresión de R. Aasgaard– de que “by this, social dynamics are –in a sense– turned into theology” (p. 310).

Nos felicitamos por que los estudios paulinos cuenten con esta monografía tan acabada en un tema que se ha mostrado central en Pablo. Y confiamos que R. Aasgaard, actualmente investigador-becario en la Universidad de Oslo, nos siga ofreciendo trabajos tan sustanciosos en el campo de los estudios paulinos y de los orígenes del cristianismo en general.

Jacinto Núñez Regodón

G. Barbaglio, *La teología de San Pablo* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2006) 487 pp.

Profesor durante años de la Facultad de Teología de Italia Septentrional, Giuseppe Barbaglio tiene en su haber un buen número de estudios acerca de cuestiones del Nuevo Testamento. De temas paulinos, además de numerosos artículos, ha escrito también un manual, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, de amplia difusión en nuestro país, y un comentario voluminoso a 1Cor. Esa trayectoria le capacita para abordar, con carácter general, la teología de Pablo. La obra, aparecida en Italia en el año 1999, ha tenido alguna forma de continuidad con otra aparecida cinco años después, que lleva por título *Il pensare dell' apostolo Paolo*. De este díptico en torno al pensamiento teológico del apóstol, la primera trata de presentar los aspectos doctrinales o teológicos más sobresalientes de Pablo, mientras que la segunda se ocupa de determinar la forma y los procedimientos de los mismos. Si la primera mira al resultado, la segunda se fija en el proceso productivo.

El volumen que ahora comentamos expone la teología de Pablo presentando “las teologías” de cada carta, consideradas como el espacio natural en el que el apóstol vierte sus ideas teológicas o argumenta con ellas para responder a las necesidades reales de las comunidades. Esta orientación ha quedado

muy bien recogida en el subtítulo del original italiano: *Abbozzi in forma epistolare*, y se ha perdido en la edición española, que ha prescindido de subtítulo.

El libro tiene ocho capítulos. Los siete primeros se dedican a estudiar la teología del apóstol en cada una de las siete cartas de autoridad indiscutidamente paulina y por el orden cronológico que Barbaglio postula para ellas; a saber: 1Tes, 1Cor, 2Cor, Flp, Flm, Gal y Rom. A la que, junto con Flm, menos espacio dedica es 1Tes; poco más de 20 pp. Rom, sin embargo, de aproximadamente 130 pp., ocupa más de la cuarta parte de todo el libro. El último capítulo plantea la hermenéutica para la recuperación de la teología de Pablo y algunos puntos centrales de la misma. La obra se cierra con el índice de autores, antiguos y modernos, y el índice temático.

En cada capítulo, el primer punto, bajo el epígrafe de “circunstancias del diálogo epistolar”, se ocupa de los “topos” clásicos de las circunstancias históricas de la carta: relación de Pablo con esa comunidad, configuración y problemas más sobresalientes de la misma etc. El segundo punto, que el autor llama sistemáticamente “la comunicación del apóstol”, pone de relieve los aspectos doctrinales, teológicos o morales, con los que el apóstol trata de responder a la problemática de la comunidad. No se trata tanto de encontrar el principio de unidad que rige en la teología de la carta cuanto los aspectos teológicos más significativos de cada una de sus partes. Con este procedimiento se da preferencia al análisis más que a la síntesis.

Sólo en el último capítulo, si bien es verdad que en poco más de 30 pp., aborda expresamente Barbaglio la cuestión hermenéutica y la pregunta por la trama esencial de la teología paulina. Señala, a este respecto, las tres cuestiones siguientes: a) si Pablo tiene en verdad un pensamiento coherente, b) si puede señalarse cuál es el núcleo esencial en torno al que, a modo de punto de apoyo de palanca, puedan agruparse unitariamente todos los elementos de su teología y c) si el fundamento principal de la teología paulina es de orden teológico, cristológico o antropológico.

Respecto del primer punto, el autor señala la necesidad de equilibrar el principio de coherencia con el de la contingencia, en el sentido de que el pensamiento paulino está sujeto a los problemas que iban surgiendo y, con frecuencia, se presenta como reacción frente a diversos interlocutores. En otras palabras, para Barbaglio “lo ocasional de sus escritos (de Pablo) implica lo circunstancial de su teología, vinculadamente estrechamente a la contingencia del momento” (p. 433). Por lo que se refiere a la cuestión segunda, el autor señala que la teología de Pablo es sobre todo un proceso constante de interpretación y renovación del evangelio, cuyos tres elementos constitutivos son: el anuncio gozoso del mismo, la grandeza del evangelista al proclamarlo y la centralidad de la muerte y resurrección de Jesucristo. Finalmente, subraya la aportación de Pablo en cuanto que ha sido capaz de elaborar categorías teológicas que dieran forma y trama racional inteligible a aquella “realidad originaria que se dio en Palestina” (sic), es decir, la persona y el mensaje de Jesús.

La opción de Barbaglio para abordar la teología de Pablo resulta legítima. Pero el método empleado hace que quizás resulte pretencioso atribuir este libro al género de la “teología”, un género que pretende encontrar aquel eje articulador del pensamiento de una corriente, autor o libro, que pueda dar razón de cada una de las partes y, al mismo tiempo, de la unidad del conjunto. Se trata, sin duda, de un género mayor dentro de los estudios bíblicos. Pero la obra de Barbaglio no llega a esa cima.

Las dudas de muchos de que sea posible elaborar una teología del apóstol en sentido propio tienen probablemente su razón de ser en la ligereza con que se ha pretendido, en ocasiones, encontrar la unidad del pensamiento teológico a base de forzar los elementos en los que pretendía fundarse esa unidad. La misma idea de unidad ha terminado por resultar sospechosa. Por eso, de forma más austera, algunos autores prefieren hablar de coherencia del pensamiento de Pablo. Esta es la opción de Barbaglio. Pero la coherencia no puede reducirse a ausencia de contradicción, sino que implica también la posibilidad de postular un principio de unidad que rige el pensamiento y que aglutina todas las partes, cada una de las cuales se desarrolla más o menos según las circunstancias.

De cuestiones formales, hay que notar que la obra no ofrece al final, como suele ser habitual, una Bibliografía, ya que, a falta de notas a pie de página, el autor ha preferido poner una amplia referencia bibliográfica al comienzo de cada capítulo o en algunos de sus puntos más centrales. Ese procedimiento también resta “vuelos” a la obra, que definitivamente se mueve en el nivel de la divulgación selecta más que en el de la investigación en sentido propio.

Como detalles menores, nos ha llamado la atención que sistemáticamente se abrevie el adjetivo veterotestamentario/a por “vt” y que se escriba sin la “t” el apellido del famoso Schweitzer (Albert), en la nota de la p. 430 y en la p. 431 y que ello haya conseguido un verdadero lío de nombres en el índice *ad hoc*.

Ninguno de los comentarios hechos quiere restar valor al intento de Barbaglio de ofrecer, al hilo de las cartas, un estudio de los puntos más importantes del pensamiento de Pablo. Más aún cuando el público de lengua española tiene tan poco dónde elegir. La obra será, sobre todo, muy práctica para los alumnos de nuestros seminarios y facultades de teología.

Jacinto Núñez Regodón

E. Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia* (Santander: Sal Terrae 2004) 286pp.

Elisabeth Schüssler Fiorenza es una de las mejores mujeres biblistas de la actualidad. Sus trabajos sobre el libro del Apocalipsis, la apocalíptica, el judaísmo intertestamentario y demás acercamientos al mundo bíblico la convierten en referente obligado en el mundo de la exégesis bíblica contemporánea. Todavía recuerdo el asombro que me causó sus más de quinientas páginas editadas para comentar el primer versículo del capítulo doce del libro del Apocalipsis. Schüssler Fiorenza es una investigadora de primera línea. Sus trabajos siguen métodos rigurosos, estudios pormenorizados, análisis de orfebrería. Es, lo que se puede decir, un modelo metodológico de trabajo.

Schüssler Fiorenza enseña Introducción a la Sagrada Escritura en la Harvard Divinity School. Este marco la sitúa ante una perspectiva conciliadora entre los métodos de exégesis, lectura e interpretación de la Biblia y el propio contexto social, político y religioso del judaísmo del segundo. Desde el punto de vista metodológico, en sus obras *Rethoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies* por un lado y en *Jesus and the Politics of Interpretation*, por otro, se refleja la orientación de su lectura e interpretación de la Biblia. Fiorenza se acerca a los contextos social, político y psicológico del judaísmo de la época del segundo Templo y analiza el trasfondo apocalíptico de la atmósfera común que recorre la redacción de los últimos escritos del Antiguo Testamento y de los primeros escritos cristianos.

El paso siguiente es la elección del método. Fiorenza adopta como propio el de la lectura feminista de la Biblia. Y digo adopta porque utiliza un método desde una perspectiva particular y muy personal que otorga al acercamiento un carácter propio muy definido. En cierto sentido podemos decir que el método de interpretación de Fiorenza es más propio y personal que general, como si fuera ella misma la que da forma al acercamiento al texto sagrado. Esta obra, *Los caminos de la Sabiduría* es, en realidad, un manual metodológico de exégesis bíblica que pone las bases para hacer esta lectura feminista de la Biblia. El libro es el resultado de varios cursos y seminarios impartidos por la autora sobre interpretación feminista de la Biblia. Con la disculpa de la literatura sapiencial y de la Sabiduría como género, nos acerca al método de interpretación feminista desde esa supuesta lectura en clave de mujer. La obra destaca el papel de visión de la mujer cuestionando las que llama "lecturas dominantes" de la Escritura. Esta orientación feminista es presentada en la obra como novedosa y original. Si bien y a la luz del documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* de 1993 nos enriquecería la lectura de los textos bíblicos como una visión nueva y una relectura descriptiva de los mismos.

Quedan, sin embargo, algunas cuestiones por resolver, algunas dudas no tanto sobre la obra cuanto el método de interpretación. El lectura femi-

nista de la Biblia debe enriquecer el patrimonio exegético de la misma. De lo contrario puede convertirse en una visión desencantada y reduccionista tan perjudicial como la letura machista o sesgada de los textos. Feminista, liberacionista, psicológica, sociológica, antropológica..., todas son lecturas que se pueden convertir en métodos o acercamientos exegéticos a la Biblia. Pero todas estas lecturas deben enriquecer el sentido de la exégesis y de la hermenéutica con una aportación objetiva. Con esta obra Fiorenza da la clave de lectura desde una perspectiva distinta y novedosa. Con toda seguridad estamos ante un manual de método, no ante un comentario superficial a una serie de textos ni ante un obsesión perversa de lectura de la Biblia.

Jaime Vázquez Allegue

D.W. Parry - E. Tov (eds.), *The Dead Sea Scrolls Reader, Part 1: Texts concerned with Religious Law* (Leiden-Boston: Brill 2004) 343 pp.; *The Dead Sea Scrolls Reader, Part 2: Exegetical Texts* (Leiden-Boston: Brill 2004) 168 pp.; *The Dead Sea Scrolls Reader, Part 3: Parabiblical Texts* (Leiden-Boston: Brill 2005) 649 pp.; *The Dead Sea Scrolls Reader, Part 5: Poetic and Liturgical Texts* (Leiden-Boston: Brill 2005) 515 pp.; *The Dead Sea Scrolls Reader, Part 4: Additional Genres and Unclassified Texts* (Leiden-Boston: Brill 2005) 347 pp.

Donald W. Parry y E. Tov son dos de los mejores especialistas en el mundo actual de la investigación sobre los Manuscritos del Mar Muerto. A ellos se deben muchas obras de investigación que unen la paleografía qumránica con una investigación exegética en ciernes. Ellos son algunos de los especialistas que abren puertas a una nueva relectura de los textos de Qumrán desde visión menos paleográfica y más filológica y exegética en donde la hermenéutica y la interpretación comienzan a tener cabida. De esta forma y siguiendo los criterios de rigor ya conocidos que tiene la editorial Brill con los textos del Mar Muerto, los dos autores nos ofrecen el primer volumen de una serie de edición de los textos de Qumrán. Una edición que se me antoja imprescindible para la biblioteca del especialista en los manuscritos y fundamental para su estudio e investigación.

La serie que inaugura este volumen promete ofrecer a los lectores la colección completa de textos parabíblicos y extrabíblicos de la comunidad de Qumrán. Los extrabíblicos, entre los que se encuentran los legales que forman el contenido de este primer volumen, serán completados por otros documentos litúrgicos y poéticos propios de la creatividad de los hombres de Qumrán. La edición de textos parabíblicos estará formada por la publicación de obras tipo pesharim o targumim y algunos documentos de carácter sapiencial o escatológico como los relativos al calendario y textos astronó-

micos y astrológicos. El proyecto de edición estará formado por seis volúmenes estructurados de la siguiente manera: 1) Textos legales o relacionados con las normas de carácter religioso que determinan la vida del grupo del desierto; 2) Textos exegéticos o documentos que comentan e interpretan los textos bíblicos; 3) Textos parabíblicos propiamente dichos, en donde se incluirán los escritos apócrifos, pseudoepigráficos, que no formaban parte del corpus del canon de la Biblia Hebrea en el período herodiano. Si bien es verdad que la discusión sobre el canon de la Biblia Hebrea y el de la Biblia que utilizaban los hombres de Qumrán forma parte de un debate en el que esta colección no entra; 4) Textos sapienciales y calendarios, en donde se sitúan además una buena parte de documentos apocalípticos y de contenido escatológico; 5) Textos litúrgicos y poéticos pertenecientes a la literatura extrabíblica que completaban los bíblicos utilizados en la oración, la liturgia y la creación poética; 6) Textos desclasificados, sin identificar y todos aquellos fragmentos que aunque identificados no forman parte de ninguno de los grupos anteriores. Esta ambiciosa colección de volúmenes permitirá al lector contar con toda la literatura de Qumrán no bíblica que tanto ha dado que hablar a los biblistas y filólogos que ansiaban una edición completa de los textos de Qumrán.

El plan de la obra permite, además, contar con una transcripción del texto manuscrito al hebreo impreso. Se trata, por tanto, de una obra bilingüe que cuenta con su versión hebrea a un lado, y su correspondiente traducción al inglés, al otro lado. De esta forma, el lector conocedor del idioma original de los manuscritos podrá cerciorarse de la vitalidad de la traducción y de su rigor y precisión. En este sentido la obra poco tiene que envidiar a la edición de estudio en dos volúmenes preparada hace unos años por F. García Martínez y E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition* (Brill 1997-1998) y que en muy poco tiempo se convirtió en el referente académico después de la edición oficial de los textos preparada por el equipo internacional de investigadores y editoriales (DJD: Discoveries in the Judean Desert, Clarendon Press, Oxford). Sin embargo, la edición de Parry y Tov permite al lector establecer un criterio de comparación entre estas fuentes citadas y sus respectivas lecturas de los textos manuscritos, reconstrucciones de lagunas textuales y edición de textos. Con todo, me llama la atención la poca capacidad de riesgo que asumen los dos autores a la hora de ofrecer sus propias lecturas de los manuscritos. Como criterio general, los autores eluden pronunciarse ante hipotéticas reconstrucciones de algunos de los manuscritos más importantes. Sirva como ejemplo el Serek de la cueva un en donde las últimas investigaciones han reconstruido con un alto grado de garantía las lagunas existentes en el manuscrito original 1QS. Las dos primeras líneas del Serek se han ido reconstruyendo de forma progresiva durante los últimos diez años. Una prueba de ello la tenemos en mi obra *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán* (Biblioteca Midrásica 21, Verbo Divino 2000). Una reconstrucción hipotética pero fijada posteriormente a través de los estudios del profesor Emile Puech (Revue de Qumran 2001) y yo mismo en *La Regla de la Comunidad de Qumrán* (Sígueme, Salamanca 2006). Este ejemplo pone de

manifiesto que los autores han optado por ofrecer al lector un texto desencantado, sobrio y fiel al manuscrito, pero sin riesgos, sin hipótesis, sin posibilidad de discusión más que la de la propia lectura del manuscrito que pueda ser discutible cuando se pueda confundir un “bet” con un “kaf” o cualquier otra letra parecida.

A pesar de este detalle, tenemos que reconocer el acierto que han tenido los editores de la obra a la hora de unir manuscritos comunes o afines. Así, y siguiendo con el modelo del Sekek, nos encontramos al documento de la cueva uno seguido por los fragmentos de las cuevas cuatro, cinco y once. De esta forma el lector tiene a su alcance y de forma reunida los fragmentos de un mismo documento dispersos a lo largo de las cuevas y de la literatura de Qumrán.

El segundo volumen de la serie es el que presenta los textos de contenido exegético. Tanto Parry como Tov ofrecen a los lectores los documentos tipo Pesharim, los comentarios bíblicos, los Midrashim Haláquicos y otros textos exegéticos editados de manera oficial pero todavía sin clasificar. El criterio de trabajo sigue siendo el mismo que el primer volumen. Se trata de ofrecer al lector una lectura bilingüe del texto hebreo e inglés de los documentos. Una vez más, la edición carece de notas a pie de página, de aparato crítico y de alguna introducción al documento que ponga al lector frente al texto.

El tercero de los volúmenes preparado por Parry y Tov nos acerca a los textos parabíblicos. En esta ocasión nos encontramos con los textos que rescriben la Biblia (1QapGen ar; 4Q374), con los apócrifos comúnmente conocidos como el libro de los Jubileos, los Apócrifos de Moisés, el PseudoJubileos, el rollo del Templo (4QT; 11QT), el Apócrifo de Josué, PseudoEzequiel, Oración de Enoch. A estos apócrifos narrativos se añaden los populares Testamentos entre los que se encuentran: el Testamento de Jacob, el Testamento de Judá, el Testamento de Benjamín, el Testamento de Amrán, el Testamento de Leví. La tercera parte de este volumen presenta los textos de género mixto como el Libro de los Gigantes. Finaliza con una colección de textos sin clasificar muy fragmentados pero que los especialistas han identificado como parabíblicos en la clasificación general de los manuscritos de Qumrán.

