

CIENCIAS BÍBLICAS

GARCÍA PÉREZ, J., *San Lucas: evangelio y tradición. Studia semitica Novi Testamenti*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, 367 pp., ISBN 84-86987-91-1.

El libro pretende realizar un análisis en profundidad de seis pasajes del evangelio lucano y un término *οικουμένη*, que hace relación al censo de Cirino, y que hasta la fecha supone una dificultad exegética de máxima magnitud. Dos de los pasajes analizamos pertenecen al evangelio de la infancia (Lc 1,39; 2,1-2); dos a la tradición común (8,26-39; 21,36) y dos a las tradiciones o redacción propia de Lc (22,28-30; 23,39-42). Todos estos versículos ofrecen alguna dificultad de tipo lingüístico o histórico todavía no resueltos. El estudio se lleva a cabo con la máxima profundidad y el autor hace gala de proceder en todo desde un método estrictamente científico estudiando el contexto de la frase, las diversas interpretaciones que hasta la fecha se han ofrecido y que no han dado razón de todos los interrogantes que presenta. En todos los casos nuestro autor descubre un sentido nuevo, acorde con el evangelio lucano a partir del posible trasfondo arameo de los pasajes estudiados. La conclusión a la que él llega es que el evangelio de Lucas en estas perícopas depende de una traducción griega defectuosa o no correcta de un original arameo. Teniendo en cuenta este original se halla la coherencia de las afirmaciones lucanas. Además, esto supone que en los casos de la tradición común Lc no depende de Marcos y sus afirmaciones al separarse de este autor no se deben a su propia teología, sino que en estos casos en concreto supondría una tradición anterior a Mc. Como decimos, el análisis está hecho con gran rigor científico. Merece la pena que nuestros lectores puedan seguir el proceso de la investigación al menos en líneas generales, pues si nos detuviéramos en los numerosos detalles que la acompañan tendríamos que componer un libro de las mismas proporciones que el que nos ocupa. Trataremos de describir siguiendo su propio ritmo el proceso del libro.

Lc 1,39: εἰς πόλιν Ἰουδα. El autor observa que traducir esta expresión como hacen la mayoría de los biblistas: «a una ciudad de Judá», se opone al estilo lucano que siempre determina en genitivo el lugar al que pertenece la ciudad. Supone el autor que el término arameo que subyace a la palabra πόλις sería ܩܘܪܝܢܐ, que tiene el significado de ciudad y de región. El autor ofrece muchos ejemplos en los que se puede demostrar su afirmación. Si se lee región, el término Judá puede estar en nominativo. Teniendo en cuenta el sustrato arameo, la traducción correcta sería que María marchó a la región de Judá.

Lc 8,36-39 narran el suceso del endemoniado de Gerasa. Una sección que ofrece un buen campo para la investigación dadas las variantes que presenta el texto luca-

no respecto del de Marcos. Mientras los demonios le suplican a Jesús que no les eche fuera de la región, Lucas dice que no les envíe al abismo. ¿De dónde puede provenir esta palabra abismo? Se han dado muchas interpretaciones de este vocablo, que se atribuye a la redacción de Lc más que a su fuente. Pues bien, nuestro autor ha querido encontrar en el trasfondo arameo la respuesta. Las palabras arameas que significaban abismo y región son muy parecidas, casi idénticas y desde el punto de vista de la pronunciación pudieran ser imperceptibles ܠܘܠܗܐ = región ܠܘܠܗܐ = abismo. No sería fruto de la teología lucana, sino de una traducción que le sirvió a Lc para la redacción de su evangelio. Cuando el endemoniado quiere seguir a Jesús, éste según Marcos le invita a que vaya a los suyos y les diga lo que el Señor ha hecho con él. Lucas en lugar de «Señor», escribe «Dios». Dada la preferencia de Lc por el término Señor, nuestro autor cree poder hallar aquí una tradición más antigua; que estaría al fondo del escrito lucano. Finalmente, Marcos dirá que el endemoniado se marchó a llevar su mensaje por toda la Decápolis, mientras que Lc afirmará que lo hizo por toda la ciudad. Quizá aquí estamos en el mismo caso que ya analizábamos al principio: el sustrato arameo significaba región o ciudad. La lectura «por toda la ciudad» es torpe, impropia de Lc. Ello significa que se trata de una mala traducción del término arameo.

Lc 21,36. De este versículo queremos resaltar la frase siguiente: *καὶ σταθῆαι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*: «Y podáis estar en pie delante del Hijo del Hombre.» Esta traducción u otras similares quieren poner de relieve que los discípulos tendrán que sufrir el juicio y Jesús les invita a estar preparados para resistir. A través del posible sustrato semítico del verbo se llega a la conclusión, después de un análisis pormenorizado del mismo sobre el uso que de él se hace tanto en el trasfondo arameo como en el Nuevo Testamento, junto también con el de la preposición *ἔμπροσθεν*, que el pasaje puede muy bien ser traducido por «ser llevados con el Hijo del Hombre». En este caso cambiaría todo el sentido. No se trataría de juicio sino de comunión en el destino de Jesús.

Lc 22,28-30: *ὁμοῖς δὲ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου*: 22,29 *καὶ γὰρ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλεῖαν*, 22,30 *ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλάς κρίνοντες τοῦ Ἰσραὴλ*. También aquí nos encontramos con un pasaje difícil. Según la lectura corriente se trataría de que Jesús alaba a sus discípulos por haber permanecido con él en las pruebas; por ello, les entrega el reino, que él a su vez ha recibido del Padre. Según la interpretación más generalizada se trata de la transmisión de poderes a los discípulos sobre el nuevo Reino que se va a inaugurar. Pero esta interpretación violenta tanto el texto, por ello algunos suponen que *ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου*, sería una añadidura posterior al texto original.

Nuestro autor no está conforme con esta interpretación y desde la lectura que verifica de una serie de términos leídos desde el contexto del evangelio de Lucas así como desde el trasfondo arameo habría que entender la perícopa en el sentido de que no se trata de permanecer, sino de venir con el Hijo del Hombre a la gran prueba (la Pasión). El Reino se entiende no de este mundo sino del otro al que va Jesús. La partícula *ἵνα*, dada la ambigüedad del término subyacente arameo, puede muy bien ser traducida por «porque». Y en este sentido se afirmaría que Jesús asegura a los discípulos que han participado con él en su Pasión, la entrada en su gloria.

Lc 23,39-43. Se trata de la perícopa del buen ladrón. Para muchos este pasaje se debe a la inventiva de Lc. Y el texto viene leído por los autores en general como una súplica del ajusticiado a Jesús para que se acuerde de él cuando venga a tomar posesión de su reinado. La súplica, pues, relacionaría con la parusía, y la base de esta

interpretación se hallaría en el verbo ἔρχομαι, que partiendo del sustrato semítico, no sólo significa ir, sino también venir. Si a esto se añade que no pocos códices en lugar de ἐν leen εἰς, podría traducirse cuando vayas a tu reino. Es decir, el buen ladrón piensa que Jesús es un justo a quien Dios va a premiar y le pide que se acuerde de él cuando llegue ante su Dios. De esta forma el texto evitaría todo el problema de la parusía y de la creencia del malhechor en la vuelta de Jesús, que supondría no pocos problemas teológicos. El texto se aproximaría más al hecho histórico que a la posible teología de Lucas.

Finalmente, nuestro autor estudia el término οἰκουμένη. Esta palabra, de las quince veces que aparece en el Nuevo Testamento, ocho pertenecen a Lc. El término en el griego clásico significaba el imperio romano, pero en dos lugares de Lc no parece que éste pueda ser el significado (Lc 2,1; Hch 11,18). Si se examina detenidamente el tema en el griego de los LXX, éstos lo emplean para hablar de la tierra, que es la región del escritor. Así muchas veces, en concreto, designa la tierra santa. En los ambientes judíos, significaba la tierra santa incluso cuando le precedía, como aquí en el caso de Lucas, la palabra toda, πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Desde esta perspectiva y desde la posibilidad de leer en la lengua koiné πρώτος por πρώτος como ya han propuesto no pocos biblistas, se resolvería el problema que plantea el censo del nacimiento Cirino: αὕτη ἀπογραφή πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηναίου.

Creemos que la investigación está bien llevada y estas calas que ha verificado el autor pueden prevenir cierta facilidad de atribuir a la redacción las variantes de unos evangelistas con respecto a otros. De todas formas son sólo algunos ejemplos y no muy relevantes en todos los casos. Nadie duda que queda mucho por recorrer en el conocimiento de la dinámica interna de los evangelios. Es cierto que no pocos casos pudieran depender de una lectura errónea de un texto arameo, pero la historia de la redacción es un hecho innegable y el simbolismo que trasvasa la historicidad bíblica es anterior a la redacción de nuestros evangelios actuales. Esto no obsta ni quiere poner en duda la seriedad de las fuentes ni que éstas no hayan querido fijar algunos datos históricos. De todos modos creemos que estudios como el que presentamos ayudan a clarificar el estado de los textos del NT, sobre todo los de los evangelios que siguen siendo un enigma por lo que se refiere a su composición y a la relación que existe entre ellos.—SECUNDINO CASTRO. Facultad de Teología. U. P. Comillas (Madrid).

H. J. KLAUCK (Hsrg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament* (QD 150), Freiburg, Herder, 1994, 272 pp., ISBN 3-451-02150-1.

El presente volumen de «quaestiones disputatae» recoge las ponencias, comunicaciones y parte del resultado de los grupos de trabajo de la reunión de los exégetas católicos de lengua alemana, que tuvo lugar en Salzburg del 29 de marzo al 2 de abril de 1993. De común acuerdo, los participantes decidieron dedicarle el libro a R. Schnackenburg en su ochenta cumpleaños. Los editores han tenido la finura de hacerlo coincidir con el número 150 de la colección, homenajeando a quien durante muchos años ha sido uno de sus editores.

Como en todo este tipo de libros, los trabajos presentados son de diferente formato y objeto. El volumen comienza con una presentación de conjunto por parte del editor. Le siguen las tres ponencias principales. La primera de K. Müller versa sobre el juicio en el judaísmo primitivo (23-53). Los elementos más destacados son la in-

existencia de una monografía que aborde a fondo toda esta problemática. No considera suficientes los trabajos de Volz (1934) y Reiser (1990). En el juicio se manifestaría la implicación mutua existente entre el señorío de Dios y la Ley. La consideración realmente universalista de la historia sería una aportación cristiana, desde la reflexión sobre la relevancia de la resurrección de Jesús. La segunda corre a cargo de J. Schlosser acerca de la visión que habría tenido Jesús de la consumación de la salvación (54-84). Después de un análisis de los textos en cuestión llega a la conclusión de que Jesús habló ciertamente de la consumación de la salvación y que él mismo se la habría imaginado más bien en términos celestiales. Junto a ello, sería muy teocéntrica. La tercera ponencia aborda, de la mano de W. Beilner, la concepción paulina del juicio y la consumación final (85-105). Su tesis principal es que la mayor parte de las afirmaciones paulinas sobre el juicio final están al servicio de la experiencia actual de la salvación. La concepción paulina de la salvación arranca de su realidad actual en Cristo pero no es estática. De ahí su apertura hacia la consumación con la incorporación del cosmos.

A continuación, vienen una serie de comunicaciones que me limito a reseñar: J. Roloff, colega evangélico invitado, trata el tema del juicio y la consumación en el apocalipsis; C.-P. März estudia la comprensión de la predicación del juicio en la fuente Q; J. Hainz presenta el informe de un grupo de trabajo sobre la escatología del evangelio de Juan; M. Reiser diserta sobre la escatología de la 1 Pe, con observaciones valiosas desde el punto de vista sistemático, como la inexistencia de escatología negativa en este escrito del NT (170, 176). Seguidamente, se nos ofrecen dos estudios con metodología singular. D. Dormeyer muestra las posibilidades de interpretación de textos apocalípticos desde el análisis metafórico y la combinación de análisis estructural y la interacción del lector. I. R. Kitzberger presenta una lectura feminista de Ap 21-22 desde la intertextualidad. F. Mußner dialoga con W. Benjamin desde las implicaciones que tiene la idea de parusía para la concepción de la historia. Finalmente, K.-J. Kuschel recorre las huellas de la apocalíptica en la literatura alemana contemporánea, especialmente la posterior a la Segunda Guerra Mundial. Un índice de nombres y de citas de la Escritura clausura el volumen.

El lector que se asome a estas páginas podrá hacerse una idea cabal de por dónde discurren las preocupaciones de esta activa comunidad científica, qué problemas aborda, qué métodos ensaya y cuáles son sus autores de referencia (muy predominantemente de ámbito germano).—GABINO URIBARRI, S.J.

HISTORIA DE LA TEOLOGIA E HISTORIA DE LA IGLESIA

MARTIN HENGEL: *Studies in Early Christology* T&C Clark Ltd, Scotland, 1995, ISBN 0-567-09705-6.

Martin Hengel, profesor emérito de Nuevo Testamento y Judaísmo Antiguo en la Universidad de Tübingen, recoge en *Studies in Early Christology*, el contenido, am-

pliado y retocado, de varias conferencias dictadas en diversas universidades desde 1976. El núcleo de la cristología proclamado por las comunidades post-pascuales es el reconocimiento de Jesús como el «Mesías, Hijo de Dios y Señor». El evangelio de Dios o, más frecuentemente, el «evangelio de Cristo» es la noción básica de la auto-revelación de Dios en términos de «inseparable solidaridad» del Padre y del Hijo. Es el fundamento de una teología y de una antropología que conducirá a la confesión de un Dios Trinitario y que alcanzará su climax en Pablo y Juan.

El apasionante problema que plantea Martin Hengel es que esta cristología, núcleo de nuestra teología y de nuestra fe, hay que probarla con métodos de investigación histórico-críticos, superando el biblicismo fundamentalista y el criticismo radical que amenazan con violentar la realidad histórica.

