

# BIBLIOGRAFIA

## PRESENTACION DE LIBROS

M. WELKER, *Lo Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, Brescia, Queriniana, 1955, 339 pp., ISBN 88-399-0381-X.

Esta obra, muy notable por la claridad y el vigor de su concepción, se articula en cinco amplios capítulos, precedidos de una extensa introducción. Constituye en su mayor parte una teología bíblica del Espíritu Santo, que, ante todo, se propone ser «realista», por entender a la acción del Espíritu concretamente experimentada, según los testimonios bíblicos, muy diversos entre sí, y las experiencias actuales también muy dispares.

Dispares y numerosas, si tenemos en cuenta que, a pesar de la experiencia difusa de la lejanía de Dios que caracteriza al espíritu secular de nuestros días, los seguidores del movimiento de renovación carismática a finales de los ochenta superaban los trescientos millones, esparcidos en doscientos treinta países.

Estas experiencias actuales habrán de ser discernidas mediante un examen atento de la acción del Espíritu de Dios en la Biblia. El operar bajo el presupuesto de la diversidad conecta la teología del Espíritu Santo con la sensibilidad postmoderna.

El capítulo primero se ocupa de «experiencias arcaicas y confusas del Espíritu Santo», que no permiten el acceso a un conocimiento completo, claro e inequívoco del sentido de la acción del Espíritu, pero que constituyen preciosos indicadores de la misma. En el libro de los jueces el Espíritu de Dios, en situaciones de necesidad colectiva, renueva la capacidad de acción y resistencia del pueblo mediante determinados personajes. Los relatos sobre Sansón invitan a reflexionar sobre la necesidad de constituir una comunidad cada vez más compleja, en interacción incluso con un permanente, evitando al mismo tiempo la disgregación de la propia comunidad.

Se examinan otros muchos textos que invitan al discernimiento, y proporcionan criterios para el mismo, dado que según la Biblia también actúa un espíritu malvado, que induce a la opinión pública al error. La acción del Espíritu desborda incluso el ámbito de lo religioso; con esa acción se vinculan, por ejemplo, conocimientos técnicos excepcionales. Se esboza así un pensamiento sapiencial que relaciona estrechamente con la experiencia del Espíritu la manera misma de concebir al hombre y su capacidad de profundizar en el conocimiento de la Creación.

El capítulo segundo pone de relieve cómo la justicia, la misericordia y el conocimiento de Dios son realidades indivisiblemente unidas; de ellas deriva la paz. Dios las promueve, invitando no sólo a Israel, sino a todas las naciones, a poner en relación la negatividad, la agresividad y el desprecio que padecen, con la figura del Siervo de Dios sufriente y portador del Espíritu. Ideas de salvación y de justicia elaboradas por los hombres y pretendidamente universales resultan precarias e incluso peligrosas. Dios, en cambio, construye su reino desde contextos, tradiciones y culturas diversas, que el Siervo portador del Espíritu es capaz de asumir y vivificar.

La «efusión» del Espíritu hace posible que la permeabilidad y la familiaridad con Dios, características del «cielo», se reproduzcan en la tierra. La «carne» queda renovada; sin perder la vulnerabilidad y la caducidad que le son propias, es liberada de su tendencia a la rigidez, al aislamiento y a la muerte. Se pone al servicio del Espíritu, que la hace capaz de percibir la vida que la circunda y de actuar en beneficio de los demás.

El capítulo tercero presenta a Jesús de Nazaret como el portador del Espíritu anunciado y prometido, que reposa sobre él y lo impulsa a instaurar el Reino. Ya antes de la Pascua, Jesús es investido por el Espíritu (desierto, bautismo, relatos de la infancia, consideración de Jesús como el Siervo de Yahvéh). En virtud del Espíritu, Jesús se solidariza con los débiles y marginados, y libera a los endemoniados (diciados de la comunidad, imposibilitados de ejercer su libre albedrío privados del auxilio de quienes los rodean, que se ven impotentes para ayudarlos).

El portador del Espíritu afronta historias de sufrimiento, múltiples, individuales y concretas; aunque estas actuaciones no parezcan obedecer a un plan preestablecido de conjunto, a través de ellas se va instaurando el Reino de Dios en la tierra. Los sanados se reúnen en torno a Jesús y lo hacen centro de su vida; el reconocimiento del alcance universal de la Cruz desde la fe en la Resurrección supondrá la toma de conciencia del carácter «público», aunque hasta el momento poco descubierto, de la investidura mesiánica de Jesús.

El poder del Espíritu con el que Jesús opera se identifica con el poder del Crucificado. Posee características propias que desbordan cualquier intento de descripción: confiere estabilidad en la situación presente y ante las incógnitas del futuro, impulsa a favorecer el desarrollo personal de los demás y a dilatar el ámbito de amor que debe rodearlos, considera el desinterés no como pérdida, sino como verdadero fortalecimiento personal.