El quinto volumen está dedicado a los textos poéticos y litúrgicos. Los dos editores han recopilado la amplia lista de Hodayot esparcidos por las cuevas cuatro y once y los han clasificado desde sus contenidos en himnos litúrgicos, himnos de lamentación, colecciones de salmos y otros textos poéticos. Después presentan los textos litúrgicos propiamente dichos. En ellos encontramos oraciones en forma de plegarias, colecciones de textos poéticos para las fiestas, algunos como documentos específicos de determinadas ocasiones del calendario litúrgico, rituales de matrimonio, de ingreso en la comunidad. Después están las colecciones de cantos litúrgicos como los Cánticos del sacrificio Sabático (ShirShabbat) y terminan el volumen con la serie de fragmentos no identificados o desclasificados de tipo poético o litúr-

gico como son restos de oraciones personales, himnos de acción de gracias, bendiciones y alguna breve lamentación personal.

El sexto volumen nos sitúa ante una amplia serie de manuscritos sin clasificar. Este volumen contiene los manuscritos más deteriorados, en su mayoría procedentes de la cueva cuatro. Son textos que aunque se consideren documentos adicionales o de géneros desconocidos o de textos no clasificados, muchos de ellos han sido identificados. Así tenemos manuscritos de tipo histórico y didáctico, textos de carácter apocalíptico (Nueva Jerusalén, Palabras de Miguel), textos de tipo escatológico (Palabras de los juicios, documentos mesiánicos, visiones extraordinarias), textos mágicos y de adivinación (cursos, exorcismos, libros mágicos), el volumen termina con una serie de manuscritos sin clasificar con nombres específicos, himnos de contenido litúrgico y otros fragmentos de dimensiones muy reducidas.

Nos encontramos ante una serie de volúmenes que editan todos los manuscritos del Mar Muerto. Se trata de una obra amplia y densa muy oportuna ara el lector especialista que quiere asomarse al hebreo original de los manuscritos y a su traducción. Los autores y a la vez editores de la publicación son garantía de rigor y seriedad. Lamento que la capacidad y conocimiento de Donald Parry y Emanuel Tov no se vean reflejadas en notas introductorias a los manuscritos y en notas a los textos. Estamos ante una edición de textos sobria y a la vez rigurosa. Confiamos que en un futuro próximo la misma colección y editorial nos ofrezcan un comentario en varios volúmenes a estos manuscritos. Mientras esperamos ese nuevo proyecto, felicitamos a la editorial esta publicación y agradecemos a los editores por el trabajo realizado. Los estudios sobre los manuscritos del Mar Muerto tienen una nueva colección de referencia que será por mucho tiempo cita obligada con los especialistas que editan y comentan los documentos.

Jaime Vázquez Allegue

2) TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

Christian Duquoc, *El único Cristo. La sinfonía diferida* (Santander: Sal Terrae 2005) 255 pp.

En los años 1968 y 1972 respectivamente veían la luz los dos volúmenes que daban forma al proyecto del padre Duquoc de una cristología “ascendente”: *Christologie, essai dogmatique*. I: *L'Homme Jesus* (trad. cast.: *Cristología. El hombre Jesús*, Sígueme, Salamanca 1971) y *Christologie, essai dogmatique*. II: *Le Messie* (trad. cast.: *Cristología. El Mesías*, Sígueme, Salamanca 1972). En aquella magna obra de dos volúmenes el teólogo dominico organizaba la cristología tomando como punto de partida la humanidad de Jesús, para que ésta definiese en último término la forma con que se había manifestado lo divino en él. Aquel trabajo no sólo suponía el intento de repensar y reconstruir los elementos de la cristología desde una nueva reflexión a partir de la exégesis y la historia del dogma, integrando las problemáticas del momento de la cuestión acerca del Jesús histórico y el Cristo de la fe y de los ejemplos más logrados de la cristología protestante, sino que, sobre todo, quería ser una aportación para abrir nuevas posibilidades al pensamiento teológico del momento; y desde esa pretensión nacía aquella obra. Quizá fue eso lo que hacía más apasionante la cristología de Duquoc, el saberse inscrita en la corriente de creación de nuevas formas para poder realizar una renovación teológica. La obra del teólogo francés buscaba ya entonces recuperar la fuerza significativa del discurso teológico para la vida cristiana, revitalizar su efectividad para la fe de los creyentes, lograr que experiencia histórica y vida creyente se reconociesen bajo la expresión de una cristología que significaba la mediación única y universal de Cristo desde la particularidad del hombre Jesús, de su historicidad concreta, desde la particularidad de la encarnación, extender la cristología a nuevos horizontes. Los desafíos que el autor tenía enfrente provenían de lectura histórico-crítica de la Biblia, de la deconstrucción filosófica y de las teorías paradójicas de las llamadas ‘teologías de la muerte de Dios’.

Pero la humildad y el realismo con el que se pergeñó aquella obra hizo que el propio autor reconociese en sus prolegómenos que el género en el que se inscribía tan denodado esfuerzo, una síntesis escolar, dejaba sin estudiar ciertos problemas que, ya entonces, Duquoc consideraba fundamentales e indispensables para la elaboración de una cristología universalmente significativa. Uno de estos problemas que ahora recoge en su nuevo ensayo sobre cristología era el diálogo entre el cristianismo y las otras formas de religión. En aquella cristología de la década de los setenta el autor subrayaba que en el futuro no habría ninguna cristología satisfactoria sin el estudio de la relación entre Cristo y las demás religiones, sin lograr trazar el significado teológico de esta cuestión. Más de treinta años después de aquel gran y novedoso trabajo cristológico nos encontramos con una obra que retoma la problemática pendiente y la integra en un estudio donde la particularidad de la única mediación que es Cristo es ahora significada desde el contexto cultural actual, considerado fecundo por el autor, de la pluralidad y de la división que suponen judaísmo y cristianismo, la multiplicidad de religiones, y las contradicciones y oscuridades del devenir cósmico e histórico frente al papel unificador absoluto de Jesucristo.

El intento integrador y actualizador de Duquoc es, como ya lo fue en la obra anteriormente citada, un motivo laudable a la hora de estructurar un ensayo de cristología en torno y a partir de los ejes vertebradores del espíritu de nuestro tiempo. Pero surge la pregunta sobre la sistematicidad y la compleción de una cristología elaborada con el telón de fondo del problema interreligioso y de las tragedias naturales e históricas del siglo XX. Cristo a la luz de la escisión entre judaísmo y cristianismo, a la luz del diálogo interreligioso y de los conflictos religiosos del presente, a la luz de las lecturas actuales de la historia y del cosmos; y, como conclusión, el Espíritu de Cristo como asunción y superación de las contradicciones de esa división calificada de fecunda por el autor. El Espíritu como el causante de esa sinfonía diferida, como desvelamiento de la promesa oculta tras la división. ¿Cómo seguir afirmando del Dios de los cristianos su unicidad en señorío y salvación si los elementos que atraviesan nuestro mundo y nuestra Iglesia son las citadas divisiones que hasta el presente nada han permitido superar? Christian Duquoc quiere mostrar que no es la diversidad de negatividades que articulan nuestro mundo las que condicionan y determinan en último término la elaboración cristológica, sino justamente lo contrario, el acontecimiento Cristo desmiente una lectura puramente negativa y catastrofista de la pluralidad, las diferencias y las divisiones, pues en ellas donde manifiesta la verdad de su señorío, donde se muestra como el Cristo universal desde su constituyente particularidad; y, al mismo tiempo, la cristología releída a partir de las rupturas del presente invita a una reevaluación de la convicción cristiana, entender el señorío de Cristo como sustentador de la fecundidad de las divisiones, afirmar la soberanía única de Cristo articulándola con el devenir plural del mundo, que no es más, según el autor, que el conjunto de manifestaciones indispensables de la riqueza crística.

De igual forma, el sentido último unitario de la historia y del cosmos en Cristo, como fin de la historia y del cosmos, ha de ser descubierto desde la paradoja de la ambivalencia de la historia y de la marcha indefinida del cosmos. La Iglesia como vínculo sacramental del Reino venidero, como puente entre todo lo bueno y positivo de este mundo y la esperanza última en Cristo. El sentido que se ve en el mundo no carece de vínculo con la acción del Espíritu de Cristo. Pero el sentido último está velado para el hombre. Únicamente están disponibles elementos cuya unidad está en suspenso. Si Cristo resucitado actúa misteriosamente, lo hace respetando las divisiones en su potencial apertura a una realidad trascendente. Nada nos es perceptible en la forma de unidad esperada. La soberanía crística en la historia y en el cosmos se realiza de un modo escondido, y su señorío sobre el universo no es de distinto orden.

Las divisiones y (aparentes) contradicciones que articulan este ensayo cristológico no son una especie de 'a pesar de', sino más bien son condición necesaria, aunque quizá escandalosa, de la confesión cristiana 'Jesús es el Señor', son signos de la presencia secreta del don del Espíritu de Cristo, que suscitará una realidad ya implantada, ya anticipada, pero por el momento inimaginable. El Espíritu de Cristo denuncia la provisionalidad de todo proyecto humano, tanto unificador como disgregador. La acción de este Espíritu sostiene lo que hay de fecundo en cada fragmento, en la insondable riqueza de su presencia significada en la riqueza de la pluralidad que conforma la sinfonía diferida que apunta hacia el Reino del Dios que viene, que está permanentemente viniendo, en cada retazo de nuestra fragmentaria pero, al mismo tiempo, salvada realidad.

Duquoc ha elaborado su nuevo proyecto cristológico a partir de la pregunta por el sentido actual de la unidad y la abolutez de la mediación de Cristo y del futuro Reino único de Dios para todos los hombres desde el horizonte de la doble fractura en el camino del advenimiento del Absoluto en la historia de los hombres: la primera generada en el corazón mismo de la Alianza entre Israel y la Iglesia (primera parte: 'La escisión'); la segunda relativa a la experiencia de lo divino, de la que es prueba la pluralidad de religiones sin perspectiva de unificación a partir de un horizonte común (segunda parte: 'Las religiones en fragmentos'). Y, además, con el telón de fondo del abandono del sentido global del movimiento histórico en beneficio de un sentimiento de inmersión en el devenir indefinido de la dinámica cósmica, ¿cómo unifica Cristo el devenir histórico y el cósmico otorgándoles una finalidad análoga? (tercera parte: 'La esperanza velada'). La mediación única de Cristo ya no es evidente tras estas tres rupturas del sentido unitario de la historia de la salvación, hay que interpretarla, y eso es lo que Duquoc ha intentado en este breve ensayo de cristología en situación. En la última parte de la obra (cuarta parte: 'La división fecunda'), el pensador dominico sintetiza los resultados de los análisis de las tres crisis de la unicidad de Cristo centrando la cuestión en torno a la actividad del Espíritu, y a la necesaria y delicada articulación entre la singularidad del Nazareno y la universalidad de Cristo. En las conclusiones el autor muestra que la sinfonía

crística de la unidad es virtual en la medida en que las divisiones, lo fragmentario, parecen fecundos.

Al igual que en su primer proyecto cristológico Duquoc buscaba la elaboración de una cristología universalmente significativa para abrir nuevas posibilidades al pensamiento teológico de aquel momento, para colaborar desde la cristología en una ansiada renovación teológica impulsada por el Vaticano II, ahora el teólogo francés confronta la articulación de su cristología a la cuestión radical del carácter central de Cristo, su unidad reveladora y salvadora, puestos en entredicho por la pluralidad religiosa, la escisión judeo-cristiana y las divisiones internas, y la ausencia de finalidad y sentido en las lecturas seculares actuales de la historia y del cosmos, arrojados al rostro del hombre como caprichoso azar y asfixiante necesidad, no siendo más, en definitiva, desde esta interpretación, que un frágil y efímero vacío de apariencia de realidad. Se trata, pues, de un desafío histórico, el que Duquoc ha situado en la base de la elaboración cristológica que propone, desde la convicción de que esta cristología toma su dimensión tanto humana como divina, de esa paradoja propuesta al pensamiento y a la contemplación, y de la que el autor se hace eco en las sugerentes páginas que recorren este ensayo, que no es sino una vigorizada y decidida confesión de fe del papel desvelador y consumidor del Espíritu de Cristo desde el incesante dinamismo de la dimensión fragmentaria de una realidad donde Dios sigue viniendo sin anular, sin suprimir y sin forzar, sino amando y posibilitando la auténtica libertad que se muestra como el camino de la verdad, de su Verdad.

José Ramón Matito Fernández

Antonio Ávila (ed.), *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco* (Estella: Verbo Divino 2005) 487 pp.

El presente volumen es una recopilación de colaboraciones con el que amigos y teólogos compañeros realizan un homenaje al teólogo español Juan Martín Velasco con motivo de su jubilación. Los trabajos están distribuidos en cuatro grandes apartados que constituyen las partes que vertebran el libro. Cada uno de estos apartados se corresponde con un campo del pensamiento del homenajeado: la fenomenología de la religión (1. «Tras las huellas del misterio»), la experiencia de Dios y el fenómeno místico (2. «El encuentro con Dios»), la pastoral (3. «El anuncio del Evangelio»), y la formación de los agentes de pastoral (4. «Al servicio de los hombres»). Como introducción de la obra, como es propio en este tipo de trabajos de homenaje, encontramos unos apuntes autobiográficos del propio Martín Velasco y una recopilación de toda su bibliografía.

En sus apuntes autobiográficos Martín Velasco describe el proceso de formación de su identidad cristiana, como creyente y como teólogo. Este itinerario lo presenta el autor a través del descubrimiento de la fe, el compromiso de la fe, la confesión de la fe y la interpretación de la fe. A través de estas páginas el teólogo abulense muestra la fe como el gran descubrimiento del horizonte de trascendencia que envuelve toda la realidad y, al mismo tiempo, nuestra más íntima identidad, así como la condición simbólica de toda la creación y el carácter de signos de los tiempos que poseen todos los acontecimientos de la historia, tanto la universal como la personal. Pero sobre todo la fe como el camino hacia el encuentro con Dios que el creyente asume en su vida, haciendo de él destino personal. La dimensión hermenéutica de la fe, la labor teológica, es considerada por el autor como una mediación racional en el interior de la realización del acto de fe, para evitar el riesgo del fideísmo y de la unilateralización de una fe puramente subjetiva. Martín Velasco reconoce que la reflexión teológica no es el término del acto de fe, pero que esta reflexión es necesaria porque, en definitiva, precede de alguna forma al encuentro personal del creyente con el Misterio, al que sólo se puede reconocer como tal gracias a las mediaciones de la Iglesia en las que el cristiano nace a su fe personal.

La primera parte contiene trabajos en torno a la experiencia de Dios desde la reflexión fenomenológica, filosófica, antropológico-cultural, ética y teológica. Cabe destacar la colaboración dedicada a la fenomenología de la religión del homenajeado, donde Rodríguez Panizo destaca el papel pionero de Martín Velasco en España con esta disciplina. Martín Velasco ha aportado a este campo del saber sobre el hecho religioso una perspectiva y una síntesis nueva, creando una terminología y categorías específicas y, además, elaborando una aproximación al fenómeno religioso respetando la complejidad y la originalidad de la dimensión religiosa del hombre.

Desde el estudio de lo sagrado como orden y ámbito de la realidad, y de la realidad determinante del ámbito de lo sagrado, el Misterio, Martín Velasco ha recorrido con su análisis fenomenológico la actitud religiosa del hombre, con su estructura fundamental y sus expresiones, la historia de las religiones a través de las distintas configuraciones del Misterio, y la estructura significativa del hecho religioso. De esta forma ha ayudado a comprender la religión como un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por parte del hombre de una realidad suprema, trascendente, que confiere su sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia. Martín Velasco ha contribuido de forma única al mejor conocimiento de aquella nueva fase de la ciencia moderna de las religiones que es la fenomenología de la religión; forma particular de hermenéutica, de interpretación del hecho religioso. La teología no debe olvidar que ha sido la fenomenología la que ha mostrado en último término que el hecho religioso no sólo es un hecho humano, sino que es un hecho específico, diferente en principio de otros hechos humanos e irreductible a ellos. A partir de este hecho y de sus múltiples manifestaciones en la historia humana, la fenomenología de la religión elabora una interpretación

holística del fenómeno religioso. Martín Velasco ha mostrado que esta interpretación atiende de forma privilegiada a la dimensión intencional del hecho, lo que ha convertido la descripción fenomenológica en verdadera comprensión del mismo; por eso ha subrayado siempre en sus trabajos sobre fenomenología que la comprensión del hecho religioso exige una capacidad de comunión del intérprete con la intención religiosa determinante del mundo específico en el que se inscriben todas sus manifestaciones. De esta forma, nuestro autor ha intentado comprender la estructura significativa del hecho religioso y la ley interna que rige su desarrollo. Por tanto, Rodríguez Panizo destaca la labor sistematizadora ejercida por Martín Velasco en el campo de la fenomenología y su contribución a definir el saber fenomenológico como aquél que trata de describir con la mayor fidelidad posible el fenómeno religioso a través de sus múltiples manifestaciones, jerarquizando los distintos aspectos que todas esas manifestaciones poseen y reduciendo a síntesis los rasgos comunes. Este saber también intenta captar la estructura del hecho religioso interpretándolo para entender su sentido, la significación de su estructura constitutiva. Por último, Panizo subraya una de las últimas obras de Martín Velasco que cataloga como uno de los libros más profundos y hermosos del autor, *El encuentro con Dios* (21995). Se trata de una síntesis personal de filosofía y fenomenología de la religión donde Martín Velasco desgrana una fenomenología de la religión desde la categoría de encuentro, mostrando la verdad que el sujeto instaaura al vivir la relación religiosa en término interpersonales, llevando a cabo una auténtica 'simbólica' de la dimensión religiosa del hombre.

El resto de aportaciones a esta primera parte pasan por un estudio fenomenológico sobre la imagen de Dios en Mesopotamia a partir de sus primeras representaciones en forma de estatua y su relación con la interpretación teológica de la divinidad (García Recio); un interesante estudio sobre la tesis de Blondel, *La acción*, interpretada como una fenomenología del deseo (Amengual), un trabajo acerca de la filosofía existencial de Jaspers aplicada al análisis de la trascendencia humana y la experiencia religiosa (Mardones); sigue un análisis fenomenológico sobre el misterio del rostro del Padre en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento (Sánchez Nogales); y, por último, cierra este primer apartado sobre la fenomenología y la filosofía de la religión un sugerente trabajo acerca de la relación entre fe y ética (Gómez Caffarena).