La tesis del autor es que la formulación de la cristología tiene sus raíces en la autoconciencia del propio Jesús. Contra el punto de vista, desde Wrede, de un Jesús no mesiánico, debe admitirse que Jesús se comportó con autoridad mesiánica, con la pretensión apocalíptica de restablecer el Reino de Dios sobre Israel y sobre todas las naciones. En términos de desarrollo histórico-religioso, la discrepancia entre la proclamación paulina y el criticismo radical sobre Jesús histórico abre un abismo infranqueable. No hay manera de trazar una línea histórico-crítica que explique por qué «el proclamador se convierte en proclamado». ¿Es posible discernir una dinámica interna en la actividad y mensaje del «proclamador» que origine una cristología germinal que alcanza su climax y su crisis en el acontecimiento de la Pascua? Sólo con el análisis histórico-crítico de los textos mesiánicos de la autoconciencia de Jesús se hace comprensible la cristología post-pascual, afirma el autor.

Frente a los modernos racionalismos que reducen la cristología a una concepción moralizante y a una religiosidad acomodaticia, un estudio con auténtico sentido crítico-histórico nos impulsa, pues, a una tarea de teología bíblica integral que realiza la herencia completa judía y no destruye las líneas entre el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, la Tradición y la posterior reflexión teológica, sino que las define y las optimiza.—JEAN DE DIEU MADANGI SENGI. Instituto de Estudios sobre Migraciones, UPCo.

Card. Y. CONGAR, *Eglise et Papauté. Regards historiques* (Editions du Cerf), París 1994, 317 pp., ISBN 2-204-05090-3.

Este libro es la última obra del recientemente fallecido Cardenal Y. Congar. Su carácter de «última» viene subrayado emotivamente en el Prólogo con estas palabras del sabio dominico: «Cuando este libro aparezca, y si yo aún estoy en este mundo, habré alcanzado los noventa años, pero he conservado una buena memoria y recuerdo incluso cosas de antes de 1914.» Este volumen es una recopilación de trabajos publicados en los años setenta y ochenta. Se trata de doce estudios que, reunidos bajo el título *Iglesia y papado*, dan buena cuenta del quehacer habitual de su autor como teólogo y como historiador: una aproximación histórica (*regards historiques*) a diversas cuestiones de la eclesiología católica.

El primer estudio (pp. 11-30) está dedicado a la figura del Papa como Patriarca de Occidente; tras revisar la función papal y el poder patriarcal unificados históricamente en la persona del Obispo de Roma, rescata el valor ecuménico de la estructura patriarcal de la Iglesia antigua para la Iglesia del presente. El segundo estudio (pp. 31-64) reflexiona sobre las ideas de catolicidad y romanidad como dos dimensiones que no pueden ser identificadas sin más; en la época del ecumenismo, la rei-

vindicación de la catolicidad por parte de las Iglesias no romanas, obliga a replantear la romanidad de la Iglesia católica. El tercer trabajo (pp. 65-80) somete a examen el concepto de *ius divinum*, un concepto difícil del derecho canónico y de la eclesiología. El cuarto estudio (pp. 81-92) se centra en las famosas «Decretales Pseudo-isidorianas» o «Falsas decretales» a las que se ha atribuido un gran influjo en la formación del derecho eclesiástico, y más en particular, en la gestación del dogma papal. Se trata básicamente de un comentario a la obra clásica de H. Fuhrmann sobre este tema.

Los estudios recogidos en los capítulos 5 y 6 guardan una cierta continuidad entre sí: el primero (pp. 93-114) expone la piedad eclesial de los teólogos de la Reforma gregoriana, cuya visión mística de la Iglesia está fundida con una visión institucional marcada por las colecciones canónicas. El segundo (pp. 115-185) —el trabajo más antiguo (1953) incluido en la obra— es una presentación de la eclesiología de Bernardo de Claveral, señalando su entronque en las líneas de fuerza de la Reforma gregoriana. Aspectos de la relación Iglesia-Estado, con referencias históricas a la lucha de las investiduras, constituyen el objeto del estudio dedicado a la época del Rey S. Luis de Francia (pp. 187-209). La relación entre los conceptos «Iglesia» y «pueblo (fiel) de Dios» son examinados en el marco de la eclesiología del Aquinate (pp. 211-227).

El estudio noveno (pp. 229-266) pretende una justificación e interpretación del fenómeno de la «recepción» como realidad eclesiológica. El capítulo décimo (pp. 267-281) señala aquellos criterios que, a lo largo de la historia, han servido para garantizar la identidad y la fidelidad de la Iglesia con sus orígenes. Los dos últimos trabajos abordan la problemática del magisterio; en el capítulo 11 (pp. 283-298) se traza la historia semántica del término *magisterium*; el capítulo final (pp. 299-315) hace un recorrido por las formas históricas del magisterio en su relación con los Doctores o Teólogos; esta indagación abre a una consideración conclusiva que expresa la necesidad de reconocer la originalidad del carisma y del servicio del teólogo y la especificidad de su trabajo al interior de la fe de la Iglesia.

Este es, sin duda, el carisma que el Cardenal Congar ha puesto en práctica durante más de cincuenta años. Esta recopilación de doce artículos sabios tiene el carácter de homenaje a uno de los teólogos señeros de este siglo.—S. MADRIGAL. Facultad de Teología. U. P. Comillas (Madrid).

BENAVENT VIDAL, E., *Amigos de Dios, El acontecimiento de la justificación en el pensamiento de Suárez*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1995, 470 pp., ISBN 84-86067-61-8.

Enrique Benavent Vidal, profesor de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer y de la extensión del Instituto Pontificio Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia, ha sacado a la luz, un analítico y pormenorizado trabajo sobre el acontecimiento de la justificación en el pensamiento de Francisco Suárez (1548-1617). Del *doctor eximius et pius*, Benavent elabora todo un proceso de exhumación minuciosa partiendo de sus obras más descollantes: *De charitate, Disputatio de iustitia divina, De Deo uno, De gratia, De Trinitate, De Religione Societatis Jesu, De vitiis et peccatis*. Benavent quiere rebatir el juicio infundado que ha hecho de Suárez un pensador cristiano obsoleto, abstruso, post-tridentino (en la acepción puramente insultante del término), adalid del *useless thinking* escolástico del xvi, y nos ofrece el rostro de un teólogo que se planteó problemas modernos desde el inevitable barroquismo de su lenguaje escolástico.

Uno de esos *aspectos modernos* y novedosos que aparecen en la teología de Suárez es, precisamente su método teológico. Santo. Tomás había hecho una teología científico-aristotélica (intentando poner de manifiesto la racionalidad en las manifestaciones divinas) y, al mismo tiempo, una teología deductiva (los principios de fe son premisa desde la que se deducen otras verdades de fe). Suárez, en cambio, afronta su recorrido intelectual cristiano directamente desde el acontecimiento de la justificación. Su procedimiento es más inductivo. Y en él utiliza dos principios: el principio de contingencia: la justificación es un acontecimiento redentor contingente desde el momento en que Dios podría haber realizado un plan de salvación diferente para el hombre y el principio de racionalidad: por el que sabemos que Dios no obra arbitrariamente, sino que ha seleccionado los medios óptimos para que el hombre pueda alcanzar la plenitud de su vocación.

Donde el profesor Benavent ha querido incidir especialmente ha sido en la teología de la dimensión relacional, irrenunciablemente amistosa, entre Dios y el hombre que el insigne teólogo granadino sistematizó y pulió en sus escritos. Si otros autores han acometido tangencialmente esta empresa a lo largo de la historia del pensamiento cristiano, Suárez ha querido fijar su residencia intelectual en el tema de la amistad entre Dios y el hombre. Por eso, la justificación del hombre es un acontecimiento relacional, no es el efecto de una forma intrínseca sino una decisión del mismo Dios.

Benavent es consciente, y así lo expresa en su estudio, de que el tema de la amistad entre Dios y el hombre ha sido incorporado a muchos tratados de teología. Basta recordar sus profundas raíces bíblicas (san Pablo, san Juan); encontramos su desarrollo en el pensamiento de muchos Santos Padres. El mismo santo Tomás trató el tema de la amistad en su libro *De charitate* (aunque también es cierto que no solía describir la relación de Dios para con el hombre en términos de amistad). El movimiento alemán de los Amigos de Dios, la Devotio Moderna, favorecieron su difusión. Francisco De Vitoria, en el siglo xvi, lo introduce en su reflexión sobre la justificación; también Domingo de Soto y Francisco de Toledo. Pero sólo Suárez supo llevar a la cúspide un aspecto tan entrañable de la fe cristiana.

Del «edificio suareciano», analizado por Benavent destacamos:

- el *homo gratus et acceptus*. *Gratia gratum faciens*: este principio del pensamiento escolástico queda recogido por santo Tomás en su teología, pero Suárez da un paso de gigante al añadir que por la gracia santificante el hombre queda unido a Dios como a un amigo. Según Aristóteles, una de las condiciones para que tenga lugar la amistad es la igualdad de aquellos que se aman. Esta idea la incorpora Suárez a su tratado *De Gratia*, porque la gracia confiere al hombre una *conaturalidad* con Dios, le hace al hombre *dignus amicitia Dei*. El *consortium physicum* entre Dios y el hombre que la gracia realiza tiene como fin un *consortium amicabile*, una participación en el modo que Dios tiene de conocerse y amarse;

- el *Homo justus*: el concilio de Trento había afirmado que la concupiscencia no es propiamente pecado en el hombre, pero no entró a analizar su específica naturaleza. La teología postridentina ahondó, sin embargo, en esta cuestión. Domingo de Soto defendía que la concupiscencia es una limitación que el hombre tiene en el estado de naturaleza pura, y que además es una pena producida por el pecado original (un *vitium naturae*, según había dicho santo Tomás). Suárez es de la misma opinión y, en cualquier caso, es contrario al paradigma luterano de la consideración de la concupiscencia como propiamente pecado. Según sus mismas palabras, nuestra imperfección después del pecado no es obstáculo para afirmar la perfección de la justicia que recibimos en el momento de la justificación. Donde sí manifiesta peculiar-

ridades en su planteamiento teológico es en la diferencia que hace entre la gracia y la caridad. La gracia tiene su lugar en el alma, la caridad en la voluntad. La gracia santificante no tiene una finalidad inmediatamente operativa, pero sí que ejerce influjo en los actos por los que el hombre tiende a Dios como a su fin.

Hasta aquí su línea ideológica sigue a santo Tomás. Sin embargo, a la caridad, Suárez la denomina *amistad*. El vínculo de amor de Dios al hombre y del hombre a Dios, esa caridad mutua es pura amistad (*amari et amare*, amar y ser amado). Por la gracia, Dios permanece en nosotros (regalándonos una *proporcionalidad* en nuestra relación con El) y por la caridad nosotros permanecemos en Dios. La gracia es, por tanto, el fundamento que posibilita la respuesta de amistad por parte del hombre.

Queda patente en la teología de Suárez que la amistad no es una bella imagen, algo secundario o accidental, sino aquello que propiamente ocurre entre Dios y el hombre cuando éste queda justificado. Dios es verdadero sujeto y objeto de esta amistad. El hombre amado por Dios, debido a la gracia, es digno de ser amado por Dios y al mismo tiempo digno de amar a Dios.

- Además de los anteriores principios, destaca *El perdón de los pecados*: desde esta perspectiva, Suárez entenderá el pecado del hombre en la dinámica de la relación amigo-amigo. El pecado convierte al hombre en *ingratus et inimicus* y le hace romper el lazo de amistad que mantenía con Dios. Se nos describe, por los textos, el perfil de un Suárez preocupado por mantener el carácter personal de la acción de Dios al proceder a perdonar los pecados; y

- *la inhabilitación de la Trinidad en el justo*: este tema, tan plenamente vinculado al de la justificación, lo trata en sus libros *De Trinitate* y *De Gratia*. También hablará en términos de amistad. Por ello, no diferenciará la gracia creada (los dones de la gracia santificante) y la increada (el mismo Espíritu Santo), ya que la unión entre los amigos no es sólo por conformidad de afectos sino por presencia e inseparable unión. Este carácter específicamente personal de la nueva presencia de Dios en el hombre se inspira en Juan 15,15: «Ya no os llamo siervos, a vosotros os llamo amigos.» Pero queda claro que esta amistad proviene del hombre como participante de la naturaleza divina, no del hombre como criatura (que por su propia condición está en relación de subordinación y absoluta desigualdad).

En nuestros días, la teología de la gracia está preocupada en abordar su cometido en términos personalistas. En las páginas del libro de Enrique Benavent el lector se puede acercar al complejo universo de la justificación del hombre por Dios desde una perspectiva relacional, alumbrada hace cuatro siglos. Es posible que el eco de las controversias postridentinas y las palabras de Francisco Suárez puedan contribuir hoy al esclarecimiento de muchos aspectos de la acción de la gracia en el hombre. Aquel teólogo de léxico endiablado no pretendió más que defender un tomismo humanista que desbrozara el bizantinismo de la escolástica pura. Y con su calidad de teólogo inquieto, adelantado a su tiempo, nos regaló una concepción de la justificación como obra personal de Dios, no como simple «efecto de la gracia». El profesor Benavent nos ha mostrado la calidad y actualidad de un teólogo injustamente olvidado.—JAVIER ALONSO SANDOICA. Madrid.

I. ELLACURÍA, JON SOBRINO, RODOLFO CARDENAL, *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador, el cristianismo*, Ediciones EGA, Bilbao 1994, 164 pp.

Hace poco más de seis años que Ignacio Ellacuría no está físicamente entre nosotros. Ediciones EGA se hace eco de un homenaje a su persona y su pensamiento organizado por la Asociación que lleva su nombre y por el Ayuntamiento de Portugalete, su localidad natal. El resultado es un libro breve, cuya amena lectura la facilitan sus dos partes bien diferenciadas.

