

# RECENSIONES

---

## CIENCIAS BIBLICAS

BOVON, F., *El evangelio según san Lucas, Lc 1-9, Vol. I*, Salamanca, Sí-gueme, 1995, 735 pp.

Abordar la presentación y el juicio de un comentario a un escrito bíblico no es tarea fácil. El que ahora nos ocupa es reciente, aparece en 1989, y las Ediciones Sí-gueme lo traducen en 1995. Las perspectivas desde las que el autor emprende el trabajo no pueden ser más amplias. Procede en el estudio de cada perícopa a través de tres calas: análisis, explicación, resumen. De esta forma el texto queda estudiado desde casi todas las vertientes posibles. Cada pasaje viene precedido de una amplia bibliografía, que se cita con frecuencia.

La introducción en la que se abordan los temas previos al evangelio creo que es un tanto breve, no se corresponde con la amplitud del comentario. Si al final del comentario no se nos ofrece la teología de Lc, la que aquí se nos presenta es totalmente insuficiente. El estudio pasará, sin duda, a la historia como uno de los grandes comentarios bíblicos y llegará a adquirir rango de clásico, sin embargo, entre tanta erudición no creo que aporte grandes novedades al conocimiento de Lc. En cuanto a las fuentes se limita a seguir la de Marcos, «Q» y la propia de Lc, admitiendo también como es lógico la historia de la redacción. En muchas cuestiones me veo obligado a disentir por falta de pruebas. Creo que la cuestión de la historia de la infancia viene tratada un poco frívolamente. Los posibles modelos de lo que el denomina «leyenda» no se logran descubrir con los argumentos que nos ofrece. En otras cuestiones se afirman cosas sin dar razón en qué se basan. Analizar uno por uno cada tema excedería los límites de esta presentación. Mérito de la obra es haber sacado buen partido a la historia de la redacción. El autor sabe descifrar con gran maestría la teología de Lc, de lo que pueden ser sus fuentes, y donde se muestra verdaderamente maestro es en el análisis filológico de los diversos términos griegos, mediante los cuales se descubre las modalidades del pensamiento lucano.

En cuanto a la comprensión literaria de la obra, creo que falta visión de unidad. En algunas ocasiones, a mi juicio, la modificaciones que el autor realiza con respecto al evangelio de Marcos no son debidas a que Lc, mejor conocedor del griego, se sienta incómodo con los vocablos de aquel, sino al diverso planteamiento teológico, como acontece en el caso de no llamar mar al lago de Galilea, pues existen momentos en que pensaríamos que necesariamente el texto de Marcos debiera ser modificado y Lucas respeta su fuente. Ya hemos dicho que estamos ante un gran comentario, pletórico de erudición y cultura ambiental, pero notamos que no se entiende la obra desde un proyecto literario. Aunque se admite la historia de la redacción, el

autor es muy deudor de la Historia de las Formas, que en el fondo prevalece a la hora de ofrecernos la visión lucana. Se echa de menos el sentido simbólico que tanto influjo tiene en la estructura de todos los evangelios. Muchos aspectos sólo encuentran sentido desde aquí. Por eso, los comentarios que prescinden de él no logran dar unidad literaria a las obras que comentan. también ésta es deudora de esa actitud.

El libro ofrece también tres *excursus* acerca del nacimiento virginal e historia comparada de las religiones, el diablo, la palabra de Dios, y el perdón de los pecados, donde se aborda con más detenimiento algunas cuestiones de gran significado en el evangelio de Lucas. En resumen, nuestro comentario aborda la interpretación lucana desde una dimensión estrictamente científica teniendo presente los últimos hallazgos de la investigación. Su labor se ha visto favorecida por los comentarios de gran calibre, publicados en estos últimos años. Aguardamos esperanzados los otros dos volúmenes.—SECUNDINO CASTRO. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

ANTONIO PIÑERO-JESÚS PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1995, 569 pp., ISBN 84-8005-023-3.

En la presentación dicen los autores que esta obra «es una aproximación diferente al complejo mundo del estudio del Nuevo Testamento, de la que apenas se encuentran precedentes en el ámbito de las publicaciones en cualquiera de las lenguas hispanas. Este volumen no es una "introducción al Nuevo Testamento" en el sentido usual del término, ni pretende tampoco ser una "historia del cristianismo primitivo", preocupada por desvelar el complejo fenómeno del nacimiento de las distintas iglesias cristianas con sus escritos peculiares, ni siquiera una "historia de la literatura cristiana primitiva", en la que se tratan de modo sistemático cuestiones de fecha de composición, autoría, estructura y contenido de los libros que integran el NT. Estas funciones las cumplen obras como la veterana introducción al NT de Wikenhauser-Schmid, o las más recientes de H. Köster o Ph. Vielhauer».

Positivamente describen los autores su libro como «un *manual de referencia* que oriente por las diferentes parcelas de los estudios neotestamentarios y proporcione el conocimiento de las herramientas necesarias para trabajar en el ámbito elegido. Lo que ahora presentamos, en realidad una "actualización científica" de la metodología del estudio del NT, al igual que las existentes en otros campos de la filología, clásica en especial».

Efectivamente, se ha logrado un excelente manual o «Companion» —en la terminología de los estudios filológicos ingleses, de tanta tradición— que como era de esperar de la especialización de los autores, informa y orienta para el estudio del NT en el campo literario y filológico, principalmente.

Después de una panorámica sobre «La interpretación del NT a lo largo de la historia» (cap. I, pp. 22-79), se dedica el cap. II al Canon y Texto del NT (pp. 81-127), temas que suelen tratarse en las «Introducciones clásicas», como Wikenhauser o Kümmel.

Uno de los capítulos más logrados (y menos tratados en las Introducciones) es el de «La lengua del Nuevo Testamento» (cap. III, pp. 129-206), donde se unen la concisión densa en la exposición y la información en las notas.

El cap. IV trata «El contexto histórico-literario» (pp. 207-329) y se estudia el sustrato del NT en relación con "la herencia de la Biblia Hebrea", la literatura qumrá-

nica, la literatura judía helenística o intertestamentaria, Filón y Flavio Josefo, la literatura rabínica (con especial atención a la exégesis derásica), gnosis y cultura helenística. Particularmente en este capítulo destaca la amplia información y la exposición de los distintos puntos de vista.

Amplio también es el cap. V: «Métodos y aproximaciones al estudio del Nuevo Testamento. Diacronía y sincronía» (pp. 331-491). En el estudio diacrónico se mencionan la historia de las religiones, los métodos histórico-críticos y los métodos sociológicos. En el estudio sincrónico se pasa revista de modo más breve a algunos ensayos de semántica, de lexicografía y lexicología y expone luego las líneas fundamentales del análisis narrativo-estructural, estilística literaria y análisis retórico.

Completan la obra un *Apéndice I* sobre la traducción de textos bíblicos (pp. 493-503) y otro *Apéndice II*: Fuentes para el estudio del Nuevo Testamento (pp. 505-530), donde se indica la bibliografía fundamental para el estudiante del NT.

La simple enumeración de contenidos da idea de la amplitud de este manual de referencia. En él puede el especialista consultar reunidos muchos temas, que se encuentran tratados en muchos libros monográficos, y el estudiante puede adquirir una visión de conjunto sobre los diversos campos de la filología para adentrarse en el estudio del Nuevo Testamento y primeros escritos cristianos.

Creemos que los autores han cumplido, dentro de los límites que ellos mismos señalan, el objetivo de evitar «tomar partido ante las diversas opiniones en torno a las cuestiones planteadas, exponiendo más bien los pros o los contras de cada una de las posiciones ideológicas que se presentan e invitando al lector a formarse su propia idea la respecto» (p. 10).

La presentación e impresión del libro es excelente, como ya es habitual en Ediciones el Almendro (algunas pocas erratas: en la p. 566 del índice la columna de los números de las pp. 432 a 458 está descolgada una línea con respecto a los enunciados o epígrafes de su izquierda; en la p. 377, nota 135, el autor es K[laus] Koch; en la p. 21, la anunciada traducción española del libro de W. G. Kümmel no llegó a realizarse).

Por todo ello, esperamos y deseamos que este libro tenga mucha difusión entre los estudiosos del Nuevo Testamento, a los que proporcionará una amplia y selecta información, sobre todo en el terreno filológico, y que en un estudio especializado debería preceder o acompañar a las 'introducciones clásicas' de Wikenhauser, Kummel, George-Grelot, Köster, Vielhauer, o a la colección «Introducción al estudio de la Biblia» de la Institución San Jerónimo, en curso de publicación.—ANTONIO VARGAS MACHUCA, S.J. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

L. ALONSO SCHÖKEL-J. M.<sup>a</sup> BRAVO, *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid 1994, 169 pp., ISBN 84-87699-90-1.

El profesor L. Alonso Schökel nos ofrece en este libro un tratado de hermenéutica en cuya elaboración ha trabajado también J. Lera, mientras que la redacción definitiva se debe a J. M.<sup>a</sup> Bravo, coautor del libro. Se recogen en él, como el mismo título sugiere los «apuntes» de un curso.