En la segunda parte del volumen, sobre la experiencia de Dios y el fenómeno místico, encontramos un trabajo de Felisa Elizondo sobre la oración en la obra de Martín Velasco. Se trata de una reflexión sobre otro de los aspectos fundamentales destacados y redimensionados en el análisis fenomenológico del hecho religioso. La oración ha sido destacada por nuestro fenomenólogo como clave de la estructura fundamental de la actitud religiosa. Es el acto por excelencia en el que se expresa la actitud religiosa; es la expresión más inmediata y primaria de la actitud religiosa, la más próxima a la raíz de la que nacen todas las manifestaciones religiosas y en la que se reconocen más fácilmente sus rasgos característicos. La oración, en fin,

como la muestra sublime del reconocimiento de una presencia personal y trascendente, fundante y finalista, en el espesor de la vida. El resto de trabajos en esta segunda parte recorren la experiencia de Dios desde la reflexión en torno a la misteriofanía desde el lenguaje del amor (García-Baró), el estudio de la mística y la teodicea en Simone Weil (González Faus), y el análisis de los conceptos de misericordia, justicia y omnipotencia divinas en Santo Tomás de Aquino (Gesteira).

La tercera parte del volumen está constituida por cuatro trabajos sobre la teología pastoral desde su dimensión teórica fundamental (Floristán), histórica (Maldonado), social (Julio Lois) y práctica (Martínez Díez).

La última parte de la obra está dedicada a una reflexión sobre la formación de los agentes de pastoral, con dos aportaciones sobre la vida y la dedicación de Martín Velasco en este ámbito (Antonio Ávila) y sobre la contribución teórica y práctica del homenajeador en el campo de la formación (Avendaño Perea). Cierran este cuarto apartado tres estudios sobre la Iglesia y la crisis general que afecta a la sociedad contemporánea y a la propia institución cristiana (José Luis Segovia), sobre la formación de los futuros presbíteros (Cormenzana) y sobre los ejercicios ignacianos de Pedreña (Álvarez Bolado).

Se trata, pues, de un volumen que pretende recorrer las facetas más características de la personalidad de Juan Martín Velasco a través de su experiencia de fe, su labor intelectual, su contribución a la fenomenología de la religión, su compromiso con el anuncio del evangelio y su servicio eclesial a favor de los hombres.

José Ramón Matito Fernández

Adriano Alessi, *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión* (Madrid: Cristiandad 2004) 446 pp.

Profesor de Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana, el padre Alessi es autor del volumen de notable éxito en Italia «Sui sentieri del sacro», publicado hace seis años por la editorial salesiana LAS. Ediciones Cristiandad ha lanzado en español una reedición actualizada del volumen bajo el título «Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión» en el que el autor indaga sobre la esencia de la religión y la dimensión de intimidad y de exteriorización de la experiencia religiosa.

En la introducción parte del análisis de la insatisfacción radical que sufre el hombre, señala los diversos intentos ofertados y muestra la insuficiencia de la respuesta limitada a la inmanencia. La religión se presenta entonces como alternativa a las parciales liberaciones prometéticas, al escepticismo y relativismo de la mera razón, a la intolerancia inhumana, a la fuga del mundo. Las respuestas existenciales, negativas, vienen reducidas

a tres: ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, contemporáneas, a su vez, con la persistencia del fenómeno religioso.

Posteriormente el autor se plantea la cuestión sobre un posible retorno o rechazo de lo sagrado en la vida del hombre de hoy. Para Alessi no es posible responder con un sí o un no. Cree que hay una triple distinción entre «retorno de Dios», «retorno de la sed de Dios» y «retorno de la conciencia de la necesidad de Dios». En relación al primer significado –el retorno de Dios– cree que no se puede hablar propiamente de tal, por el simple motivo de que Dios nunca ha abandonado al hombre ni ha disminuido en ningún momento su voluntad salvadora en relación a la humanidad. Igualmente piensa que no se puede hablar propiamente de retorno de la sed de Dios, ya que el hombre, sea o no consciente de ello, tiene siempre objetivamente necesidad de Dios, y no puede realizarse si no es entrando en comunión con el Absoluto. En lo que concierne al tercer significado, acerca del efectivo resurgir de la conciencia del hombre contemporáneo sobre la necesidad de Dios, piensa que una respuesta apropiada la tendría que dar no un teólogo o un filósofo, sino un sociólogo. De todos modos, opina que no son pocos los autores que constatan que el proceso de secularización ha conducido a menudo a un florecimiento de instancias sagradas múltiples. Algunas son genuinas, otras, no pocas, son problemáticas porque más que una búsqueda del sagrado tienen más el sabor de la fuga hacia el esoterismo.

Esto supone, en primer lugar, afrontar el problema del saber en general, del saber religioso y el saber de la experiencia religiosa. Lo cual lleva a nuestro autor, una vez más, a adentrarse en el ser humano necesitado, ontológicamente, de conocer, de saber. Y así, desde la problematicidad de la experiencia religiosa, dar el salto a la filosofía de la religión. Esto implica, en un primer momento, el acotar los términos distinguiéndolos de otros afines. En este sentido, según Alessi, la filosofía de la religión consiste en una investigación racional filosófica del hecho sagrado. Sus contenidos serían el hecho religioso como dato histórico-cultural, como dato histórico multidiferenciado, como instancia universal de religiosidad, como simbiosis de subjetividad y objetividad de lo vivido en su realizarse y de dato histórico. Igualmente muestra las finalidades (eidética, de verdad y axiológica) y el itinerario a seguir en el proyecto que nos descubre la estructura significativa de la obra: la escucha de la historia intentando identificar una tipología esencial de las diversas modalidades; el análisis crítico de las objeciones planteadas al fenómeno religioso; el estudio de las dimensiones constitutivas fundamentales de la experiencia religiosa deslindando críticamente lo que es religioso de lo que no lo es; la aplicación de estos elementos a cada religión para delimitar el grado de autenticidad de cada una de ellas (función normativa de la filosofía de la religión); y, por último, el valor de la verdad y la finalidad de la experiencia religiosa en relación con el problema de Dios y la posibilidad de una revelación. Todo el proyecto está enmarcado en un método riguroso cuyos criterios básicos son: el rechazo de precomprensiones injustificadas; sintonía con la problemática religiosa; insuficiencia de los reductivismos metodológicos; y circularidad de los enfoques complementarios.

El autor se plantea también la cuestión de la dificultad de distinguir, desde la filosofía y la fenomenología de la religión, entre lo que es auténticamente religión de lo que no lo es. En este sentido opina que la religión, examinada en su dimensión humana, se manifiesta como fenómeno histórico-cultural extremadamente complejo. Las formas con las cuales la fe en Dios se ha configurado en el arco de la historia son muy variadas y a veces contrastantes. Basta pensar en la configuración que lo divino asume en las religiones de los pueblos primitivos o iletrados, o al rostro monista, dualista, politeísta o monoteísta con el cual el Absoluto es vivido por muchos creyentes. Esto sin contar la configuración «sui generis» propia de la religiosidad budista, en la cual, al lado de una búsqueda de una salvación escatológica, asistimos a la ausencia de un ser divino, en el sentido tradicional del término. Así pues no resulta fácil, ni correcto, querer reducir tanta complejidad a un único denominador común. Aunque, tratándose de auténticas creencias religiosas, no tendría que resultar imposible identificar algunos elementos que pertenecen a la esencia de la fe religiosa. Y esto es precisamente lo que el profesor intenta a lo largo de las páginas de este manual escolar de filosofía de la religión.

Para Alessi la esencia de la religión, lo que supone la experiencia y la dimensión religiosa del hombre es, ante todo, una relación con la divinidad. La religión, en el sentido de experiencia religiosa humana, puede ser definida como correlación consciente y correcta del hombre con la divinidad. Esta definición sigue la guía del pensamiento tomista que la connota como «ordo ad Deum». Se trata entonces de una relación o si se prefiere de un diálogo existencial que se establece entre el hombre y Dios. Nuestra actitud ante Dios puede ser definida como religiosa si está caracterizada por la corrección a nivel noético y de comportamiento. El auténtico cristiano será el que tenga una concepción del divino conforme a la fe cristiana. El auténtico musulmán será el creyente que se comporta conforme a la praxis del Islam. Como el título de la obra indica, Alessi analiza lo que ha denominado los caminos de lo sagrado. Cree que aquí también cabe una distinción. Si por «caminos de lo sagrado» entendemos los caminos a través los cuales Dios llama hoy a los hombres, Alessi afirma que tiene que decir que estas vías son infinitas e inescrutables. Serán todas aquellas que el Absoluto en su infinita sabiduría y bondad escoja para realizar su proyecto de salvación universal. Por otro lado, si entendemos «caminos de lo sagrado» como los caminos mediante los cuales el hombre intenta responder a la llamada divina, entonces la respuesta tiene que registrar las múltiples formas con las cuales los hombres de buena voluntad se ponen a la búsqueda de Dios. Puede ser recorriendo los caminos trazados por las grandes religiones históricas, o bien siguiendo los senderos más precarios de las nuevas formas de religiosidad. Tenemos que notar que estas nuevas vías, aunque sean subjetivamente válidas, en la medida en que son recorridas con pureza de intención, no son objetivamente equivalentes a las otras, aunque todas tengan necesidad de purificación, en formas diversas. No obstante, permanecerá una tentación constante del espíritu humano para querer encontrar a Dios no en los caminos no siempre cómodos por los cuales el Absoluto nos llama, sino a través

las vías más cómodas y espaciosas que el hombre se inventa para callar su deseo recóndito de Dios.

José Ramón Matito Fernández

G. K. Chesterton, *El hombre eterno* (Madrid: Cristiandad 2004) 348 pp.

Nacido en Londres en 1874 y convertido al catolicismo en 1922, Chesterton manifiesta que no es su intención dar cuenta aquí de su condición de católico, pero, por otra parte, será difícil que pueda prescindir totalmente de su cambio religioso. En todo caso, mucho más que a los católicos, el libro está dirigido a los que no lo son, con la única pretensión de dialogar con ellos. Para ello trata de contemplar el cristianismo desde fuera, convencido de que ésta es la mejor perspectiva. Antes, en un intento de delimitar el origen de la naturaleza, considerará a la humanidad en su conjunto. Se trata de una comprensión lo más clara y amplia posible, tanto del cristianismo como de la humanidad por lo que respecta a su origen y desarrollo.

Tal vez el lector se sorprenda (si es que no se ha sorprendido ya) doblemente: primero, al comprobar la maravillosa aventura vivida por la raza humana a lo largo de su itinerario, que ha distanciado al hombre de cualquier otra criatura “de forma astronómica”; y, segundo, al caer en la cuenta de la novedad que supuso la llegada del cristianismo, así como de la permanencia de la Iglesia después de dos mil años. A estos dos grandes temas dedicará el autor cada una de las dos partes de que consta el libro.

La primera parte, titulada *La criatura llamada hombre*, comienza preguntándose cómo imaginar que de la nada haya podido surgir algo. ¿No sería más lógico pensar que “en el principio, un poder inimaginable dio lugar a un proceso inimaginable?” (p. 29). En ese caso, ¿qué función tiene la evolución como explicación de cuanto existe? ¿Es explicable científicamente el origen del universo y el origen de la vida? Y ¿qué decir del origen del hombre?

Frente al determinismo materialista de Wells (cuyo libro *Esbozo de la historia* fue causa del que estamos recensionando), Chesterton defiende “la necesidad de distinguir las marcadas diferencias que dan forma a la historia” (p. 32). Para ello se hace necesario acabar con un mito muy difundido y que no pasa de ser un engaño: creer que el hombre de las cavernas era un ser inhumano, cuando lo cierto es que entre él y el resto de los animales existe una diferencia de grado, puesta de manifiesto en el arte, que es “la firma del hombre” (p. 41). Según Chesterton, por aquí tendría que comenzar la historia de los orígenes de la humanidad: reconociendo que el impulso artístico es la prueba excelente de su absoluta singularidad. El hombre era verdaderamente diferente de todas las demás criaturas, “porque era creador

además de criatura” (p. 43). La pintura era obra de un ser inteligente. Y, por cuanto la inteligencia no es producto de la evolución, resulta antinatural considerar al hombre como el resultado final de un proceso natural. No sabemos exactamente cuándo ni cómo apareció. Entre tanto, toma cuerpo la sospecha de que su aparición obedece a una “acción que trasciende los límites del tiempo” (p. 47). No piensan así muchos de los hombres de ciencia, quienes, llevados de su impaciencia, se apresuran a proponer como conclusiones lo que sólo son hipótesis. Por eso, frente al dogmatismo de los darwinianos, Chesterton asegura que el hombre no es un mero producto de la evolución. La brecha que se abre entre él y el resto de los animales es tan grande que mejor será hablar de revolución. Hoy por hoy (téngase en cuenta que el autor falleció el año 1936) no hay datos que expliquen de forma plenamente satisfactoria el paso del ámbito animal al ámbito de la experiencia humana.

Desde la más remota antigüedad, la humanidad se revela como humanidad civilizada. Bastaría fijar los ojos en Babilonia y Egipto para darnos cuenta de que los seres que conforman aquellas sociedades antiguas no eran tan violentos y agresivos como se nos ha hecho creer. En realidad tenían un gran parecido con nosotros. La barbarie y la civilización no fueron etapas sucesivas del mundo, sino condiciones de vida que han coexistido en el pasado, como coexisten actualmente. ¿No se ha fantaseado en exceso con los tiempos primitivos o prehistóricos?

Y ¿qué decir de la religión? Por lo pronto, Chesterton asegura que el libro de Job es una de las piezas más colosales de la humanidad que contesta al misterio con el misterio, y que ha sido la Iglesia la que ha intentado conciliar razón y religión. “Nunca antes se había producido una unión semejante entre sacerdotes y filósofos” (p. 142). Y, sin embargo, una y otra vez se intenta hacer una lectura materialista de la historia. A los ojos de nuestro autor, dicha lectura es una pura falacia que consiste en negar una verdad escrita en lo más íntimo de nuestro ser: que el mundo que contemplamos camina hacia una plenitud de sentido. En la medida en que esto es lo normal, el ateísmo representa la anormalidad a la que se opone el cristianismo.

No deja de ser extraño que un grupo heterogéneo de bárbaros, esclavos y gente poco importante comenzara a moverse con asombrosa libertad dentro del Impero Romano. Pero lo más llamativo de todo era que aquel grupo de chiflados era portador de nuevas noticias. Después de haber oído hablar de tantas mitologías y morales aquello venía a ser como si un nuevo meteoro hubiera caído del cielo, lo que provocó reacciones muy diversas y lo que, finalmente, terminó por dar un vuelco a la historia.

Llegado a este punto, el autor manifiesta cuál ha sido su propósito al escribir este libro: demostrar la falsedad de ciertas afirmaciones. Una de ellas es la que sostiene que todas las religiones son iguales; otra, la que defiende que Jesús fue simplemente un personaje humano. Como respuesta a este tipo de afirmaciones, nuestro autor recomienda leer el Nuevo Testamento sin prejuicios. Si se hace así, es posible que ante nuestros ojos emerja la figura de un Jesús humano y más que humano. La suya es una historia

sorprendente y extraña, que no dejará indiferente a quien la siga hasta el final. Y, por lo que respecta al cristianismo, el autor insiste en su carácter novedoso. En aquel mundo multicolor del Imperio Romano, la religión fue vista como un fenómeno nuevo y extraño. En aquel contexto, ser cristiano era lo excepcional. Desde entonces, ahí sigue en pie la Iglesia, negándose a morir. Y esto es lo que algunos no quieren ver o no saben explicar.

Más allá de las controversias y persecuciones, el cristianismo ha permanecido a lo largo de la historia, alzándose victorioso allí donde muchos pensaban que había muerto. En varias ocasiones fue arrojado a los perros, pero ¡oh sorpresa! fueron los perros los que perecieron. Y la explicación a semejante suceso es que en todo momento el cristianismo cuenta con un Dios capaz de dar vida a los muertos. Es el mismo Dios que, siendo creador del mundo, ha sido visto en persona. Esta es la Buena Noticia que transmiten los pregoneros del Evangelio, y esta es la historia nunca antes contada. Que Dios se haya hecho hombre es algo verdaderamente sorprendente y desafiante; lo cual no es óbice para que pueda llegar a ser algo perfectamente normal y natural. Es una locura que no ha dejado de dar muestras de cordura.

Digamos, para terminar, que el libro, de lectura agradable, no ha sido concebido como una historia del cristianismo ni como un estudio sobre cuestiones más o menos debatidas. Su pretensión es mucho más modesta: ser un recordatorio, y como tal pone de relieve el carácter único y sobrenatural del cristianismo.

Jesús García Rojo

J. J. Pérez-Soba Díez del Corral, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una categoría personalista* (Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología 'San Dámaso' 2004) 289 pp.

Una de las actividades humanas más llamativas es la de hacer preguntas. Y, así mismo, no deja de ser llamativo que ninguna de las respuestas ofrecidas sacie plenamente al hombre, sino que, más bien, avivan el deseo de nuevas preguntas. El hombre no puede vivir sin hacer preguntas, y cuando se pregunta por un tema, en el fondo, se está preguntando por sí mismo. En realidad, no puede ser de otra manera, ya que el hombre es la gran pregunta para sí mismo (san Agustín), y conocerse a sí mismo es la gran tarea, siempre pendiente. ¿Cómo proceder o qué pasos hay que dar para avanzar en el conocimiento de la propia identidad? Contra las respuestas racionalistas o puramente científicas, el movimiento personalista reivindica la importancia del sujeto humano. El hombre no es un objeto, sino un sujeto, y la pregunta por la persona es la pregunta por la profundidad del hombre.