El capítulo cuarto, «La efusión del Espíritu: su acción liberadora y victoriosa sobre el mundo», asume el concepto de «campo de fuerzas». El Espíritu de Pentecostés hace posible la comunión en la multiplicidad. Personas extrañas entre sí se sienten en comunión, sin que por ello dejen de ver respetadas sus respectivas identidades. El Espíritu Santo las ha hecho entrar en un nuevo «campo de fuerzas», cuyo centro lo constituye el anuncio de que el Crucificado es el Resucitado. Otras personas, gracias a los carismas que reciben, crean nuevos campos de fuerza, mediante una interacción recíproca y la aportación peculiar de cada una de ellas. De este modo la acción del Espíritu, desde la implicación concreta e individual de cada persona, promueve, como insistían los Reformadores, la renovación universal.

El capítulo quinto, de notable fuerza especulativa, se refiere a «la persona pública del Espíritu. Dios en medio de la Creación». La concepción del Espíritu de la filosofía occidental, eminentemente representada por Aristóteles y por Hegel, no proporciona utilidad alguna, sino todo lo contrario, cuando se trata de percibir las características personales del Espíritu Santo de Dios en la Biblia.

El Espíritu, según Aristóteles, se *autoconcebe* en el acto de pensar. Al sustraer de sí mismo el contenido y hasta el discurrir de su propio pensar, llega a la perfecta coincidencia consigo mismo, y así se autoproduce como Espíritu divino.

También para Hegel la realización del Espíritu divino supone la coincidencia perfecta consigo mismo como realización de lo divino. Es cierto que para ello se objetiva en el mundo, y se «ex-pone» en la historia; pero con la finalidad de elaborar su propia autoconciencia; sólo para estar-cabe-sí, sale hacia lo otro. El mismo, y su propio interés, constituye el objetivo último de su caminar.

Frente a esta concepción, la teología cristiana debe subrayar el *desinterés* específico con que se manifiesta el Espíritu de Dios. Quienes se ven invadidos por él, se orientan hacia los demás y obran en su favor; no se limitan a hacer gestos bienintencionados, pero impotentes. Las personas investidas por el Espíritu de Cristo son liberadas de su individualidad débil e incapaz de resonancia pública, y constituyen la comunidad, impotente en medio de su aparente insignificancia, de los llamados a hacerse de un solo Espíritu con el Resucitado, que es el Crucificado.

En esta comunidad se objetiva y se pone de manifiesto la *persona pública* del Espíritu Santo. No basta un centro individual e inteligente de acción para constituir a una persona. Ésta alcanza a ser tal cuando se halla situada en un *ámbito de resonancia* que la configura con sus múltiples entrecruzamientos, en los cuales influye la misma persona, pero que no son únicamente fruto de su acción. El Espíritu Santo —afirma Welker— es el ámbito de resonancia de Cristo, sin que ello suponga confundir a las dos personas.

Subrayemos para terminar algunas de las ideas expuestas, añadiendo eventualmente alguna observación crítica.

1. Me parece muy sugerente destacar, en el contexto de la fragmentación post-moderna, la múltiple variedad de la acción del Espíritu de Dios. La diversidad de lo concreto, si puede ser asumida y promovida por la moción del Espíritu, a la comunión con el Resucitado, cuyo poder sigue siendo el del Crucificado.

2. Walker insiste con acierto en el carácter «público», compatible con una cierta falta de comparecencia, de la acción del Espíritu. Esta promueve siempre lo solidario y lo comunitario, y de este modo adquiere, al menos tendencialmente, un carácter público. Pero sobre todo «público» es lo que, en la consumación escatológica y con suprema claridad, aparecerá como dotado de valor definitivo. En cuanto tal ha de constituirse en criterio de la acción profética en el presente, sin atender tanto al éxito o fracaso que de inmediato se prevea obtener.

3. La persona no se reduce a ser un centro individual de acción consciente; se constituye como tal persona por el «campo de fuerzas» o «ámbito de resonancia» que ella determina, y por el que ella es determinada. Esta terminología, a cuyo empleo por otros autores remite el mismo Welker, contribuye a subrayar que la relación es el constitutivo principal de la personalidad; así se viene haciendo desde diversas instancias del pensamiento trinitario actual, que profundizan e interpretan la teología clásica.

4. En torno a este mismo punto un estilo católico de pensar echa de menos la osadía de adentrarse más, partiendo de la misma Revelación y de los dogmas de los primeros concilios, en la teología de la Trinidad inmanente, para encontrar en ella al Amor como constitutivo del Espíritu Santo. El Amor constituye al Padre como Amante, y al Hijo como Amado, al mismo tiempo que el propio Amor es constituido por el intercambio amoroso entre Padre e Hijo, hecho posible por la donación del Amor, por parte del Padre, al Hijo y por el Hijo. Es el Amor y sólo el Amor quien constituye, determina e incluso *termina*, si podemos decirlo así, la esencia, la identidad más íntima del Dios de Jesús.