Se entiende la hermenéutica como «la reflexión teórica sobre la comprensión, explicación e interpretación de textos literarios» (p. 18). Las reflexiones que se nos ofrecen, aunque aplicables, en principio, a la interpretación de cualquier texto tienen en su punto de mira los textos literarios y, más en concreto, textos literarios bíblicos.

De ahí que en su primera parte comience por relacionar hermenéutica e inspiración bíblica. No se ha de olvidar que han sido precisamente los estudiosos bíblicos quienes primero, y quizá en mayor medida, han contribuido al desarrollo de la hermenéutica, precisamente, al intentar dar respuesta a las exigencias de reflexión teórica que la práctica de la exégesis y las dificultades de la interpretación de textos normativos presentaban. Al ser considerados los textos bíblicos autoritativos por las distintas confesiones cristianas, la necesidad de hacer actual lo antiguo debía orientarse cada día en la encrucijada de la interpretación. Por otro lado, es claro que según se tenga una u otra concepción de la inspiración, se producirán teorías hermenéuticas distintas dando lugar a legitimaciones diversas de la interpretación y, por tanto, también a interpretaciones distintas.

En la forma de entender la inspiración de los textos bíblicos se ha pasado desde hace ya algunos decenios de una concepción centrada en el juicio a otra que atiende a la creación literaria y a la comunicación de la experiencia espiritual y estética. También de una hermenéutica del autor a una hermenéutica del texto. Todo ello ha venido de la mano de la aplicación a los textos bíblicos de las modernas ciencias del lenguaje y del desarrollo de los métodos histórico-críticos, que además de llevarnos a descubrir que muy pocos son los libros bíblicos que tienen autor propiamente dicho, nos han hecho caer en la cuenta de las limitaciones de los propios métodos para comprender el texto en su globalidad.

En la segunda parte el autor elabora una teoría hermenéutica del texto. La línea maestra de esta teoría es que: «la obra literaria es el producto de un autor dirigido a un lector. Esta comunicación se realiza sobre un tema en un lenguaje concreto» (p. 54). Se establece así un doble eje de coordenadas y abscisas: la línea horizontal pasa a través de la obra desde el autor al receptor mientras que la línea vertical pasa también por la obra desde el tema al lenguaje. La obra ocupa el centro del esquema como centro que es de la operación hermenéutica. El autor en la segunda parte analiza las interrelaciones del esquema mencionado.

Al final se abordan los condicionamientos sociales de la interpretación, en sendos capítulos que tratan del exégeta en la sociedad y de la interpretación normativa.

A mi modo de ver el libro puede ser muy útil para todos aquellos que quieran comprender qué significa comprender un texto. Una reflexión de este tipo es imprescindible para quien quiera acercarse a un texto religioso y sobre todo un texto religioso normativo. Preguntarse alguna vez por la relación que existe entre «lo que la Biblia dice» y «lo que en la Biblia leo» es, en mi opinión, ineludible para todo aquel que desarrolla una tarea por humilde o importante que ésta sea de transmisión o magisterio relativo a la fe. Lo mismo puede decirse de la necesidad de una reflexión de este tipo para cualesquiera otros textos normativos, en concreto, para los textos del magisterio de la Iglesia, antiguos y actuales.—JOSÉ RAMÓN BUSTO SAIZ, S.J. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

NORMAN WHYBRAY, R., *Introduction to the Pentateuch*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1995, 146 pp., ISBN 0-80280837-9.

Breve obra introductoria a un estudio del Pentateuco. Ya desde el comienzo el autor nos avisa de la importancia de diferenciar entre «lo que es el Pentateuco de cómo el Pentateuco llegó a ser lo que es» (8) que será en lo que se centre el libro. Para

ello irá haciendo un estudio de los distintos problemas que pueden ir surgiendo en el estudio de estos cinco libros del Antiguo Testamento.

El tema principal de este libro es [*la historia del nacimiento y adolescencia de una nación... pero de hecho será Dios mas que Israel quien tenga el papel principal en el Pentateuco* (9-10)], su autovía y corporación (capítulo segundo), su división interna, (capítulos tercero-sexto). Termina con una capítulo dedicado a las leyes (el séptimo) y otro dedicado a las formas de leer el Pentateuco (el octavo).

Desde el punto de vista introductorio es un libro extraordinario. Desmenuza los problemas y menciona oportunamente los muchos estudios y autores que han ido apareciendo en el estudio del Pentateuco. De gran valía es la referencia bibliográfica que, al final de cada capítulo, se menciona para una posible profundización mayor.

A la problemática de quién y cómo se escribieron estos libros se añaden reflexiones sobre distintas lecturas de los mismos. De hecho en el último capítulo se centra en este punto. Destaca que *hoy deben ser considerados dos elementos importantes para la lectura de estos libros: la intención y el significado del Pentateuco en su forma final en las mentes de los que eran responsables de su composición y su significado y mensaje para hoy* (134).

Por último, no podemos dejar de lado lo que el mismo autor destaca al final del libro su objetivo «no centrado en la exactitud histórica sino en las lecciones religiosas del Pentateuco» (142). Objetivo que es conseguido dentro de un estudio introductorio serio.—JUAN RUEDA.

MARIE-EMILE BOISMARD, *Faut-il encore parler de «résurrection»? Les données scripturaires*, Cerf (col. Théologies), Paris 1995, 193 pp., ISBN: 2-204-05204-3.

En este libro el exegeta Boismard aborda un tema que es necesario recuperar en la catequesis: la esperanza cristiana para después de esta vida. La exposición es muy clara y de fácil lectura para el lector no especializado. La estructura es muy sencilla. Después de un prólogo, en la primera parte (17-67) se estudian los documentos bíblicos que concibirían la vida después de la muerte en clave de resurrección, desde una antropología semítica: Daniel, 2 Macabeos, 1 Tesalonicenses y 1 Corintios. La segunda parte (69-143) pasa revista a una serie de testimonios bíblicos (el libro de Henoc, Sabiduría, 2 Corintios, 4 Macabeos y la enseñanza de Cristo en los sinópticos y Juan) en los que se encontraría una asimilación de la antropología griega y, consiguientemente, una formulación de la vida postmortal como inmortalidad. La tercera parte (145-154) versa sobre las apariciones de Cristo resucitado. Termina con unas conclusiones (155-169). Cierran el volumen una serie de índices: de citas escriturísticas, de pseudoepigráficos, de autores y de materias.

Boismard insiste en que la revelación habla de la pervivencia postmortal, pero maneja distintas representaciones de la misma. Esto daría cierta libertad para responder al cómo de la vida Postmortal. La tesis central consiste en que no sería conveniente hablar de resurrección, sino de Inmortalidad (163), adaptando un poco la antropología de corte platónico. El tránsito a la vida en Dios, a la existencia celestial sería inmediato tras la muerte, sin que hubiera que hablar de resurrección de los cuerpos en el último día (8-9). Para los impíos, se inclina por la aniquilación, siguiendo a Schillebeeckx (165). Dios les arrebataría el don de la inmortalidad, ya que ellos han rechazado a Dios. Resulta difícil que la tesis de Boismard, interesante, ac-

cesible a la catequesis y al gran público, resulte convincente para el teólogo dogmático, tal y como está aquí expuesta. Además de algunas exégesis no siempre compartidas por sus colegas (la eliminación de la resurrección para la ignominia en Daniel las dos cartas en 1 Cor 15), asunto que compete a los exegetas, la exposición de lo relativo a la doctrina de Cristo me ha parecido enormemente simplista. El único texto en que resulta necesario manejar la navaja de la crítica histórica es Mc 12,18-27 y par.; el único texto que contradice frontalmente su postura. Por otra parte no tiene presentes las implicaciones dogmáticas de la cuestión, aunque reconoce que la solución pertenece al campo de la dogmática o de la filosofía (159). No alude al sobrenatural, asunto central para dilucidar este problema. Tampoco se hace eco de la propuesta de Greshake (1969), defendiendo la resurrección en la muerte, que ha ocasionado un debate sobre la cuestión, con alguna intervención del magisterio.—GABINO URIBARRI, S.J. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

FEDERICO PASTOR RAMOS, *Antropología bíblica*, Estella (Verbo Divino) 1995, 320 pp.

Es un mérito indiscutible de este libro el intento de ofrecer en amena síntesis las líneas básicas de la respuesta de la Biblia a una panoplia amplia de cuestiones antropológicas. Los temas tratados en este volumen son los siguientes: la condición humana y la vida del hombre (valor de la vida; estima del ser humano, felicidad y bienestar); el individuo (edad, sexo, salud); psicología, vida interior y formación (libertad, sentimientos, educación); la familia, tribu, pueblo, solidaridad y socialidad; vida política, paz y guerra; relaciones humanas, derecho, justicia, riqueza, libertad, esclavitud; el lugar del hombre en el mundo (tiempo y espacio, naturaleza, elementos materiales de la vida); actitudes humanas, virtudes y vicios (prudencia, justicia, fortaleza, templanza, bondad...); lo negativo en la vida: la muerte, el mal, el pecado, y, finalmente, la dimensión religiosa de la vida humana (trascendencia, magia y sacralidad, esperanza en el más allá, etc.).