En la primera, como originalidad de esta obra, los dos jesuitas sobrevivientes a la desaparición de su comunidad religiosa aquel 16 de noviembre de 1989, nos presentan sus reflexiones en torno a la figura humana, creyente e intelectual de Ellacuría. Como era de esperar, la simpatía por su persona y la sintonía con su modo de comprender el cristianismo enraizado, vivido y pensado en los márgenes de la historia, se hacen presente. No es éste el primer y único libro que recoge diversas facetas del pensamiento de Ignacio pero sí el único —al menos que conozca o haya llegado a mis manos— que con el inestimable testimonio de Jon Sobrino y Rodolfo Cardenal nos presente no una biografía sino una semblanza de lo que, en palabras de Schillebeeckx, podemos llamar su «itinerario vital». Las virtudes teológicas de este hombre expuestas, digámoslo con palabras de quien fue su maestro en filosofía (Zubiri), en su «decurso vital». La *caridad* tomó cuerpo en su cariño y defensa apasionada de los miles de varones y mujeres a quienes se les niega su condición de seres humanos. No es posible pertenecer auténticamente a la humanidad sin trabajar por superar la polaridad y conflicto entre quienes sobreviven en condiciones inhumanas y quienes perduran —no viven sin más— en su deshumanizada y agresiva indiferencia ante el sufrimiento de pueblos y culturas enteras, era la convicción que configuró su ser hombre. Configuración que se alimentó de la savia de la *fe*. Lo ve Sobrino como un hombre de *fe*. Al parecer no le fue fácil, ni existencial ni teóricamente el acto de *fe*. Su profundidad y honradez con lo real le impidió un asentimiento ligero y superficial. Pero, al mismo tiempo, esa misma profundidad y honradez le posibilitaron acoger en *fe* la Gracia de Dios que le salió al encuentro en los que, por ello llamó, «el pueblo crucificado». En ellos, Cristo muerto y resucitado, ultimó, potenció e impulsó su *fe*.

Hizo cuanto pudo para seguir el consejo petrino al «dar razón de su *esperanza*» (1Pe 3,15). La segunda parte del libro, a través de siete artículos, nos presenta una mínima pero acertada porción del andamiaje mental de su esperar. Dichos artículos no siguen un orden cronológico ni tampoco temático, pues sólo pretenden mostrar algunas áreas relevantes de su preocupación intelectual. Me permito situarlos en la que, a mi modo de ver, es la arquitectura global de su pensamiento. Filosófico, ante todo. Podría discutirse el acierto o no de lo que Cardenal escribió poco después de su muerte: «Ellacuría era más teólogo que filósofo.» Pero lo innegable, amén de su talante, formación y discipulado filosófico con Zubiri, es que su filosofía va a condicionar su teología. Los dos primeros artículos recogen el punto de partida de su filosofar: la praxis histórica. Para él la realidad histórica es la forma plena de realidad. El momento en que la realidad da más de sí y que recoge todas las otras formas de lo real. Forma no estática sino intrínsecamente dinámica, por lo que es *praxis histórica*.

En dicha praxis nos encontramos con la dominación como nota distintiva y predominante que obstaculiza el verdecar de la realidad misma, por lo que la filosofía aboga por hacer de la praxis histórica de los hombres una *praxis liberadora*. En cuanto la praxis histórica de liberación es el lugar pleno de realidad es el escenario y horizonte posible e inevitable para la revelación/ocultamiento de Dios. Dios se hace

presente en la praxis histórica de los hombres haciendo de ella una *praxis salvífica*. No es casual que tanto al escrito «El pueblo crucificado» (de 1978) como a «Utopía y profetismo desde América Latina» (1989) los titulara «ensayo desde una soteriología histórica». La comprensión de la salvación como historia que se realiza en el devenir de la humanidad y que se plenificará en el participar de ella en la vida trinitaria articula, a mi modo de ver, su pensamiento teológico.

La praxis salvífica divina se expresa en su definitividad en la *praxis cristológica*. La de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, que en su cuerpo (el pueblo crucificado) se sigue haciendo hoy presente como Cristo histórico. Del cual es sacramento histórico de salvación la *praxis eclesial* (se echa en falta algún artículo en el que directamente se explicita su comprensión de la Iglesia. De modo indirecto está en varios de los aquí elegidos). Praxis eclesial que al ser continuadora de la praxis cristológica es siempre anuncio utópico —buena noticia— y profecía —llamada a la conversión—. Anuncio y profecía que emergen de una *praxis espiritual* realizada por la Iglesia, que entre sus características se destacan, en esta ocasión, el trabajo por la paz y la reconciliación (escrito núm. 6) y la demanda de un modo nuevo —justo y verdadero— de relación entre los pueblos (escrito núm. 7). No está presente, en esta recopilación de textos, el carácter *sacramental* y *moral* de la praxis eclesial, pero sí lo está en otros escritos. Entiendo que la UCA está preparando una edición, lo más completa posible, tanto de sus escritos teológicos como filosóficos. Mientras tanto lo presentado por Ediciones EGA es suficiente y, sobre todo, de agradecer.

Ignacio Ellacuría, filósofo, teólogo y también político. La política ocupó espacio en su mente y tiempo en la gestión rectoral de su querida universidad (escrito núm. 3). Tanto la comprensión de la misión universitaria como de la ética política resultaron hondamente enriquecidas. Pero ofertó ese enriquecimiento en un período grave y extremo de la sociedad salvadoreña. Y lo hizo con tal coherencia que, Carmen Castro, viuda de Zubiri, con ocasión del primer aniversario de su nueva presencia entre nosotros, acudió a Lope de Vega («que de noche le mataron al caballero...») para poner en palabras su último encuentro en España de donde partió, consciente del peligro y esperanzado en Dios y lo mejor de los hombres, rumbo a la tierra que tanto amó y que, además de guardar sus restos, conserva su memoria, sus ideas, su noble empeño. ¿Y por qué no se fue, él y sus amigos? Es la pregunta que no pocas veces ha llegado a mis oídos. No hay respuesta. Tan sólo imagino en sus corazones, mentes y labios aquello del evangelista Juan: «Señor, ¿a quién vamos a ir? Sólo tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6,67-69).—ROLANDO ALVARADO, S.J. Centroamérica.

TEOLOGIA PRACTICA

MANUEL CABADA CASTRO, *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, Ed. San Pablo, Madrid 1944, 424 pp.

Amor y odio rigen el mundo, dos formas de canalizar la energía vital. La primera se traduce en opción por el bien, la segunda se orienta hacia la opción contraria.

El presente libro opta por mostrar la vigencia, validez y superioridad de la opción agapeística por encima de las acciones disoperadoras.

Lo primero que salta a la vista en este libro es su enfoque multidisciplinar: compuesto por una misma mano teológica, especulativa, antropológica, integradora, logra hacer confluír todos los argumentos en favor de una misma conclusión, por otra parte bellamente escrita, con elegante sobriedad narrativa. Desde luego se nota mucho que es un libro de un filósofo completo, de un docente experimentado y hasta de un hombre bondadoso y tierno. No me cabe ninguna duda de que la Editorial San Pablo ha sabido elegir un autor cuyo libro se encuentra a la altura del objeto que estudia. Estoy, por ende, persuadido de que el libro está llamado a reeditarse sin tardar mucho.

Por mi parte no conozco en castellano ningún libro tan fácil de leer, tan completo y a la vez tan profundo y tan bien regado con los mejores caldos de la bibliografía contemporánea, así como tan diáfano y explicado. Y todo esto resalta todavía más cuando se contrapone con las frecuentes imágenes liricobailables y desmayadas publicadas en algunos de los libros al uso, libros que sólo convencen al autor y a sus pocos beatos seguidores. De todos modos no necesitamos execrar los ajenos para destacar el mérito de este libro, merecedor del laurel propio.

Estructurado en trece capítulos (lo que constituiría el único defecto de la obra, según el supersticioso), sus epígrafes son los siguientes:

1. «Necesidad y ausencia del amor».
2. «La menesterosidad esencial del hombre».
3. «La íntima vinculación hijo-madre».
4. «La relación personal».
5. «La ruptura del amor».
6. «El amor adulto».
7. «Sexualidad y amor».
8. «Las ideologías y el amor».
9. «Amor y agresividad».
10. «Amor familiar y divinidad».
11. «La relación entre subjetividad, amor y religiosidad».
12. «Fundamentación trascendental de la actividad amorosa».
13. «El otro como provocación absoluta».

Un epílogo cierra el libro, con un índice de autores y otro de materias. Por lo demás, un prólogo iluminador sirve para comprender claramente cuál es la impostación epistemológica del autor, el sacerdote jesuita y catedrático de la Universidad Comillas, así como Profesor Titular de la Universidad Complutense, el doctor Manuel Cabada Castro:

«K. Rahner había sido ya previamente en Innsbruck nuestro maestro en teología y ahora, en Munich, lo era también, sólo que esta vez como docente de filosofía, en la cátedra que llevaba el nombre de R. Guardini. Su amigo, A. Görres, psicoanalista, llegaría también pronto a Munich para encargarse de la docencia de la psicología.

Tuvimos la suerte todavía de poder asistir previamente al último curso de docencia, antes de su jubilación, del gran psicólogo que fue Ph. Lersch, siempre interesado en relacionar la psicología con la filosofía.

En este contexto intelectual interdisciplinar y amplio fue casi ya obvio que nuestra tesis doctoral fuera a versar sobre un pensador como G. Siewerth, que se movía de manera ágil y competente en varios campos del saber, concretamente en la filosofía, pero también en la pedagogía y hasta en la teología.

Este anterior interés común y conjunto por lo filosófico, lo teológico y lo psicológico no está en modo alguno ausente en la elección y elaboración de la temática de este estudio sobre el amor.»

Y no sólo el interés común está demostrado, sino también su articulación intrínseca, su entramado eutectónico, su urdimbre relacional. La conclusión, en fin, que hubiera podido servir igualmente de título del libro, es ésta: *diligor ergo sum*, soy amado luego existo. No es la enfatización ergótica, autoasertiva, del yo frente al tú, todo ello incapsulado en la burbuja conceptual del pensar, como corresponde a la Ilustración inercialmente seguida aun por la filosofía académica, lo que aquí se ofre-

ce, sino muy por el contrario la otra cara del pensar comunicado, del nosotros relacional dado al través de la realidad corporal, y elevado a definitivo desde la perspectiva de quien nos quiso primero, el Amor. Y todo ello apoyado en un diálogo permanente con las corrientes más vivas de la actualidad y del pasado.—CARLOS DÍAZ. Universidad Complutense.

C. CHOLLO, *Reconciliación y penitencia. Comprender, vivir, celebrar*, San Pablo, Madrid 1995, 260 pp., ISBN 84-285-1678-2.

Podemos decir que en la actual situación pastoral en lo que respecta al sacramento de la penitencia, cualquier intento serio y honesto de analizar este sacramento, con fundamento en la Escritura, en la tradición y en la teología del mismo, debe ser bien recibido y la obra que presentamos consigue muy satisfactoriamente esos objetivos. Se trata de la traducción castellana de la obra original italiana *Riconciliazione e penitenza*, publicada hace escasamente dos años. El autor ha elaborado un serio trabajo que se mueve entre diversos géneros, de tal modo que sin ser un manual de penitencia, consigue presentar los contenidos fundamentales de la teología y de la historia de la misma; sin ser un libro de difusión consigue, con un lenguaje claro y sin perder el rigor, hacer que sea una obra al alcance de muchos y de lectura agradable (mérito que habría que repartir con el traductor); y sin ser un ensayo teológico permite adivinar ciertas posiciones personales del autor ante las grandes cuestiones que el sacramento de la penitencia abre hoy a los teólogos y a la comunidad cristiana en general.

Collo divide su obra en tres partes. En la primera analiza la reconciliación y la penitencia en la Escritura, partiendo de un análisis (en el que el autor sigue de cerca el pensamiento de P. Ricoeur) de la misma experiencia humana de religión, de culpa y de confesión-perdón de los pecados. En esta parte el autor aborda los lugares clásicos sobre la penitencia tanto del Antiguo Testamento (idea de pecado y de conversión, terminología veterotestamentaria, reacción ante el pecado, etc.), como del Nuevo Testamento (llamada de Jesús a la conversión, los binomios «atar-desatar» y «perdonar-retener» y sus diversas interpretaciones, la posible dinámica penitencial en el mundo paulino, etc.).

En la segunda parte, el autor aborda el complejo y apasionante mundo de la historia de la penitencia, dividida en nueve períodos: penitencia antigua, penitencia tarifada, penitencia privada, elaboración teológica escolástica, la reforma luterana, la concepción penitencial de Calvino, Trento, la época postridentina y el Vaticano II, para terminar con el nuevo ritual. El autor se muestra ponderado en sus valoraciones e interpretaciones de los diversos períodos, poniendo de relieve los grandes valores e intuiciones que subyacen bajo cada uno de ellos y al mismo tiempo señalando las posibles carencias o exageraciones que en estos períodos o autores se dieron. No se trata de una historia analizada de forma simplista, lo cual ha constituido uno de los factores que quizá más han influido en la crisis actual de valoración de la penitencia en ciertos ámbitos. La historia de la penitencia (como cualquier historia humana) no se ha hecho a saltos, sino que se ha desarrollado de forma progresiva, influenciada por factores de muy diversa índole. De todo este recorrido histórico yo destacaría el tratamiento que hace el autor del período complejo de la Reforma (Lutero, Calvino y Trento), abordado con profundidad, talante ecuménico (algo que ya no debería faltar en ninguna obra de este tipo) y al mismo tiempo con amplitud suficiente para conocer las líneas maestras del pensamiento de estos autores sobre la penitencia.