Como indica el título, el libro que presentamos se centra en la pregunta por la persona, determinando lo que, según el personalismo, es uno de sus elementos esenciales. Pero, puesto que dentro del personalismo existen distintas sensibilidades y corrientes, el autor opta por el estudio del personalismo francés, centrándose en E. Mounier y la revista *Esprit*. Para Mounier, la persona, que no es algo abstracto, sino muy concreto e histórico, tiene valor absoluto. Y porque tiene valor absoluto no hay nada equiparable a ella.

Una de las experiencias básicas de la persona es el amor. En realidad, como decía santo Tomás, el amor es el nombre de la persona. El amor revela a la persona, dando razón de sus actos. “Ser es amar” (Mounier). Y la relación tan profunda entre persona y amor nos remite al ser mismo de la creación, en la que el amor es el principio, el medio y el fin. Dejando de lado otras muchas cuestiones, aquí se intentará hacer ver que la experiencia del amor es reveladora del valor de la persona. La persona sólo se descubre a sí misma en el encuentro con el otro. La comunión entre personas o interpersonalidad libera al hombre de la comprensión individualista y autosuficiente de sí mismo. La interpersonalidad está en la base de todo el movimiento personalista.

Esto presupuesto, en el primer capítulo se estudian las raíces del movimiento personalista y la razón de sus afirmaciones. La pregunta por la persona no surge en el vacío, antes bien se nutre de unas raíces profundas, que son las experiencias vividas y compartidas a lo largo de la historia por muchas personas y que forman una especie de sustrato. Frente a los reduccionismos ideológicos, que olvidan o menosprecian la tradición, el personalismo reconoce su vinculación con la tradición de pensamiento cristiano. El cristianismo, decía Mounier, aporta una noción decidida de persona, la cual es un absoluto respecto de cualquier otra realidad material o social.

Lo más opuesto al personalismo es la despersonalización, que se expresa en dos modos tan diversos como son el materialismo y el idealismo. El primero reduce la persona a cosa, el segundo disuelve la persona en una idea. Contra uno y otro, el personalismo defiende la irreductibilidad de la persona a cualquier otra categoría. Por ser un bien absoluto, la persona no puede ser utilizada nunca como medio. Ahora bien, el absoluto que es la persona es tal absoluto en una apertura a la relación. Ésta (la relación) no es un añadido a la persona, sino su forma de ser primigenia. La persona, por el hecho de serlo, está abierta a la comunicación. Por eso, en una sociedad individualista que presenta a la persona como una mónada encerrada en sí misma, los personalistas señalan que la comunicación es el hecho primero. Esa comunicación o apertura no se dirige a ‘tener’ más, sino a ‘ser’ más (G. Marcel). La comunicación intersubjetiva permite el conocimiento y desarrollo de la persona, la cual encuentra su plenitud en la comunión entendida como unión en la diferencia, y que, además, encierra la exigencia de reciprocidad.

Una vez visto que la respuesta a la pregunta personal es el encuentro, donde el sujeto descubre su identidad como reconocimiento en el otro, el autor llama nuestra atención sobre algunos aspectos o consecuencias del valor existencial de la pregunta personal. Y lo primero que nos dice es que

nuestro ser de persona se nos revela al comunicarnos con otra persona. La interpersonalidad, como experiencia originaria, es fuente de conocimiento. Esto significa que no hay conocimiento de la persona sin interpersonalidad. Y, dado que dicho conocimiento se realiza en la acción, Mounier no tiene inconveniente alguno en incluir el personalismo en el árbol existencialista. Existen, desde luego, determinados centros de interés entre existencialismo y personalismo, sin embargo nunca llegan a identificarse. La diferencia fundamental está en la defensa que, a todo trance, hace el personalismo de la persona y en su visión optimista de la historia, insistiendo, por otra parte, en el hecho de la libertad como existencial personal. Se trata de una libertad relacional vivida en la responsabilidad. Viviendo así, el hombre se 'hace' más hombre. Es la vivencia positiva que el hombre tiene de su propia acción.

Ya se habló antes de la interpersonalidad; si, una vez más, vuelve el autor sobre el tema es para señalar que para el personalismo la interpersonalidad tiene un fundamento más profundo que el que propone el pensamiento dialógico. Ese fundamento es la reciprocidad, posibilitadora de la relación yo-tú, a quienes abre a la comunión y al amor. En realidad, "la interpersonalidad completa se vivencia verdaderamente sólo desde el amor" (p. 143). Esto significa que en el personalismo la defensa de la persona va a incluir la defensa del amor; para los personalistas el amor es inseparable de la persona, de manera que a la persona se la descubre cuando se la ama. Y, al igual que la persona, el amor es irreductible a ninguna otra cosa. En cuanto llamada a la respuesta de otra persona, el amor es salida de sí mismo. Desde este momento, el otro ya no es sólo una consideración antropológica vinculada a la categoría de la relación, sino que es aquel que debe ser amado. La importancia y novedad del amor es tal que "sólo cuando se ama a la persona se entra con ella en una completa relación personal" (p. 158). Podría decirse que entonces la interpersonalidad, que incluye la idea de donación, alcanza su plenitud.

En el tercer y último capítulo, la pregunta personal cobra un nuevo sentido: indicar al caminante el método de introducirse en la experiencia, y que, de acuerdo con todo lo expuesto anteriormente, no puede ser sino un método personalista. En ese caso, la experiencia personal tiene primacía sobre el puro análisis riguroso, por la sencilla razón de que la persona no puede quedar encerrada en un sistema de ideas; así pues, el lugar primero lo tiene siempre la experiencia personal. Y, al otorgar a la experiencia personal tal rango, el personalismo supera tanto la fenomenología de Husserl como la de Scheler. Por lo que se refiere al pensamiento o método dialógico, presente ya en Gabriel Marcel, el personalismo lo asume desde unos presupuestos propios; la relación yo-tú se sitúa en un nivel superior al mero diálogo. Algo parecido hay que decir del método reflexivo, asumible en tanto en cuanto queda insertado dentro del horizonte personalista. En resumidas cuentas, todos los métodos mencionados ofrecen elementos útiles, pero ninguno de ellos satisface plenamente a los autores personalistas. Y no les satisface porque el auténtico método personalista es una actitud personal que se expresa en el modo de acceder al conocimiento de la experiencia

originaria. Procediendo así, el personalismo se mantiene fiel a su punto de partida que, a su vez, es su punto de llegada: la interpersonalidad de la experiencia en su mismo realizarse.

Precisamente, lo que Pérez-Soba subraya a lo largo de su estudio es la importancia de la interpersonalidad, en orden a responder a la pregunta personal. Esto, por un lado; por otro, considera haber demostrado que existe una auténtica propuesta interpersonal en el personalismo francés. Eso no implica, como reconoce el propio autor, que hayan quedado resueltos todos los problemas. Después de todo lo dicho, el hombre sigue siendo una pregunta abierta. No obstante, pensamos que la respuesta que aquí se da a esa pregunta merece ser tenida en cuenta.

Jesús García Rojo

J. L. Lorda, *La gracia de Dios* (Madrid: Palabra 2004) 425 pp.

La gracia es una cuestión central de la teología, que ha sido objeto de graves malentendidos en la historia, hasta el punto de dividir a católicos, protestantes y ortodoxos entre sí. Ahora bien, ¿lo que en el pasado fue motivo de lucha y división no podría ser en la actualidad motivo de encuentro y comunión? En todo caso, la proyección ecuménica del tema de la gracia es un dato que debiera ser tenido en cuenta. Y, desde luego, en cuenta lo ha tenido el profesor Juan Luis Lorda, para quien el centro de la doctrina de la gracia es el Espíritu Santo. Bajo esta perspectiva, la salvación es la gracia operada por el Espíritu Santo, con lo cual el tratado de gracia no es sino prolongación de la pneumatología.

En un intento de superar el racionalismo teológico, se estudian los efectos interiores que el Espíritu Santo produce en el hombre. Todo se contempla desde la donación del Espíritu Santo. Como pequeño, pero elocuente detalle, al comienzo de cada uno de los capítulos se reproducen unos versos del *Veni Creator Spiritus*; anteriormente, en la introducción, se ofrece la versión litúrgica española de la secuencia que la Iglesia dirige al Espíritu Santo el día de Pentecostés.

Fruto de muchos años de docencia, el presente manual quiere ayudar a los alumnos a comprender las nociones fundamentales relacionadas con la gracia. Es, por tanto, un instrumento didáctico que, en letra grande, expone las ideas principales. Con vistas al aprendizaje, el autor se ha tomado la molestia de ofrecer en cada capítulo una introducción y una conclusión.

Pasando a lo que propiamente es el cuerpo del libro, éste consta de cuatro partes. En la primera, que lleva por título *El misterio de la gracia*, se estudian los distintos significados de la palabra 'gracia' en la tradición católica; una noción hermosa, por cuanto se refiere a la misericordia de Dios, pero, al mismo tiempo, una noción difícil, causa de malentendidos y

enfrentamientos. Citando a Juan Pablo II, el autor afirma que la gracia “es ante todo y principalmente el don del Espíritu Santo que nos justifica y santifica” (p. 40). Esto aclarado, a continuación se presenta la historia de la salvación como una historia de benevolencia y de gracia, en la que cabe destacar la elección y la alianza, que en Jesucristo será Nueva Alianza y en la que van unidos, como dones, la llegada del Reino, el Mesías prometido y la efusión del Espíritu. Como Jesús fue ungido por el Espíritu Santo, así también los cristianos son ungidos por el mismo Espíritu de santidad para que vivan una vida nueva. Al final de esta primera parte se nos recuerda que la Iglesia celebra y dispensa el misterio de la salvación en la liturgia. En los sacramentos continúa difundándose la efusión de Pentecostés, y quien recibe la efusión del Espíritu queda unido a la Iglesia. Su misterio de unidad es obra del Espíritu Santo. Por otra parte, como comentan ampliamente los Santos Padres, el Espíritu Santo es prenda de vida eterna.

En estrecha relación con el Espíritu, que es don que viene, en la segunda parte se desarrollan cuatro ideas: la filiación, la divinización, la presencia de la Trinidad en el hombre y la justificación. Se comienza diciendo que el designio de Dios es que seamos hijos suyos, y que lo seremos identificándonos con Cristo, quien se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser Dios. Es el ‘admirable intercambio’ del que hablan muchos Padres de la Iglesia y que ha quedado recogido en textos de la liturgia cristiana. Muy unida a la filiación va la doctrina de la divinización, tan querida para la patrística griega y que tiene su apoyo particular en 2Ped 1, 4. Y a los Padres griegos sigue muy de cerca la tradición ortodoxa: primero la teología bizantina, después la teología rusa. Aquí destaca la importante contribución de Gregorio Palamas, quien en el siglo XIV profundizó en dos aspectos de la divinización: de qué modo se alcanza la esencia divina sin comprometer su trascendencia y cómo es la iluminación de la contemplación que nos diviniza.

Dando un paso más, se dice que la presencia de Dios en el hombre se llama inhabitación. Se trata de una afirmación comentada por los Padres de la Iglesia, y de la que dan testimonio los autores medievales; en especial los místicos apelan a la presencia de los Tres en el fondo del alma. La pregunta es: ¿de qué modo está Dios presente en el alma? Y, para responder a esta pregunta, los autores hablan de diversos modos, no excluyentes, de presencia. Dios está en el hombre actuando y reconciliando. A la reconciliación del hombre con Dios la teología occidental llama justificación. ‘Justificación’ es un término bíblico, cuya interpretación va a ser decisiva en el surgimiento de la Reforma protestante y en su hostil relación con la Iglesia Católica. En los últimos tiempos las posturas han cambiado considerablemente. La prueba más fehaciente de lo que decimos la tenemos en la firma de la Declaración Conjunta sobre la justificación por parte de la Iglesia Católica y de la Federación Luterana el 31 de octubre de 1999. No se han resuelto todas las diferencias, pero se ha dado un gran paso.

En la tercera parte del libro se estudia el efecto interior de la gracia. Contra los pelagianos, san Agustín defiende la necesidad de la gracia. El hombre no puede ser salvado por sí mismo, como sugerían los pelagianos,

sino que necesita ser salvado por Cristo. La vida de la gracia es una vida nueva que, más allá de la polémica antipelagiana, incluye aspectos tan importantes como la divinización, la filiación, la inserción en la Iglesia, etc. La teología occidental posterior, sin embargo, tenderá a entender la gracia en relación con el pecado, es decir, se fijará más en el aspecto sanante que en el elevante.

En su intento de fijar el vocabulario, la escolástica hablará de un nuevo estado interior al que denominará gracia santificante o habitual. Y lo hará introduciendo la noción aristotélica de virtud como hábito o cualidad estable producida por la repetición de actos, distinguiendo entre virtudes infusas o sobrenaturales y virtudes adquiridas o naturales. Y, dado que existe una relación íntima entre gracia y virtud, en el capítulo décimo se estudia la noción cristiana de virtud, reservando el capítulo siguiente a presentar la gracia como vida nueva (san Juan) que produce una 'metanoia' o transformación radical (san Pablo). A través de un proceso de crecimiento espiritual el cristiano está llamado a identificarse con Cristo.

Y llegamos a la cuarta y última parte, que lleva por título *La gracia de Dios y el obrar humano*. Teniendo en cuenta que la iniciativa en el bien obrar siempre viene de Dios, se trata de ver cómo se combinan la gracia de Dios y la libertad del hombre. Según la revelación cristiana, Dios quiere que todos los hombres se salven. Y, aunque es necesaria la cooperación humana, en la obra de la salvación la iniciativa siempre corresponde a Dios. Él es quien salva, y quienes se salvan es porque Dios los elige. ¿Significa esto que los que se condenan es porque Dios no los elige? Tenemos aquí planteado el problema de la predestinación que san Agustín no acertó a resolver de forma satisfactoria. En cambio, sí que se refirió san Agustín a la libertad que es sanada por la gracia; esa libertad que es verdadera en la medida en que es conducida por el Espíritu. Liberado de la esclavitud del pecado, el cristiano es introducido por el Espíritu en una vida nueva, cuya meta, justamente, es la libertad. Esto significa que, muy al contrario de lo que piensan algunos, no hay oposición entre libertad humana y gracia divina. El hombre está llamado a secundar la voluntad de Dios; causalidad divina y causalidad humana no son magnitudes que se excluyan mutuamente, pero se comete un error si se las coloca al mismo nivel.

Antes de recapitular las tesis principales del manual, en un anexo se plantea el problema acerca del sobrenatural. Según el autor, la resolución de ese problema hace necesario prestar atención a las tres cuestiones siguientes: 1ª/ la apologética de Blondel, 2ª/ el deseo natural de ver a Dios según santo Tomás, y 3ª/ la naturaleza del espíritu humano.

El manual concluye con una amplia y muy útil nota bibliográfica, dentro de la cual se recogen tres propuestas de reformular la materia: la de K. Rahner, que prima el aspecto antropológico; la de G. Philips, que prima el aspecto pneumatológico (razón por la cual es la opción aquí preferida); y la de Flick y Alszeghy, que es una propuesta más bien ecléctica.

Por último, queremos referirnos a la abundancia de citas que entretejen y enriquecen la exposición. Es discutible si es mejor o más conveniente que vayan en el texto o en nota a pie de página. En cualquier caso, ahí están, y el lector lo agradece. Esto, junto con el buen planteamiento de los temas y la claridad en la exposición, hace del presente manual un libro muy recomendable para profesores y alumnos de teología.

Jesús García Rojo

J. L. Lorda, *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II* (Madrid: Palabra 20043) 330pp.

Al Concilio Vaticano II le correspondió impulsar y renovar la evangelización en la época moderna; evangelización que -como afirma don Fernando Sebastián en el prólogo- exige un esfuerzo de reflexión. Presentar el mensaje cristiano ha sido siempre, a la vez, una hermosa y difícil tarea. Y continúa siéndolo hoy también. El libro que presentamos, que se ocupa de una materia tan importante como es la antropología cristiana, puede ser de gran ayuda para los protagonistas de la nueva evangelización.

Escrito con ocasión de unas conferencias pronunciadas el año 1993 en la Casa Eclesial de México y en la Universidad de la Sabana de Bogotá, el libro se articula en torno a tres puntos fundamentales: 1º/ corrientes de filosofía que han influido en el Concilio Vaticano II; 2º/ doctrina de la constitución conciliar *Gaudium et Spes*; y 3º/ pensamiento de Juan Pablo II. Todo ello pondrá de manifiesto que el siglo XX ha conocido un extraordinario desarrollo de la doctrina del hombre.

Comienza el autor atestiguando que “el siglo XX ha sido fecundo para la antropología cristiana” (p. 15). Desde comienzos de siglo han ido surgiendo distintas corrientes de pensamiento que están detrás o en la base de la teología del Concilio Vaticano II y de Juan Pablo II. Por brevedad se citan solamente tres: los filósofos del diálogo (conjunto de autores alemanes y austríacos, judíos y cristianos, de los que aquí sólo se mencionan tres: F. Ebner, M. Buber y E. Levinas), la filosofía de la persona (un grupo de filósofos franceses que coincide en el intento de recuperar la riqueza de la persona humana en todas sus dimensiones, y de los que aquí se estudian cuatro: G. Marcel, J. Maritain, E. Mounier y M. Nédoncelle) y la fenomenología alemana (la que nace del primer Husserl y que agrupa a varios pensadores cristianos). Durante cierto tiempo, varios de estos autores fueron relegados al olvido. Una reflexión serena y constructiva pide que sean tenidas en cuenta sus aportaciones. Esta es la razón de dedicarles el primer capítulo. De todos modos, antes de ocuparse de ellos, el autor nos presenta a quienes pueden ser considerados como sus precursores: Sören Kierkegaard y John Henry Newman. Unos y otros proporcionan valiosas claves para superar los

materialismos de la primera mitad del siglo XX y dotar a la teología de un nuevo instrumental.