En el ámbito de la Trinidad inmanente las nociones de «campo de fuerzas» y «ámbito de resonancia» son subsidiarias, a mi juicio, respecto del mismo concepto de amor; lo clarifican y son clarificadas por él, sin convertirse en una realidad con

tintes impersonales y distinta de las tres personas divinas, que constituiría a Dios en su unidad. En el ámbito de la economía, ambas nociones contribuyen, como Walker sugiere, a poner de manifiesto la fecundidad «pública» de la persona-Amor que es el Espíritu Santo.

5. No hay sino que estar de acuerdo con la crítica a la concepción de la realidad personal como mera posesión de sí, incluso ayudada por la alteridad, gracias al acto de pensar. Ciertamente la «efusión» del Amor como característica de la fuerza de Dios, sólo cognoscible a través del Crucificado que es el Resucitado, es lo determinante en la concepción cristiana del mundo, y lo constitutivo de la realidad personal.

¿Cuál es entonces el papel del intelecto? En la obra de Welker aparece como una de las realidades o caminos que no adquieren validez última sino a partir del Amor. Habría que llevar esta intuición hasta sus últimas consecuencias, afirmando con toda audacia que el conocimiento constituye un momento del propio amor: el momento de la lucidez que conduce a la plenitud del Amor.

La lucidez hace que el amante encuentre al amado como éste necesita ser encontrado, y capacita al amado para dejarse encontrar por el amante. La lucidez hace posible la autoconciencia gozosa de que la entrega completa totalmente aceptada coincide con la felicidad plena.

La lucidez y, por tanto, la autoconciencia, tan subrayada por el pensamiento occidental, aparece así como un momento del desinterés característico del verdadero Amor, que nunca debe intentar poner al Amor al servicio de sus intereses.

La obra de Welker manifiesta la vigorosa capacidad del pensamiento de su autor, a cuyo servicio se pone un amplio conocimiento bibliográfico, especialmente del protestante de lengua alemana. Más allá de la discusión sobre tal o cual texto, y de si todo lo que se dice se halla fundamentado por lugares absolutamente pertinentes (cuestiones cuya última competencia corresponde a los exégetas), logra presentar una cautivadora visión de conjunto de los rasgos característicos de la acción del Espíritu de Dios en la Biblia, respetando, como se proponía, su singular variedad. Resultan muy útiles los índices de lugares bíblicos, de autores citados y temático.

Sólo hay que desear que dispongamos pronto de la traducción castellana de esta obra notable.—JOSÉ R. GARCÍA-MURGA. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 440 pp., ISBN 3-451-23493-9.

En los últimos años han comenzado a proliferar manuales, ensayos y estudios eclesiológicos de diversa envergadura y orientación (baste con remitir a los trabajos más significativos de Garijo-Guembe, Kehl, Wiedenhofer, Tillard, Dianich, Meyer zu Schlochtern, Schillebeckx). Por eso no resulta extraño que J. Werbick, profesor de Teología Fundamental en Münster, presente su eclesiología con la ironía que transforma el «De María numquam satis» en un «De Ecclesia nunc iam satis». Lo primero que hay que conceder al estudio de Werbick es la originalidad en el planteamiento, que encara la elaboración sistemática de la eclesiología revisando y profundizando las metáforas eclesiales acuñadas a lo largo de la tradición. En estas metáforas se han ido sedimentando tensiones que una eclesiología no puede ni ignorar ni pasar por alto, ya que señalan las tensiones fundamentales inscritas en el misterio mismo de la Iglesia. Esta opción metodológica se ve acompañada por la voluntad de introducir la doctrina de los sacramentos en una fenomenología teológica del ser eclesial, lo que aproxima la eclesiología a la praxis.