Por último, en la tercera parte del autor hace un intento de elaboración teológica de este sacramento, guiado por el lema que sirve de subtítulo a la obra: *comprender, vivir, celebrar*. En esta tercera parte, y pese a que Collo sigue con cierta frecuencia y de forma expresa el texto de la exhortación postsinodal de Juan Pablo II, *Reconciliatio et Paenitentia* de 1984 (de la que esta obra toma el título), es donde se nos muestra más nítidamente la línea de pensamiento del autor. Desde el principio, se intenta huir, por una parte, de una visión empobrecedora del perdón, que podría ser denominada *minimalista*, en la que el perdón sería entendido a modo de una amnistía, que no transforma y no renueva realmente al pecador arrepentido (algo parecido a la justificación vicaria de Lutero). Por otra parte se debe huir también de una visión *maximalista*, ilusoria y poco madura, en la que el perdón borraría y anularía la misma acción pecaminosa y sus efectos. Para afrontar el perdón se debe partir de una concepción más realista y más madura, tanto del pecado y de sus efectos como de la reconciliación y de la penitencia.

A lo largo de la obra, Collo mantiene un equilibrio similar en otros temas que fácilmente tienden hacia una polarización siempre simplista y deformante. Ello no supone que el autor opte por una cómoda postura intermedia, sino más bien significa no renunciar a todas las dimensiones y aspectos que componen el sacramento y no dejarse llevar de movimientos pendulares, tan empobrecedores como frecuentes en la teología de este sacramento.

Por último, quisiera destacar tres elementos que considero importantes de la presentación que hace Collo del sacramento de la penitencia. En primer lugar, el hecho de encuadrar la penitencia en un discurso más amplio y no como un sacramento aislado, un ejercicio de piedad o de ascética desconectado de la realidad eclesial y de las dimensiones trinitaria, pascual, escatológica, etc., que todo sacramento debe tener. Dicho de otro modo, Collo inserta el sacramento en el *mysterion* de la salvación, o como él lo denomina siguiendo la terminología de *Reconciliatio et Paenitentia*, la «reconciliación frontal». Cuando falta todo ese soporte teológico, trinitario y eclesial, el sacramento de la penitencia aparece como algo aislado y sin sentido. Este aspecto debería ser tenido en cuenta, no sólo en el estudio teológico del sacramento, sino en su misma presentación pastoral: sin un buen soporte catequético (con todas las dimensiones fundamentales de la fe) y sin un soporte eclesial, el discurso sobre los sacramentos —y en especial sobre la penitencia— «resbala». Por ello Collo, como los últimos documentos magistrales sobre el tema de la penitencia, ha desarrollado esa labor de incluir la penitencia en un ámbito más amplio de la fe.

En segundo lugar, en lo que a la estructura interna del sacramento se refiere, el autor opta por la opinión de que la *reconciliatio cum Ecclesia* es el primer efecto del sacramento, a través del cual se obtiene la remisión de los pecados (que vendría a ser el efecto final del mismo). Desde que en 1921, B. Xiberta presentara por primera vez en la teología moderna esta idea (que él expresó en categorías escolásticas: *reconciliatio cum Ecclesia* como *res et sacramentum sacramenti poenitentiae*), han sido muchos los autores que se han decantado a favor o en contra de esta tesis, que K. Rahner incluyó dentro de sus célebres *vergessene Wahrheiten* sobre la penitencia. El Concilio Vaticano II, en *Lumen Gentium* 11, sin entrar en la precisión técnica del lugar que ocupa la reconciliación con la Iglesia en la dinámica penitencial (si es o no la *res et sacramentum*), cuestión que deja a los teólogos, señala con autoridad que en la penitencia se da esa reconciliación, hasta tal punto que considera que se da al mismo tiempo (*simul*) que la reconciliación con Dios. Pues bien, Collo no sólo afirma que existe esa reconciliación con la Iglesia (algo, por otra parte, difícil de negar sin oponerse a la enseñanza del Concilio), sino que la considera el medio a través del cual se concede el perdón: *la reincorporación a la Iglesia concede también la reconci-*

liación con Dios y la devolución de la gracia (pág. 218). Ello no debe suponer en absoluto un menoscabo de las dimensiones personal o teologal del sacramento (que también son tratadas ampliamente por Collo), si no queremos caer en la ley del péndulo a la que hacíamos referencia anteriormente.

Por último, es muy de agradecer en la obra que presentamos el talante positivo y esperanzado que recorre la misma y que surge del aprecio por el sacramento. Pese a partir de la consabida referencia a la crisis del sacramento (ya casi obligatoria en todos los manuales y ensayos sobre la penitencia), el autor no hace una teología derrotista, «teñida» de principio a fin con la tonalidad de la crisis, algo que por desgracia es bastante frecuente en el estudio de sacramentos como la penitencia o como el matrimonio y que suele desembocar en una apologética poco rigurosa o en posturas de cierto desánimo. Desde esa apreciación positiva, Collo asume de forma bien fundamentada ciertas opciones pastorales que pueden ser más o menos aceptadas y compartidas, pero que parten de la convicción de que el sacramento de la penitencia tiene hoy pleno sentido y valor, más si cabe en un mundo y en una Iglesia tan necesitados de reconciliación.—FERNANDO MILLÁN ROMERAL O. Carm. Facultad de Teología. U. P. Comillas (Madrid).

L. GREGORY JONES, *Embodying Forgiveness*, William B. Eerdmans Publishing Company, Gran Rapids, Michigan 1995, 313 pp., ISBN 0-8028-3806-5.

El perdón no consiste en una palabra, un acto o un sentimiento; es todo un estilo de vida, encarnado en prácticas concretas, que brota como consecuencia y prolongación de la obra reconciliadora del Dios trinitario, cuya amistad nos lleva a la unión con El, con los demás y con la creación entera. Tal es la tesis del autor que, en las tres partes de la obra, lleva a cabo sucesivamente una crítica de los enfoques insuficientes del perdón cristiano, una fundamentación trinitaria de la reconciliación y unas propuestas concretas para encarnar en prácticas y hábitos cotidianos estas actitudes básicas del creyente.

El perdón se hace demasiado difícil para quien solamente cree en las soluciones violentas contra la injusticia y demasiado fácil para quien se deja llevar de la llamada «cultura terapéutica», absolutizadora del «sentirse bien». El autor se opone a ambos extremos. El perdón cristiano no debe ser esa imagen decadente de convivencia, impotencia y flojedad moral, que con razón ha sido objeto de críticas. El perdón es una auténtica artesanía, que entreteje el amor y el arrepentimiento con la justicia y el reconocimiento del mal hecho, así como conjuga el olvido con el recuerdo y el castigo con la misericordia.

Comienza la primera parte del libro contando cómo Bonhoeffer luchó contra la doble tentación de un perdón demasiado fácil o demasiado difícil. Avanza el autor a través de la crítica de dos posturas: el olvido «terapéutico» y el eclipse del perdón en la violencia. El perdón y la reconciliación fomentan comunidad y se hacen desde la comunidad. Los ofuscan el excesivo énfasis en la autonomía y el individualismo. También, a veces, bajo capa de «terapia» se confunde el perdonar con el olvidar o el mero pasar de «sentirse mal» a «sentirse bien». En vez de eso, necesitamos descubrir nuevos caminos para desenmascarar todo lo que hay de autoengaño en la relación con Dios, con los demás y con la creación entera. No debemos concentrarnos como víctimas en lo que los otros nos han hecho, ya que en ese caso el perdón resultará di-

fácil, mero reto a nuestra voluntad y emotividad. Es necesario el perdón, porque todos somos culpables de nuestra relación con una realidad rota y distorsionada. Pecado y perdón son realidades mucho más complejas de lo que creemos cuando las reducimos a una deuda y su cancelación o a una ofensa y su disculpa. Son heridas y curaciones mucho más complicadas y delicadas, además de tener mucho de colectivo, ya que nos destruimos continuamente unos a otros. Hay que evitar, en el extremo opuesto del perdón fácil, la tentación de entrar en el círculo vicioso de la violencia. Hemos de caer en la cuenta de que no solamente recogemos en esta vida lo que hemos sembrado, sino que, por desgracia, sembramos de nuevo lo que hemos recogido, aumentando así redes inextricables de violencia, agresividad, ira, odio y pecado. Todo esto se hace colectivo, habitual, institucional y estructural. Hay, por tanto, que «desaprenderlo», para aprender la artesanía de la reconciliación desde la fe y la comunidad.

En la segunda parte de la obra se muestra lo decisiva que es la identificación trinitaria de Dios para comprender y practicar el perdón cotidianamente. Se acentúa cuán grande es el costo para Dios Padre de perdonarnos en Cristo y cómo el Espíritu nos capacita para perdonar. El autor había puesto ya antes los fundamentos para estas reflexiones en su obra anterior sobre la trinidad, modeladora de nuestro juicio moral. La tercera parte de la obra desciende a lo concreto y difícil del perdón de los enemigos. Analiza casos difíciles de esta «artesanía» de reconciliación: ofensores impenitentes, desigualdades de poder, relaciones difíciles entre perdón, responsabilidad y castigo, etc. Y se pregunta: ¿hay ofensas imperdonables?

Evita el autor cuanto signifique caer en una terapia demasiado facilitona que impida reconocer el pecado y aceptar el perdón. El pecado es, ante todo, una forma distorsionada de relación humana. El perdón es una reconciliación en la que nos responsabilizamos unos de otros. Por eso, el perdonar debe ser, más que un eslogan, una artesanía, pero con el estilo y los hábitos de una artesanía de fe, solamente practicable desde la creencia en el Dios trinitario. Hay que superar el lenguaje del pecado, del mundo distorsionado, y restaurar las rupturas mediante una auténtica curación. Se puede conjugar la compasión con el sano rigor de hacer justicia. El Evangelio se dirige tanto al ofensor como a la víctima y trata de transformar a ambos. Hay que aprender también a desconectar la interdependencia perdón-responsabilidad: no hacer del arrepentimiento prerequisite del perdón; pero sin separar tampoco el perdón de la justicia. Nada de esto será posible sin basarse en la fe en un Dios que asume el costo del perdón y toma la iniciativa de reconciliar. El perdón, más que un acto o palabra, será todo un estilo de vida y de relación con Dios, vivido cotidianamente en el seno de comunidades de fe en las que se cultive el clima que lo posibilita. Deberá encarnarse en hábitos y prácticas. Se aprenderá como se aprende un arte, en el marco de un aprendizaje de virtud; pero para ello habrá que «desaprender», insiste el autor, el estilo de pecado y pasar al de comunión y unión con Dios, con los demás y con la creación entera. Aprendizaje que será muy largo, como el de aprender a tocar el piano... Basta un momento para destruir. Cuesta mucho tiempo construir prácticas alternativas de reconciliación.

El arte de perdonar requerirá un proceso continuado de volver a narrar el pasado de modo que lo recordemos bien, ante y desde Dios. No se trata de olvidarlo fácilmente, sino de aprender a recordarlo en el marco de una vida nueva orientada al futuro de Dios. Una vida santa de amistad con Dios será la manera más auténtica de vivir encarnando en el propio cuerpo y vida el costo del perdón divino. Dejaremos entonces de definirnos por lo que odiamos y de caer en la tentación de multiplicar enemigos para afirmar nuestra identidad. En lugar de ello, un morir y resucitar con Cristo nos llevará a resucitar a un futuro no esclavo de un pasado. Así es la vida bau-

tizada y eucarística. De ella brota una praxis de perdón que no se reduce a la absolución de unas culpas, sino que va más lejos: apunta a restaurar la comunión y a reconciliar las rupturas, luchando continua, cotidiana y comunitariamente por poner paz y reconciliación donde hay violencia y división. Aprender a perdonar es aprender a vivir como bautizado, muerto y resucitado con Cristo. No basta un perdón como mera cancelación de deudas; hace falta un rechazo del mal de cara al futuro para no verse ya más enmarañado en enredaderas de violencia. Y todo ello sin olvidar nunca el costo: un morir y un negarse, que no equivale a destruirse, sino a verse y realizarse en contexto de comunión y reconciliación.

El autor, teólogo metodista formado en la tradición de Wesley, escribe y piensa en diálogo con otras tradiciones: ortodoxa, católica, luterana, etc., con un sentido ecuménico y una preocupación por la fundamentación bíblica que recomiendan y avalan su obra. Los ejemplos tomados del mundo de la narrativa literaria o cinematográfica la enriquecen. Nos parece especialmente encomiable la relación entre teología sistemática y reflexión moral.—JUAN MASÍÁ CLAVEL, S.J. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

GEORG SCHERER, *Il problema della morte nella filosofia*, Quiriniana, Brescia 1995, ISBN 88-399-0735-1.

Lo que se piensa de la muerte determina de modo sustancial la manera de vivir la vida. Pero lo que se piensa de la muerte depende, a su vez, de lo que se dice y de lo que infaliblemente se espera de ella. El que un día moriremos, no es una probabilidad, sino una certeza, siendo lo incierto sólo la hora de la muerte. Pero ¿qué es la muerte? ¿Nos es lícito pensar en algo más allá de ella? ¿Cuál debe ser el comportamiento humano adecuado frente a la realidad de la muerte? A partir de esas tremendas e ineludibles preguntas, nace el libro de Georg Scherer. El manual trata con seriedad de la muerte en la historia del pensamiento filosófico, aunque se presenta solamente como una información e introducción al estado actual del problema. También hoy, piensa el autor, es necesario discutir filosóficamente sobre el morir, sobre la muerte y sobre las otras realidades conexas, esto es, considerarlos epistemológicamente desde la realidad de una sociedad determinada por la ciencia y la técnica, y marcada por una crisis de la concepción metafísica de la muerte y de la inmortalidad. El desarrollo de su reflexión se articula en cuatro partes que tratan respectivamente del problema de la muerte en la época de la ciencia; de la teoría del conocimiento de la muerte; de los modelos del pensamiento fundador (de la muerte y de la inmortalidad) en la historia de la metafísica y del problema de la muerte en el nuevo pensamiento.