El Concilio Vaticano II fue un intento de diálogo de la Iglesia con el mundo moderno. Se tenía la impresión de que entre fe y cultura existía un alejamiento progresivo, cuyo punto de arranque podría situarse en los tiempos de la Ilustración francesa. ¿Qué hacer ante esta situación? Por lo pronto, consciente o inconscientemente, en sus planteamientos el Concilio recurrió a aquellos autores que habían pensado la cultura desde la fe: Henri de Lubac, Jean Mourux, Romano Guardini. La Iglesia deseaba dialogar con el mundo moderno, pero ¿cómo hacerlo? Y la respuesta a esta pregunta está en la visión que la Iglesia tiene del hombre. Esta visión o sabiduría es lo que ella puede ofrecer al mundo moderno, y así lo hace en el capítulo primero de la primera parte de la constitución *Gaudium et Spes*, y al hacerlo otorga un nuevo impulso a la evangelización. Pero, porque el cristiano no puede vivir una vida auténtica de fe sin preocuparse de las cosas del mundo, en los capítulos siguientes de la citada constitución se habla de la comunidad humana y de la actividad humana en el mundo.

La antropología de Karol Wojtyła: a su estudio se dedica el tercer capítulo. Pero antes de hablarnos de su pensamiento antropológico, el autor nos habla de su personalidad, rica bajo muchos aspectos. Consideró especial don de Dios haber participado, de principio a fin, en el Concilio Vaticano II, valorando muy positivamente la orientación personalista del mismo. Por aquellos años, precisamente, preparó *Persona y acción*, su obra filosófica más importante en la que intenta descubrir el núcleo de la persona humana. Como todo el mundo sabe, de forma inesperada, el 16 de octubre de 1978 Wojtyła, hasta entonces arzobispo de Cracovia, fue elegido Papa. Para entonces había escrito cuatro libros y más de un centenar de artículos: lo más característico de su pensamiento está en la antropología, construida a partir de la ontología tomista, del método fenomenológico, del pensamiento personalista e incluso de la misma antropología conciliar.

Pero eso no es todo; hay que tener en cuenta, además, que Juan Pablo II desarrolla su antropología de manera circular, y que dicha antropología es inseparable de un programa de evangelización. La evangelización es el gran servicio que la Iglesia está llamada a prestar al hombre. Si la Iglesia quiere entablar un diálogo con el mundo moderno, habrá que comenzar a hablar del hombre. El hombre es la gran cuestión de todos los tiempos, cuestión que la Iglesia no puede ignorar, so pena de traicionar su misión. En realidad, el hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer (cf. *Redemptor hominis* 14). De ello está convencido Juan Pablo II, quien una y otra vez hace suya la célebre expresión conciliar: “Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre” (GS 22).

A los veinte años de la clausura del Concilio se celebró un Sínodo Extraordinario en el que se pidió la redacción de un Catecismo para la Iglesia Católica. Como no podía ser menos, el Catecismo se ocupa del hombre en muchos lugares. Y lo hace tomando como punto de partida la vocación del

hombre, lo que, en opinión de Juan Luis Lorda, es un gran acierto. El hombre ha sido creado para la comunión con Dios, y en ello reside su felicidad. Sobre esta base, se hablará del hombre que ha sido creado a imagen de Dios, del hombre en situación de pecado, de la raíz antropológica de la persona humana, del hombre resucitado y recapitulado en Cristo... Otros temas, transversalmente presentes en el Catecismo, son: Cristo, imagen y plenitud del hombre, el tema de la persona, el concepto de comunión y salvación, etc.

Por último, con el deseo de ofrecer algunas perspectivas de conjunto, el autor hace unas consideraciones finales, destacando que el desarrollo de la antropología cristiana a lo largo del siglo XX se inserta dentro de una poderosa tradición de pensamiento cristiano. El surgimiento de las grandes ideologías modernas, con sus reduccionismos antropológicos, obliga a los pensadores cristianos a llevar a cabo una nueva y profunda reflexión sobre el hombre, muy atenta a las aportaciones personalistas. Esto presupuesto, la verdad que sobre el hombre presenta la Iglesia es una verdad que se basa en su origen (creado a imagen de Dios) y en su destino (llamado a la vida divina); es también, en segundo lugar, una verdad sobre el valor de toda persona humana; y, finalmente, es una verdad sobre el misterio de la salvación. A partir de aquí, tarea de la teología será seguir profundizando y desarrollando los distintos temas que conforman el tratado de antropología. Pese a las muchas y valiosas aportaciones, aún queda mucho por hacer. Entre otras cosas, habría que hacer una teología que muestre de manera más clarividente que Cristo es revelador y plenificador del hombre, y que la caridad es el signo cristiano por excelencia.

El libro se cierra con dos interesantes apéndices bibliográficos: el primero sobre el pensamiento dialógico y personalista; el segundo, sobre el pensamiento y antropología de Juan Pablo II. Repasando dichos apéndices se constata que el hombre es un tema que llena muchas páginas de la filosofía y de la teología recientes; pero, sobre todo, se barrunta que aún no está dicho todo sobre el hombre, y que, por tanto, es preciso seguir reflexionando sobre él. Eso es lo que ha hecho Juan Luis Lorda, a quien hay que agradecer el servicio de sus reflexiones en torno al hombre, iniciadas hace ya algunos años, pues la presente edición es revisión y actualización de la que apareció en 1996.

Jesús García Rojo

Faculdade de Teologia de Universidade Católica Portuguesa (coord.), *O presente do homem – o futuro de Deus. O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado* (Fátima: Santuario de Fátima 2004) 439 pp.

Si en el siglo tercero, Tertuliano se preguntó qué tienen en común Atenas y Jerusalem, hoy la pregunta es qué relación tienen entre sí el estadio deportivo y el templo. Al menos, esta es la pregunta que en la apertura del Congreso celebrado en Fátima en el mes de octubre de 2003 se formulaba D. Serafim de Souza Ferreira, obispo de Leiria- Fátima. Y respondía diciendo que, mientras los modernos estadios deportivos suelen hacer gala de una extraordinaria belleza y armonía, en medio de la agitada vida moderna los templos son remanso de paz en los que el hombre celebra la vida que viene de Dios. Y el presidente de la Comisión Científica del Congreso, José Jacinto de Farias, explicaba que el presente Congreso es continuación de otros Congresos anteriores, todos los cuales han contribuido a que el santuario de Fátima sea no sólo más conocido, sino a que sea un centro de espiritualidad.

La primera ponencia estuvo a cargo de José da Silva Lima, de la Universidad Católica de Braga, quien señaló que el santuario nos traslada a un ámbito sagrado y religioso, en el que el hombre se abandona a lo infinito y donde llega a contemplar la faz, siempre misteriosa, de Dios. Al santuario se puede acudir por distintos motivos; sin embargo, lo más normal es acudir allí en demanda de una respuesta de sentido. Visto así, el templo puede erigirse en centro de la vida de los hombres, en lugar donde uno se sabe acogido por Dios y donde siempre puede iniciar de nuevo un camino de conversión. Como fenómeno religioso, el santuario facilita el encuentro con Dios y la comunión con los hermanos.

Pierangelo Sequeri, de la Facultad de Teología de Milán, dijo que hoy asistimos a una de-construcción del tradicional vínculo entre sociedad y religión. En la era postmoderna la religión ya no goza del prestigio de otras épocas. Poco a poco un imparable proceso de secularización ha ido despojando a la religión de sus atribuciones, hasta dejarla casi vacía. En esta situación, repensar lo sagrado, sobre todo en lo que se refiere a la existencia humana, puede ser de especial interés.

En un mundo post-religioso y post-cristiano, los santuarios están llamados a ser, en opinión de José Jacinto de Farias, espacios epifánicos, donde se hace presente lo sagrado. En ellos cobra vigor la cuestión de lo trascendente, una cuestión que no se resuelve por la vía puramente conceptual, sino por la vía narrativa, es decir, por la relación del hombre con Dios. Como lugares de peregrinación y de purificación, los santuarios son también lugares de la trascendencia, en los que el hombre se encuentra con Dios y con la comunidad; son lugares privilegiados para la celebración del misterio.

Como ser finito que es, el tiempo y el espacio marcan al hombre. Y, no obstante, da la impresión de que el hombre no se resigna a quedar encerrado dentro de los límites de espacio y tiempo, antes bien como que quisiera

traspasarlos. En este sentido, según João Duque, de la Universidad Católica de Braga, el santuario es un ejemplo del proceso de transfiguración del espacio y del tiempo a través de una articulación simbólica. En ese caso, el tiempo y el espacio, como símbolos de redención, quedan habitados por una verdad plena. En el cristianismo esa plenitud acontece en la persona de Jesús; en él el tiempo y el espacio han quedado definitivamente transfigurados, redimidos, liberados de su carga negativa. Jesús es presencia y don escatológico de Dios, ofrecido gratuitamente al hombre.

Después de un trabajo muy extenso y muy documentado de Carlos H. do C. Silva, de la Universidad Católica de Lisboa, sobre el santuario como lugar de vislumbre de lo Santo, Jorge Coutinho, de la Universidad Católica de Braga, hace una reflexión sobre la reciente experiencia histórica del ateísmo como un elemento que configura el presente del hombre y la pregunta sobre el futuro de Dios, relacionando ambas cuestiones con el papel de los santuarios. De ser un asunto de minorías, el ateísmo ha pasado a ser un componente importante de la cultura contemporánea. Nietzsche profetizó la llegada del ateísmo como un acontecimiento épico y trágico, gozoso y triste. Un siglo después, ser ateo ya no es ni lo uno ni lo otro; ser ateo es sencillamente ser moderno e ilustrado. Este es el ateísmo que profesan los hombres y mujeres de las sociedades post-modernas, "un ateísmo con aires de nuevo humanismo, que se propaga discretamente" (p. 209). En la cultura moderna Dios es el gran ausente; ausencia que va a significar un cambio radical de los valores. Con todo, la crisis de Dios y de la religión, originada por el ateísmo, puede tener también un efecto positivo: obligar al creyente a purificar su idea de Dios y su vivencia religiosa. Esto convenido, el autor se pregunta si realmente Dios está tan ausente como se dice. Desde luego, un dato en el que coinciden muchos analistas es el que tiene que ver con la vuelta de lo religioso. Aunque no sea explícitamente nombrado, Dios es sentido y barruntado, vagamente o no tan vagamente. Propio del hombre post-moderno es instalarse en la finitud; pero hay que decir también que propio de la finitud es desinstalar al hombre, suscitando en él el deseo de horizontes más amplios. Y aquí es donde, citando a Le Goff, se afirma que los santuarios pueden ser resplandores en la noche de la increencia.

Santiago del Cura, de la Facultad de Teología de Burgos, tituló su ponencia *El conflicto fe-increencia desde una perspectiva teológica: variaciones y actualidad de una tensión persistente*. En una época en la que se pretende confinar al silencio la pregunta por Dios y vivir como si Dios no existiera, la teología tiene que seguir dando razón del Dios revelado en Jesucristo. La fe pide una relevancia pública, pero no de cualquier tipo. A la teología corresponde elaborar un concepto crítico y diferenciado de la relevancia pública de la fe, haciendo hincapié en la coraneidad en que todos vivimos.

Una de las principales manifestaciones del fenómeno religioso es la oración, tema del que se ocupó João J. Vila-Chã, de la Universidad Católica de Braga, después de haber estudiado la fenomenología de la religión y sus principales representantes. La oración se manifiesta en diversas formas: el silencio, el culto... Ahora bien, la oración no está exenta de peligros y ame-

nazas, como tampoco lo está el fenómeno religioso. La ideologización y consiguiente fundamentalismo constituye la perversión del fenómeno religioso.

Un aspecto nuevo del fenómeno religioso es el diálogo interreligioso. A decir verdad, no es que sea completamente nuevo; lo nuevo es la conciencia que hoy tenemos de la gran variedad de culturas y religiones. Ante esta situación de pluralismo religioso, ¿qué actitud debe adoptar el cristiano? De responder esta pregunta se encargó Jacques Dupuis, de la Universidad Gregoriana de Roma, llamando la atención sobre tres cosas: 1^a/ diálogo religioso y misión de la Iglesia; 2^a/ fundamento teológico del diálogo interreligioso; 3^a/ desafíos y frutos del diálogo interreligioso. De todo ello se concluye que objetivo del diálogo religioso no es convertir al otro a la propia fe, sino que los que dialogan se conviertan al mismo Dios.

Y, a propósito de Dios, ¿tiene Dios futuro? Debido a su plenitud-responde D. José Policarpo, patriarca de Lisboa- Dios no tiene futuro. Él es, más bien, el futuro del hombre; un futuro anticipado en Cristo, ya que en él se ha llevado a cabo su designio de amor. María, llena de gracia, es realización del futuro de Dios y anuncio de esperanza para todos los hombres.

El Congreso tuvo dos partes: una de naturaleza científica, que es a la que nos hemos referido hasta aquí, y otra testimonial, con representantes de tradiciones cristianas (anglicanos, ortodoxos) y no cristianas (induismo, budismo, islam), mucho más breve, en la que se habló de los santuarios en las diferentes religiones. Tanto en un caso como en otro, el valor de las contribuciones es desigual. Con todo, el libro tiene unidad, y, a pesar de la disparidad propia de este tipo de trabajos, plantea un tema relacionado con los santuarios, que va más allá de los santuarios, y que, por eso, interesa a todos: un tema que tiene que ver con la actual situación del hombre y su relación con Dios.

Jesús García Rojo

Ratzinger, J., *La sal de la tierra*. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald (Madrid: Palabra 2005⁴) 310 pp.

Aprovechando el tirón de la elevación del cardenal Ratzinger a la sede de Pedro, la editorial Palabra ha vuelto a reeditar el libro-entrevista del periodista Seewald a Ratzinger que en su edición alemana apareció en 1996, y en la primera española al año siguiente; en marzo de 1998 se hizo una tercera edición, y ahora la cuarta. La frase evangélica que da título a esta entrevista aparece al final, cuando el periodista le pregunta al cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe qué papel habría de desempeñar hoy la Iglesia en el mundo. "Para la Iglesia -responde el cardenal- es muy importante que no se la considere primariamente como

un organismo autónomo que ofrece una amplia prestación de servicios, sino que vive lealmente, dinámicamente, de algo que no hace ella misma, y así podrá dar a la humanidad lo que ésta nunca podría obtener por propia decisión. La Iglesia no puede dar órdenes al mundo, pero tiene respuestas a la confusión y su desorientación. Con esas imágenes bíblicas de la 'sal de la tierra', de la luz del mundo, se da a entender que la Iglesia tiene función de representación. La 'sal de la tierra' presupone que no toda la tierra es sal. La Iglesia tiene, como Iglesia, una función para un todo, dentro de un todo, y no es la simple copia de otra cosa, ni siquiera de un Estado. Todo esto tiene que estar presente en su vida. Tiene que ser consciente de lo específico de su mensaje, y estar, como la luz de Dios, en el devenir del mundo, manteniéndose libre y abierta para que al mundo le llegue el aire que necesita para respirar". Y como ésta, la mayoría de las respuestas; quiero decir que a lo largo del libro se mantiene un tono asombrosamente alto. Desde luego hay que felicitar al periodista (él se considera alejado de la Iglesia, por lo menos antes de este encuentro, para el que se ha preparado a fondo) por esta magnífica conversación con su compatriota el cardenal Joseph Ratzinger. Tan bien hecha y planteada está, con tanta libertad de expresión, sin echarse atrás ante las cuestiones más espinosas y difíciles que quien empieza a leerla no para hasta terminarla. Y no defrauda en ningún momento, y no decae el interés hasta la última respuesta a la pregunta final "¿Y Dios qué quiere exactamente de nosotros?". Respuesta: "Dios quiere que amemos, que seamos imagen y semejanza suya. Porque, como dice San Juan, Él es Amor; y quiere que sus criaturas se asemejen a Él, que escogiendo libremente amar sean como Él, y le pertenezcan, para que así resplandezca su Amor".

El periodista divide su conversación con Ratzinger en tres grandes capítulos, precedidos de uno introductorio sobre distintos temas personales/actuales: el primero es biográfico, su persona, su familia, su vocación al sacerdocio, como profesor, obispo, cardenal, prefecto de la congregación más difícil, la que tiene que velar por la integridad y pureza de la fe, y por eso la que más enemigos (de dentro de la Iglesia) cosecha. En el segundo se pasa revista a los problemas de la Iglesia católica, poniendo especial atención, como es natural, a la situación de la Iglesia en Alemania, con su canon de críticas siempre indefectiblemente aireadas, desde el celibato hasta la ordenación de la mujer, donde trae un texto de la feminista Elisabeth Schüssler-Fiorenza que no tiene desperdicio, porque esta portaestandarte de la ordenación de la mujer ahora se opone drásticamente: "En nuestro movimiento de liberación no queremos entrar ni en un *ordo* ni en un *subordo*, no queremos subordinación, lo que queremos precisamente es vencer ese mismo fenómeno. El objetivo de nuestra lucha no debe ser la ordenación de la mujer, sería una equivocación; nuestro objetivo ha de ser suspender totalmente las ordenaciones y conseguir que la Iglesia sea una sociedad igualitaria en la que haya una sola *shifting leadership*, un liderazgo intercambiable". En el tercer capítulo afronta los retos con los que habrá de medirse la Iglesia, el cristianismo, en el próximo milenio, en relación con la sociedad, la cultura, las religiones. Ratzinger no se amilana en ningún momento ante el rosario de preguntas, muchas veces formuladas con

áspera crudeza. Dice el periodista que no necesitó el Cardenal tener el peliagudo cuestionario con anticipación, ni le insinuó nunca quitar ni poner nada; sólo “en una ocasión interrumpió la conversación para recogerse en meditación o, tal vez, para pedir al Espíritu Santo la respuesta más indicada. No lo sé”. A pesar de citar nombres propios y situaciones eclesiales concretas no me ha parecido que lo hiciera con ánimo polémico. ¿Qué dirán los empedernidos críticos nuestros al leer esta ‘conversación’? Porque también entre nosotros hay un canon invariable de críticas y de críticos, a los que seguramente no convencerá Ratzinger, ni aunque haga penitencia pública. En todo caso, difícil será encontrar otro hombre como éste para el puesto de mayor responsabilidad y trascendencia en el gobierno central de la Iglesia, pues al fin de lo que allí se trata y ventila es lo que afecta al ser y misión (identidad y fidelidad) de la Iglesia de Jesucristo. Por eso el difunto Papa Juan Pablo II no quiso prescindir de él por más que se lo pidió y rogó en varias ocasiones. Y parece que el Señor tampoco estaba por la labor de dejarle tranquilo, pues lo ha puesto al frente de su Iglesia como sucesor de Pedro. En la portada de la cuarta edición el editor ha colocado un reclamo publicitario: “Quién es y cómo piensa Benedicto XVI”. Es evidente que lo que en este libro-entrevista podemos conocer es algo de lo que pensaba el cardenal Ratzinger, no lo que piensa Benedicto XVI, pues si fuera lo mismo no era necesario cambiar el nombre. Él mismo lo dijo en la homilía de la misa de inauguración del pontificado: se comprometió a no imponer sus ideas, sino a escuchar con toda la Iglesia cuál es la voluntad del Señor para ponerla en práctica. Este –dijo– sería su programa de gobierno para este tiempo nuevo después del gran papa Juan Pablo II.