Sobre estos presupuestos la estructura de la obra es diáfana: después de un capítulo que sirve de introducción a toda la obra (pp. 17-43), se despliegan otros ocho capítulos que pivotan sobre otras tantas metáforas o imágenes eclesiales. Como ya señalara aquel precursor del Vaticano II que fue J. González Arinterro, las imágenes o metáforas eclesiales empleadas por la Escritura y recreadas por la Patrística se pueden agrupar en estos tipos: 1.º) el arquitectónico; 2.º) el sociológico; 3.º) el sacramental; 4.º) el agrícola, y 5.º) el orgánico-antropológico; en este mismo esquema —con pequeñas variantes— se pueden situar las metáforas que estudia Werbick: los capítulos segundo (pp. 45-94), tercero (pp. 95-134) y cuarto (pp. 135-181) se mueven en el marco sociológico diseñado por la metáfora de «pueblo de Dios»; el capítulo quinto (pp. 183-222) adopta como imagen nuclear la de «templo del Espíritu Santo» y, situándose en el orden arquitectónico, atenderá a las imágenes de «iglesia-casa». El capítulo sexto (pp. 223-276) se mueve en el ámbito de las imágenes relacionadas con la simbólica de «lo femenino» y con los esponsales: «casta meretrix», «esposa y virgen», «madre de los creyentes». El capítulo séptimo (pp. 277-315) se centra en la imagen fundamental de orden orgánico-antropológico, esto es, la metáfora del «cuerpo de Cristo». En el capítulo octavo (pp. 317-405) se estudia una imagen de orden societario como es la de «comunidad de los santos», puesta en relación con la noción de jerarquía. El capítulo noveno y último (pp. 407-430) adopta el motivo de la Iglesia como «sacramento». Para completar esta presentación es necesario adentrarse un poco en la amplísima problemática, de índole tanto eclesiológica como sacramental, que se concita en torno a la estructura formal o esqueleto de la obra.

A juicio de Werbick, nuestra época ha sobrepasado el *slogan* lanzado por Guardini («la Iglesia despierta en las almas»), pues vivimos un momento caracterizado por la crisis de la Iglesia como motivo de credibilidad. Su punto de partida es la cuestión teológica de la invisibilidad de Dios, de modo que el problema fundamental de la eclesiología es la falta de credibilidad de la Iglesia, para que ésta —como «creatura Spiritus Sancti» en el horizonte del tercer artículo del Credo— sea *medium* de la visibilidad de Dios. Ello constituye a la Iglesia en realidad «simbólica», a la que se puede aplicar la teoría moderna de la metáfora. La metáfora traza una predicación o atribución de un predicado a un sujeto; a pesar de la inadecuación entre sujeto-predicado, la metáfora sólo resulta comprensible si se aclara la relación y pertenencia del predicado a ese sujeto, por encima de la inadecuación. Otro tanto vale para las «metáforas» eclesiales que, en este sentido explicado, se convierten en «metáforas de la salvación». Sobre esta base, expuesta en el capítulo primero, Werbick aborda las diversas metáforas antes reseñadas.

Los capítulos segundo, tercero y cuarto constituyen una trilogía que gira en torno a la idea de «pueblo de Dios», esbozada sucesivamente como señorío o reinado de Dios, ciudad de Dios y pueblo en marcha. El autor expone, en primer lugar, el origen bíblico y la gestación de la metáfora «pueblo de Dios», así como su recuperación por el Vaticano II en el capítulo segundo de la constitución *Lumen Gentium*. La predicación de Jesús sobre la llegada inminente del señorío y reinado de Dios y la institución de la Cena dan pie para plantear la cuestión de la fundación de la Iglesia por Jesús de Nazaret. La fundación de la Iglesia se interpreta en la línea marcada por Lohfink, Schüssler Fiorenza y Verwey, de una «congregación y purificación del pueblo de Dios». En un segundo momento se presenta la evolución, marcada por el giro constantiniano, que conduce históricamente a la reinterpretación de la idea de «pueblo de Dios» en términos de «ciudad de Dios», cristiandad, *Volkskirche*. Ahí se analiza la unilateral recepción de la doctrina agustiniana de la *civitas Dei*, que lleva a identificar el ser eclesial con una determinada realidad histórica y política, expresada en la idea de «cristiandad» o *populus christianus*, equiparado en la práctica con

el reino de Dios sobre esta tierra. Tras la reacción de la eclesiología católica frente a la Reforma se dará paso a una comprensión de la Iglesia como *societas perfecta*. Este sistema espiritual de la *civitas* o *societas Dei* entraña una división radical entre clérigos y laicos. El redescubrimiento de la categoría bíblica de pueblo de Dios por el Vaticano II viene a recuperar la unidad radical de los miembros de la Iglesia. En este momento Werbick se adentra en la eclesiología de la teología de la liberación, iglesia del pueblo, iglesia de los pobres. Plantea, asimismo, la cuestión de la democratización en la Iglesia implicada en una eclesiología del pueblo de Dios. Por otro lado, la distinción entre la Iglesia y el reino de Dios, es decir, la condición peregrinante de la Iglesia como pueblo de Dios en marcha, relanza el problema de la reforma permanente de la Iglesia. Esta condición de la Iglesia como pueblo del nuevo Exodo se visibiliza y actualiza en la vida sacramental.