La primera parte se inicia con el problema de la eutanasia, lugar en el que surgen las discusiones e interrogantes sobre la muerte, que tanto dominaron la época antigua (especialmente la greco-romana). El estado actual de la medicina, en lo que respecta a la «buena muerte» (eutanasia o muerte digna), tiende a convertir al hombre en dueño de la propia muerte, lo que significa también en dueño de la propia vida. Consecuencia de la emancipación conseguida por el hombre en las últimas décadas. Con ella surgen también los problemas relativos a la libertad, especialmente cuando se trata del suicidio como máxima expresión de esta libertad. Para J. Amery, tal concepción de la libertad conduce a una contradicción con la misma lógica de la vida: el matarse a sí mismo supone que uno es libre de manera absoluta y total, lo que él considera como erróneo. En efecto, si el hecho de morir no lo puede

uno elegir, el matarse a sí mismo viene a ser entonces una absurda contradicción. La libertad supone posibilidad de elección, y uno no elige el morir o el no morir. La eutanasia que, por su parte, mantiene una estrecha y confusa relación con el suicidio (homicidio con el consentimiento del moribundo) viene a despertar de nuevo toda esa problemática de la muerte y de la libertad.

La muerte, por otra parte y ante todo, es el problema de la persona sola y en singular. Con la muerte aparece claro que cada uno debe vivir sólo la propia vida porque tendrá que experimentar solo (en solitario) la propia muerte, sin ninguna posibilidad de sustitución. Tal aspecto de singularidad constituye una posibilidad para el hombre, en ciertas circunstancias, de volver a sí mismo y descubrir la permanente diferencia que le singulariza frente a otras posibles realidades sociales. De las cuestiones de la ética y de las demandas político-sociales, ha surgido el concepto de «la muerte natural». Esta se identifica generalmente con la muerte natural, en contraposición a la muerte de accidentes, enfermedades, guerras, homicidios, etc. Pero dado que de estas últimas formas mueren también muchas personas, hay como un consenso en que la fórmula de «muerte natural» deba decidirse, pues, sólo por parte de los médicos. Otro asunto se refiere a la característica «cosificación» del hombre de hoy (el hombre transformado en cosa), que según Adorno, hace que éste se encuentre constantemente enfrentado con su muerte. Las cosas se desgastan y desaparecen. El descubrimiento de esta equivalencia (que le corresponde al hombre en cuanto realidad material) le crea un tremendo pánico frente a la muerte, con lo cual se la quiere definitivamente remover y ocultar tanto de la memoria como del ambiente social en que se desenvuelve. Pero esto no siempre le es posible, y el pánico lo arrastra toda la vida.

El capítulo segundo trata de la teoría del conocimiento de la muerte desde la propia muerte y desde la del otro. Con la frase «Todos los hombres son mortales» se afirma que todos han muerto o que todos morirán, nosotros inclusive. En esta certeza se basa, pues, «la teoría de la muerte». El autor comienza su análisis partiendo de Max Scheler, y afirma que existe una estrecha conexión entre la certeza de la muerte y las tres extensiones del proceso vital experimentados temporalmente: el ser inmediatamente presente, el ser pasado y el ser futuro, a los cuales corresponden tres tipos de actos cualitativamente diferentes: la percepción inmediata, la memoria inmediata y la espera inmediata.

El tema de la anticipación de la muerte lo aborda desde la postura de Kierkegaard y Heidegger, con su idea de seriedad. Seriedad significa para estos autores que el pensarnos a nosotros mismos muertos, bien unidos con la muerte, es anticipar la muerte, una útil operación que nos ayuda a limpiarnos de todo lo que, desde lo mundano y terrenal, nublan nuestros sentidos con el pánico a la muerte. De ahí diferencian estos autores entre el «morir» (anticipar la muerte) y el «cesar» (término de la vida biológica). A continuación, analiza la experiencia de la muerte en la interdependencia, esto es, en la interpretación de la relación del hombre con la muerte desde la muerte del otro, especialmente de un «otro» al que queremos (amamos). Para ello, parte de las consideraciones de G. Marcel que afirmaba que cuando de la muerte del otro decimos que su muerte es nuestra propia muerte, quitamos una chispa punzante de dolor absoluto que atestigua la «intersubjetividad» esencial del «serabierto».

El tercer capítulo trata de la muerte y de la inmortalidad en la historia de la metafísica.

El cuarto y último capítulo trata del problema de la muerte en el «pensamiento nuevo», expresión que caracteriza las aproximaciones recientes opuestas a las tradicionales (= una reacción al sistema racional cerrado de Hegel). Estudia el trata-

miento de la muerte en la filosofía de la existencia (con Jaspers Kierkegaard, Sartre y Camus), la crítica de la religión de Feuerbach vista como crítica de la fe en el más allá, estudia el tema de la muerte en Marx y en el marxismo, en Nietzsche (en la voluntad del poder, en la idea del eterno retorno y en el anuncio de la muerte de Dios, síntesis de la metafísica y del cristianismo), y para terminar, el ocultamiento de la muerte (en Hiedegger y Adorno).

Manual denso para los que sin miedo afrontan una teoría filosófica de la muerte y de la inmortalidad.—JEAN DE DIEU MADANGI SENGI.

JOACHIM ZEHNER, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht* (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 3), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992, 322 pp., ISBN 3-579-01785-3.

Nos hallamos ante un nuevo intento, y por cierto de nada despreciable entidad, de afrontar una vez más el reto que se plantea en nuestros tiempos al cristianismo con acuciante urgencia: teniendo en cuenta la creciente pluralidad de diferentes religiones en la sociedad actual, cómo puede desarrollar la investigación teológica un camino responsable que preserve la propia identidad cristiana y al mismo tiempo se muestre abierto a las convicciones religiosas de los miembros de otras religiones.

La larga introducción del autor pondera y detalla la problemática que surge de esta situación. Su estudio tiene mucho de histórico y de panorámico-sintético. En una primera parte expone las decisiones fundamentales que favorecen el diálogo, respectivamente, en las aportaciones del Vaticano II y en las actuaciones del Consejo Ecuuménico de las Iglesias. A la segunda parte la designa como «protocolos de un trabajo de taller» y en ella refiere las posturas de teólogos protestantes y católicos. En primer lugar, en cuanto una revisión de actitudes (sobre todo protestantes) en torno a la teología natural tiene consecuencias en el terreno de la valoración de las religiones (se trata aquí a J. Moltmann, W. Pannenberg, E. Jüngel), y en un segundo momento más directamente por lo que toca a una teología elaborada ya en el encuentro con las grandes religiones (W. C. Smith, R. Panikkar, J. B. Cobb, H. Küng).

La conclusión no es sino una estación intermedia, no la llegada a la meta, pues arroja nuevas preguntas. Se constata que dentro de todas las diferenciaciones obvias en punto de partida, estructura y contenidos de los esbozos presentados, existe un consenso básico entre ellos acerca de que Dios es objeto de experiencia en todas las religiones; acerca de que en todas ellas se puede alcanzar la salvación; y acerca de que el diálogo con las religiones es posible y necesario. La cuestión surge espontánea e inmediatamente: ¿hace este acuerdo inexcusable para los cristianos renunciar a la normatividad de Jesucristo en beneficio de un diálogo auténtico y de una convivencia pacífica con las religiones? Si no así (y Zehner piensa que no lo es) se hace preciso diseñar al menos los rasgos fundamentales de una cristología que, lejos de estorbarlas, asuma las exigencias del diálogo interreligioso.

Esta cristología debería desenvolverse, señala el autor, «a partir de los propios recursos». Esto significa: apoyarse en los resultados de la investigación de las Ciencias de la Religión por lo que toca a la experiencia de Dios de las otras religiones, situando en ese marco la revelación de Dios en Cristo; introducir en la reflexión cristiana las «experiencias con las experiencias» religiosas cotidianas de los otros; orientar la cristología desde la consideración de la totalidad del Jesús histórico, su

persona, su actuación, su doctrina. En resumen, «una futura cristología del diálogo interreligioso tiene las Ciencias de la Religión como horizonte, la experiencia de diálogo como correctivo, el Jesucristo testimoniado en el NT como criterio objetivo y tarea central». El libro de Zehner constituye una apreciable aportación en un camino cuyo final todavía se percibe lejano. Está escrito con claridad y calidades didácticas y dispone de una abundante y bien ordenada bibliografía.—JOSÉ J. ALEMANY.

AA.VV., *Zwischen Loyalität und Widerspruch. Christsein mit der Kirche*, Pustet, Regensburg 1993, 165 pp., ISBN 3-7917-1398-1.

Ser miembro, cristianamente adulto, de la Iglesia ha presentado siempre dificultades y problemas; y la época actual no es ni tendría por qué ser una excepción a esta situación siempre repetida bajo distintas formas de exteriorización. Por un lado, hay los principios dogmáticos y eclesiológicos que fundamentan la pertenencia a la Iglesia y los modos concretos de expresarla, el papel a desempeñar dentro de ella, la actuación recíproca de los diversos carismas, el valor de la comunión y todos los demás aspectos; por otro, con frecuencia un ejercicio de autoridad recibido con rechazo, unos intentos de ejercicio de la mayoría de edad cristiana afrontados con reservas cuando no condenas, y en suma un poco por todas partes escepticismo, distanciamiento y caminos divergentes.

En este contexto y en las cuestiones que arroja se sitúan los estudios del seminario organizado conjuntamente por la Katholische Akademie in Bayern y el Katholischer Akademikerverband Österreichs, que se publican aquí. Ellos quieren contribuir a orientar al cristiano maduro en el difícil equilibrio entre lealtad y contradicción, en la tensión entre conciencia y cumplimiento del deber; a ponderar si reacciones como la obediencia ciega, la emigración interior o el abandono de las filas cristianas son apropiadas ante los conflictos que se presentan. Se intenta una iluminación multidisciplinar de un tema sin duda complejo. El especialista neotestamentario lanza una mirada retrospectiva a los conflictos y sus soluciones en la primera comunidad cristiana; el dogmático lleva a cabo un análisis sistemático de la relación entre persona e institución en la fe. A continuación, se investigan desde el punto de vista de la filosofía social las modificaciones en las relaciones entre el cristiano individual y la jerarquía eclesiástica.

El repertorio se cierra con consideraciones ético-morales en torno a autoridad y obediencia y con una mostración de la conexión interna entre lealtad y contradicción. A modo de apéndice se incluye el documento emitido en 1991 por el Comité Central de los Católicos Alemanes «Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?», en los momentos en que se celebró este simposio de plena y no precisamente pacífica actualidad.—JOSÉ J. ALEMANY.

GEORGE A. LINDBECK, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (Systematische Theologie 90), Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 212 pp., ISBN 3-579-01943-0.

El veterano profesor y hombre de Iglesia G. A. Lindbeck ha ejercido un papel destacado en su condición de presidente de la Comisión conjunta católico-romana/evan-

gético-luterana, y con ello ha sido co-firmante de no pocas declaraciones y acuerdos establecidos entre 1965 y 1985 como resultado de los diálogos oficiales llevados a cabo en ese tiempo. Fue, también, observador luterano en el Concilio Vaticano II.

El libro que ahora presentamos debe colocarse en el marco de esta sensibilidad y competencia respecto de lo ecuménico. Es la versión alemana del original americano, publicado hace diez años bajo el título *The Natur of Doctrine*. Esta primera publicación despertó un eco que sorprendió al autor, no siempre agradablemente, pues fue objeto en buena parte de malentendidos e interpretaciones equívocas o tendenciosas. Sobre todo ello, así como sobre la justificación ulterior con que Lindbeck desea dar nueva fuerza a sus posturas, informa extensamente el prólogo que ha añadido a esta edición alemana. Una segunda introducción a la misma viene de la mano de los profesores H. G. Ulrich y R. Hütter; ellos aproximan la obra al mundo de intereses y a la capacidad de captación del lector alemán, marcando acentos y subrayando matices. Con todo ello, y aunque no se dice expresamente, se ha querido suplir seguramente una revisión del texto, que de hecho no parece haber tenido lugar. El afán de Lindbeck es llamar la atención sobre los aspectos «gramaticales» (en la acepción más amplia del término) del discurso de la fe. Su punto de partida es que los contenidos de la fe cristiana, en cuanto formulados en un discurso, se insertan y son transmitidos en un escenario cultural determinado. La «doctrina» abarca entonces las «reglas» que organizan el lenguaje de una religión. De ellas forma parte la tensión entre perduración y cambio, conflicto y acuerdo, unidad y diversidad que también afectan a otros discursos humanos, pero que en este contexto adquieren sobre todo relevancia ecuménica. Lo que en los cuatro primeros capítulos se desarrolla teóricamente es aplicado en el quinto, a modo de test, al lenguaje dogmático de la cristología, la mariología y la infalibilidad.—JOSÉ J. ALEMANY.

PIERRE PIRET, *Les athéismes et la théologie trinitaire* (Collection Institut d'Études Théologiques, 15), Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1994, 380 pp., ISBN 2-930067-14-4.

La investigación de P. Piret se centra en analizar las posturas de cuatro relevantes representantes del ateísmo decimonónico respecto de las afirmaciones de la dogmática trinitaria. Todos ellos han ejercido tanto influjo en nuestro siglo que han llegado a ser considerados como los tópicos negadores de la trascendencia, lo que conlleva el peligro de restar interés a su estudio, como ya muy reiterado. También es posible preguntarse si su actualidad y la del pensamiento que originaron es tal hoy día que dé motivos para prestarles aún atención. Son ellos Comte, Feuerbach, Marx y Nietzsche. En cada caso se introduce el pensamiento general del autor, se presentan, sin especial justificación de la selección efectuada, los fragmentos representativos escogidos para el comentario, y éstos son sometidos sucesivamente a análisis de orden filosófico y teológico para establecer las características y fundamentos de las diversas «afirmaciones de algo positivo distinto» que estos autores llevan a cabo; pues Piret, con buen criterio, señala que ninguno de ellos queda definido por las negaciones. No se le puede discutir a éste buen conocimiento de la materia que trata, pero hubiéramos deseado un tono menos apologético y más dialogal, extremando los elementos que permitieran una mejor comprensión de las aventuras intelectuales de sus protoateos y cuidadoso en aportar más factores de iluminación acerca de la génesis y encuadramiento de las obras en el mundo de preocupaciones contemporáneas.

neas y personales de sus autores, sobre lo que se nos deja básicamente a oscuras (insuficiente, por supuesto, y no solamente por tan conocido, que se aluda a la herencia hegeliana en Marx; en los otros, ni eso). De hacerlo así, el balance habría incluido algunas valoraciones más favorables a los autores analizados, y se hubieran percibido algunos aspectos utilizables para la fe cristiana, o ante los que ésta no puede, al menos, dejar de interrogarse.

