

escenas de comidas, aunque probablemente no se haya hecho porque la edición española se quedó incompleta. En cualquier caso —aunque los exegetas y estudiosos del evangelio de Lucas, encontrarán motivos de discusión y de desacuerdo con las interpretaciones de La Verdier, sobre todo en aspectos puntuales— no cabe duda de que la obra nos muestra la riqueza y la amplitud de la teología (no sólo eucarística) que se esconde tras los relatos de comidas, comidas a las que no podemos considerar ya como meros escenarios o marcos redaccionales, sino como verdaderos *theologoumenoi* de importancia capital.

Las diez comidas del evangelio de Lucas aparecen agrupadas del siguiente modo: en primer lugar, siete comidas *a la mesa con Jesús el profeta*, tres de ellas en el ministerio galileo: en casa de Leví (5,27-39), en casa del fariseo Simón (7,36-50) y la fracción del pan en Betsaida (9,10-17), y cuatro en el gran viaje hacia Jerusalén: en casa de Marta (10,38-42), en casa de un fariseo (11,37-54), la cena en sábado en casa de uno de los jefes de los fariseos (14,1-24) y en casa de Zaqueo (19,1-10). En segundo lugar, la cena *a la mesa con Jesús el Cristo* (22,7-38) que, en cierto modo, sintetiza todas las comidas anteriores, las ilumina con su sentido último y las proyecta hacia las comidas con el resucitado. Y en tercer lugar, las dos comidas *a la mesa con Jesús el Señor*, es decir, con los discípulos de Emaús (24,13-35) y con la comunidad en Jerusalén (24,36-53).

Debemos destacar, por último, tan sólo dos breves cuestiones que consideramos especialmente interesantes. En primer lugar, que La Verdier pone de manifiesto cómo la escena con los discípulos de Emaús asume el sentido de los tres grupos de comidas, ya que, por una parte los dos discípulos informan al extraño acompañante que Jesús fue *un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo* (Lc 24,19), pero el caminante les recuerda que *era necesario que el Cristo padeciera para entrar así en su Gloria* (Lc 24,26). Tras la fracción del pan, los discípulos vuelven a Jerusalén para unirse al grupo que ya confesaba al Señor resucitado. Con ello se confirma que el texto de los discípulos de Emaús es una maravillosa catequesis eucarística que, como no podría ser de otro modo, compendia todo el evangelio.

En segundo lugar, debemos destacar que esta obra se puede catalogar dentro de un género que estaría entre la teología bíblica, la teología sacramental y la teología espiritual, es decir, en el marco de una teología global o integral, algo hacia lo que debería tender toda teología si quiere ser verdaderamente significativa e iluminadora, aún reconociendo la legitimidad y la conveniencia de separar metodológica y provisionalmente estos tres campos para un mejor conocimiento de la cuestión de la que se trate. Todo ello hace de este libro una obra sólida y al mismo tiempo útil para la pastoral de grupos y comunidades medianamente formados. No podemos dejar de felicitar al autor por haber logrado una síntesis tan satisfactoria.—FERNANDO MILLÁN ROMERAL.

M. CORBIN, *Résurrection et nativité. Lecture théologique de Jean 20,1-31*, Paris 2002, Les éditions du Cerf, 356 pp.

Desde los primeros comentarios hasta nuestros días el capítulo 20 del evangelio de Juan ha sido para sus autores un foco iluminador de todo el evangelio y ha cons-

tituido un punto de atracción y de embrujo. Es prácticamente la meta final donde descansa toda la obra y a donde se tiene la impresión que se dirige el evangelista. El Jesús trasfigurado de los capítulos anteriores no lo sería sin éste. Aquí confluye toda la teología joánica: La nueva creación (Génesis), el nuevo éxodo, la nueva alianza, con la presencia del Cantar, el perdón de los pecados, la experiencia de Jesucristo (el Hombre Hijo de Dios), el Padre y el Espíritu, por no recordar nada más que las notas más sobresalientes. Capítulo, por otra parte, desbordante de fascinación literaria, con rumores de poesía al fondo.

Desde estos presupuestos no es de extrañar que el libro que comentamos, por entero reducido a él, le considere como una pieza constituyente de la confesión de Jesucristo y también —lo decimos nosotros— de la fe cristiana. El autor parte del supuesto que las narraciones bíblicas son expresiones de la fe. Su interpretación debe ser sobrepasada, hay que ir más allá del relato como tal, es decir, el texto se constituye por la concentración de la revelación y expresa en forma de narración algo que excede a la narración misma. La interpretación exegética no puede agotar su mensaje, sólo la comprensión teológica se acerca a los contenidos de estos relatos de experiencia de fe.