El capítulo quinto comienza estableciendo los fundamentos bíblicos de la Iglesia como «templo»: se trata de la simbólica de tipo arquitectónico que considera a los creyentes (1Cor 6,19) y a la Iglesia «templo del Espíritu Santo» (1Pe 2,5), construida «sobre el fundamento de los Apóstoles y Profetas» y cuya piedra angular es Cristo (Ef 2,20-22). En este escenario emerge la problemática de los carismas y la institucionalización de la Iglesia, pues la metáfora de la «casa» alberga en sí la cuestión de la administración de la comunidad ahí reunida. Werbick aborda el proceso institucionalizador del movimiento de Jesús en la perspectiva weberiana de los procesos de tradición, racionalización y rutinización del carisma. Desde el último tercio del siglo I se habría producido un deslizamiento de la simbólica más pneumatológica del «templo» hacia una acentuación de la comprensión de la comunidad como «casa» de Dios, como resultado de la recepción de la ideología de la *oikos* griega. Esta nueva comprensión organizativa encuentra su expresión en la *oikonomia* que reflejan textos como Ef 5,21-6,9 ó 1Pe 2,13-3,7. Ahí se anuncia, igualmente, el fenómeno de exclusión de la mujer en las funciones directivas de la comunidad. Este es el contexto para plantear la temática del diaconado y presbiterado de la mujer.

En el capítulo sexto se aborda la simbólica de «lo femenino», asociada al motivo de la alianza matrimonial. En primer lugar, la tipología de la novia infiel, que se prostituye, traza el marco para asumir la tensión entre la santidad de la Iglesia y su pecado. La tipología de la segunda Eva hace de los creyentes hijos de la «Iglesia madre», según la expresión presente en Gal 4,21-31. Esta metáfora, reelaborada por la Patrística, llevará a considerar a la Iglesia como *mater et magistra*. La dimensión de la autoridad doctrinal de la Iglesia se plantea en la dialéctica obediencia-disenso, entre Teología y Magisterio. Finalmente, la aproximación del campo simbólico «madre Iglesia» a las metáforas de «nave» o «arca de la salvación», propicia la ocasión para examinar el adagio *extra ecclesiam nulla salus*.

En el capítulo séptimo le llega el turno a la metáfora que ha sido predominante, la imagen del cuerpo (místico) de Cristo. Para recuperar su valor genuino, que le libere de prejuicios antiecuménicos y jerarcológicos, hay que mirar a sus orígenes, a su gestación bíblica en las cartas paulinas y deuteropaulinas, a su despliegue teológico que culmina en la encíclica *Mystici corporis*. La aplicación del dogma cristológico de Calcedonia al misterio de la Iglesia tiene sus límites señalados en LG 8, y ha de evitar una fundamentación exclusiva y unilateralmente cristológica de la eclesiología. La utilización de esta metáfora resulta sumamente válida para la exposición de la doctrina eucarística. En la relación miembros-cabeza del cuerpo queda incoada una problemática que resume el capítulo octavo, centrado en la discusión actual acerca de la eclesiología de la *communio*. La comunión eclesial queda enraizada en el mismo misterio de comunión de la Trinidad (LG 4). La eclesiología de la comunión debe correlacionar y perfilar varios polos en tensión: el aspecto colegial y la di-

mención jerárquica, la participación de todos los miembros del pueblo de Dios y la dirección del magisterio doctrinal y disciplinar, las iglesias locales y el centro, la corresponsabilidad de los laicos y la autoridad ministerial. Tras rastrear los orígenes bíblicos de la *koinonía* y el despliegue de la *communio sanctorum* característica de la Iglesia del primer milenio, Werbick aborda la tensión entre comunión y poder, entre comunión e institución, adoptando la propuesta de M. Kehl. Todo ello da paso al examen de las cuestiones del ministerio eclesial, del papado y servicio del sucesor de Pedro en la discusión ecuménica, las definiciones del primado y de la infalibilidad del Vaticano I, la comunión de las Iglesias.

El último capítulo y más breve del libro está dedicado a la Iglesia como «sacramento». Se comienza recabando esta perspectiva en los pasajes fundamentales del Vaticano II, para elaborar —en la línea de Rahner— una teología de la sacramentalidad que presenta a la Iglesia como símbolo real de la gracia, *verbum visibile*, signo sacramental e instrumento de la acción de Dios en el mundo.

Este recorrido sumario por la obra de Werbick da cuenta de la amplitud de miras y de la profundidad de tratamiento de los problemas eclesiológicos del presente. Su planteamiento atiende a la Escritura, a la Patrística y a la evolución histórica de las cuestiones. El resultado de este esfuerzo por pensar la Iglesia desde sus metáforas valida la opción metodológica empleada.—S. MADRIGAL. Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

RAFAEL DÍAZ-SALAZAR - FERNANDO GINER Y SALVADOR VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid 1994, 312 pp., ISBN 84-206-2783-6.

*La religión no se extingue, se transforma.* En este libro los autores sostienen que el siglo XX no trajo el ocaso de la religión, sino que multiplicó en diversas formas modernas de religión a las que describen en una obra que podemos calificar, por su alta calidad, como un «libro de culto». «Las formas elementales de la vida religiosa» moderna de final de siglo se han multiplicado y, aunque las iglesias todavía canalizan gran parte de esa religiosidad, la mayor parte discurre sin habitar instituciones públicas. A esta religiosidad sin institución, a veces presente incluso dentro de las iglesias, la denominaremos religión líquida.