A estos amplios desarrollos, que ocupan la mayor parte del libro, se anteponen 60 páginas sobre la revelación de Dios y su negación, a modo de preámbulo que delimita, sin perder de vista a los cuatro autores, el mapa de la problemática. Los cuatro capítulos precisan los rasgos que contribuyen a dar un perfil al ateísmo (desde el punto de vista cristiano, religioso, ético, cultural); rastrean levemente la posibilidad de una inteligencia cristiana de esta postura; acentúan el carácter analógico de los ateísmos y dirigen su mirada al misterio trinitario y pascual presentándolo como objeto preferente de las impugnaciones ateas.—JOSÉ J. ALEMANY.

DIETRICH WIEDERKEHR (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes-Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (Quaestiones disputatae 151), Herder, Freiburg 1994, 214 pp., ISBN 3-451-02151-X.

El interés de esta *quaestio* radica no tanto en que sea *disputata*, cuanto en que, siendo de total necesidad su planteamiento, teológicamente requiere una delicada fundamentación y socio-eclesiológicamente está rodeada de problemas en la realización práctica de sus consecuencias. El *sensus fidelium* no es una invención de última hora, o el producto de actitudes reivindicativas de las bases de la Iglesia frente a la jerarquía o el magisterio institucional; su relevancia ostenta una seria radicación escriturística y, bajo distintas modalidades y acentuaciones, ha sido reafirmado constantemente a lo largo de la historia de la teología.

Pero las circunstancias actuales, cuando enfrentamientos y distanciamientos parecen adquirir mayor espacio en la vida de la Iglesia y cuando se experimentan crisis y dificultades en la testificación existencial de la fe por parte de no pocos sectores de creyentes, prestan viva relevancia a la clarificación del concepto y, sobre todo, a la determinación de cuanto pueda coadyuvar al ejercicio del «sentido de la fe» por parte del pueblo cristiano. Una valiosa contribución a todo ello es lo que apreciamos en este libro, debido a la colaboración de siete especialistas. La de cada uno de ellos, sin excepción, contiene elementos altamente iluminadores respecto del tema, tanto en el orden sintético-informativo acerca de la estructuración teológica del sentido de la fe como en el de su puesta en práctica. Pero un carácter central ostenta la de W. Beinert, en la que reasume y prolonga varios trabajos suyos anteriores; tiene un fuerte peso histórico, pero también una buena recapitulación sistemática. Con el interés que despiertan siempre sus agudos análisis se leerán las perspectivas sociológicas en que vierte sus reflexiones F.-X. Kaufmann. También D. Wiederkehr debe ser tenido en cuenta en sus abiertas y programáticas propuestas sobre una fe participada en conexión con procesos gnoseológicos acerca de la verdad.—JOSÉ J. ALEMANY.

REINHART HUMMEL, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, X+223 pp., ISBN 3-534-11717-4.

Las publicaciones anteriores del autor le acreditan como un experto en religiones, sectas y movimientos religiosos contemporáneos; y por cierto, tal connotación es debida a una labor intelectual acompañada por experiencias de convivencia y actividades pastorales. Todo ello le ha permitido tomar reforzada conciencia de un rasgo definitorio de la situación actual en el occidente europeo, como es la del pluralismo religioso. En este marco lanza Hummel la pregunta de su título, que tiene mucho de retórico. Pues para él está fuera de toda duda la convicción de que el pluralismo ha llegado a ser un componente ineludible de nuestro mundo; si se cuestiona es, en todo caso, desde los temores que desencadena en quienes ven amenazada la unidad cultural y religiosa del viejo occidente, desde la dificultad teológica y social en la aceptación o integración de lo extraño y en las tendencias colonizantes, más típicas del cristianismo que de la mayoría de las otras religiones, especialmente de las orientales.

El objetivo de la monografía es teológico, aunque mucha parte en su método y contenidos se la llevan los elementos descriptivos, históricos y empíricos. Hummel procede a un tratamiento diferenciado de las distintas situaciones religiosas, constando con razón que sería inadecuado y ajeno a la realidad equiparar bajo un común denominador estructuras teológicas, enmarcamientos sociales, capacidad y voluntad dialogales y experiencias históricas de las principales religiones. Más específicamente teológicos son los capítulos dedicados a problemas como los que suscitan el sincretismo o la concurrencia de las religiones en sus reivindicaciones de ser portadoras de verdad y salvación. Favoreciendo netamente la fundamentación teórica y las iniciativas de diálogo y encuentro, el autor parte en este punto de la voluntad salvífica universal de Dios, ante la cual el cristianismo aparece, lo mismo que las otras religiones, como una manifestación histórica, y por tanto relativa, de realización de tal voluntad. En este sentido, el diálogo queda definido como un «encuentro de pretensiones de absolutez», colmado de exigencias también para la forma cristiana de insertarse en el mismo.—JOSÉ J. ALEMANY.

RULLA, L. M. (vol. II *et al.*), *Antropología de la vocación cristiana*: vol. I. *Bases interdisciplinares*, Atenas 1990, 507 pp.; vol. II. *Confirmaciones existenciales*, Madrid 1994, 445 pp.

La pregunta por el hombre y sus procesos interiores es tan antigua como la filosofía. La tarea de acompañar esos procesos y tratar de dar salida a los diversos atolladeros en los que el psiquismo pueda encontrarse es también un viejo oficio que avanzó de la mano de consejeros, admonitores, confesores y directores espirituales de las más diversas ideologías y religiones.

Cuando en el siglo XIX se empieza a hablar de la psicología como ciencia, quienes estaban embarcados en la difícil tarea del acompañamiento de las interioridades del hombre se sintieron interesados por la nueva disciplina. En la cultura cristiana occidental, este campo estaba prácticamente monopolizado por los confesores y directores espirituales, con la excepción de algún que otro médico neurólogo. Cuando Freud alum-

bra la nueva «cura por la palabra», a la que denomina psicoanálisis, con pretensiones de ciencia y negando el protagonismo que Dios había tenido en lo que se refiere al interior del hombre, no toda la clerecía se levanta en aras de un grito escandalizado y condenante. Algunos, los menos, sintieron que no era excesivamente difícil delimitar áreas de intervención, de unos y otros, arriesgándose incluso a usar de la nueva disciplina para fines compatibles con lo religioso. Este fenómeno se inicia en el ámbito protestante.

En esta tesitura nos encontramos con el Pastor Otto Pfister quien entabla una muy jugosa correspondencia y estrecha amistad con Freud y su familia, manteniendo una dialéctica intelectual tan popularmente desconocida como ejemplar. Responderá al nada ponderado escrito de Freud contra la religión «El porvenir de una ilusión» con una obra no menos punzante contra algunos aspectos del psicoanálisis freudiano: «La ilusión de un porvenir» que no deja a la religión tan mal parada.

Desde entonces no son pocos los intentos de reflexión interdisciplinar de uno y de otro lado. Rahner se ocupa del tema en «Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre teología y psicoterapia» (1954); Vergote: «Psicología religiosa» (1966); H. Kung: «Freud y el problema de Dios» (1979); el jesuita psicoanalista Meissner: «Psicoanálisis y experiencia religiosa» (1984), por mencionar algunos más destacados.

En tan vasto panorama de reflexión interdisciplinar, ¿qué sentido tiene entonces un trabajo de investigación de las dimensiones del realizado por L. M. Rulla? Habitualmente, el esfuerzo de los autores que se aventuran en este tipo de reflexiones, en general creyentes sumamente especializados en psicología profunda, consistía en buscar puntos de conjunción entre dos disciplinas que siguen cursos independientes, bien mostrando la utilidad de la psicología en la espiritualidad, bien haciendo caer en la cuenta que con diversos términos se estaba hablando de los mismos conceptos. La novedad de Rulla radica en que su pretensión es diseñar una antropología que integra psicología, sociología y teología, de tal modo que la articulación de estos elementos daría cuenta del fenómeno humano en relación, con el mundo y con Dios, sin fisuras.

La presente obra en dos volúmenes no pretende ser, en modo alguno, divulgativa y resulta de difícil acceso para los no iniciados en psicología profunda y en teología espiritual.

En el primer volumen, trata de sentar las bases de su teoría articulando coherentemente datos provenientes de las antropologías filosófica, teológica y psicosocial. De este modo da cuenta de los diferentes aspectos del camino de fe propio de la vocación cristiana: inicio, progreso, dificultades...

Creemos que merece especial atención su sección dedicada a la exposición de la teoría de la autotranscendencia en la consistencia (p. 286), con su descripción de tres dimensiones constitutivas de la realidad del hombre (p. 293). La opción por este modelo hermenéutico resulta interesante para dar cuenta de los procesos vocacionales aludidos más arriba.

En el segundo volumen ofrece en su primer capítulo un buen resumen de los conceptos fundamentales de la Teoría de la Autotranscendencia en la Consistencia que constituye el núcleo del pensamiento del autor desarrollado en el primer volumen. A continuación, expone con rigor experimental los datos obtenidos de su estudio, llevado a cabo entre sacerdotes y religiosos/as en formación.

Recorre los elementos que descubre como relevantes y comunes en la llamada y perseverancia dentro de una opción de vida religiosa o sacerdotal, así como aspectos que, dejados a su libertad, pueden constituir un importante escollo en esta opción de vida. Su mirada pasará desde los candidatos, realizando un perfil de los mismos con «confirmaciones existenciales» que hablen realmente de la persona que se tiene delante, hasta el proceso de formación de religiosos con datos concretos de aspectos que cambian con este proceso y otros que no cambian.

Presta especial atención, en este segundo volumen, a la internalización como medio de adquisición de los valores que el autor describe como vocacionales y trata de dar respuesta a cuestiones tan candentes como: «¿Tiene la formación una influencia sobre la capacidad de internalizar de la persona durante sus primeros cuatro años de vida vocacional?» (p. 156).

La obra de Rulla, como cualquier pensamiento que pretende crear escuela, resulta enormemente controvertida. Se enfrenta con dos disciplinas que históricamente se han encontrado tan atraídas una por otra como enemistadas, enredadas en una relación amor-odio muy característica de quienes teniendo por objeto realidades semejantes, sin embargo usan de aproximaciones diversas y alcanzan frecuentemente horizontes divergentes.

Acusado por los «espiritualistas» de una excesiva dependencia de las mediaciones humanas, a través del uso de la psicología, no es más afortunado en el juicio que desde algunas concepciones de la psicología profunda recibe por su «falta de ortodoxia». Sin embargo, más allá de ideologías personales o servilismos de escuela, creemos que la obra de investigación llevada a cabo por el padre Rulla y sus colaboradores del Instituto de Psicología de la Universidad Gregoriana es un trabajo serio y riguroso como queda mostrado en los dos volúmenes que nos ocupan, resultado y probablemente conclusión, de largos años de esfuerzo interdisciplinar explicitado en diversas obras publicadas en los últimos veinte años.

Tema aparte es el adscribirse a esta opción antropológica o considerar la existencia de otras opciones más capaces de dar cuenta coherentemente del hombre vocacionado por Dios. Precisamente éste puede ser el punto en que la obra de Rulla choca con otros pensadores: su dificultad para admitir como respetables otros planteamientos. Posición comprensible en los fundadores de una escuela, ya que, precisamente porque sienten que han logrado «la síntesis», no les resulta fácil imaginar-se que puede existir otro modo de estructurar la solución del problema.

Con todo, no sería bueno eludir el imperativo de evaluar seriamente las ventajas de un planteamiento antropológico tan global, en comparación con otros modos de plantear la cuestión del hombre en relación con Dios, las cuales abordan las diversas dimensiones por separado. La evaluación ha de ser hecha desde la práctica, que es, en realidad, el fin de esta investigación, y mostrando en ella los beneficios de este planteamiento frente a otros. Pero eso es tarea, y tal vez necesaria tarea, para quienes han optado por esta forma de entender a la persona.

En síntesis, creemos que cualquier intento serio de investigación y sistematización de los elementos que confluyen en lo que denominamos vocación religiosa ha de ser alabado y acogido como un paso más en la ayuda a la difícil tarea de «discernir» la voluntad de Dios sobre las personas. Es especialmente valioso el esfuerzo de interdisciplinariedad de la obra, al margen de si estamos de acuerdo o no con los planteamientos teológicos, psicológicos o sociológicos de partida, cada pensador tiene sus previos que condicionan sus reflexiones. Creemos que no sería bueno dar por finalizada la investigación en este área con la presente obra, parecería que más bien estamos ante el inicio de serios debates sobre el tema en los que el pensamiento de Rulla podría ser un antecedente sólido y necesariamente aludido aunque sea para oponerse, al menos exigirá una oposición bien fundamentada. Entendemos, como entiende el autor, que todos estos medios nunca pueden reemplazar la estrecha y cotidiana relación del hombre con Dios, tanto por parte de quien acompaña como por parte del acompañado es requisito previo e indispensable. El fin último ha de ser ayudar para que «el ojo de nuestra intención sea simple, solamente mirando para lo que soy criado..., para alabanza de Dios nuestro Señor..., no ordenando ni trayendo el fin al medio mas el medio al fin» (Ejercicios Espirituales n. [169]).—RUFINO J. MEANA, S.J.

PARRATT, JOHN, *Reinventing Christianity African Theology today*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 1995, ISBN 0-86543-523-5.