Aunque el autor no lo hace, el libro pudiera dividirse en tres partes. Una primera, introductoria; la segunda, de planteamientos exegéticos, y la tercera, de análisis teológico. Las dos primeras, de alguna forma, serían preparatorias o, mejor, fundamentales para la comprensión de la última.

En la parte introductoria se reflexiona sobre el significado que tiene Jesús en la realidad del Dios que se revela. Humanidad, divinidad y Trinidad son elementos esenciales de esta reflexión. Aunque el proceso es netamente teológico, entran en juegos no pocos aspectos filosóficos como era de esperar. Diríamos que entre los muchos elementos que pone en movimiento el autor, el tema de Dios y su relación con la encarnación-resurrección es el principal. También entra en juego el concepto de exégesis y el de cuerpo glorioso. Todo esto es indispensable para el fin propuesto. Sin desdeñar el riquísimo contenido de esta sección en sí misma, su importancia se valora sobre todo cuando más tarde estos criterios se proyecten sobre el capítulo joaneó. El autor apoya su pensamiento sobre todo en la tradición patrística, aunque también cita a otros autores. Se trata, pues, de ir preparando el camino para que después, cuando en el capítulo joaneó emerjan dichos conceptos, sean interpretados desde esos parámetros. Ni que decir tiene que el proceso reflexivo se realiza con hondura, coherencia y erudición. Quizás uno de los elementos que más sobresalen aquí es el de la coherencia interna. Es decir, la reflexión se va realizando a través de la armonía de unos conceptos con otros. De ahí que también se recalque la necesidad de la vivencia en la comprensión del misterio que se revela y que, si bien exige diversas categorías de índole filosófica, éstas tienen que estar impregnadas de sensibilidad teológica. Por eso el recurso a los Padres es como algo necesario para pasar de la reflexión conceptual a la cordial, sin prescindir de la primera nunca. El autor quiere poner de manifiesto que Dios en su revelación se muestra como misterio que se desborda sobre el hombre, que no logrará captar nunca, sino como realidad que le sobrepasa. Lo que deja suponer que los textos inspirados siempre han de ser interpretados en su máxima anchura. La pura literalidad sería lo más contrario a su lectura. Dios siempre es más y así se muestra en su revelación. Las palabras y los conceptos

quedan desbordados y sólo acudiendo a otros lugares de la revelación podemos hacernos cargo de su densidad.

En el planteamiento exegético, que él denomina estructura literaria, escoge tres formas de acceso al texto: la de X. Léon-Dufour, que se sitúa en el campo histórico; la estructuralista de L. Dupont, C. Lash y G. Levesque, y la de I. de la Potterie, que descubre en el capítulo un proceso progresivo hacia la fe pascual. Ninguna de estas perspectivas son suficientes. El autor añade la suya propia, que pudiéramos denominar el nacimiento de la nueva Escritura, y que se define con respecto a la antigua como *continuidad, ruptura y novedad (surplus)*. Es la nueva revelación de Dios que se refiere principalmente a la divinidad de Jesucristo y a la existencia trinitaria. Ambas ambientarán todo el texto. Con este preámbulo ha tratado de apoyar su interpretación no en una corriente exegética, sino en varias, para de algún modo obviar una lectura sesgada. Pero esto no deja de tener sus riesgos.

La tercera parte se encamina ya al análisis exegético. En pp. 95-96 se exponen la pretensión del autor para esta parte, dividida en cuatro largas secciones. Como prometió, se va a servir de una rica literatura. Los padres y grandes teólogos medievales van a ser su principal fuente, sin desdeñar, por supuesto, la exégesis moderna. La forma de proceder es curiosa. Dividido el capítulo en perícopas y partiendo de una determinada estructura, analiza los textos, primero desde un punto de vista exegético, para pasar en seguida a descubrir el sentido de esas palabras en otros textos bíblicos, lectura que corrobora con citas de los Padres y de otros autores. Su análisis trasciende el sentido literal e incluso el simbólico en muchos casos, pues la búsqueda de la plenitud de sentido le obliga a situar los textos en un enclave de reflexión de tipo filosófico-teológica. Así, las palabras de la Magdalena —es sólo un ejemplo— «se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde le han puesto», le da pie para hablar de la fe y el no saber. Las citas de los Padres y teólogos medievales son muy numerosas, aunque, por otra parte, también la fundamentación exegética está avallada por autores serios.