No sólo es una obra de virtuosismo teórico, sino que es un libro con voluntad política: avanzar la modernidad más allá del embarranque hiper-racionalista y para eso demuestra con contundencia *cómo es posible una modernidad progresista que, salvaguardando siempre la democracia participativa solidaria, incorpore en su proyecto a lo religioso* de los ciudadanos y la sociedad. Este compromiso socio-político de los autores con su tiempo no se vehicula por un manifiesto parlamentario, sino que se centra incisivamente en un cambio de paradigma para la sociología de la religión. Este fin se cumple plausiblemente.

Este libro aparece en un contexto español en el que gran parte de *la progresia de izquierdas no ha integrado la religión* porque todavía la considera una lacra accidental, no un hecho social tan fundamental como la economía, la política o la cultura. Ese mismo proyecto decimonónico de una ilusoria modernidad irreligiosa ha llegado a un punto paradójico por cuanto su mismo avance ha producido nuevas formas religiosas que la renuevan a ella misma. La modernidad, que quería eliminar religiones, es generadora de nuevas religiones y renueva las antiguas.

Esta contradicción demanda un nuevo marco de análisis de la realidad religiosa y este marco es el que han construido los autores. Se incide en esta cultura política

moderna intentando *un cambio de paradigma sociológico* en un conocimiento científico de la religión que recupere principalmente el encuadre teórico del francés Emile Durkheim. El enfoque de Durkheim, expuesto en su magna obra *Las formas elementales de la vida religiosa primitiva*, es el cimiento sobre el que se mantiene este libro y el intento de cambio académico-político. Las apenas trescientas páginas no pretenden ser un tratado completo, sino que son exploraciones agrupadas en tres partes: 1) modernidad y religión; 2) la transición religiosa de Occidente, y 3) sobre todo, nuevas formas modernas de religiosidad.

#### PRIMERA PARTE: LA MODERNIDAD DE LA RELIGION

*La creatividad de lo sagrado.* El libro está flanqueado por dos grandes figuras internacionales de la sociología de la religión: Aranguren y Ferrarotti. Es este segundo quien establece la relación entre fe y razón. Distingue entre la razón y la racionalidad burocrática-cientificista y mantiene que esta última ha monopolizado todo el campo posible de racionalidad. La ciencia, disfrazada de neutralidad, es una tapadera del poder; un poder «cuantofrénico» que ha cortado su dependencia del mundo cotidiano. La aparente posible solución tecnocrática de los problemas humanos es una trampa, ya que el ser humano es una «conciencia problemática» que tiene que asumir su paradoja y lo sagrado es indispensable para referenciar y sostener ese problema dentro de un cauce razonable. Sintetizando: *aniquilar lo sagrado es matar el sentido*. Establecida la racionalidad de lo sagrado, cabe preguntarse por su relación con la ciencia: Ignacio Sotelo contesta la cuestión.

*Un pacto entre dioses.* Ignacio Sotelo confirma la persistencia del hecho religioso en las sociedades industriales avanzadas, aunque con varios cambios estructurales. Religión y ciencia, cuando se centran en el mismo objeto, son incompatibles y, en consecuencia, «la modernidad ha obligado al cristianismo a recuperar su marginalidad originaria y hasta yo diría consustancial». La religión pierde dominios redefiniendo su estatus político. El proceso secularizador de la modernidad, por tanto, no ha sido una aniquilación, sino una purificación de la religión.

*El mito de la secularización.* Centrándose más en las corrientes que anunciaban el final de la religión, Joan Estruch observa que tras todas las teorías de la secularización se trasluce un radical fracaso para «superar el estadio de las profecías deomonónicas acerca de la decadencia y futura desaparición de la religión». *El mito de la secularización cumple, como demuestra implacablemente, unas funciones ideológicas* que han dominado la modernidad, pero que no han sabido responder a la realidad. La vida ha superado la dictadura de las teorías, ya que Estruch mantiene brillantemente la tesis de que «todo desencantamiento supone e implica a la vez la emergencia de nuevas formas de reencantamiento». Este eslabón, referido al cambio religioso, conecta perfectamente con el siguiente par de artículos que establecen las pautas de transformación.