La teología africana se encuentra comprometida en la actualidad con cuestiones teológicas de interés para toda la Iglesia cristiana. El que la difusión de la escritura sea un fenómeno especialmente lento y costoso en el continente explica, entre otras razones, la escasez de manuales donde aparezca la trayectoria de la fe cristiana en África. Desde las dos últimas décadas, esta precariedad bibliográfica parece, sin embargo, subsanarse con valiosas aportaciones, conseguidas, muy a menudo, a base de grandes esfuerzos y sacrificios. Una de ellas es el libro de John Parratt, que es una clara y concisa presentación del desarrollo de la teología africana. Recoge en ocho apartados lo que nos propone bajo el título de *Una reinvención del cristianismo. La Teología africana Hoy*. Empieza con una visión histórica donde descubre las raíces de las diferentes corrientes de la teología africana, así como sus influencias y la problemática del método teológico. Presenta también las perspectivas feministas de la misma. Trata luego de la Escritura y de la Revelación, en clave de hermenéutica africana de la Biblia donde examina los temas de cristología, de comunión y de participación, de escatología y de sacramentos, con la lupa de las religiones tradicionales y de los dogmas cristianos. Aparecen luego dos construcciones teológicas (de Ebousi Boulaga, *Cristianismo como mito*, y de Benézét Bujo, *Cristianismo como teología de los antepasados*), seguidas de las teologías políticas (*Movimientos de protesta, socialismos africanos, Teología Negra de Sudáfrica*). El apartado siguiente está dedicado a Sudáfrica, con especial mención a Manas Buthelezi (*Teología y Humanidad*), a Allan Boesak (*La ética de la Teología Negra*) y a la «Segunda etapa de la Teología Negra». Finaliza con un resume de los problemas inherentes a la Teología Africana. Cita, entre otros, los problemas del método teológico y bíblico, y la conexión entre la teología y la experiencia religiosa africana. El libro es sin duda un auténtico examen de los escritos de importantes teólogos africanos, aunque se centra casi exclusivamente en los trabajos de la parte anglófona del continente y con preferencia en Sudáfrica. En contra de lo que reclama ser, el manual es más una «Historia de la Teología Sudafricana» que una reflexión de/sobre «La Teología Africana». Con este libro, se añade una contribución más al desarrollo de la Teología Africana en particular, y de la Teología Cristiana en general.—JEAN DE DIEU MADANGI SENGI.

DOGMATICA

GERD LÜDEMANN (con la col. de ALF ÖZEN): *What really Happened to Jesus*, SCM Press Ltd., London, 1995, ISBN 0-334-02607-5.

La resurrección de Jesús es el punto central de la religión cristiana; el acontecimiento clave y trascendental para la Iglesia y para la teología como disciplina académica. Así lo afirman teólogos de la categoría de Hans Kessler, J. Moltmann o

Hans Küng. Pero lo ha sido, fundamentalmente, en términos de fe y creencia. Desde los círculos teológicos y eclesiásticos se insta a los cristianos a aceptar por fe el hecho de la resurrección tal y como aparece descrito en los evangelios. Pero los textos evangélicos no lo describen; sólo relatan las diferentes experiencias subjetivas que los testigos tuvieron de él. En un mundo como el actual, donde impera la razón científica, es lícita la pretensión de ir más allá en la búsqueda de un acontecimiento objetivo y veraz de la resurrección. ¿Es posible fundamentar de otra manera el argumento tautológico que describe la resurrección de Jesús como su «levantamiento por Dios»? ¿En qué consistió realmente la resurrección? ¿Qué le pasó realmente al cuerpo de Jesús? Estas son las cuestiones que Gerd Lüdemann, profesor de Nuevo Testamento y su colaborador Alf Özen tratan de resolver en esta obra, a través de una aproximación histórica al hecho de la resurrección. El resultado es un trabajo honesto, riguroso, didáctico y asequible a un espectro amplio de población.

Tras un primer acercamiento al tema, siguiendo la carta de Pablo, 1 Cor. 15, el autor pasa al análisis de los hechos ocurridos después de la muerte de Jesús, desde su sepultura hasta sus apariciones tras su muerte y resurrección, en el contexto histórico de los testimonios de los que las experimentaron. La audacia de las conclusiones de este análisis pueden resultar chocantes para muchos, especialmente para el público no especializado. De hecho, su precedente, *The resurrection of Jesus* en el que el profesor presentó la tesis que se defiende en la presente, fue objeto de numerosas críticas entre los teólogos y causa de no pocas polémicas.

En esencia, se reclama la necesidad de hacer una nueva interpretación de la Resurrección de Jesús. Hay que tener la audacia y la valentía de enfrentarse con las conclusiones a las que nos conduce el análisis histórico del evento. Con ello no se destruyen las bases de la fe cristiana. Y como señala el autor, es indudable que lo que varía y debe variar desde los tiempos de las primeras comunidades cristianas hasta nuestros días, y lo que habrá de variar en el futuro, es la interpretación del acontecimiento, no su esencia. Por tanto, la necesidad imperiosa de modificar el concepto tradicional de la Resurrección de Jesús no debe tropezar con el miedo a hacer tambalear la misma fe cristiana. Más aún, resalta Lüdemann el reconocimiento de nuestra limitación para dar respuesta a preguntas sobre la vida después de la muerte, consciente de que no está en ello la esencia de la fe, resulta liberador.—JEAN DE DIEU MADANGI SENGI.

F. A. SULLIVAN, *La Iglesia en la que creemos. Una, santa, católica y apostólica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 256 pp., ISBN 84-330-1129-4.

El presente estudio, tal y como declara su autor en el «Prefacio», es fruto de muchos años de docencia en la Universidad Gregoriana de Roma, pero está pensado no como libro de texto dirigido a alumnos de Teología, sino a todas las personas que pertenecen a la Iglesia; la obra aspira a ampliar su radio de acción, de modo que se dirige también a otras confesiones cristianas, aunque se sepa deudor de la perspectiva católica. En este sentido, el autor adopta como punto de partida la Iglesia «una, santa, católica y apostólica» que confesamos en el Credo niceno-constantinopolitano credo común de todas las Iglesias cristianas. Ello indica ya de entrada la perspectiva ecuménica de esta eclesiología post-conciliar y el criterio de sistematización de los problemas eclesiológicos del presente: las cuatro propiedades de la Iglesia.

Como es de sobra conocido, desde la Reforma protestante ha primado una utilización apologética de los cuatro «atributos simbólicos» de la Iglesia sedimentada en la doctrina de las *notae Ecclesiae*; este proceso fue analizado a fondo por G. Thils (*Les notes de l'Église dans l'Apologetique catholique depuis la Réforme*, 1937), provocando un debate acerca de la validez y pertinencia de su utilización en la reflexión eclesiológica. Posteriormente, este procedimiento metodológico ha sido rehabilitado baste recordar el amplio estudio de Y. Congar (en *Mysterium Salutis VII*, 371-605), su utilización en los manuales de Teología Fundamental, su presencia en la Teología de la Liberación o en la misma Teología de la tradición reformada (Moltmann, Steinacker, Dantine). En último término, aunque la Constitución Dogmática *Lumen gentium* no adoptó explícitamente las cuatro propiedades para la exposición del misterio de la Iglesia, se puede rastrear —como ha observado G. Philips (*La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I, 161-162)— una corriente subterránea que deja traslucir esas dimensiones fundamentales: así LG V-VII se emparenta con la santidad, LG I con la unidad, LG III con la apostolicidad, LG II con la catolicidad histórica del pueblo de Dios. Esta alusión al Vaticano II nos sitúa ante otra de las claves de la obra de Sullivan: su reflexión interpretativa sobre la doctrina conciliar. A parte de LG, que opera como polo de imantación, los documentos conciliares más utilizados son AG, GS, DV, NA, UR, OE, CD. Por otro lado, es de reseñar la referencia a *Acta Synodalia Concilii Vaticani II* que, recogiendo la *relatio* ofrecida por la comisión teológica a los obispos del Concilio, es de gran ayuda para interpretar los documentos conciliares.

El libro está dividido en diez capítulos. Los dos primeros tienen el carácter de introducción programática a toda la obra. El capítulo I («La Iglesia en la que creemos», pp. 11-31) plantea el sentido de nuestra fe en la Iglesia como misterio de fe y objeto teológico incluido en el *Symbolum fidei*. En esta consideración de la Iglesia como *mysterium/sacramentum* Sullivan explicita, al hilo de LG I, 1-8, las raíces de la Iglesia en el misterio de la Trinidad y su carácter teántrico (LG 8). El capítulo II (pp. 33-45) explicita el sentido de esa afirmación nuclear de LG 8: la única Iglesia de Cristo «subsiste» en la Iglesia católica; Sullivan lo hace recurriendo al Decreto sobre el Ecumenismo (UR), como ya hiciera en su aportación a la obra de conjunto sobre el Vaticano II dirigida por R. Latourelle (cf. *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después*, 1962-1987, Salamanca 1990, pp. 607-616).

Los capítulos siguientes recorren esas dimensiones fundamentales de la unidad santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia, con esta alteración de la secuencia normal del Credo. El capítulo III (pp. 47-79) plantea la unicidad de la Iglesia en la perspectiva de la «comunidad» de Iglesias; sin llegar a desarrollar una eclesiológica de comunión, recoge los datos fundamentales de la comunión eclesial y eucarística del NT y de la tradición para proyectarlos en los documentos del Vaticano II, ahí se afronta el problema de evaluar el valor ecuménico de la única Iglesia de Cristo como «comunidad de Iglesias cristianas» sin reducir el *status* de la Iglesia católica a una Iglesia más dentro de una «colección» yuxtapuesta de Iglesias. Esta imperfección de la Iglesia, perceptible en el ámbito de la unidad, da pie al capítulo siguiente. El título del capítulo IV (pp. 81-99), «Con una santidad genuina pero imperfecta», reproduce un pasaje de LG 48 e indica con claridad el problema planteado en LG V (la vocación universal a la santidad de toda la Iglesia): qué significa que la Iglesia es «indefectiblemente santa» y cómo pueda ser, a la vez, «indefectiblemente santa» e «imperfectamente santa».

El capítulo V, a su vez, se deja dictar el título por la frase contenida en LG 13: «la unidad católica del Pueblo de Dios» (pp. 101-127). Es la hora de reflexionar sobre ese título e idea directriz de LG que es la categoría de «Pueblo de Dios», alabado y vitu-

perado en la eclesiología post-conciliar. Con todo, el acento se pone en rescatar la catolicidad que está más allá de la Iglesia católica; lo cual, constituyendo una de las ventajas de la imagen de pueblo de Dios sobre otras metáforas eclesiológicas, vino a darle carta de ciudadanía en los textos conciliares. La «catolicidad», al igual que las otras notas de la Iglesia, se contempla como don y como tarea y remite directamente a los cinco últimos artículos de LG II, 13-17: fuente trinitaria de la catolicidad, la catolicidad como universalidad de razas y culturas, la catolicidad como unidad en la diversidad, la catolicidad en relación a la humanidad. Esta problemática última incluye el tema de la universalidad de la salvación en Jesucristo con el reconocimiento de la actuación de la gracia de Dios fuera de los límites de la Iglesia católica. En esta perspectiva queda introducido el problema de la relación entre la Iglesia y la «esfera de la gracia» en el mundo; una relación que inhabita a la concepción de la Iglesia como «sacramento». Y éste es el asunto de los dos capítulos siguientes: «el sacramento universal de salvación» (capítulo VI, 129-153) y «sacramento de salvación integral» (capítulo VII, pp.155-175). En este marco de la economía sacramental de la salvación se ve replanteado el adagio *extra ecclesiam nulla salus*. La idea directriz del Vaticano II de la Iglesia-sacramento no sería sino otra forma de expresar la catolicidad de la Iglesia. Por otro lado, Sullivan especifica el carácter sacramental de la Iglesia como «sacramento de salvación integral». De esta especificación de «salvación integral» LG y GS sólo ofrecen algunos indicios; hay que rastrearla en los documentos posteriores (*Octogesima Adveniens*, Sínodo de Obispos de 1971, de 1974, *Evangelii Nuntiandi*, Sínodo Extraordinario de 1985).

Otros dos capítulos están dedicados a la apostolicidad. El capítulo VIII (pp. 177-211) examina el término «apostolicidad» en sus fuentes neotestamentarias para dejar planteado el problema de la «sucesión apostólica». El capítulo siguiente lo retoma en su vertiente ecuménica; ahí, y a la luz de los textos producidos por el diálogo ecuménico, quedan indicados los avances, los obstáculos y las cuestiones pendientes (pp. 213-240). El último capítulo («Una, santa, católica, apostólica», pp. 241-256) quiere ser una reflexión sintética y unificadora del análisis efectuado de las cuatro propiedades; Sullivan concluye que la Iglesia, pueblo de Dios peregrino, posee «indelectiblemente» —no «perfectamente»— las propiedades que confesamos en el Credo.

El resultado final es un recorrido ágil, lúcido y profundo por las cuestiones eclesiológicas más importantes del presente en una magnífica síntesis; se trata de un recorrido puesto en marcha por las cuatro propiedades que el Credo atribuye a la Iglesia. Así Sullivan rehabilita con acierto esta opción metodológica que fue precisamente la que alentó a los primeros tratados *de Ecclesia*. Lo hace además con un inequívoco interés ecuménico. Otro mérito de la obra es su sencillez y claridad expositiva.—S. MADRIGAL.