José María de Miguel

Caviglia, G., *Gesù Cristo, via verità e vita*. Linee di Teologia Fondamentale (Roma: LAS [Libreria Ateneo Salesiano] 2005) 549 pp.

Corresponde este volumen a la colección ΣΟΦΙΑ de “Manuali e Sussidi per lo studio della Teologia”, editados por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Como lo que en él se desarrolla corresponde a un tratado de Teología fundamental, aunque para el autor se trata sólo de “líneas” o esbozos, se encuentra en la sección “Lex credendi-Fides”. Lo divide en dos grandes partes; la primera va bajo el epígrafe *Jesucristo, ‘verdad y vida’*, y consta de tres capítulos: en el primero, de la mano de DV 2, plantea el acceso de los hombres hacia el Padre por medio de Cristo, Verbo encarnado, en el Espíritu Santo, puesto que “por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina”. La posibilidad de la divinización está en el hecho de que Dios ha tomado nuestra carne y la ha glorificado en la resurrección. La

iniciativa la tiene, pues, el Padre que envía a su Hijo al mundo para decirnos quién es él y qué quiere de nosotros. A este Dios, que se nos revela en el Hijo, sobre todo en el Misterio Pascual de su pasión muerte y resurrección, corresponde la obediencia de la fe (capítulo 2). Pero esta fe no es una mera adhesión irracional, sino que está racionalmente fundada, es la “fides quaerens intellectum” (cap. 3). Porque Jesucristo es la ‘verdad’, la ‘razón’ puede buscarla, encontrarla y dar cuenta de ella. Pero la ‘verdad’ de que se trata no es una abstracción, sino Cristo, es decir, una persona, por eso en el encuentro personal con él el creyente alcanza la vida, pues él dijo de sí que no sólo era la verdad (en él se nos revela el misterio de Dios y del hombre) sino también la “vida” (en él se nos comunica Dios). La segunda parte, bajo el epígrafe *Jesucristo, ‘vía creíble’ hacia la verdad y la vida*, consta de dos secciones, ocupándose la primera de la cuestión de la historicidad: la fe cristiana no se funda en un mito sino en un acontecimiento-persona histórico. (En Italia, concretamente en la ciudad papal de Viterbo un ateo se ha querellado contra un párroco a cuenta de la existencia de Jesús de Nazaret, que el ateo sostiene infundada). Empieza planteando la relación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, siguiendo la evolución de esta disputa hasta la “tercera búsqueda” del Jesús histórico en la que actualmente nos encontramos (cap. 4), estudia luego la cuestión del acceso al Jesús histórico a través de las fuentes históricas (paganas, judías y cristianas) (cap. 5). La segunda sección se concentra en el problema crítico de la cristología, o sea, si las pretensiones (mesiánicas-cristológicas) de Jesús tienen algún fundamento. Empieza analizando las obras (milagros-signos-acciones proféticas) que realiza Jesús como obras del Padre (cap. 6), examina luego las palabras de Jesús por medio de las cuales el Padre nos habla (cap. 7), estudia a continuación la relación de Jesús con el Padre, relación que llega hasta la identificación: “Yo y el Padre somos uno” (Jn 10,30) (cap. 8). Pero Jesús fue crucificado y murió en la cruz como un malhechor, de ahí la importancia de fundar la fe en la resurrección donde el Padre da razón al Hijo en sus pretensiones manifestadas en sus obras y en sus palabras (cap. 9). Si la pretensión de Jesús, la más escandalosa, es presentarse como *el* Enviado del Padre, en quien el Padre actúa y habla, entonces quiere decir que fuera de él no hay verdadera comunicación con Dios ni hay palabra verdadera, última, escatológica de Dios y sobre Dios: por tanto fuera del nombre de Jesús no hay salvación (Hech 4,12) (cap. 10); si la afirmación de Pedro, “Lleno del Espíritu Santo”, es verdadera y expresa el núcleo de la fe cristológica, entonces ¿qué pasa con las religiones? ¿en qué sentido son caminos de salvación? (cap. 11). Como se ve, el planteamiento de estas “líneas de Teología fundamental” resulta muy atractivo, recorriéndolas despacio no cabe duda que el lector, al término de las mismas, estará en condiciones de saber dar razón de la fe y de la esperanza que nos mueven a poner la fe y la confianza en Jesucristo solo, porque él es el único Revelador del Padre (porque es el Hijo, la Palabra encarnada, de la misma substancia que el Padre) y Salvador del género humano (porque es el Enviado para realizar la obra de la salvación del mundo).

José María de Miguel

Kasper, W., *Sacramento de la unidad*. Eucaristía e Iglesia (Santander: Sal Terrae 2005) 139 pp.

El cardenal presidente del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos escribe este pequeño libro con ocasión del Año de la Eucaristía (octubre 2004-octubre 2005) como “una primera ayuda teológica y pastoral” a la comunidad cristiana para ayudarla a profundizar y vivir el “Sacramento de la Unidad”. Pues “el hecho de que en la situación actual no sea posible, por mor de la verdad, que todos los cristianos nos reunamos en torno a la única mesa del Señor, es una herida profunda en el cuerpo del Señor y, en el fondo, un escándalo”. Para mostrar esta herida, y tratar de curarla, en el subtítulo se señala la íntima relación que existe entre “Eucaristía e Iglesia”. Y lo hace, con la claridad y hondura que caracteriza el estilo teológico-literario de este Autor, a lo largo de seis capítulos. En el primero se remite a su experiencia pastoral como obispo de Rottenburg-Stuttgart (1989-1999), o sea, trata de la importancia de la eucaristía en la vida de las comunidades parroquiales: descubrir el sentido de la misa y sobre todo el sentido de la misa dominical, la participación activa en la celebración de la eucaristía, el ministerio del sacerdote al frente de la comunidad y en la presidencia de la eucaristía, un ministerio absolutamente irrenunciable sin menospreciar en modo alguno el papel que desempeñan los laicos en la comunidad parroquial y a veces en los ministerios litúrgicos, trata igualmente de la importancia de la palabra y del ministerio de la predicación, y a quien corresponde ejercer este ministerio y por qué se reserva al sacerdote; también son interesantes sus reflexiones acerca de la celebración diaria de la eucaristía, que desde luego no puede presentarse ni realizarse como una imposición, sino como una exigencia del seguimiento de Cristo en libertad. En fin, en este primer capítulo recoge lo que dijo y promovió como obispo, reflexiones propuestas pastorales que siguen siendo estimulantes para cualquier comunidad parroquial. Los capítulos segundo y tercero los presenta como “meditaciones bíblicas”, una sobre la experiencia eucarística de los dos discípulos de Emaús con el Resucitado (Lc 24,13-35) y la otra en torno al discurso del pan de vida de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (Jn 6). En los tres últimos capítulos plantea las implicaciones ecuménicas de la celebración de la eucaristía: para llegar a participar de la misma mesa es necesario potenciar el ecumenismo de la vida (comprensión y conocimiento recíproco, oración, colaboración en proyectos comunes, etc.). El capítulo quinto lo enfoca también como una meditación teológico-fundamental sobre la eucaristía; y efectivamente, a lo largo de estas páginas de forma breve pero incisiva toca los aspectos fundamentales de la eucaristía (como anamnesis, epiclesis y comunión, como testamento, sacrificio, acción de gracias, prenda de vida eterna). Justamente en su pluralidad de aspectos y dimensiones es donde se muestra la eucaristía como “sacramento de unidad”. Que es también el argumento del último capítulo en el que el cardenal Kasper recoge su intervención en la inauguración del Congreso Eucarístico Internacional celebrado en octubre de 2004 en Guadalajara (México). En esta ponencia profundizó algunos aspectos importantes como las dimensiones

cósmica y sacrificial de la eucaristía y, siguiendo la doctrina expuesta por la encíclica de Juan Pablo II “Ecclesia de Eucharistia”, desarrolla el vínculo íntimo entre la eucaristía y la Iglesia, que es precisamente la razón de ser del impulso ecuménico cuya meta final se alcanzará precisamente en la participación de todos los discípulos de Jesús en el sacramento que él nos dejó como actualización incesante (“hasta su vuelta”) de la obra de reconciliación de todos los hombres y mujeres con Dios, entre nosotros y con la creación entera. Kasper es un magnífico teólogo y además un excelente comunicador; el lector podrá apreciar en este pequeño libro ambas cosas: que sabe del tema (eucaristía-iglesia-ecumenismo) y acierta con el lenguaje (claridad, concreción, actualidad). Son reflexiones al hilo del Año de la Eucaristía, pero como este “año” no puede limitarse a doce meses sino que es perdurable en la vida y memoria de la Iglesia, por eso también este libro de Kasper será de provecho para quien se acerque a él buscando iluminación e impulso para celebrar y vivir la eucaristía, y desde aquí construir la ‘ecumene’, pues ella es el sacramento de la unidad de la Iglesia de Jesucristo.

José María de Miguel

Floristán, C., “*Al celebrar tu memoria*”. *Poesía para domingos y fiestas* (Santander: Sal Terrae 2005) 439 pp.

Si este es el último libro que Casiano Floristán dio a la imprenta, no pudo escoger un título más profético de su propio destino: en última tarde del año 2005 entregaba su alma al Señor no para celebrar su memoria, como había hecho durante toda su vida, sino para celebrar su presencia en la liturgia celeste ante el que está sentado en el trono y del Cordero, transfigurado por el Agua viva que de ambos mana. Después de tantos trabajos de carácter litúrgico-pastoral (*Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral* [1991] o *La Iglesia, comunidad de creyentes* [1999], por citar algunos más conocidos), concluye su carrera del modo más hermoso: poniendo a disposición de los cristianos un modo diferente de vivir la liturgia a lo largo del año litúrgico: no mediante áridos textos, ni reflexiones complicadas, sino ofreciéndonos una selección de los más bellos poemas que la lírica cristiana ha compuesto. De él mismo recoge nueve poemas. Después de una introducción en la que explica el sentido, contenido y autores de la poesía religiosa de todos los tiempos, empezando por el salterio hebreo, siguiendo por los himnos del Nuevo Testamento y de los Santos Padres (Efrén, Gregorio Nacianzeno, Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán y Prudencio), las secuencias medievales y su versión poética para el uso litúrgico de la Liturgia de las Horas y del Misal Romano, Casiano Floristán repasa las aportaciones de los grandes autores de la poesía religiosa desde los orígenes de la lírica castellana hasta el último gran poeta religioso fallecido en 2005, y autor de numerosos poemas incorporados a la Liturgia de las Horas, el

jesuita José Luis Blanco Vega. De este autor se recogen en este libro 22 poemas. Floristán selecciona estos poemas en función del año litúrgico, como acompañamiento espiritual y como ayuda para la oración a lo largo del mismo, dividiéndolo en siete secciones: adviento, navidad, cuaresma, semana santa, tiempo pascual, fiestas y tiempo ordinario. Son muy valiosos los índices: de lecturas bíblicas que inspiran el poema o que el poema puede ayudar a penetrar en ellas; índice de poesías; índice de autores; índice temático, por ejemplo, si uno quiere encontrar algún poema sobre el adviento, sobre el agradecimiento, sobre el agua o la alegría o la amistad o el amor..., o la vocación, en este índice lo puede fácilmente hallar. Este índice será también de gran ayuda para los grupos de reflexión o de oración, máxime teniendo en cuenta que Floristán junto con el correspondiente poema añade la referencia del texto bíblico más cercano al mismo. Por ejemplo, para el poema sobre la Palabra de Dios que él compone nos remite a Baruch 3 y en las dos últimas estrofas se queja Floristán de la deficiente acogida: “¿Qué hicimos, Señor, de tu palabra los creyentes? /Sordinas hemos puesto a tu boca mensajera/Nuestros oídos están tapados/al mensaje que brota en primavera. /Harnos, Señor, más silenciosos, /más atentos a tu voz que nos despierta. /Eres el Señor de la palabra,/y nosotros centinelas en alerta”. Ahora que acaba de dejarnos el infatigable teólogo pastoralista y liturgista Casiano Floristán que durante tantos años ha enseñado en el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca, en Madrid, deseamos que se cumpla en él lo que dice en la última estrofa de su poema “Luz y oscuridad” (para leer ante el cirio pascual en el día de la Ascensión): “Que la oscuridad sea instantánea;/que los nubarrones de la vida/acrecienten el deseo de ver la luz./Gracias, Padre, por la luz de la verdad”. Que esa misma luz le alumbre a él por toda la eternidad.

José María de Miguel

Toniolo, E. M., *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della Costituzione Dogmatica “Lumen Gentium” e sinosi di tutte le redazioni* (Roma: Centro di Cultura Mariana “Madre della Chiesa” 2004) 453 pp.

Al cumplirse recientemente los 40 años (21-11-1964) de la constitución dogmática “Lumen Gentium”, el autor se ha decidido a poner en orden todos sus trabajos anteriores sobre el capítulo VIII de esta constitución, volviendo de nuevo a él para ofrecernos la investigación más exhaustiva sobre la elaboración de este capítulo que, según el autor, es “el texto mariológico más importante del Magisterio de estos dos mil años de la religión cristiana, síntesis poderosa de la doctrina y del culto de la Iglesia católica (y de todas las Iglesias cristianas) hacia la Madre de Dios”, y un poco más adelante vuelve sobre él calificándolo como “obra maestra de doctrina y de culto de la

Iglesia católica hacia la Madre de Dios”. A modo de pórtico al estudio de este capítulo VIII el autor recoge todos los textos marianos “menores” del Concilio Vaticano II; evidentemente son “menores” en comparación con el capítulo VIII de la LG, pero no por eso carentes de importancia, como por ejemplo desde el punto de vista litúrgico lo que dice SC en el n. 103, y desde la perspectiva ecuménica lo que dice el decreto UR 14.15.20. Consta este minucioso estudio de dos partes cada una de las cuales a su vez está dividida la primera en cuatro capítulos y la segunda en tres. La parte primera se refiere a la fase preparatoria que el autor la estudia bajo el epígrafe “cronistoria del primo schema sulla Beata Maria Vergine e sinossi delle otto redazioni”. ¡Ocho redacciones de un esquema que luego el concilio desechó! No cabe duda que el tema de la Virgen resultó polémico en el Concilio: cómo enfocarlo y dónde situarlo, aquí se dividieron casi por la mitad los padres conciliares, escorados unos hacia una comprensión “cristológica” (o “cristotípica”) de la mariología (documento propio) y otros más bien de tendencia “eclesiológica” (“eclesiotípica”, integrando la doctrina mariana en el documento sobre la Iglesia). La sinopsis de las ocho redacciones del documento de la fase preparatoria propuesto al concilio para su discusión es muy ilustrativa del camino tortuoso que hubo de seguir este documento antes de desembarcar en el aula conciliar, para recibir allí una nueva sacudida. Porque, en efecto, en la segunda parte el autor estudia la fase conciliar, o sea, la “cronistoria del capitolo VIII sulla B. Maria Vergine e sinossi delle otto redazioni”. De nuevo otras ¡ocho redacciones! hasta que el documento se convirtió en el capítulo VIII de la Lumen Gentium y fue aprobado por Pablo VI en la fiesta de la Presentación de la Virgen en el Templo, o sea, el 21 de noviembre de 1964. Como señala el autor, “ciertamente, la fase preparatoria y el periodo conciliar son dos momentos muy distintos entre sí, también desde el punto de vista redaccional: de ambos nacen dos esquemas marianos profundamente diversos, que marcan no sólo el breve periodo de tiempo que los contiene, sino un proceso teológico y eclesial de gran trascendencia, del cual ellos son fruto precioso, trabajado a cincel”.

El autor recoge las famosas intervenciones de los dos cardenales, el brasileño R. I. Santos y el austriaco F. König, liderando las dos posturas enfrentadas de los padres conciliares acerca de este tema (y de otros): amando todos por igual a la Virgen María, unos querían expresar su amor sacándola de la Iglesia y otros venerándola en ella, como su mejor y más perfecta figura y anticipo de lo que ella misma espera llegar a ser. La historia de las ocho redacciones del capítulo VIII tiene mucho que ver con las diferencias (de carácter teológico y pastoral) de sus protagonistas redactores, o sea, con el canónigo belga G. Philips y el franciscano croata P. Balic. El autor ha sacado toda la documentación que aporta en esta investigación sobre todo de dos archivos: el “Archivo Segreto Vaticano”, donde dice que se encuentran “*quasi tutti i documenti indispensabili per la storia del testo De Beata*”, y el “Archivo del padre Carlo Balic”. Es, por tanto, un estudio crítico de la historia pre y conciliar de la doctrina mariológica del concilio Vaticano II, en el cual se pone de relieve el papel que desempeñaron estos dos peritos conciliares en la redacción del capítulo VIII (y su inserción en el

esquema De Ecclesia). Además de la complicada historia de la redacción de este capítulo con las idas y venidas, los encuentros y desencuentros entre Philips y Balic, las intervenciones de los padres en el aula conciliar, el autor al final de su trabajo, como hizo anteriormente en la primera parte, también aquí presenta una sinopsis de las diferentes ocho redacciones del capítulo VIII, a través de la cual el lector puede hacerse una idea de las mejoras, supresiones y permanencias de las afirmaciones sobre la Virgen en el misterio de Cristo y de la Iglesia que se fueron perfilando en la discusión conciliar. Creemos que el deseo del autor de que esta obra “sirva a los estudiosos y enseñantes de mariología para un más exacto y profundo conocimiento del capítulo VIII de la *Lumen gentium*” se cumple plenamente.