Todas éstas son cuestiones que se plantea todo hombre reflexivo cuando se mira a sí mismo en la existencia concreta de la vida cotidiana. El autor procura ofrecer una visión globalizante de cada uno de ellos siguiendo un esquema básico: ¿qué dice la Biblia sobre tal o tal cuestión? El libro intenta, pues, sintetizar para el creyente qué tipo de orientaciones puede encontrar en el texto sagrado, y cuáles no debe esperar de una lectura atenta de la Biblia como conjunto. Advierte el autor, además, que su tratamiento intenta más bien presentar un panorama genérico y popular de estas cuestiones antropológicas tan acuciantes, antes que un libro para «especialistas exegéticos», interesados quizá en temas antropológicos teóricos (p. 10). Esta perspectiva, realista y modesta desde un principio, aunque a la vez amplia y ambiciosa, evita que el lector se sorprenda al no hallar en el volumen una profundización en temas de antropología filosófica, como, por ejemplo, un tratamiento exhaustivo de los conceptos teóricos de tiempo e historia, o se equivoque al buscar la respuesta a otras cuestiones que no son bíblicas como, por poner otros ejemplos, la anticoncepción o la bioética, el sindicalismo, etc. (p. 12), temas a los que sólo una investigación indirecta y compleja —en todo caso— de la Biblia podría responder.

El autor es consciente de la dificultad de la empresa propuesta por el título de su obra —«Escribir una antropología bíblica es un acto de audacia» (p. 9) confiesa—, pero a la vez afirma que los puntos por él tratados no suelen ser cuestiones abordadas en los temarios de antropología teológica [compárese el presente estudio con

el libro de Xavier Pikaza, de impostación muy distinta, que porta el mismo título, publicado en Salamanca (Sígueme) 1995], por lo que merece la pena haber emprendido la tarea. En efecto, el tipo de investigación que ofrece Pastor Ramos no es especialmente abundante en el mercado, por lo cual expresa con razón su esperanza de que su obra «sea una aportación importante, aunque parcial» y completable (298) en este campo de la antropología.

El lector encuentra, ciertamente, en esta obra las líneas generales del pensamiento bíblico a las cuestiones expuestas más arriba, con el tratamiento globalizante aludido, aunque, a veces, en exceso simplificador. Es decir, el autor tiene en cuenta cualquier aportación que cualquier texto bíblico (encadenado detrás de otro sin más comentario) pueda hacer sobre el tema que en cada momento trata, aunque sin poner de relieve en muchos casos las inmensas diferencias de perspectiva que suponen entre los autores del *corpus* bíblico la distancia cronológica, geográfica o cultural. Es bien cierto que Pastor Ramos no ignora esta cuestión, ni mucho menos. Incluso la pone de relieve: «No hay una antropología, sino muchas», afirma en pp. 17 s., pero en la práctica sucumbe al afán globalizador. Y en esto radica el problema fundamental que observamos en ésta y otras obras del mismo tenor: una perspectiva en exceso genérica. Hallamos demasiadas afirmaciones al estilo de «la Biblia dice...», «según la Biblia», sin ulterior precisión. Se formula un principio antropológico que se prueba por una sucesión de textos empalmados sin más. Así puede citarse sin ningún tipo de distinción, por poner un ejemplo, un texto del *Génesis* emparejado con otro de los *Proverbios*, al que sigue uno de *1 Corintios* coronado por otro del *Apocalipsis*, al que quizá acompañe uno de *Josué*. Mezclar sin solución de continuidad el sensato pragmatismo de un Ben Sira con la moral de seguimiento —dentro de la espera ansiosa del Reino y del fin del mundo presente— de un Jesús muy marcado por la apocalíptica puede resultar o bien una nivelación excesiva de matices o bien un desenfoque de la perspectiva de alguno de los textos que caminan juntos.

Otro grave problema sin resolver del todo en este planteamiento globalizante —que conjuga textos generados durante un milenio o más, como el mismo autor afirma en p. 17— es la distinción apuntada por Pastor Ramos entre «antropología semítica» (es decir, condicionada por el marco cultural y sociológico de la época, p. 19, y, por tanto, no considerable como «revelada») y la «antropología propiamente bíblica», es decir, palabra de Dios con una validez universal, perpetua y vinculante para el creyente. Desde el punto de vista del autor sagrado, convencido de que en un momento de la historia del pueblo de Israel Dios favorece la violencia, o ha ordenado repetidas veces la matanza de cananeos, ¿cómo argumentar convincentemente que «todos sabemos que (esos valores) no son tales» (es decir, no pueden servir como modelo antropológico), «sino que así era la mentalidad de los israelitas de aquel tiempo y de los escritores» que compusieron esos textos a los que no debemos dar nuestro asentimiento (p. 20)? Es muy difícil —a pesar del empleo de las técnicas de los géneros literarios y del uso del concepto del progreso de la revelación— poder determinar qué es palabra de Dios y cuáles son palabras humanas, qué recomendaciones antropológicas son «correctas y válidas para hoy» y cuáles no, sólo apropiadas para el pueblo de Israel o para el primitivo pueblo cristiano en sus primeros estadios históricos. A no ser que el criterio para seleccionar unos y otros valores sea el progreso de la conciencia social y ética de la humanidad (occidental), que impide hoy aceptar como «palabra de Dios» lo que en su momento pudo serlo (el caso de Jefé, p. 42, o los abundantes ejemplos de racismo y xenofobia, p. 140).

Debemos confesar, a pesar de las afirmaciones del autor —de las que nos hemos hecho eco al principio— sobre el carácter de síntesis del presente libro, que hemos echado de menos algunas ulteriores precisiones en ciertos temas concretos que bien

podían caber en esta obra de síntesis. Por señalar los que consideramos más importantes a nuestro entender: una mayor apreciación de la mentalidad mágica que recorre y condiciona el Antiguo Testamento y de la titánica lucha contra ella de los profetas y legisladores (p. 284); una mayor precisión en las explicaciones sobre lo que es la justicia veterotestamentaria y sus implicaciones para comprender en mayor profundidad lo que es el concepto bíblico de justicia humana (p. 177); una ulterior discusión y precisión sobre quién es en concreto el «enemigo» en la ética de Jesús (p. 170); una mayor atención a los condicionantes apocalípticos de la ética de Jesús y sus ideas sobre el trabajo, la previsión, la familia, etc., condicionadas, sin duda, por la inminencia de la venida del Reino (pp. 208; 236).

Por otro lado —y en el balance de lo positivo—, aunque Pastor Ramos procura en todo momento presentar un panorama antropológico que se acomoda bien a la enseñanza más o menos tradicional sobre la Biblia (p. 233: «Podría decirse que el hombre descrito en el evangelio es la culminación de cuanto se ha ido diciendo de él anteriormente»), es mérito suyo el que este libro contribuya a poner en claro ciertos rasgos, algunos negativos, de la antropología bíblica poco conocidos u oídos, que conviene destacar: así, la inexistencia en el texto sagrado en general de una concepción del alma, separable del cuerpo (al estilo platónico) que sería depositaria por sí misma de la inmortalidad (cf., sin embargo, 1 Tes 5,13); la poca sensibilidad del texto bíblico hacia niños y jóvenes (bien explicada por Pastor Ramos en pp. 64 ss., donde señala la diferencia con Jesús); el notable aprecio por el sexo dentro del matrimonio en algunos estratos bíblicos, así como la ausencia de pasajes que sustenten la doctrina del fin primario del matrimonio, la procreación (p. 64); la posición secundaria de la mujer (p. 77); el cierto desdén bíblico hacia el conocimiento no religioso (p. 94) y el poco aprecio por el arte en general (aunque Pastor se esfuerce por afirmar que «existe un lugar para lo bello en la visión bíblica del hombre»: p. 103); la no condena explícita en muchísimos casos del uso de la fuerza (p. 155); el que los autores bíblicos hayan aceptado, sin plantearse su abolición, la lacra de la esclavitud (p. 189); el que la Biblia no se detenga a fomentar la civilización ni la ciencia o la técnica (p. 216), o que en el texto sagrado no hallemos una respuesta satisfactoria para el problema del mal (pp. 255 ss.), etc.

En una valoración de conjunto, el trabajo de Pastor Ramos es un libro recomendable, pues supone un gran esfuerzo de síntesis y un buen prontuario donde se hallan recogidos y comentados los textos pertinentes y cuestiones principales de la antropología bíblica. La colección «El mundo de la Biblia» se enriquece con este volumen que, no dudamos, tendrá un amplio espectro de lectores.—ANTONIO PIÑERO. Universidad Complutense. Madrid.

## HISTORIA DE LA TEOLOGIA E HISTORIA DE LA IGLESIA

SARRIÓN MORA, ADELINA, *Sexualidad y Confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio. Siglos XVI-XIX*, Alianza Editorial, Madrid 1994, 402 pp.