#### SÉGUNDA PARTE: LA TRANSICION A LA RELIGIOSIDAD MODERNA

*Postcristianismo.* El maestro Aranguren sintetiza su aportación afirmando que *hay un retroceso de las iglesias junto con un avance de la religión*. Lo eclesiástico ha degenerado en postcatolicismo (sólo la «cáscara» cultural, sin espíritu), pero la sociedad

moderna sigue produciendo formas religiosas que necesitarán una institucionalización. La propuesta de Aranguren es flexibilizar la estructura de la Iglesia descentralizándola para posibilitar la heterodoxia, la existencia de diversos movimientos, el ecumenismo y diferentes niveles de pertenencia. Esta reforma de la organización es la clave del postcristianismo. Si no se asume esta nueva estructura eclesial, «tal vez nos encaminemos hacia una nueva época en que la religión, sobre todo la religión juvenil, podrá encontrarse por doquier, excepto en la iglesia». Tras observar las grandes líneas históricas de evolución religiosa, Rafael Díaz-Salazar describe la transición religiosa occidental.

*La producción de la religión líquida.* Díaz-Salazar, certero y diáfano, expone varias hipótesis, cada una profusamente demostrada a través de estadísticas aplicadas a los países occidentales. Siguiendo el marco durkheimiano, *las religiones no son eternas, sino que se transforman* siguiendo ciclos de vaciamiento y llenado desde la producción religiosa y arreligiosa. Situados en esta perspectiva, anda los pasos de la transición religiosa de Occidente acotando cuatro hipótesis:

1. En Occidente no hay un vacío de religión, ya que persiste una religión institucional, sino que la religión continúa estando estructurada coherentemente, la mayor parte de la población se declara teísta y se percibe una demanda mayoritaria de los ritos cristianos de paso, ya que «las iglesias son las grandes instituciones de la celebración».

2. Hay un proceso de vaciamiento del cristianismo y su protagonista son los jóvenes occidentales que consuman una ruptura generacional por la obsolescencia de la socialización religiosa.

3. También se percibe un vacío de religión en forma de indiferencia religiosa. Termina Salazar desmintiendo el ocaso de la religión, sino que estas estaciones forman parte de un ciclo de vaciamiento y reconstrucción de nuevas formas de sacralización.

4. Estamos en un largo tránsito de unas formas de vida religiosa a otros modos de vida religiosa y arreligiosa. «*Se está constituyendo un nuevo ámbito religioso* formado por aquellas personas que han emigrado del área cristiana institucionalizada y se siguen considerando "personas religiosas", pero desgajadas de instituciones.» En esta parte, Salazar indica la carencia de datos y señala varias semillas de investigación muy seductoras. En la tercera parte del libro, la más amplia, se exploran y describen algunas de esas morfologías.

### TERCERA PARTE: FORMAS MODERNAS DE RELIGIOSIDAD

*Una tipología original.* Enrique Gil Calvo acepta el difícil reto de elaborar una tipología de religiones laicas de salvación, tarea que resuelve con más originalidad inductiva que fidelidad empírica. El capítulo es sugerente, atractivo y abre el debate de la clasificación de estas religiones laicas, es decir, las religiones ateas de sacralización.

Para su tipología fuerza los dos criterios clásicos de Max Weber: la distinción entre religiosidad ascética y mística y la que hay entre la religiosidad intramundana y la extramundana. Para el primer binomio, identifica el ascetismo con religiones laicas que procuran la salvación a largo plazo y el misticismo con las que buscan una vía consuntiva inmediateista. El segundo tándem lo hace proyectando la diferencia intramundo/ultramundo a lo público/privado. Establece un paralelismo entre religio-

nes intramundanas/extramundanas y religiones políticas/narcisistas. Las políticas están avocadas a lo público y las narcisistas huyen del mundo hacia el ámbito del ego. El cuadro resultante es el que sigue, dedicando el resto del capítulo a analizar las religiones de las ventanas. Se echa en falta un sostén empírico que arraigue la abstracción a datos reales justificando el esfuerzo de esta tipología.

TIPOLOGIA DE RELIGIONES LAICAS DE SALVACION

	<i>Ascetismo</i>	<i>Misticismo</i>
Religiones políticas (intramundanas).	Socialismo, fascismo, nacionalismo, terrorismo, mesianismo.	Revolución, anarquismo, ecologismo, pacifismo, pan y circo.
Religiones narcisistas (extramundanas).	Dinero, salud, deporte, trabajo, sectas.	Arte y moda, amor y sexo, azar y juego, hedonismo, drogas.

*Nuevas formas religiosas laicas.* Tres capítulos completan la descripción de las nuevas formas religiosas laicas: uno dedicado a los ritos de paso juveniles y otro a la sexualidad como forma de religión. En el primero, Angela López, bajo el refrán «por sus mitos los reconoceréis», traza una exposición mitogénica de las generaciones juveniles desde los años sesenta. Las condiciones económicas impiden alcanzar la emancipación económica, política y familiar, lo que transforma los «ritos de paso» en «liturgias de espera» que tienen como principal elemento una estructura orgiástica. La autora resuelve ligeramente la aplicación práctica de su vivo marco teórico. Salvador Cardús es demasiado breve y en nueve páginas nos dice que es fructuoso aplicar un análisis de la sexualidad como fenómeno religioso, aunque al lector le queda hambre de ese fruto. En el tercer artículo, José Casanova aborda resumidamente la producción de nuevas y renovadas religiones, centrándose insuficientemente en los nuevos movimientos religiosos, los movimientos intracatólicos y el fundamentalismo islámico. Por último, en el libro se aborda una de las grandes formas religiosas que perduran: la religión civil.