José María de Miguel

Martín Adrián Casas Vizcaya, *La sucesión apostólica. Estudio comparativo de la teología contemporánea católica y ortodoxa* (Romae: Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Theologiae 2004) 337 pp.

El libro es la publicación de la tesis doctoral del autor, editada en su totalidad por la Facultad de Teología de la Universidad de la Santa Cruz, en Roma. Los censores de la misma y dadores del “imprimatur” son profesores jóvenes de dicha Facultad que no hace muchos años defendieron su tesis doctoral en esa misma Universidad, uno sobre la teología del obispo según la *Lumen Gentium*, y el otro sobre la eclesiología de los teólogos ortodoxos rusos Bulgakov y Florovsky. Es de saludar que en esta Universidad se siga cultivando toda una línea de investigación eclesiológica que tanto puede ayudar a la unidad de la Iglesia, especialmente con las Iglesias de la Ortodoxia.

La obra se propone estudiar cómo en la Iglesia se da una presencia real de Cristo en la persona de los “sucesores de los apóstoles”. Esta institución, tan antigua como la Iglesia misma, ha sido percibida como necesaria desde los orígenes cristianos para la constitución de la Iglesia según la voluntad de Cristo, por lo que es un elemento imprescindible para que haya Iglesia de Cristo. Tema eclesiológico por excelencia, aunque también pertenezca al ámbito de la teología sacramental. En esta obra el interés es más bien el primero, pero se añade otro muy importante: el ecuménico, pues el tema se aborda en una visión sinóptica de eclesiología católica y ortodoxa. Para elaborar esta visión, con buen criterio el autor se sirve de los documentos del diálogo bilateral ecuménico entre católicos y ortodoxos.

Puesto que el tema abordado afecta a muchos campos de la teología, no falta tampoco una alusión al campo de la teología fundamental, puesto que se estudia una verdad de fe apoyada en la historia, en la exégesis neotestamentaria y en la Tradición. Es claro que también se llega a conclusiones teo-

lógicas sobre el primado romano, cuestión ésta que hoy está sobre el tapete de la discusión doctrinal en los diálogos ecuménicos.

El trabajo refleja con claridad uno de los aspectos más importantes a la hora de tratar la cuestión de la sucesión apostólica; se trata de los avances que se han dado en los últimos decenios entre católicos y ortodoxos sobre “el modo” de exponer la doctrina, ahora enmarcada en la sacramentalidad y colegialidad del episcopado, las relaciones entre Iglesia universal e Iglesias locales y el alcance de término “*communio ecclesialis*” para la concepción del ministerio episcopal en la Iglesia. Este nuevo modo ha sido posible gracias a la admirable doctrina sobre el episcopado expuesta en el Concilio Vaticano II, para los católicos, y en la nueva eclesiología ortodoxa, llamada “*eclesiología eucarística*” de comunión, hecha posible sobre todo por la teología ortodoxa rusa, pero seguida en otras latitudes de la Ortodoxia.

Porque es necesario recorrer el camino de la teología sobre la Iglesia en el siglo XX para poder ver la teología de la sucesión apostólica, por eso el trabajo abarca un arco temporal que va desde los años 30, momento en que más se desarrolla la eclesiología ortodoxa bizantina y provoca a la católica, hasta nuestros días. Lugar central ocupa en momento del Concilio II del Vaticano, así como el periodo de diálogo doctrinal entre ortodoxos y católicos, diálogo que está influyendo en todos los otros diálogos de tema eclesiológico entre los cristianos de diversas confesiones. Hoy ya no se puede abordar la apostolicidad de la Iglesia sin tratar la cuestión de la sucesión apostólica tal como se ha resuelto en el diálogo ecuménico ortodoxo-católico.

La obra que analizamos es sabia al señalar las dificultades en su punto más álgido, y es que no existe un único concepto de sucesión apostólica entre ortodoxos calcedonenses y teólogos católico-romanos. La cuestión se muestra con sus diferencias en la teoría y en la práctica entre ambas confesiones cristianas, véase el documento de este diálogo bilateral, llamado de Valamo (Finlandia). Pero la obra no se conforma con señalar las diferencias, sino que da un paso más allá, aportando sugerencias concretas para acercar posturas, tanto en el ámbito de cada Confesión como en el del diálogo teológico.

La obra tiene tres partes, que contienen ocho capítulos. La primera parte estudia el tema de la sucesión en la teología católica. Estudia lo expuesto tanto en el periodo anterior al Vaticano II como en la doctrina conciliar, para terminar con una visión del tema en los teólogos del siglo XX. Tiene tres capítulos y una conclusión. En ella se sintetiza lo expuesto por parte del magisterio, los aportes de la teología y se termina con la presentación de las cuestiones que están abiertas en la eclesiología católica, pues no hay ningún pronunciamiento definitivo.

La segunda parte presenta la doctrina de la sucesión apostólica en una selección de teólogos ortodoxos. Tiene también tres capítulos y una conclusión. En el capítulo primero se describen el contexto histórico y las principales corrientes de teología ortodoxa actual. El segundo aborda más a fondo el contexto teológico-sacramental de esta doctrina tanto en los manuales de teología ortodoxa como en los libros de autores muy representativos del

siglo XX, sean pasados o presentes: Afanasieff, Meyendorff, Erickson, Zizioulas, Karmires, Matsoukas, Yannaras, Staniloae, Schmemmann, Bobrinskoy, Clément, Ware. El tercer capítulo desemboca en una síntesis bien trabada y con sentido crítico sobre la teología ortodoxa actual en la materia, señalando los aciertos pero también las cuestiones abiertas y dilemas a que está enfrentada esta teología.

Ello abre la puerta al desarrollo de la tercera y última parte, que consiste en una comparación entre las teologías católica y ortodoxa, a través de dos capítulos y una conclusión. El primer capítulo hace el estudio comparativo confesional partiendo de la doctrina del magisterio católico y de lo que la ortodoxia considera como doctrina vinculante de la sucesión apostólica. Notemos que en la ortodoxia no hay un magisterio vivo y único que señala con autoridad lo que es materia doctrinal definitiva, puesto que la Ortodoxia se compone de patriarcados independientes o autocéfalos, que no tienen una autoridad última que decide con autoridad vinculante. Más bien se remiten al pasado, a los concilios del primer milenio, para encontrar ahí lo seguro o autoritativo, pero falta uno de los mecanismos (el primado) que asegure la evolución doctrinal en cada periodo histórico de manera uniforme. Es ésta una de las razones por las que la teología y la práctica en general de las Iglesias ortodoxas miran más al pasado que al presente.

El capítulo octavo, segundo de esta parte, hace también estudio comparativo pero basándose en los documentos del diálogo teológico bilateral. Los analiza todos, y muestra muy bien las coincidencias y las divergencias de ambas partes, poniendo de relieve y muy al vivo los puntos de discusión y las cuestiones clave en la doctrina de la sucesión. En la conclusión se señalan consecuencias de las divergencias y sobre todo en lo que afecta a la cuestión principal del debate, que es la sucesión del apóstol Pedro en la persona del obispo de Roma. Es aquí, en la cuestión petrina de la sucesión donde más se agudizan las diferencias. Tras esta parte conclusiva hay otra sección que concluye la obra con unas "conclusiones generales", en las que se muestra gran sensibilidad ecuménica y actitud de esperanza para el futuro. Nos parecen muy acertados los juicios sobre la evolución doctrinal de la sucesión apostólica en ambos campos confesionales, al situarla en un marco eclesiológico más amplio: en el de la pneumatología, la interrelación entre cristología y pneumatología como base de la doctrina de la Iglesia, la importancia de la eucaristía en la edificación de la Iglesia, la relación entre sucesión y Tradición apostólica en la vida eclesial, el desarrollo de la doctrina sacramental del ministerio ordenado, la valoración de la importancia del sacerdocio de los fieles, el puesto que se asigna a la Iglesia particular como manifestación y realización en el espacio y el tiempo de la Iglesia universal, etc.

La obra culmina con una sección bibliográfica muy sustanciosa, que representa una gran ayuda al investigador que quiera seguir cultivando el tema tratado. No falta tampoco el índice de nombres, que facilita la consulta rápida para buscar autores y corrientes de pensamiento. En resumen, una obra de gran mérito de cara a una eclesiológica comparada de orientación

ecuménica, en este caso entre las dos Confesiones cristianas que más cerca se encuentran en los temas dogmáticos esenciales del cristianismo. Por ello, la obra tiene mucho valor, además del valor de grandes síntesis que presuponen mucho trabajo de lectura por parte del autor y una gran capacidad de resumen para abarcar los diversos y complicados aspectos del tema en cuestión. Una obra que ayuda al diálogo ecuménico contemporáneo en su afán de dar pasos concretos y reales para que la vuelta a la comunión entre Oriente y Occidente sea una realidad cuanto antes.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Joan Planellas Barnosell, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles. I Riudor, J. Collantes, M. M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2004) 598 pp.

Nos encontramos con un volumen que entra dentro de la colección "Tesi Gregoriana", que desde 1995 viene editando la Universidad de los Jesuitas en Roma; en concreto este volumen hace el número 111. Como el título indica con claridad, el objetivo de la obra es el estudio de la recepción de la eclesiología del Concilio Vaticano II en los manuales de eclesiología más significativos del ámbito teológico español. El autor examina cómo hacen los teólogos españoles la presentación de los grandes temas de la eclesiología conciliar, y a través de la presentación de ellos en los manuales analiza el modo de ser "recibida" esta eclesiología. A él le interesa ver cómo se han ido asimilando las orientaciones conciliares en el pensamiento teológico pero también en la vida de la Iglesia en España.

Es claro, pues, que todo el estudio queda enmarcado en el concepto más estrictamente teológico de "recepción". Una recepción que implica movimiento en el que la Iglesia se interpreta a sí misma recibiendo una doctrina conciliar. Una recepción que significa asunción creativa por parte de fieles y pastores, dejándose llevar por el Espíritu Santo que suscita el "sensus fidei". Se trata entonces de ver como la doctrina conciliar del Vaticano II sobre la Iglesia ha sido aceptada, leída, enseñada y practicada en la teología española desde el final del Concilio hasta nuestros días, de modo que se vea el discernimiento y profundización que la teología española ha hecho en el campo eclesiológico a partir del Concilio.

Ahora bien, dentro de esta tarea ingente, y como es propio de una tesis doctoral, el autor ha de focalizar su punto de mira y restringir su campo de estudio. En concreto, el análisis de la "recepción" de la eclesiología del Vaticano II se restringe aquí a los manuales de teología en el tiempo posconciliar. Es cierto además que no son muchos, pero aún de entre todos, el autor ha elegido sólo cinco teólogos que se indican en el subtítulo y sus manuales

correspondientes de eclesiología. La opción del autor tiene su base en un criterio laudable: quiere analizar sólo los manuales de profesores en Facultades de Teología, pero además quiere huir de las orientaciones un tanto extremistas que se han dado en algunos de nuestros teólogos, que han quedado plasmadas en sus respectivos manuales. El ejemplo más claro se da en dos manuales de signo opuesto aparecidos en el año 1999, por una parte de J. A. Sayés, de signo muy conservador y apologético, y por otra el de C. Floristán, de signo muy liberador, progresista y popular.

El autor ha leído y conoce bien las principales obras eclesiológicas del ámbito español, pero se centra en los cinco manuales de los autores seleccionados por considerar que son los que más han sido estudiados en los Centros teológicos y Seminarios de España, y por tanto, los que más han influido en nuestra recepción de la eclesiología conciliar, llegando hasta la actualidad. Es verdad también que en la selección han influido razones personales, pues algunos de los teólogos seleccionados han sido profesores del autor: I. Riudor en su juventud seminarística de los años 70 en el Seminario de Gerona, el P. A. Antón lo fue en la Gregoriana durante los estudios del autor en el grado de Licenciatura, en fin, S. Pié-Ninot ha sido el director e inspirador del trabajo.

La primera parte de la tesis se dedica a la presentación de los once autores que han elaborado un manual de eclesiología en el posconcilio. Tiene dos capítulos, en el primero se presentan los autores y los manuales de los cinco autores que se van a analizar en profundidad. En el segundo se reseñan de forma más breve los autores y manuales no estudiados, pero de los cuales se quiere dejar constancia de forma sintética. Con ello, se logra al principio una visión de conjunto del panorama manualístico español en el tema eclesiológico que se estudia.

En la segunda parte el autor analiza, compara y valora el contenido de los grandes temas eclesiológicos conciliares que él elige, para verlos reflejados en cada uno de los manuales. Esta parte tiene nueve capítulos, que se corresponden con los nueve temas seleccionados, a saber: 1. El Misterio de la Iglesia, 2. La cuestión de los orígenes de la Iglesia, 3. La Iglesia como sacramento de salvación, 4. La Iglesia como Pueblo de Dios, 5. La Iglesia como comunión, 6. La pertenencia a la Iglesia y su necesidad para la salvación, 7. La colegialidad episcopal y el primado del papa, 8. La teología del laicado, 9. La misión de la Iglesia en el mundo.

El autor es consciente de que estos nueve temas no agotan la riqueza inmensa de la eclesiología conciliar, pero en realidad ha integrado otros temas troncales de la eclesiología dentro de estos nueve apartados, como son la relación Iglesia-Reino de Dios, la teología de los carismas, el tratado de la "notas", el carácter escatológico de la Iglesia, la teología del ministerio, etc. Sin duda, algunos de ellos podrían constituir un capítulo más de estos nueve. En cambio, son tratadas más parcialmente cuestiones que en la "Lumen Gentium" constituyen un capítulo entero: como es la relación Iglesia-María, la vida consagrada. Es una opción respetable, pues el autor pre-

supone que en los nueve temas analizados se reflejan de manera suficiente las coordenadas eclesiológicas del Vaticano II.

Dentro de cada capítulo de esta segunda parte hay dos secciones, una primera que presenta la doctrina conciliar, enriquecida con aportaciones del magisterio y de la teología postconciliar; y una segunda sección en la que a partir de lo visto en el concilio se analiza cómo ha sido recibido en los manuales seleccionados. El autor hace valoraciones importantes en esta sección, pues hace comparación de unos a otros, señala la forma de recibir la doctrina y también las lagunas que él encuentra en este proceso de recepción.

En la conclusión final, el autor se arriesga a proponer perspectivas de futuro a partir de lo que considera eje vertebrador de cada tratado. Sitúa a cada eclesiólogo en una de las definiciones o nombres de Iglesia, de acuerdo a su orientación más acentuada, y así quiere mostrar como ha sido enriquecida la teología de la Iglesia como pueblo de Dios con la obra de I. Riudor, la teología del Cuerpo de Cristo con el manual de J. Collantes, la teología de la Iglesia como comunión con el tratado de Garijo Guembe, la de la Iglesia como sacramento con S. Pié-Ninot y la teología de las "notas" de la Iglesia con el manual de E. Bueno de la Fuente. El balance que se hace de la recepción de la eclesiología conciliar es, por tanto, positivo. No deja el autor de señalar las lagunas o unilateralidades en algunos representantes, pero en las conclusiones finales se da fe de una recepción seria, creativa y equilibrada en su conjunto. Obra de gran interés por lo que refleja de estudio serio en el campo eclesiológico español.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Richard Gramlich, *La mística del Islam. Mil años de textos sufíes* (Santander: Sal Terrae 2004) 407 pp.

Las antologías tienen un valor limitado, como es obvio. Cuando la realidad que se antologiza es un fenómeno tan extenso y complejo como la mística sufí musulmana, esa limitación crece. Pero al mismo tiempo, una realidad abundante y variada como dicho fenómeno merece una presentación selectiva que permita el acceso a ella. Este volumen tiene ese límite y ese valor. No es desconocido en España el sufismo, en parte porque destacados sufíes como Abu Madyan o Ibn Arabi fueron españoles. Pero aún así, el volumen ha de ser saludado en nuestra lengua porque como antología no conocemos nada semejante. Su autor es el especialista en orientalismo Richard Gramlich, perteneciente a una prestigiosa escuela de historia de las religiones alemana. Él ha confeccionado la selección de autores y textos que como el subtítulo del libro indica, cubre un milenio, desde compañeros y discípulos de Mahoma hasta el siglo XVII. En total, hemos contado 44 escritores sufíes de muy diversos países, pero del área lingüística árabe y persa, entre ellos también España por la presencia del genial Ibn Arabi. Aunque el

mismo autor reconoce que faltan corrientes o escuelas en el sufismo, no debería haber excluido a las mujeres que figuraron con tanto brillo y fuerza propia en esta mística musulmana, justamente en un tiempo en el que dentro del cristianismo el hasta no hace mucho bien poco conocido fenómeno de las beguinas, tanto interés concita. También en el tiempo el terreno está acotado, porque todavía en el siglo XIX y principios del XX se pueden identificar escritores místicos musulmanes cuyo perfil permite situarlos en la tradición sufi. Los textos seleccionados son de variado género: oraciones, poemas, hagiografía, cartas, discursos especulativos, textos sapienciales, etc.

El libro quiere servir a un público abierto y en esa perspectiva puede cumplir una función divulgativa. Pero no siempre los textos son de fácil lectura. Como el autor mismo advierte, hay páginas de comprensión bien difícil, incluso para un lector musulmán culto. En otros momentos la lectura provoca una verdadera vibración religiosa en el lector. En cualquier caso, aún en la fragmentariedad evidente del material que se ofrece, ha de poder introducir en el mundo fascinante de la mística sufi. Esta traducción española se ha hecho desde el alemán, lo que no es inconveniente para una obra de divulgación. En la relación de las fuentes que se citan al final del volumen aparecen mencionadas traducciones al español de algunos escritos. Antes se añade un glosario de términos que ha de ser útil y que se hubiera podido ampliar. Dada la importancia del sufismo en el Islam, en este tiempo de cada vez más intensa e ineludible confrontación religiosa, conocer esta mística musulmana es un objetivo del mayor interés, El sufismo, en efecto, con mucha frecuencia se quiso situar por encima del enfrentamiento, de la división religiosa, ubicándose en un plano de unión con la divinidad en el que las diferencias humanas se relativizaban radicalmente. A este objetivo de tanto interés como es introducirse en esta mística de los hombres del mono-teísmo más riguroso que no dejaron de padecer la incompreensión y el rechazo de sus correligionarios, ha de contribuir la presente antología.