En 1978 se celebró en Cuenca el primer congreso sobre Historia de la Inquisición española. A partir de esta fecha los estudios sobre el tema se enriquecieron con el concurso de nuevas corrientes historiográficas y metodológicas que por aquellos años existían en España —cuantitativismo e historia de las mentalidades sobre todo—. Tras más de una década de abundantes publicaciones y en la que los temas inquisitoriales estuvieron de moda se cayó en un letargo, del que se comienza a salir en la década de los años noventa con trabajos serios, que vienen a revolucionar lo que se había dicho del tan temido organismo. Tal es el caso del segundo volumen de la Historia de la Inquisición en España y América dirigida por J. Pérez Villanueva y B. Escandell o el libro que ahora nos ocupa. Todo esto ha sido posible gracias a la nueva historia institucional, a los trabajos de Foucault y a la metodología para el estudio de la historia de la mujer.

El Antiguo Régimen, el medio rural, las clases populares y la Inquisición son algunos de los parámetros entre los que se mueven los trabajos de Adelina Sarrión. El libro que aquí abordamos tiene su origen en su trabajo de tesis doctoral. Sin lugar a dudas podemos afirmar que estamos ante una investigación pionera y absolutamente original. El estudio de 343 casos de solicitud tramitados por el Tribunal inquisitorial de Cuenca entre 1565 y 1819, de los cuales 66 se convirtieron en procesos completos, es la base del trabajo. El Archivo Diocesano de Cuenca y el Archivo Histórico Nacional son los lugares donde la autora ha tenido que escudriñar con el máximo de rigor sobre las actas de estos procesos, que por el momento parecen ser únicas, pues en otros tribunales del Santo Oficio sólo se conservan las relaciones de causa, que son simples resúmenes de los procesos.

Sustancialmente, la legislación canónica ha definido el delito de solicitud como cualquier incitación sexual producida en el momento de la confesión por parte del confesor hacia la penitente. Hasta 1559 el delito era juzgado por los obispos y, en general, con máximo secreto. Los ataques protestantes hacia el sacramento de la Penitencia hicieron a la Iglesia replantearse el tema, con el fin de fortalecer y dignificar el sacramento, convirtieron la solicitud en sacrilegio y pasó la acción represora a la jurisdicción inquisitorial. El Concilio de Trento, el obispo de Granada Pedro Guerrero y posteriores documentos pontificios son algunos de los jalones en la tipificación y forma de represión del delito.

Con un ordenado y fluido relato la autora va examinando el concepto y evolución de la confesión sacramental, la forma como se perseguía el delito, los tipos de solicitud, los perfiles tipo del solicitante y la solicitada, el papel de los inquisidores y la práctica procesal con el estudio de las sentencias como colofón del trabajo. Todo ello dentro de una periodización cronológica acorde con los cambios en la historia

general y de la Iglesia en tan dilatado espacio de tiempo. Conviene destacar algunas de las conclusiones más notables que se derivan de este desarrollo. La dignificación del sacramento de la penitencia era el eje de la acción inquisitorial, así como la del propio sacerdote, no así la de la mujer. Generalmente la persecución del delito se hacía con lentitud, desgana ~ máxima discreción —sin autos de fe públicos—. Los hechos se producían sobre todo en ámbitos rurales. Clérigos regulares de entre treinta y cinco y cincuenta años y mujeres plebeyas de entre quince y veintinueve años solían ser los protagonistas. El tipo de sollicitación oscilaba entre sutiles proposiciones hasta violentas violaciones. La práctica procesal era lenta y el peso de los testimonios del clérigo y de los sectores sociales dominantes en los ámbitos rurales eran determinantes para paralizar los procesos o bien para benignas sentencias. La gravedad de las penas impuestas a los solicitantes no tenían una relación directa con el daño causado a la mujer, solamente cuando otras acusaciones se unían a la de sollicitación la sentencia se hacía más rigurosa. Ser acusado de alumbrado, molinosista o iluso eran motivos comunes para dicho agravamiento. Tampoco debemos olvidar que las rencillas entre las diferentes ordenes religiosas podían potenciar la rigurosidad de las sentencias, siempre que el interés por dañar a un sector eclesial concreto se viera acompañado del suficiente poder. En torno al tema punitivo sólo queda reseñar como dato sintomático que la pena de servir en galeras fue la sentencia más dura decretada por el Tribunal de Cuenca en toda su historia y sólo impuesta en dos ocasiones.

En términos generales de este libro se, que un mayor conocimiento de la Historia de la Iglesia, de la historia de la Inquisición y del sacramento de la Penitencia, aunque los más beneficiados ha sido las clases populares del Antiguo Régimen y muy especialmente las mujeres. Mujeres sobre las que muy poco se sabe, pues la historia y la literatura ha dedicado más atención a las mujeres que se movieron en los extremos sociales —reinas, brujas, prostitutas, santas, etc.— que a estas que son el objeto del libro y que estaban plenamente integradas en la sociedad del Antiguo Régimen. Esta mujer que es aquí la protagonista, se veía sometida en la confesión a una doble situación de sumisión, como penitente y como mujer. Con ellas, la Iglesia desarrollaba con pleno éxito la función de control social y personal que llevaba implícita toda confesión. Señalada la mujer por la Iglesia como fuente inequívoca de casi todos los pecados, las posibilidades que tenían de ganar algo en un proceso por sollicitación eran casi nulas.

Por último, sólo resta señalar la amenidad de su lectura, constantemente salpicado con citas textuales, nada desmerecedoras de las más alta literatura picaresca. que son verdaderos trozos de literatura picaresca. Un apéndice, citas a pie de página, cuadros y gráficos, relación de fuentes y bibliografía e índices completan este excelente trabajo.—JESÚS FERNÁNDEZ SANZ.

GIAMPIERO BOF, *Teología Católica. Dos mil años de historia, de ideas, de personas*, San Pablo, Madrid, 1996 (= Colección *Teología Siglo XXI*, 21), 259 pp., ISBN 84-285-1818-1.

Las historia de la teología no constituyen una novedad. Pero siguen siendo escasas. Es una tarea que requiere erudición, metodología, hondura teológica y, en no menor grado, valentía. Lo sabe Giampiero Bof, quien considera un desatino para cualquier teólogo el intento de escribir una «historia global de la teología, en forma de síntesis, que pretendiera hacerse con seriedad, orden y profundidad». Se propone él, por tanto, ofrecer más bien un «instrumento útil», análogo a un «mapa general de un territorio que tendrá que ser posterior y cuidadosamente estudiado y explorado». Lo ofrece «a quien se acerca a la teología o a quien ya se ha aproximado a ella, con poca o ninguna atención a su historia». Si bien es cierto que esta obra no es una historia de la teología, en el sentido confesado por el autor, también lo es que se trata de un trabajo de historia de la teología. El autor es competente para el intento, y maduro, como lo acreditan sus ya más de sesenta años. Desde la cátedra y desde su investigación ha incursionado en diferentes campos: filosofía, teología fundamental, teología bíblica, patristica, doctrina social de la Iglesia y teología protestante.

Para el autor, la historia de la teología es una historia de las «ideas», pero estudiadas en su matriz histórica. Contexto y cultura (inculturación, aculturación) son claves para entender el desarrollo histórico de la teología. Bof no sólo considera inevitable el asomo de su reflexión en la exposición, sino que se compromete a ofrecerla. Considero muy apreciable sus frecuentes consideraciones epistemológicas, propias de un especialista de la teología fundamental.

La pregunta por los criterios de periodización es una de las primeras que se le deben formular a una obra histórica de cualquier género. En este punto no es muy satisfactoria la explicación que da el autor: «Si la teología es una realidad histórica —dice—, de la historia recibirá por tanto los rasgos, las motivaciones y los ritmos. De aquí nace el problema de una periodización [...]»; pero, de inmediato afirma: «sin afrontarlo [ese problema], asumiremos como punto de referencia el que se suele proponer como cuadro general de la historia, en la que nuestra teología esta situada». El autor, ciertamente, estudia la teología en una estrecha relación con el contexto histórico en el que se produce, pero dentro del frío esquema de las clásicas etapas generales («El cristianismo», «Los padres de la Iglesia», la «Edad media», la «Edad moderna» y el «Siglo XX»). No obstante, parece adivinarse implícito un criterio para marcar los subtemas: las cuestiones que concentraron la mayor parte de los esfuerzos teológicos en cada estadio del desarrollo de la teología.

El primer capítulo estudia los inicios de la teología, la etapa del cristianismo como «norma estable» para el desarrollo ulterior de la teología. Se analiza el nacimiento y desarrollo del cristianismo: sus fuentes, su relación con las culturas, los diferentes momentos de su desarrollo doctrinal (judaísmo, escatología, martirio, helenización del cristianismo-cristianización del helenismo), un esbozo histórico de la noción de teología, concluyendo con un apartado sobre el gnosticismo, en el que se inclina por la comprensión de éste como un fenómeno pre-cristiano que casi llega a envolver al cristianismo, frente a la posición que lo entiende como un fenómeno originado en el seno del cristianismo. Al final del capítulo se incluye un cuadro

sinóptico con acontecimientos y fechas de la redacción del NT, por un lado, y, una cronología judía y romana, por el otro.