*La religión civil.* Salvador Giner escribe un magnífico capítulo sobre la religión civil (RC) que comprende una teoría sistemática y un seguimiento histórico. Giner define la RC como la sacralización de componentes comunitarios a través de liturgias populares encaminadas a conferir poder e identidad a una sociedad heterogénea, atribuyéndole trascendencia. «Es una religión que se apoya principalmente en expresiones de sociolatría o politilatría en esencia terrenas» (Giner, 133) Su estudio recorre el estado de la cuestión en la historia del pensamiento y traza una somera trayectoria histórica del estudio de la RC, aunque, creemos, excesivamente centrado en la sociología olvidando todo el trabajo hecho en la filosofía y teología contemporáneas. La religión civil, muestra Giner, sacraliza lo político, legitima los modos de dominación y fagocita todas las formas religiosas y parareligiosas que se producen en la sociedad civil.

En sus últimas páginas, Giner hace una reflexión acerca de la religión en la modernidad y el futuro de la religión: «Los dioses vencidos siempre renacen», afirma Giner, porque la sed humana por lo numinoso es innata a nuestra especie. Esa religiosidad civil establece un consenso social que posibilita unos cánones de racionalidad: «Intuimos, además, que sin devociones cívicas y creencias trascendentes, por mundanas que sean, compartidas por la ciudadanía, no es posible la felicidad pública.»

En cuanto a las formas, son una serie de artículos de autores de primera línea que se relacionan con coherencia y muestran en general gran calidad. *Se ha conseguido compendiar en formato corto* un tema para el que, tras leer el libro, el lector deseará más páginas.

Como ausencias centrales, echamos en falta un estudio más detallado de los distintos modelos religiosos que aparecen dentro de la Iglesia, las llamadas «sectas intraeclesiales», que superan en ascendente social a los llamados nuevos movimientos religiosos. Otra línea a investigar sería vislumbrar las aportaciones que las distintas religiosidades hacen a la religión civil, es decir, su proyección socio-política.

En síntesis, hemos de señalar *1994 como un año de inflexión* en la sociología española de la religión por la publicación de dos libros (éste de Alianza y otro anterior: Rafael Díaz-Salazar y Giner Salvador: *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid) que abren estudios fundamentales para establecer académica y científicamente *un nuevo paradigma en el campo del estudio de la religión*. Este libro, de gran interés para estudiosos y profanos, se convertirá con el tiempo en *un libro de culto sobre el culto*.—FERNANDO VIDAL. Facultad de Filosofía. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

## RECENSIONES

JOSÉ MARÍA CABALLERO CUESTA, *Hermenéutica y Biblia*, Estella 1994 (Verbo Divino), 256 pp., ISBN 84-7151-5.

El autor, profesor emérito de la Facultad de Burgos, señala en la *introducción* de su obra las diferencias entre hermenéutica, como interpretación de la palabra de Dios, y como problema propio y autónomo. Este último surge de la percepción de las distancias entre lector y texto; del esfuerzo en superarla y del diálogo que debe surgir entre ambos. El planteamiento es ceñido y lúcido.

En su primera parte, «La hermenéutica en el siglo xx», se enumeran algunos autores, alerta a semejantes problemas. F. Schleiermecher y W. Dilthey tocaron la «comprensión textual», pero sin la cercanía objetiva. M. Heidegger definió la comprensión como un «existencial fundamental», nunca realizable. De él tomó R. Bultmann su «exégesis existencial», desmitificadora, y H. D. Gadamer, G. Ebeling y H. Fuchs la «nueva hermenéutica», siempre en un ámbito subjetivo. A estas líneas no corresponde un estudio crítico paralelo de la exégesis católica, ni del alternante magisterio pontificio. Por eso mismo, aparecen, como por ensalmo, la Instrucción de la Comisión Bíblica pontificia sobre *La verdad histórica de los evangelios* (1964), que sólo se cita, y la constitución conciliar *Dei Verbum* (1965), cuya complicada elaboración brilla por su ausencia, aunque su texto sí aparece bien estudiado.

La segunda parte, «Métodos exegéticos», está más elaborada. Acompañados de amplia bibliografía se presentan, en primer lugar, los *histórico-críticos* (Ch. H. Weise, Ch. G. Wilke, K. Holtzmann y W. Wrede), con su tendencia científica y objetiva, aunque en exceso centrada en la comunidad postpascual y su creación literaria. De ahí