Nos encontramos, pues, con una lectura en profundidad de un texto joaneo constituyente de la fe. Las narraciones no son anécdotas históricas, sino que basadas en la historia expresan el ser de Jesús que se muestra en su totalidad en el suceso pascual, hacia el que se dirigían las Escrituras del AT. Al ser constituyente, no es difícil hallar en la literatura eclesiástica comentarios directos o indirectos. Con ese cúmulo de opiniones e interpretaciones construye el autor su visión del capítulo joaneo.

La obra es sugestiva, rica y bien estructurada, pero se imponen no pocas preguntas ante un análisis así. Nosotros nos vamos a fijar solamente en la más importante y se refiere al valor de la lectura teológica. En principio es indudable que ese tipo de lectura es la única que puede ofrecernos la comprensión plena del texto bíblico, pero ¿cómo efectuarla? Al mezclarse tantas opiniones y desde tiempos y perspectivas diferentes no sé hasta qué punto se puede llegar a conclusiones estrictamente válidas. La *Dei Verbum* habla de la analogía de la fe. No es fácil aplicar este criterio a un texto completo. Es cuanto ha pretendido el autor. Con la aproximación a la patrística y a teólogos como Santo Tomás, por cierto, el autor más citado, se ha querido hacer ver que el texto sólo se comprende de verdad si se tiene presente la intelección en la que se nos ha transmitido.

De todas formas, un libro profundo, con fondo tradicional, pero abierto al pensamiento universal cristiano.—SECUNDINO CASTRO.

A. N. TERRIN (a cura di), *Apocalittica e liturgia del compimento*, Edizioni Messagero - Abbazia di santa Giustina, Padova 2000, 382 pp. ISBN: 88-250-0924-0.

En el presente volumen colaboran un conjunto de autores italianos, muchos de ellos vinculados al instituto de liturgia pastoral «santa Giustina» de Padua, que muestra la vitalidad y la frescura de la producción teológica italiana. El objetivo básico consiste en mostrar la importancia histórica de la apocalíptica, su significado actual y su relación con la liturgia, dentro de nuestro actual contexto postmoderno de acceso a la historia, con la consiguiente problematicidad de un discurso sobre la totalidad de la historia y su fin.

Tras una introducción, el volumen se articula en tres partes. En la primera (15-114) se atiende a nuestra situación social y cultural, desde un punto de vista fenomenológico (contribuciones de R. Marchisio, G. Ambrosio y A. N. Terrin). La segunda parte (117-280) toma la forma de un recorrido histórico (P. Sacchi, C. Nardi, V. de Fraja, D. Menozzi, A. N. Terrin), donde no solamente se presta atención a la apocalíptica, sino también al milenarismo. Finalmente, la tercera parte (281-372) está dedicada a una aproximación de carácter bíblico-teológico y sistemático (U. Vanni, G. Jossa, G. Canobbio, A. Catella, G. Bonaccorso). Cierra el volumen una pequeña reseña bio y bibliográfica de los autores, así como un índice general.

El tema elegido es de gran actualidad, tanto teológica, como cultural. El tiempo, la historia y el modo de vivirlo es una de las señales más profundas de los movimientos en las profundidades de la cultura. El actual interés teológico por la apocalíptica y su presencia fuera de las fronteras de lo estrictamente religioso o cristiano (como el cine contemporáneo) manifiesta claramente una mutación de la conciencia con respecto a las esperanzas y al modo de orientar el sentido de la vida. Como es propio de un volumen de estas características, las contribuciones son bastante variadas. Desde mis intereses personales, destacaría tanto la de Canobbio (321-342), que incluye el germen de un planteamiento global de la escatología cristiana, en clave trinitaria y cristológica, superando el esquema del cumplimiento lineal de Cullmann; como de Jossa (310-320), que hace una interpretación de la articulación entre apocalíptica y escatología en los orígenes cristianos.—GABINO URIBARRI, S.J.

YVES SAOÛT, *¡No escribí el Apocalipsis para asustaros!*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2002, 223 pp.

Vulgarizar el Apocalipsis no es tarea fácil. Yves Saoût ha tenido valor para intentarlo en su libro *¡No escribí el Apocalipsis para asustaros!* El autor ciertamente no se asusta ante esta tarea, que realiza con sentido del humor, cercanía, gran prepara-