G. LAFONT, *Imaginer l'Eglise catholique* Les Editions du Cerf, París 1995, 286 pp., ISBN 2-204-05202-7.

El esfuerzo de «imaginar la Iglesia católica» propuesto en esta obra intenta extraer todo el potencial de la doctrina contenida en el concilio Vaticano II de cara a una nueva reforma de la Iglesia. Ahora bien, el intento resultaría vano o estéril si no se partiera de la situación fáctica de nuestra Iglesia en los umbrales del tercer milenio. Por ello, G. Lafont divide su obra en dos secciones: en la primera parte (pp. 17-84) traza un diagnóstico de la situación desde el supuesto de que la crisis actual de la Iglesia sólo se entiende en estrecha conexión al «fin de la modernidad», de este

modo delimita histórica y teológicamente el trasfondo donde ha de situarse la reforma eclesial. Objeto central de este diagnóstico es la descripción de la «figura gregoriana de Iglesia» (pp. 49-84) fraguada durante el segundo milenio de existencia del cristianismo occidental. Esta imagen «gregoriana» de Iglesia estaría caracterizada por estos tres vectores: en primer lugar, la exaltación y la defensa de la verdad en el anuncio de la salvación, tarea asumida por una institución fuerte empeñada en su defensa y proclamación; en segundo lugar, el primado papal como instancia de control de la verdad de la fe que, interpretado a la luz de una teología política de la autoridad espiritual recibida inmediatamente de Dios, ha dado lugar a una estructura muy centralizada; el tercer elemento de esta visión eclesial es el sacerdocio, es decir, la persona investida de los poderes sagrados para la transmisión de la salvación del pueblo cristiano. Esta imagen «gregoriana» —más allá de las variantes concretas adquiridas en las diversas etapas históricas— se concreta en estos rasgos: la distinción clérigos-laicos, la constitución del doble poder sagrado, de orden y de jurisdicción, la asignación de ese poder supremo jurisdiccional al Romano Pontífice. Sobre este diagnóstico de una imagen institucional de Iglesia condensada en la categoría de «jerarquía», Lafont formula esta hipótesis: una reforma de las instituciones haría más creíble el testimonio del Evangelio en este tiempo nuestro que no es una época «jerárquica» (p. 267).

La segunda parte del libro (pp. 85-279) comienza considerando el concilio Vaticano II como el punto de arranque de una nueva figura eclesiológica y condición de posibilidad para una «utopía» auténtica. Tal es el sentido último del título de la obra: «imaginar la Iglesia católica». Se trata, por tanto, de restituir en la concepción y en la práctica de la Iglesia el primado del sacramento y del Espíritu Santo —elementos ausentes en la eclesiológica gregoriana—, especialmente frente al juridicismo y centralismo; se trata de repensar en conjunto y de manera renovada la vida, la misión y el derecho de la Iglesia. La reforma de las instituciones de la Iglesia toma como punto de referencia la reforma litúrgica, que tendría un carácter ejemplar para las otras estructuras. La reflexión del autor muestra cómo el Vaticano II ha iniciado después de siglos una reforma de las instituciones eclesiales, y precisamente respecto a aquellos tres ejes que vertebraban la imagen «gregoriana» de Iglesia. En primer lugar, se ha redefinido el estatuto de la *verdad* en el cristianismo (pp. 87-114) a través de una reelaboración del componente escatológico, del lenguaje simbólico y narrativo, asentada sobre el primado de la Escritura. Esta interpretación de la verdad de la fe está en conexión con la modificación de la idea del *primado* y del *sacerdocio* dentro de una comprensión de la Iglesia como «comunidad estructurada» (pp. 115-137). Desde el lenguaje trinitario adoptado por *Lumen gentium* para hablar de la Iglesia, se examinan estos dos nombres de la Iglesia: cuerpo de Cristo y pueblo de Dios; esta aproximación a los textos del Concilio vienen a resaltar el puesto del Espíritu Santo en la teoría y praxis eclesiales, en la comprensión de los carismas, de la institución, del poder y de la misión de la Iglesia. El Espíritu Santo crea ese espacio de santidad que es la Iglesia, bajo su influjo existen los diversos carismas de la vida cristiana, diversas espiritualidades y diversos estados de vida (pp. 139-170). El esfuerzo de imaginación teológica de Lafont se concreta ahora en cuestiones bien precisas: el matrimonio y el problema de la indisolubilidad y el divorcio. Desde una consideración de la realidad «diacónica» de la Iglesia y al servicio evangélico de los hombres (pp. 171-194), recalca en las posibilidades de iniciativa local en materia de misión, catequesis y liturgia y en la autonomía de la teología. Este capítulo sobre los carismas «de diacónía» concluye con una reflexión sobre el diaconado. El último capítulo del libro (pp. 195-262) aborda ese tipo específico de carisma que es el «carisma de la presidencia» en toda su diversificación: episcopado, presbiterado, papado. En este marco

se plantean estas cuestiones: la reforma de las condiciones de elección del Papa y de los obispos, el celibato sacerdotal, el espacio real del magisterio, el estilo personal, colegial y universal del episcopado, la reforma de las instituciones en el ejercicio del primado de Pedro.

Hace unos años, J. W. O'Malley señalaba que el Vaticano II suponía una auténtica «reforma intracatólica» al compararlo con la reforma gregoriana del siglo xi. Y la reforma protestante del siglo xvi. Ya antes Congar había indicado las condiciones de una reforma eclesial sin cisma. Sin duda, Lafont ofrece pistas muy válidas para una verdadera reforma en y de la Iglesia, «imaginando» posibilidades de futuro que conservan intacta la institución de la Iglesia de Jesucristo, la sacramentalidad del ministerio apostólico y el primado de Pedro por encima de las formas históricas. Hay que reconocerle —independientemente de las respuestas concretas a cuestiones concretas— el mérito de repensar una reforma de la Iglesia bajo el imperativo de hacer más creíble el testimonio del Evangelio. En suma, estamos ante una obra que podría ser colocada junto a aquel escrito programático de Rahner sobre la Iglesia del futuro que es *Cambio estructural en la Iglesia*.—S. MADRIGAL., U. P. Comillas.

GARCÍA DE PAREDES, JOSÉ C. R.: *Mariología*, BAC, Madrid 1995, 418 pp., ISBN 84-7914-184-0.

El tratado pertenece a colección *Sapientia Fidei*. Como indica el subtítulo de la colección se trata de una «Serie de Manuales de Teología».

El autor estructura su tratado en tres partes: bíblica, histórica y sistemática. En las tres abunda una rica y extensa bibliografía tanto al comienzo de cada capítulo como en las notas a pie de página. No existe en cambio una bibliografía general, que tan buen servicio presta tanto a profesores como a alumnos.

La primera parte, dedicada al estudio de la Sagrada Escritura, es muy sugerente y en ella se advierte que el autor se mueve con soltura en el campo exegético y en el mundo cultural del Nuevo Testamento. La insistencia en aplicar el quiasmo a las distintas perícopas me parece excesiva y poco eficaz para aclarar el contenido teológico de las narraciones. Echo de menos en esta primera parte un estudio de los textos clásicos del Antiguo Testamento, recogidos en el número 55 de la LG, y que han tenido, y siguen teniendo una presencia tan fuerte en la teología y en la liturgia. En las opciones, que justamente hace el autor por una determinada hipótesis exegética, debería informar al alumno que se trata de una opinión probable frente a otras igualmente probables. Por ejemplo, en la p. 94 se dice: «Los himnos de Lc. 1-2 fueron escritos originalmente en lengua semítica, probablemente en hebreo, y compuestos por judeo-cristianos de Palestina antes del año setenta». Creo que de todos es conocido que esta hipótesis es hoy rechazada por competentes especialistas. No es éste el único caso, sino un botón de muestra. El capítulo 5: «María y las diosas: el contexto religioso de Asia Menor» es una novedad en la Mariología. Personalmente estimo, que apenas aporta datos positivos y ciertos al culto mariano en los primeros siglos. En la Iglesia de esa época se luchó acendradamente contra las infiltraciones paganas. De todos modos el capítulo, por la novedad del tema, contribuye a una información más completa sobre el ambiente cultural de la época.

En la segunda parte es de alabar la abundancia de datos que se aportan. Hay una notoria desigualdad en el tratamiento de los temas. Me parece excesivo el espacio dedicado a los gnósticos (pp. 192ss), si se compara con el que se dedica a la teología medieval, que el autor sobrevuela tanto en esta parte como en la tercera (cf. p. 231,

donde pasa del siglo III a los protestantes). En la presentación del dogma de la Inmaculada Concepción, habría que resaltar, que su raíz bíblica es la santidad de María por su destino a ser Madre de Dios y que San Lucas afirma en el saludo del ángel: «*kejaritomene*». El encuadramiento de esta verdad en la analogía de la fe, muy en concreto su relación con el dogma de la redención universal, llevó a algunos Padres a atribuir a María pecados veniales, porque si era redimida tenía que ser de algún pecado. Dudo que un alumno pueda comprender la fundamentación bíblica de este dogma y su evolución homogénea, si no queda claro este planteamiento.

La tercera parte me ha parecido excesivamente amplia. Hay introducciones que podrían condensarse con lo que se ganaría en claridad. No me queda claro cómo hay que entender la Concepción Inmaculada de María en la nueva interpretación del pecado original. Dice el autor: «Todo hombre y mujer han sido creados en Cristo y hacia Cristo. María pertenece también a esa humanidad creada en la inocencia y destinada a Cristo» (p. 305). Si las cosas son así, ¿en qué consiste la Concepción Inmaculada de María?

Me llama la atención en la explicación del *ex María virgine* la frase siguiente: «El reduccionismo biologista del hecho es pornografía teológica» (p. 333). Que la Iglesia entendió en esa forma la concepción virginal de Cristo es evidente. Lc. y Mt. no usan la palabra virginal, sino que niegan la paternidad de San José. Lo mismo se puede decir de los Padres de la Iglesia. Lo biológico es el signo. Sería peligroso insistir en el significado sin mantener el signo. Creo que hay que evitar los dos reduccionismos.

Echo de menos en el tema de la *virginitas in partu* la exposición de la interpretación de Mitterer y los teólogos que le siguieron con la aclaración del Santo Oficio en el año 1960, que me parece un serio punto de apoyo para la calificación teológica del parto virginal.

En la página 368 se afirma: «El misterio de la Inmaculada Concepción de María es el misterio de la conjunción admirable de una llamada de Dios y de una respuesta humana.» Si, como define la bula, María es inmaculada desde el primer instante de su ser personal, no entiendo ni la llamada ni menos la respuesta en ese momento.

De la Asunción de María escribe: «En el caso de la Asunción de María, la Iglesia ha realizado algo así como una supercanonización» (p. 375). Basta leer la bula definitoria para ver que en ella no se trata de nada de eso. En la exposición del contenido teológico de este dogma me extraña que no se cite y explique el número 68 de la LG.

El estilo es sugerente y moderno. A veces me resulta prolijo y poco matizado. En un manual de Teología debe dominar la brevedad, la precisión y la claridad.

En general, la obra me parece más un tratado de Mariología, que un libro de texto. Más apto para ampliar conocimientos mariológicos, que para adquirir por parte de los alumnos aquella ciencia mariológica que exige de ellos la ordenación del ciclo institucional.

Dada la abundante y selecta bibliografía de cada tema alumnos y profesores encontrarán en este texto una valiosa ayuda.—A. MARTÍNEZ SIERRA.

COLIN E. GUNTON, *A Brief Theology of Revelation*, T & T Clark, Edinburgh, Scotland, 1995, 134 pp., ISBN 0-567-09726-9.

Desde el aparente divorcio producido entre razón religiosa y razón secular por la ruptura de la síntesis medieval, se ha opuesto en el mundo moderno la idea de revelación con la de verdad controlada por la razón humana. Asimismo, la epistemolo-

gía viene ocupando el primer plano de todos los conocimientos en las épocas marcadas por el cartesianismo y el pensamiento de Kant, algo que se puede apreciar, por ejemplo, en la afirmación de Fichte, según la cual *la única revelación que podemos aceptar es la que conocemos gracias a la razón autónoma*.

Con Hegel, algunas teologías modernas han llegado hasta a postular que la razón humana es el lugar exclusivo de la dinámica auto-revelatoria de Dios. Estas teologías dan la impresión de sugerir una teofanía ahistórica, consecuentes con el principio aristotélico de que Dios sólo puede ser conocido por medios, de alguna manera, divinos. Esta búsqueda de la *inmediatez*, dice Gunton, es una de las raíces del desasosiego moderno ante la cuestión de una religión revelada: un escepticismo moderno originado desde la filosofía secular y atea, y desde una antropología y pneumatología consecuentes.

La moderna pérdida de Dios es parte de la moderna pérdida del concepto de verdad. Hay una relación necesaria entre «ser verdadero» y «ser revelado» y hay una especie de conversación entre el conocedor y lo conocido. Una teoría del conocimiento como revelación y una antropología que descubra nuestra relación con el mundo, en una rica interacción de mediaciones, son absolutamente necesarias para superar el divorcio entre religión revelada y ciencia secular que caracteriza a nuestra modernidad.

Alcanzada, pues, esta perspectiva, el autor ya no encuentra obstáculos filosóficos que le impidan avanzar en el descubrimiento de los distintos conceptos de revelación y mediación: *la revelación general, la creación, el reino de Dios, la salvación del mundo a través de la vida, muerte, resurrección y ascensión de Jesús*.

Adquiere especial relieve el concepto bíblico de creación. La coeterna Palabra que se convierte en la base de todo significado, no sólo de la fe de los creyentes, sino de toda posibilidad de conocimiento. Si Cristo es el mediador de la creación, entonces es la base de toda racionalidad, de toda cultura humana, bajo la acción del Espíritu de la verdad que permite a las mentes humanas conocer y a las manos crear. La pneumatología es la clave de una teología adecuada de la revelación y de su mediación. Es el Espíritu el que conduce a toda verdad y el que convoca a todos los seres a su verdadero fin.

El autor analiza con sensibilidad moderna todas esas variedades de mediación, pero el centro de la atención es la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo, mediada por múltiples formas: la Biblia, la Tradición y el Magisterio, y también las proposiciones de los teólogos, esos escribas del reino cuya vocación consiste en sacar de sus tesoros cosas siempre viejas y siempre nuevas.—JEAN DE DIEU MADANGI SENGI.