El capítulo más extenso es el dedicado a la patrística, centrado fundamentalmente en las grandes controversias cristológicas y trinitarias. Echo de menos la incidencia del monacato en la teología del período, así como las aportaciones de los Padres en el campo eclesiológico y sacramentalógico. Son muy apreciables las tablas con datos biográficos y literarios de escritores eclesiásticos y padres de la Iglesia con que concluye el capítulo. Una ambientación histórica precede, en el capítulo sobre la «Edad media», al apretado pero bien logrado esbozo de la pre-escolástica, al que sigue el renacimiento del siglo XII y la «época rica, compleja, tumultuosa, desgarrada» del siglo XIII, en la que se detiene de modo especial. La «Edad moderna» en el esquema de Bof es mucho vasta que en cualquier manual histórico: se extiende desde el siglo XV hasta el siglo XIX completo. La subdivisión temática del capítulo recoge sabiamente los golpes de tambor del desarrollo teológico en esos siglos. El capítulo dedicado al siglo XX resulta apasionante, quizá tanto por ser una época más tangible para el que lee, como por la experiencia del padre de la obra como actor en este período. Un magistral resumen reflexionado.

Son de agradecer las didácticas tablas sobre los «Concilios ecuménicos desde Nicea hasta el Vaticano II» y las veintitres páginas que ocupa la «Tabla cronológica comparada».

Una empresa como la que se propuso Bof (un esbozo de la historia de la teología en 260 páginas) le dispensa de cualquier crítica sobre lagunas. No creo que la obra sea tan útil a «quienes se acercan a la teología»: el carácter harto sintético y la multitud de datos evocadores de realidades desconocidas por un profano, pueden resultar sin sentido para el mismo. Sí puede ser muy útil para estudiantes, como recapitulación de sus estudios, y para teólogos que quieran reflexionar sobre el devenir histórico de su disciplina confrontándose con las sugerencias de Bof. EDWIN AGUILUZ MILLA.

## DOGMATICA

JÜRGEN MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, 1995, 380 pp., ISBN: 3-579-02007-2.

Con este volumen cierra M. el conjunto de los contenidos dogmáticos que se había propuesto recorrer en sus «Systematischen Beiträge zur Theologie», que comenzara en 1980. Todavía nos tiene prometido un libro sobre el método teológico y sus presupuestos, aspecto sobre el cual ya se ha pronunciado en alguna ocasión<sup>1</sup>.

Ha estructurado su escatología en cinco partes, a las que antecede un prólogo (11-17), que cumple las funciones de introducción y declaración de intenciones. El tema de la escatología cristiana no sería tanto el final, cuanto la nueva creación de todas las cosas (12). La «Schekina» (presencia) cósmica de Dios constituye el punto de concentración hacia el que discurren las distintas cuestiones tratadas. En relación con su anterior *Teología de la esperanza* (19-64), M. indica que ahora trata de presentar los contenidos particulares de la esperanza cristiana para la vida individual, histórico-política y cósmica (13). No deja de llamar la atención su declaración acerca de su modo de hacer teología: «La teología no es para mí ni una dogmática eclesial ni una doctrina de la fe, sino *fantasía para el reino de Dios* en el mundo y el mundo en el reino de Dios» (15, subr. en el original).

La primera parte: «El Dios viniente. Escatología hoy» (1964), sitúa el contexto teológico de la escatología actual y presenta algunas de las líneas de fuerza. Para lo primero hace una breve historia crítica de la escatología en este siglo, a la que suma la teología profética protestante del siglo XVII, terminando con la recuperación del mesianismo por pensadores judíos. Con respecto a lo segundo subraya tres aspectos. El problema de la escatología radica hoy en día en el problema de la historia (22). Dentro del tiempo dará primacía al futuro, al advento y a la novedad, en continuidad con lo que hiciera en la Teología de la Esperanza, si bien allí primó la categoría de promesa. Todo esto confluye en un pensamiento desde la perspectiva de las víctimas de la violencia histórica, ya que M. procura resolver el problema de cómo superar una historia abandonada a sus fuerzas, que son fuerzas de poder, para dar lugar a la posibilidad de otras intervenciones, que den lugar a lo nuevo, que no puede proceder simplemente de lo anterior.

La segunda parte: «Vida eterna. Escatología personal» (65-149), aborda la resurrección de los muertos. Discute la relación de la esperanza cristiana en la resurrección con la inmortalidad. En este contexto rechaza la teoría de la aniquilación (89-92). Sus reflexiones en torno a la muerte como consecuencia del pecado me han resultado pobres (108-112). Finalmente, parece entender que en lugar de ser la muerte la paga del pecado, el pecado sería la paga de la muerte (112-15). Pues no admitir

<sup>1</sup> Cf., respectivamente, J. MOLTSMANN, «Mein theologischer Weg», en *Id.*, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 219-240, aquí 239; *Id.*, ¿*Qué es teología hoy?*, Salamanca 1992.

la muerte (querer ser como dioses) habría sido la causa del pecado. Aquí sitúa la historia de la violencia (Gn 6 y Dn 7) y el pecado estructural.

Al estudiar el lugar de los muertos rechaza de plano la doctrina católica sobre el purgatorio, por escasez de base bíblica y cristológica, y suponer una antropología insostenible: el alma separada (120). Creo que no ha atendido suficiente a la intelección de la teología católica actual de este teológúmeno, pues no se propone algo tan «chusco» como lo que él critica. Además, algunas de las propuestas del mismo M. suenan cercanas a la idea católica del purgatorio y presentan problemas, cuando menos, tan difíciles de resolver como los del purgatorio. M. rechaza una resurrección en el instante de la muerte, para incorporar la carne a la resurrección (124). Entiende que los muertos no habrían resucitado, sino que estarían «en Cristo». Uno no puede menos que preguntarse en qué consiste este ser en Cristo postmortal, distinto de la resurrección y sin el cuerpo. Me resulta difícil columbrar, si Cristo sí ha resucitado y los muertos pertenecen a Cristo (como miembros de su cuerpo), cómo están en Cristo resucitado sin participar de su resurrección. Da la impresión de que nos hallamos ante una nueva formulación del estado intermedio a la «moltmann», con tiempo y espacio postmortal (126-7). Por otra parte, al tratar más adelante sobre tiempo y eternidad afirma que la resurrección de los muertos es simultánea para todos (324), eliminando así el tiempo postmortal, junto con la desaparición definitiva de la muerte y su señorío.

Confronta la perspectiva cristiana con las diversas concepciones de la reencarnación, proponiendo unas reflexiones soteriológicas interesantes desde el principio de la gracia (136-7). Muy en línea con la teología judía del martirio desde la que se abrió la esperanza en la resurrección de los muertos, piensa que se continuaría la vida tras la muerte con una especie de historia personal para completar la vida (137-140). Sería injusto que así no fuera pensando en los que mueren «antes de tiempo». Es decir, lo hace reivindicando la justicia de Dios. Esto plantea la continuidad de la identidad (que dice mantener, p. 93, nota 30) y vuelve la sospecha de si esta idea no es teológicamente más atrevida que la del purgatorio. Termina esta parte con unas consideraciones sobre el duelo.

La tercera parte: «Reino de Dios. Escatología histórica» (150-284), es la más extensa de todas. Hace un largo recorrido a través de la historia de la Iglesia y de las realizaciones políticas investigando las vinculaciones entre formas sociales, escatología, apocalíptica, milenarismo y quiliasmo. Constituye una meditación teológica, política y eclesial muy interesante, si bien sus distinciones entre los diferentes conceptos de corte escatológico y las relaciones entre ellos no siempre resultan evidentes.

Entre los contenidos concretos que propone, defiende que la revelación escatológica rompe el carácter lineal del tiempo; frente a ello se impone el tiempo rítmico (154-61). Para M. la apocalíptica es una componente esencial del mesianismo (155). Introduce, con apoyo escriturístico, una diferencia entre la resurrección de los muertos (general) y la resurrección de entre los muertos, asociados a la resurrección de Cristo (131, 172, 220). Sin embargo, no llega a aclarar cómo se articularían la resurrección con Cristo, previa a la resurrección final universal, con esta última. Plantea agudamente una cuestión central de la escatología cristiana: ¿cómo pensar una consumación del tiempo dentro de la historia? No veo que aporte solución concluyente alguna, a no ser una especie de postulación de un tiempo del futuro irrumplente (del que aquí no habla, pero sí en otras ocasiones). Se inclina por la necesidad de una escatología apocalíptica en contraposición a una escatología histórica (253-62). Le parece fundamental para sostener la esperanza, sin caer en aberraciones históricas totalitarias e incluir la transformación radical de todo en la nueva creación.