Gonzalo Tejerina Arias

Gonzalo Díaz - Stefania Miscioscia (Edit.), *Pablo VI cita a San Agustín. Apuntes del Papa Montini. En testimonio del P. Carlo Cremona* (San Lorenzo de El Escorial: Ed. Escorialenses 2004) 345 pp.

Carlo Cremona fue un ilustre comunicador religioso en los medios de comunicación de Italia, animador de la cultura católica y autor de algunas célebres biografías, entre ellas justamente una de San Agustín y otra de Pablo VI. Fallecido en 2003, suya fue la idea de confeccionar una obra como ésta que al ser publicada quiere hacer memoria, como se señala en el subtítulo, de su origen en ese proyecto de Cremona que él no pudo desarrollar. El libro se plantea como una recopilación de todos los abundantes textos del

Doctor africano manejados por Pablo VI y usados en su magisterio papal quedando explícito de este modo la singular presencia del Padre de la Iglesia en la mentalidad y la enseñanza del Pontífice. Muy devoto de ambas figuras, Carlo Cremona recibió un día de manos del secretario del Papa, Pasquale Macchi, las fichas con numerosas citas del Doctor Africano copiadas a mano por el Pontífice, lo que le sugirió la idea de recoger todas las referencias agustinianas en el magisterio de Montini, aunque él no pudo llevar a término la obra.

El historiador de la teología y buen conocedor del pensamiento agustiniano Gonzalo Díaz y su colaboradora Stefania Miscioscia han confeccionado el volumen sobre la base del material montiniano. Se trataba sobre todo de cinco fascículos de doscientas veinte páginas (p. 31; en p. 33 se citan 230) autógrafas de Montini de su época como Pontífice y de tiempos anteriores, con bloques de grandes citas textuales de la obra agustiniana en torno a argumentos de fe, moral, exégesis bíblica, eclesiología, costumbres, todo un fichero orgánico para uso cotidiano. Siguiendo el criterio ideado por Cremona, la recopilación ofrece en primer lugar el texto agustiniano en el original latino más la correspondiente traducción y en nota a pie de página el lugar en el magisterio montiniano en que fuera usado. La tarea compleja y enormemente meritoria ha sido justamente elaborar este tercer elemento, la identificación del lugar de la enseñanza de Montini en el que apareciera el texto correspondiente que él tenía fichado.

Es evidente el interés de la obra. El editor Gonzalo Díaz señala en un momento que el libro puede servir para meditación de los amantes de San Agustín y de los admiradores de Pablo VI (p. 12) y antes Carlo Cremona había escrito que el fichero agustiniano de Montini podría servir a la elaboración de una tesis que abordara la presencia e influencia del Doctor Africano sobre el Pablo VI. Es claro que a ambos objetivos puede servir el presente libro que debe ser agradecido a los tres nombres de Cremona, Díaz y Miscioscia. Ciertamente, la bien sabida presencia intensa de lo agustiniano en el Card. Montini y en Pablo VI tiene en esta obra la ilustración material definitiva. El volumen viene precedido de un prólogo del Card. Dionigi Tettamanzi, un preámbulo sin firma, probablemente de Díaz, una introducción más extensa del mismo Gonzalo Díaz en la que se glosa la figura y la historia de San Agustín, la relación íntima entre Agustín y Pablo VI y la historia de las citas que han dado origen a esta publicación; aún se añade otra nota que explica la metodología seguida en la elaboración del libro. Al final, se ofrece un índice de textos bíblicos, del magisterio pontificio y de autores eclesiásticos y con gran extensión de todos los escritos agustinianos citados por Montini. Finalmente, un cuadro también detallado y muy valioso de los discursos de Montini, desde el año 1955 (título, sitio, lugar en el que está publicado) en los que aparece la correspondiente cita de San Agustín.

Gonzalo Tejerina Arias

José Morales, *Acta theologica. Volumen de escritos del autor, ofrecidos por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, edic. a cargo de J. José Alviar (Pamplona: EUNSA 2005) 495 pp.

En el claustro de la Fac. de Teología de Navarra, el Prof. José Morales ha sido una figura destacada desde hace muchos años y en 2005, al cumplir 70 años, esa su Facultad le ofreció en homenaje este volumen que recoge 23 estudios suyos de muy diversa temática y de un periodo de tiempo bastante amplio, aunque la mayoría pertenece a los últimos años. Aunque no es quizá la forma más alta, es este un tipo de celebración que tiene su valor para el homenajeado a quien se reedita su obra y para el público lector a quien se ofrece otra oportunidad de acercarse a escritos que pueden ser de su interés. Según señala el Prof. José Ramón Villar, Decano de la Facultad de teología de Navarra (p. 13), el colaborador de Morales, José Alviar, ha espigado en sus escritos para componer esta antología en la que suponemos se ha querido contar con estudios de especial valor y actualidad y representativos de la producción bibliográfica del homenajeado. Evidentemente, al comienzo de la obra (pp. 15-19) se ofrece la bibliografía completa del Prof. Morales, con una relación de libros proporcionalmente alta ante el número de artículos publicados.

Los trabajos se recogen agrupados en cinco secciones del siguiente modo: 1. Biblia, tres trabajos en el ámbito de la teología bíblica: origen literario y desarrollo de las *Vidas de Jesús*; la vocación en los evangelios; el retorno de la creación en la teología bíblica. 2. Religiones, seis estudios que forman la sección más homogénea, sobre una temática en la que en los últimos años el Prof. Morales se ha destacado: cristianismo y religiones; la teología de las religiones; el Mahoma histórico: una reflexión desde el Evangelio de Jesús de Nazaret; Pablo VI y las religiones; el teocentrismo, una opción metodológica insuficiente en la teología de las religiones; Roberto Nobile y la inculturación del evangelio en la India. 3. Teología dogmática, otros seis artículos de temática bastante diversa: La figura del teólogo a lo largo de la historia; la investigación sobre san Justino y sus escritos; los modelos en teología; mito y misterio; solidaridad en la creación con el destino humano; la iglesia en los mensajes de Pablo VI en ocasión de las visitas *ad limina*; secularización y religión. 4. Existencia cristiana, cuatro trabajos en el ámbito de la espiritualidad: reflexiones sobre la mística y su relación con la teología; el *caballero cristiano* de Camino; la valoración trascendente de la actividad económica; la encrucijada de la Iglesia. 5. Literatura, dos estudios: Dostoyevski en el pensamiento religioso de Occidente; Evelyn Waugh (1903-1966), una semblanza.

A la recopilación de estudios le sigue un índice onomástico que es siempre una atención al lector. La presentación material del volumen es magnífica, como corresponde a un homenaje. Una recolección de escritos de tan variada temática no tiene un lector muy definido, pero quien se dedique o se interese por los temas de la teología fundamental y en especial

los estudiosos de la problemática del diálogo interreligioso tienen aquí un buen puñado de trabajos que le han de interesar. Se encontrará en estas páginas un pensamiento equilibrado, clásico, no exento de originalidad como se puede advertir en algunos de los títulos de los estudios que ponen en evidencia un corte bastante personal de la temática tratada. Con la felicitación al autor, el deseo de que pueda seguir ofreciendo trabajos nuevos a estudiantes y estudiosos de la teología.

Gonzalo Tejerina Arias

Y. Congar, *Diario del Concilio*, 2 vols. (Cinisello Balsamo [Milano]: Edizioni San Paolo 2005) 539 y 524 pp.

El padre Congar ha dejado una gran parte de su memoria histórica en los tres diarios que fue redactando en diversas etapas de su vida. El primero fue el *Diario de la guerra* (1914), el segundo *El Diario de un teólogo* (1946-1956) y el tercero es precisamente este *Diario del Concilio* 1960-1966. Los tres han sido publicados en francés por Les Éditions du Cerf. El último de ellos, aparecido en la lengua original en el año 2002 ha sido traducido y espléndidamente editado en italiano por las Ediciones San Pablo.

El mérito impagable de esta obra es el de ofrecer una cronohistoria del Concilio Vaticano II, vista con los ojos atentos y curiosos de un espectador de primera línea. Ciertamente no le faltan ni la capacidad de observación ni la libertad para expresarse con un tono tan franco y espontáneo que no deja de llamar la atención.

Fue llamado ya el 20 de julio de 1960 a formar parte de la comisión teológica preparatoria, junto con el P. De Lubac. No dejaba de ser una sorpresa para él mismo que dos teólogos mantenidos bajo sospecha durante algunos años, fueran invitados a recorrer como protagonistas el camino que Juan XXIII apenas podía diseñar.

A través de las notas del *Diario* se puede adivinar el escepticismo y el desconcierto de Congar, su desconfianza ante las estrategias restrictivas de algunos miembros de la curia romana y, posteriormente, su alegría y entusiasmo al ver que los pequeños pasos superaban con muchos sus expectativas personales.

En este *Diario* se encuentran comentarios personales sobre los papas. Son muy duros los que vierte sobre “el desventurado Pío IX”, que ni siquiera llegó a proponerse la salida de la era constantiniana de la Iglesia. De Pío XII critica el insoportable satrapismo (I, 67). Juan XXIII tiene palabras y gestos de gran simpatía, pero sus decisiones y acciones de gobierno desmienten las esperanzas que había suscitado (I, 67). Resultan sorprendentes por su dureza los juicios emitidos sobre Pablo VI, al que considera como un autoritario, empeñado absolutamente en afirmar su autoridad sobre el Concilio

(II, p. 230). La declaración de María como Madre de la Iglesia, el 21 de noviembre de 1964, hace desbordar el vaso, de forma que Congar llega a escribir que Pablo VI aparece como alguien de quien uno no se puede fiar completamente; alguien que “no tiene la teología ni la estructura intelectual de sus gestos” (II, p. 240). Sin embargo, en la misma página el P. Congar no deja de admitir que tendría que hacer más oración y, algo más adelante, ante una nota personal del mismo Papa, reconoce sentirse un poco aplastado por las críticas que se le hacen, “muchas de ellas realmente pertinentes” (II, 291).

Por las páginas de este *Diario* van pasando muchos cardenales, patriarcas y obispos. Algunos como el cardenal Bea, Máximos IV o monseñor Helder Camara parecen haberlo impresionado especialmente. También pasa el cardenal Wojtyla, como portador de una nueva redacción del Esquema XIII que parece oscurecer la influencia de Häring (II, 256. 258-260. 269-270).

Pasan también los mejores teólogos del momento. Entre ellos cita a Chenu, Colson, Chavasse, Delhayé, Küng, Laurentin, Ratzinger, Rahner, Semmelroth, Lubac, Rondet, Häring, Daniélou, Schillebeeckx y muchos otros. Con todos ellos se encuentra Congar en un momento o en otro. Con frecuencia manifiesta su admiración por la inteligencia de unos o por el trabajo que los otros desarrollan en Roma. Ante algunos, como Laurentin, manifiesta una cierta desconfianza, siempre menor que la que nutre con relación a Tromp o a Lio o el descarado desprecio con que trata a Pizzardo, Staffa y Romeo, de la Congregación de Seminarios y Universidades.

Congar está atento a los movimientos de Paul Gauthier, empeñado en hacer introducir la cuestión de la pobreza y los pobres en todos los documentos conciliares, a pesar de una cierta indiferencia colectiva que Congar no deja de anotar con ironía.

Conoce, además, a algunos españoles como Díaz Alegría, Jiménez Urresti y Álvarez Bolado, se admira de las recepciones celebradas en la embajada de España ante la Santa Sede pero también de la falta del sentido del tiempo y la puntualidad que se encuentra en España.

Junto a los teólogos, pasan por estas páginas muchos otros personajes. Congar vive con alegría la presencia de los observadores invitados, como Cullmann, Roger Schutz y Max Thurian, grandes admiradores de los dos papas del Concilio. Al final aparece Karl Barth –“el viejo profeta”– para rogar que la Iglesia católica no trate de imitar al protestantismo en eso de engancharse a la última filosofía de moda. Que no intente colocarse al remolque de Heidegger y Bultmann (II, 445).

Con todo, este *Diario* tan interesante es mucho más que una crónica de encuentros y discusiones. Y más que la memoria de los viajes y los achaques físicos que afectan a un hombre que se lamenta continuamente del tiempo que le hacen perder los demás.

El *Diario* revela la grandeza y los límites de un hombre que se ha encontrado, de forma inesperada, en un lugar y un tiempo de enorme importancia histórica. Pero revela también la grandeza de un pensador y un teólogo que,

de pronto, se siente llamado de todas las partes a la vez para ofrecer una opinión realmente significativa.

De hecho, en estas páginas se encuentran las grandes líneas de la eclesiología conciliar, el anhelo de subrayar la colegialidad en la Iglesia, la pasión por el diálogo ecuménico y la necesidad de replantear la naturaleza y el estilo de la evangelización y la actividad misionera. En todas estas iniciativas y en muchas otras ha tenido una parte activa el P. Congar.

José-Román Flecha Andrés

Angelo Scola, *Stupore eucaristico*. Conversazioni dal Sinodo. A cura di Maria Laura Conte e Sandro Vigani (Cinisello Balsamo [Milano]: San Paolo 2006) 120 pp.

Consta este pequeño libro de dos partes; en la primera se transcriben, sistematizados en nueve capítulos, los seis diálogos que el Patriarca de Venecia mantuvo con los autores que han cuidado la edición, al finalizar la XI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos dedicada a la Eucaristía, celebrada en Roma del 2 al 23 de octubre de 2005, diálogos que pretendían “dar cuenta, en sus grandes líneas, de la multiforme riqueza del evento sinodal. Y esto porque la experiencia acumulada en aquellos días no acabase sepultada bajo los detritos del tiempo, sino que fructificase de modo personal y comunitario”. En la segunda parte, que aparece como “Apéndice”, por el distinto género literario en que está redactada, se reproduce la *Relatio ante disceptationem* de la Asamblea que el Cardenal Scola pronunció en el aula sinodal, ateniéndose al argumento del Sínodo: “La Eucaristía, fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia”. Se trata de una densa y muy razonada relación, que tiene presente los *Lineamenta* y el *Instrumentum laboris* elaborado a partir de las respuestas de los obispos al primer documento preparatorio, así como la encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, articulada en tres capítulos, entre una introducción y una conclusión: Lo nuevo del culto cristiano (1), La acción eucarística (2), La dimensión antropológica, cosmológica y social de la Eucaristía (3). Se trata de una pequeña síntesis de teología, celebración y pastoral eucarística, tal como hoy se vive en la Iglesia, con sus luces y sombras. A propósito de la comunión de los divorciados vueltos a casar dice el Cardenal en su ‘*relatio*’: “La enseñanza del Magisterio sobre este asunto no tiende sólo a evitar la proliferación de una mentalidad contraria a la indisolubilidad del matrimonio y el escándalo del pueblo de Dios. Nos sitúa frente al reconocimiento del nexo objetivo que une el sacramento de la Eucaristía a toda la vida del cristiano y, en particular, al sacramento del matrimonio”. En los seis diálogos de Mons. Scola con Maria Laura Conte y Sandro Vigani, transmitidos por radio y recogidos también en el semanario “Gente Veneta”, se abordaron cuestiones de gran interés, empezando por la experiencia misma del sínodo, que para el

Patriarca de Venecia fue sobre todo una experiencia de universalidad-catholicidad y unidad. En esta experiencia destaca la importancia de los testimonios escuchados de los cuales él refiere algunos, verdaderamente impresionantes y críticos para la rutina eucarística de los cristianos viejos (y secularizados) de Occidente. El diálogo se centra luego en ese concepto subrayado por Juan Pablo II en la encíclica *“Ecclesia de Eucharistia”* y en la carta apostólica *“Mane nobiscum Domine”*, o sea, el “estupor eucarístico”. Sólo desde la admiración ante el Misterio podemos acercarnos a la Eucaristía, y por eso es necesario cultivar, iniciando, formando, esta actitud de admiración, la admiración de la fe *eucarística*. Teniendo en cuenta las Proposiciones que el Sínodo presentó al Papa, y que con su aprobación fueron publicadas, los diálogos del Patriarca toman pie de ellas para tratar la cuestión del rito, tan importante desde el punto de vista antropológico y litúrgico, pues, al fin, la Eucaristía es celebración, *actio sacra praecellenter* (SC 7). Habla también del nexo entre el sacramento de la Eucaristía y el de la Reconciliación, reafirmando la doctrina tradicional sobre el acceso a la Comunión; se refiere también a la adoración eucarística citando el ejemplo del Santuario de Cristo Rey, en Méjico, a 2.300 metros de altitud, en donde “desde 1968, año de su fundación, el flujo de los peregrinos, también muy jóvenes, que llegan aquí de toda la nación... no se ha interrumpido nunca”. Naturalmente, tiene que tocar la espinosa cuestión de la comunión a los divorciados vueltos a casar, aportando un testimonio impresionante de un hombre divorciado que convive con una mujer también divorciada, un testimonio tan impresionante que hace decir al Cardenal: “Mi modo de vivir la Eucaristía no es ciertamente puro como el de esta persona”. El diálogo sigue en torno a la relación de la Eucaristía con la Iglesia: si ésta nace y vive de la Eucaristía, no se puede construir ninguna comunidad eclesial que no se apoye en la Eucaristía, y la vitalidad de ésta se comprueba en la edificación de la comunidad, y también en sus implicaciones sociales. Como se ve, los argumentos principales de las Proposiciones son tocados y desarrollados por Mons. Scola, cumpliéndose así lo que él se propuso al aceptar estos diálogos, o sea, que los trabajos y conclusiones del Sínodo no quedaran diluidos en las anécdotas que siempre producen estos encuentros y que son las que hacen noticia en los medios de comunicación. Un buen trabajo de catequesis episcopal.

José María de Miguel