Para terminar aborda la alternativa entre la reconciliación universal (apocatástasis) o un juicio final con dos posibilidades: salvación y perdición (262-84). Se inclina muy decididamente por la primera alternativa, que encuentra radicalmente confirmada en el descenso de Cristo a los infiernos. Su solución es cuestionable. En primer lugar, la cristología debe ser decisiva para resolver esta cuestión, pero no es la única disciplina teológica que debe intervenir (264). A la antropología teológica también le atañe el asunto. De hecho, no vuelve sobre los argumentos que él mismo expuso en contra de la apocatástasis (270-1). Su opción final resulta atractiva y sostenida por argumentos teológicos de peso. Por ello es una lástima que no haya completado la tarea integrando en su discurso una alternativa capaz de responder a las serias dificultades que conlleva la restauración total.

Las cuarta parte: «Cielo nuevo y tierra nueva. Escatología cósmica» (285-349), desarrolla una de sus tesis centrales: *nulla salus sine terra* (301). En estrecho diálogo con las representaciones judías sobre el sábado y la «Shekina», quiere proponer una escatología cristológicamente fundada y ecológicamente responsable (307), a la vez que rechaza el ecofeminismo. Aborda sucesivamente el tiempo (307-25) y el espacio (325-37) de la consumación escatológica. Respecto a lo primero, distingue entre el no tiempo en Dios, antes de la creación, y el tiempo después de la creación, tanto en las creaturas, como en las realidades celestes. El de las últimas no es igual al de las creaturas. Creo que esta consideración le podría haber dado más juego para las cuestiones relacionadas con la existencia postmortal. Sin embargo, sentencia que la resurrección de los muertos suprime el tiempo y la muerte (324). En simetría con la cuestión del tiempo, aborda la del espacio. Dios terminaría habitando todo el espacio, incluido el de la creación, plenificándolo con su presencia. Termina esta parte con un comentario a Ap 21,1-22,5 (libro bíblico predilecto del autor en este ensayo) sobre la Jerusalén celestial.

La última parte: «Gloria. Escatología divina» (350-67), muchos más breve, aborda el objetivo final de toda la creación: la gloria de Dios. La escatología se abre a una estética teológica y a la alabanza. La creación será integrada dentro del juego de las relaciones trinitarias. Un índice de autores y de textos bíblicos cierra la obra.

Nos encontramos ante una propuesta escatológica con una gran riqueza de pensamientos y sugerencias, que intenta articular la atención a la ecología, la perspectiva de las víctimas de la historia y la recuperación del pensamiento judío. Una fantasía escatológica que quiere estar en consonancia con la «inagotable riqueza de la fantasía divina» (367).—GABINO URIBARRI, S.J.

BASTERO DE ELIZALDE, JUAN LUIS: *María, Madre del Redentor*, EUNSA, Pamplona 1995, p. 333, ISBN 84-313-1360-9.

He leído con gusto esta Mariología del profesor Bastero de Elizalde por su claridad y sencillez en la exposición. Es un texto de corte clásico. Los temas tratados son los fundamentales de la Mariología: Introducción, Breve Historia de la Mariología, María en la Escritura (AT, Kerigma primitivo, Mt, Lc, Jn), Maternidad divina, siempre virgen, Inmaculada, Asunción y Realeza de María, Misión maternal, el culto mariano.

Echo de menos algunos temas: ecumenismo, fe de María, la pobre de Yahvé, arca de la alianza, presentes algunos de ellos en el concilio Vaticano II y tan ricos e importantes para exponer la imagen renovada de María.

El método de presentación de María en la Escritura me parece más propio de un libro de exégesis que de un tratado dogmático. Me queda la impresión de que el comentario es pobre y no recoge la riqueza de esos textos en relación con la Mariología.

Es de alabar el esfuerzo que hace el autor por dar al lector un informe completo de las diversas interpretaciones, que hoy tienen vigencia en la Teología. Sería de desear que en la nota diera a conocer los nombres de los autores y de los escritos en que exponen esas teorías.

Estoy plenamente de acuerdo con el autor en que el tratado de Mariología no ha de ser incluido en ningún otro. La experiencia enseña que cuando se hace eso la Mariología termina por desaparecer.

No me parece acertado el tratamiento de la virginidad de María. Estimo que hay que exponer por separado el triple momento de esa virginidad, para que quede claro el valor teológico de cada una de las partes, teniendo en cuenta toda la problemática moderna. El lector debe tener ideas claras acerca del contenido de la fe y del valor de los argumentos en los que se asienta.

En ocasiones sería de desear que se hiciera una valoración de los documentos del Magisterio. Me parece esencial para que el lector comprenda hasta qué punto son vinculantes y definitivos para su fe.

Dado el racionalismo imperante de nuestros días es necesario en la fundamentación de los dogmas marianos exponer cuál es el punto de arranque en la Escritura y el camino de la evolución homogénea del dogma con el valor probatorio de esa evolución. Echo de menos esta presentación en la exposición del autor.

Creo muy útil el capítulo dedicado a la historia de la Mariología por su brevedad y claridad. Tal vez la exposición del Vaticano II se quede excesivamente corta.

El autor ha procurado presentar los fundamentos de la Mariología y alabo el intento de desentrañar el significado que los dogmas marianos tienen en el misterio de la Iglesia.

El libro del Dr. Bastero de Elizalde les servirá a cuantos le lean para renovarse en el conocimiento de la figura de María en la actual presentación que de ella hace la doctrina de la Iglesia.—A. MARTÍNEZ SIERRA. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

DAVID A. PAILIN, *El carácter antropológico de la teología*, Salamanca 1995, 333 pp., ISBN: 84-301-1259-6.

El autor, profesor de teología filosófica de la Universidad de Manchester, presenta un estudio muy interesante sobre los condicionamientos de la comprensión teológica. La racionalidad teológica, como cualquier otra racionalidad, se halla sometida a los condicionamientos culturales en que se desarrolla. El estudio, como señala explícitamente el autor, no pretende abordar todas las formas de comprensión teológica, sino sólo las formas teístas; es decir, aquellas que buscan comprender la realidad desde un Dios que es el fundamento último de la realidad y, al mismo tiempo, un ser personal.

El libro tiene ocho capítulos. Empieza dando cuenta de la naturaleza y de la finalidad del estudio. Luego, antes de desarrollar los factores condicionantes de la comprensión teológica, determina el sentido y significado de cuatro conceptos fundamentales: fe, creencia, teología y razón, con arreglo a la finalidad del estudio. En esta parte, expone su forma de concebir la teología. Al respecto, sostiene que la teología no debe ser meramente una descripción de la fe de la comunidad ni restringirse a un estudio sistemático de la misma; sino que, ha de ser un intento de

responder a la pregunta: «¿de qué manera y con qué pretensiones de verdad una perspectiva religiosa proporciona una comprensión coherente de la naturaleza de la realidad última?».

En los capítulos siguientes, estudia los condicionamientos antropológicos de la comprensión teológica. En el capítulo tercero, examina la tesis feuerbachiana de la idea de Dios como una proyección de los atributos humanos. Según el autor, el concepto de Dios está elaborado a la medida del hombre. Aquí, la cuestión teológica radica en cómo establecer una correlación significativa entre el concepto de Dios resultado de una proyección cósmica de la naturaleza humana y la estructura última de la realidad. En el capítulo cuarto, estudia cómo la comprensión teológica está determinada en gran medida por las estructuras últimas de nuestra comprensión racional y, sobre todo, por las ideas reguladoras del pensamiento humano. En base a estas ideas, decidimos la verdad de las afirmaciones acerca de la realidad de Dios. La cuestión teológica es cómo las ideas reguladoras hacen referencia a la realidad de Dios.

En el capítulo cinco, desarrolla la teología como una reflexión sobre la «experiencia religiosa». En la aprehensión de las experiencias religiosas, influyen los moldes culturales; por eso, la comprensión teológica exige una dilucidación previa de las estructuras sociales de significación compartidas con las que la gente configura sus experiencias y determina el significado de las mismas. Además, la aprehensión de la revelación está limitada por las estructuras intelectuales y culturales. Esto significa que la realidad de Dios es aprehensible solo en la medida en que se considera importante para la existencia humana; es decir, la situación real lleva a tomar conciencia sobre lo que es último.

En el capítulo siete estudia la forma cómo la gente entiende sus necesidades más profundas como la satisfacción de las mismas. Esta forma de comprensión influye en el modo de concebir a Dios y a la salvación. La gente acepta a Dios como salvador en la medida en que responde a sus preguntas básicas de la existencia humana; así como todos los humanos buscamos la salvación (evitar todo aquello que impide alcanzar la plenitud de la vida), pero, según las culturas, cambia la forma de comprensión del significado de la salvación. Finalmente, en el capítulo ocho, aborda el tema de hasta qué punto la forma actual de comprender el mundo influye en nuestra concepción de Dios como fundamento de la unidad de la armonía y del significado de toda la realidad.—SERAFÍN OSORIO.

JUAN L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander, Sal Terrae, 1995, pp. 358, ISBN: 84-293-1154-8.

En el presente libro, el autor reflexiona sobre la crisis y el porvenir de la fe en la cultura moderna y post-moderna. En su razonamiento, la increencia y la desesperanza son las dos marcas más visibles de esta crisis.

En la primera parte del libro nos hallamos ante una reflexión comprensiva en torno al origen y desarrollo de esta crisis. Sitúa en el siglo XIX, la puesta en funcionamiento de las claves de lectura e interpretación moderna increyente de la realidad. Los supuestos sobre los que se sostuvo la matriz cultural moderna, en sus inicios, habrían sido los siguientes: el saber científico es la única fuente de verdad, el mundo físico es la única realidad objetiva, el proceso histórico se dirige «hacia su consumación plena» impulsado por el hombre. La «muerte de Dios» fue proclamada, sin em-

bargo, como condición de posibilidad para el triunfo del hombre y de la ciencia; es decir, que la idea de Dios se torne irrelevante en la conciencia social e histórica. De este modo, el discurso increyente habría nacido con el ánimo de afirmar al hombre frente a la idea de Dios todopoderoso. En el siglo xx, este pensamiento, según el autor, experimenta un desarrollo con el neopositivismo y el neo-marxismo. Pero, pensadores como Nietzsche, además de suscribir la «muerte de Dios», ponen en cuestión, desde el inicio, el carácter absoluto del saber científico, la idea de historia como un proceso lineal y teleológico, la existencia de valores absolutos. En nuestros días, la expresión más cabal de esta manera de ver las cosas es el pensamiento post-moderno, que aboga por el fin de los «grandes relatos», de las grandes promesas y de los proyectos históricos globales. Por tanto, además de la increencia, la desesperanza sería otro de los síntomas del malestar de la cultura llamada post-moderna.

Dentro de este marco, el autor presta atención especial a la evolución del pensamiento increyente en España; en ella, constata cuatro modelos de racionalidad: la dialéctica (E. Tierno y M. A. Quintanilla), la analítica (J. Sádaba), la ética (F. Savater) y la metafísica (E. Trías). Los representantes de estas tendencias, en un primer momento (70-80), habrían profesado un ateísmo agresivo; sin embargo, actualmente estarían entrando a una nueva fase, que se caracteriza por una actitud más receptiva ante el hecho religioso.

En la segunda parte, hallamos determinados desafíos especialmente para quienes reflexionan sobre la fe. Estos provienen de la física, la antropología, la ética y la ecología. Algunos científicos (Davies, Dawkins, Hawking), se plantean la cuestión teológica en relación al origen (del cosmos y de la vida) y pretenden dar una respuesta teológica sirviéndose de sus propios presupuestos. Sin embargo, la pregunta sobre Dios sólo tendrá una respuesta correcta, si el científico entra en diálogo con la teología. El segundo desafío proviene de las escuelas antropológicas científicas. Estas sostienen la posibilidad de establecer la continuidad entre el hombre y la máquina, porque entre los dos no habría una diferencia cualitativa sino solo gradual. Sin embargo, el reconocimiento del hombre como cualitativamente superior e irreductible a cualquier otro ser es algo innegociable desde la antropología cristiana.

El tercer desafío proviene desde la llamada «ética cívica». Ésta, según el autor, teológicamente es inobjetable; sin embargo, tiene que fundamentarse. En segundo lugar, es necesario precisar su viabilidad. La razón puede discernir lo que hay que hacer y por qué hay que hacer, sin embargo, no puede inducir a realizarlas. Desde el punto de vista cristiano, Pablo apela a un factor transracional: la gracia, que capacita para actuar. De este modo, aunque la ética sea legítima al margen de la fe; sin embargo, su operatividad supone la gracia de Dios. Además, si prescinde de la fundamentación teológica le será difícil conferir incondicionalidad y vinculabilidad universal a sus normas.

En la tercera parte, el autor diseña las condiciones para el anuncio del Evangelio, hace un diagnóstico de la Iglesia actual y elabora un perfil de la Iglesia del futuro. El anuncio del Evangelio exigirá la redefinición de la racionalidad en un ámbito de diálogo interdisciplinar (filosofía, ciencia y teología), la recuperación de la cuestión de sentido y redescubrir la significatividad de Dios que se revela en Jesús. En esta misma línea, en el futuro, la Iglesia ha de presentarse como una comunidad orante y confesante, como una comunidad misional, con presencia significativa de la salvación —socialmente visible—; que sea una comunidad fraterna, dispuesta a ofrecer al mundo lo que el resto de las instituciones no pueden ni tienen por qué dar: el amor desde la nada y cambio de nada, señal de la presencia gratuita e incondicional de Dios.—SERAFÍN OSORIO, S.J.

DEL POZO. G., *Comentarios a la Veritatis Splendor*, BAC., Madrid, 1994, 763 pp. D. MIETH, *La Teología Moral, ¿en fuera de juego? (Una respuesta a la encíclica «Veritatis Splendor»)*, Barcelona, Herder, 1996, 376 pp., 21 × 14 cm.

El comentario a la *Veritatis Splendor* editado por D. Mieth, donde escriben moralistas como Auer, Chiavacci, Demmer, Fuchs, Haring, McCormick, Vidal y otros ocho autores del ámbito germánico, es el complemento necesario e imprescindible en toda biblioteca de moral a otro comentario, también editado en castellano por Gerardo del Pozo, titulado: *Comentarios a la «Veritatis Splendor»* (Madrid, BAC, 1994, 763 pp., 20 × 13 cm.). (En esta presentación los números que utilizemos para citar se referirán a las páginas del libro de Herder, salvo que se haga referencia expresa al volumen de la BAC).

Estas obras son las dos publicaciones de mayor envergadura y amplitud de autores, que se hayan hecho hasta ahora en lengua castellana en relación a la Encíclica *Veritatis Splendor* (VS). Dos libros, dos perspectivas diferentes, dos «estilos de pensamiento», dos «paradigmas» teóricos paralelos cuyas consecuencias en la práctica de la moral podrían ser progresivamente divergentes en el futuro. En el libro de la BAC algunos de los autores que escriben ratifican plenamente los fundamentos y términos de la VS; en el de Herder, otros autores —no todos— los cuestionan seriamente.

Como es sabido la VS está hecha bajo la convicción central de que existe una dependencia de la libertad en relación a la verdad; y que la verdad puede encontrarse a través de la razón recta inquiriendo sobre la realidad. Sin duda, se trata de una concepción optimista de la razón humana —con fuertes raíces en Aristóteles y Tomás de Aquino— cuyos postulados no son ninguna novedad en la tradición católica.

Con respecto a esto, mientras que varios —no todos— los autores del libro de la BAC reafirman plenamente los presupuestos de la VS, los autores que escriben en el libro de Herder aceptan en teoría— como verdaderas a las afirmaciones de la VS pero creen que, en la práctica, no puede encontrarse 'con certeza' la verdad a través de la razón; en primer lugar porque hay una pluralidad de razones y razonamientos incommensurables que hacen imposible llegar a distinguir cual es la verdad de un hecho como para eliminar los desacuerdos, y porque «no hay una calle de dirección única desde la verdad a la libertad» (D. Mieth, 20).

De ahí que, entre quienes creen que se puede utilizar la razón para encontrar una única verdad objetiva y universalmente válida —que elimine los desacuerdos y permita el juicio recto de la conciencia— y quienes no creen que se pueda eliminar la incommensurabilidad de las discusiones, está el debate de la ética teológica contemporánea tal como puede verse en los autores que escriben en los dos libros que venimos comentando. Entre quienes creen que hay actos verdadera o intrínsecamente malos y están dispuestos a señalarlos usando un método de razonamiento «natural», y quienes aceptan esto, en teoría, pero no creen que se pueda señalar ninguno en concreto y con certeza, está la distancia entre uno y otro Sistema de Pensamiento ético teológico tal como ha sido formulado por algunos de los autores del libro de la BAC y por algunos de los de Herder.

Ambos sistemas de pensamiento ético teológico están plenamente convencidos de la verdad de lo que postulan y cada uno, a su manera, es autovalidante y aparenta ser impermeable al otro. Por eso ambos se reprochan mutuamente el hecho de interpretar de forma incompleta la moral cristiana. De manera nunca expresa —sino implícita— uno acusa al otro de rigorista, arcaico, castigador, normativista, objetivista, estático (Herder 1996,356) y el otro al uno, de laxista, subjetivista, relativista,

autonomista, creacionista (BAC 1994, 543-48) . Y como es frecuente en este tipo de polémicas el objetado suele defenderse diciendo que no se reconoce en el contenido de las palabras del que objeta. Parecería que estuviésemos reeditando a fines del milenio, aunque en otros términos y en otro contexto, lo que subyacía a la antigua polémica suscitada a fines del siglo xvii entre probabilistas y probabilioristas.

Mientras que uno de los «sistemas de pensamiento teológico-moral» formulados en los libros que analizamos considera que el deber de todo ser humano *es hacer el bien, que es objetivamente bueno y entendido como tal por la conciencia y evitar el mal que es objetivamente malo*, el otro sistema teológico-moral considera que es deber *hacer aquel bien que nuestra conciencia acepta como bueno y evitar aquel mal que nuestra conciencia ha llegado a convencerse que es malo*» (72). Mientras que para la primera formulación, a la conciencia le corresponde, fundamentalmente, la tarea de aplicar las normas objetivas a las circunstancias concretas, a la segunda le corresponde «buscarlas y descubrirlas de forma activa (y en este sentido “creadora”)» a través de la razón práctica» (Fuchs, 209). Mientras que la primera concepción de la conciencia tiende a distinguir que el único creador de la diferencia entre el bien y el mal es Dios y no el hombre, la segunda concepción considera que «el hombre debe descubrir por sí mismo, histórica y “creadoramente”, lo que en cada caso es humanamente recto y bueno, sin que ello signifique que sea el “creador” de la diferencia entre el bien y el mal» (Fuchs, 210).

Mientras que un sistema de pensamiento teológico-moral considera que la Escritura es fuente de moralidad y que «Los Mandamientos de la segunda tabla del Decálogo, recordados también por Jesús al joven del Evangelio, constituyen las reglas primordiales de toda vida social» (VS n.º 97), el otro sistema piensa que «la Escritura no nos puede proporcionar gran ayuda en lo que respecta al conocimiento de la moralidad de la ley natural, al menos bajo la forma de prohibiciones concretas» (Fuchs, 214) y «no corresponde al propósito de Dios comunicar al hombre instrucciones éticas concretas mediante procesos o manifestaciones explícitas de la revelación. Es, más bien, el hombre quien debe descubrir, a través del enfrentamiento crítico fecundo con sus propias experiencias, lo que es beneficioso para su existencia y lo que, en razón de este mismo beneficio, debe omitir» (Auer, 342).

¿Coinciden entre sí estos dos Sistemas de pensamiento ético teológico en algo más que creer que en Cristo está la salvación y en confesar —místicamente— que El es la última norma de toda moralidad? Se trata de una pregunta cuya respuesta podrá ser encontrada por el propio lector luego de leer íntegramente ambos comentarios a la VS. Sin embargo, mientras que K.-W. Merk (Herder 1996,78) hace su diagnóstico diciendo que «para modificar en algo la situación no bastan, por desgracia, unos cuantos retoques al cuadro que ha pintado nuestra *Veritatis Splendor*, hace falta un cuadro nuevo (con otro marco)», Gerardo del Pozo (BAC 1994, 209) también hace el suyo diciendo que: «la VS no es un ensayo en el que se exponga “una teoría teológico-moral” junto a otras existentes, ni siquiera como preferible a ellas... Propone los datos ciertos de la doctrina católica y, para ello, se inspira continuamente en la Sagrada Escritura, en la Tradición patristica y en la reflexión teológica fuertemente marcada por santo Tomás, pero renovada por el Vaticano II, desde una fidelidad que se abre a los valores del mundo contemporáneo y pretende volver a lo esencial y eternamente nuevo del Evangelio».

¿Será posible que entre estos dos paralelos sistemas de pensamiento teológico moral haya más permeabilidad mutua que el que puede haber, por ejemplo, entre el psicoanálisis y el conductismo dentro de la psicología, o entre quienes optan por el «neoliberalismo» en economía y quienes —por el contrario— defienden el «estado de bienestar»? La lectura de los libros que acabamos de presentar puede ayudar al lector a pensar en estas cuestiones, aunque no le resulten instrumentos suficientes con los cuales poder llegar a resolverlas.—OMAR FRANÇA TARRAGÓ. S.J. UCUDAL. Montevideo (Uruguay).

## TEOLOGIA PRACTICA

MICHEL LACROIX, *El humanicidio. Ensayo de una moral planetaria*, de Sal Terrae, Santander 1995, 167 pp., ISBN 84-293-1173-4

Se trata de un ensayo sobre la moral planetaria. Su punto de partida es el miedo al exterminio del género humano. Y para impedir la desaparición de la humanidad y la destrucción del planeta que la acoge, la moral planetaria pretende suscitar una movilización general de todos los hombres para salvar la tierra.

El autor articula su trabajo en seis capítulos: en el primero, presenta el aspecto de la muerte planetaria refiriéndose a diversas imágenes de muerte, en concreto la conflagración nuclear y, la fractura norte/sur. Es decir, que el mundo está envuelto en la guerra nuclear o dislocado por la insurrección de los países pobres.

El segundo capítulo trata de la ética de la supervivencia. Para superar el peligro presentado en el primer capítulo, la moral planetaria propone un concepto categórico: «Debes oponerte a la muerte colectiva», (p. 40). Esta ética de la supervivencia exige que todos los habitantes de la tierra sin excepción aúnen sus fuerzas. Se presenta, en consecuencia, una moral de acción colectiva que exige a los humanos una orden de movilización general.

En el tercer capítulo, el autor insiste sobre dos graves causas de perturbación del sistema tierra: el desarrollo incontrolado de la ciencia y de la técnica, por una parte, y el mal funcionamiento de las instituciones políticas, por otra. Para remediar estas deficiencias, el autor propone una reforma radical de la tecnociencia y de la política. Como medio para reformar la tecnociencia, se impone aprender a evaluar por adelantado el impacto de las innovaciones técnicas, eliminando los proyectos nocivos. Este método exige la selectividad y la planificación en materia tecnológica. En cuanto a la reforma de la política, la moral planetaria cuestiona el principio de la soberanía nacional y propone la soberanía planetaria porque «a problemas planetarios, soluciones planetarias».

Los tres últimos capítulos presentan en su conjunto diversos aspectos del plan práctico de salvación del planeta: en el cuarto plantea el establecimiento de un nuevo contrato entre el hombre y la naturaleza; en el quinto se aborda el tema del contrato humano. Aquí el autor incide en el deber solidario de la humanidad, sobre todo, en la relación mundial entre el norte y sur, basándose en la recíproca promoción, sin ninguna tendencia a la explotación. También el autor propone la equidad intergeneracional, que consiste en «dejar de considerar la naturaleza como una propiedad exclusiva de la humanidad actual y empezar a verla como un legado, un patrimonio del que las generaciones presentes y futuras deben considerarse usufructuarias» (p. 132).

En el sexto el autor presenta de una manera contundente el tema de la austeridad y de la realización personal. Se trata del proyecto de reeducación radical del hombre hacia un cambio en su modo de ser y de comportarse. En este sentido, hay que destruir todo tipo de prejuicios y hábitos hacia los valores cuantitativos. Por tanto, es necesario rechazar el concepto de producto nacional bruto y el «american way of life», para ello propone una vida austera monástica y una búsqueda de la felicidad

fuera del ámbito del consumo. Este modo ideal de vivir tiende a evitar el poder y el poseer material que alienan al hombre. Partiendo de esta perspectiva, la moral planetaria adquiere un matiz casi visionario que puede transformarse en mística planetaria. En definitiva, la propuesta del autor se resume en la búsqueda de un nuevo humanismo más humilde que triunfalista.—MASONGOLO KINKELA, S.J.

KEITH E. YANDELL, *The epistemology of religious experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, VIII + 371 p., ISBN 0-521-47741-7.

La cuestión que guía el trabajo de Yandell es: ¿puede ofrecer la experiencia religiosa evidencia a la fe? Con su mirada puesta en quienes niegan esta posibilidad haciéndose fuertes en la inefabilidad última propia de toda experiencia, y con tanta mayor razón de la religiosa, el autor desarrolla su punto de vista afirmativo recurriendo a una argumentación que echa mano prioritariamente de un instrumental lógico, utilizado con toda su implacable exigencia. Los dos capítulos iniciales exploran la noción, características y estructura tanto de la experiencia religiosa como de la epistemología de la misma. A continuación, el autor pasa a discutir las dos posturas básicamente opuestas a la aceptación de las evidencias aportadas por la experiencia religiosa: el empirismo y el positivismo. Presentándose como celosas defensoras de la numinosidad e impenetrabilidad de lo trascendente, ambas proclaman la incapacidad del lenguaje para expresar en conceptos lo religiosamente significativo. Habiendo sometido a crítica sus argumentos, Yandell se vuelve también contra las pretensiones de las ciencias sociales, y de otros intentos no religiosos de explicación, de relativizar el carácter evidente de la experiencia religiosa. En los capítulos 10 al 12 alcanza el estudio su núcleo central: el autor somete a examen distintas formulaciones de un principio plausible de la evidencia experiencial y establece cuáles son las condiciones que debe reunir. Si el libro decepcionará a quienes piensen encontrar en él un fortalecimiento de su religiosidad, no se le puede negar coherencia en el progreso de su áspero desarrollo, tan intelectualmente exigente como poco gratificante en cuanto a los sabores espirituales, dado que se mantiene estrictamente en el marco de la filosofía de la religión.—XAVIER QUIZA LLEO.