

# BIBLIOGRAFÍA

## PRESENTACION DE LIBROS

JUAN MATEOS-FERNANDO CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético, vol. I*, Ediciones El Almendro —Fundación Epsilon, Córdoba— Madrid 1993, 570 pp., ISBN 84-8005-013-6.

Se trata del primer volumen de un amplio comentario al evangelio de Marcos. Consta de una breve introducción (p. 1-45) y de un comentario a 1,1-6,6 (pp. 49-524). Cierran la obra una amplia bibliografía y tres índices (citas, autores y lexical-sintáctico).

Es importante comenzar la lectura por la *Introducción*, porque en ella los autores presentan sus puntos de vistas sobre Mc y los principios en los que basarán el Comentario. Lo hacen en cinco puntos. El *primero* trata las cuestiones de autor (Marcos, posiblemente el Juan Marcos de los Hechos), fecha de composición (años 40s) y lugar (presenta las principales opiniones). El *segundo* está dedicado al estilo de la obra, popular, rico en detalles, que además son marcas que el evangelista pone en el texto para orientar al lector sobre el sentido; entre otras peculiaridades destacan los dobles, semitismos (pocos, por otra parte el uso de términos arameos, siempre traducidos, parece tener intención teológica: con ellos advierte al lector de que un episodio o personaje tiene relación con el antiguo y nuevo Israel), latinismos (pocos, y por otro lado no bastan para sostener la hipótesis de un origen romano), el presente histórico (con el que Mc une al Jesús de la historia con el Cristo de la fe, inseparables para él), esquemas y fórmulas estereotipadas (la repetición de las fórmulas apuntan a sentidos figurados o simbólicos, p. e. el paralelismo entre el envío de dos discípulos en busca del borrico y el de otros dos para preparar la Pascua señala dos aspectos de la futura misión de los discípulos con el pueblo judío; crea expresiones con un preciso sentido técnico, p. e. *opsias genomenes* y *kat'idian* sirven para indicar la incomprensión de los que acuden o acompañan a Jesús), repetición de términos o expresiones (frecuente la triple repetición), sentido figurado o simbólico (característica del estilo de los evangelios; ofrece 11 marcas para descubrirlo; de ello se deduce que la obra no está destinada a la predicación sino a la catequesis, donde el simbolismo es explicado), carácter representativo de los personajes (recurso literario muy usado por los evangelistas y bien representado en Mc; ordinariamente los personajes representativos no llevan nombre propio ni se señala su origen, así el leproso y la

mujer con flujos representan a los marginados de Israel, el paralítico a la humanidad fuera de Israel...), la estilización de figuras. El *tercer punto* ofrece las líneas maestras de la teología de Mc: el Dios de Jesús, el reinado/reino de Dios, Jesús Mesías, el Hijo del hombre, Maestro/Rabbi, centralidad del Hombre, el seguimiento, y la comunidad de Mc (refleja dos tipos de iglesia, la procedente de la circuncisión, tipificada por «los discípulos» y «los Doce», y la procedente del paganismo; esto muestra el éxito de la misión fuera del país judío y, al mismo tiempo, que los creyentes de origen pagano son mayoría entre los miembros de la comunidad; hay una polémica contra las tendencias judaizantes del primer grupo, polémica que apoya Mc). El *punto siguiente* presenta las características del comentario: considera la obra de Mc como el producto de una única redacción global, como un todo redaccional. La finalidad del comentario es la comprensión del texto de Mc, subordinando los demás aspectos a este objetivo. Los aspectos técnicos se presentan en «Notas filológicas», que acompañan a cada perícopa. Sigue un apartado titulado «Delimitación, contenido y división», en que se fijan los límites de la perícopa y su ulterior división, si la hay. A continuación viene un apartado titulado «Marcas para la interpretación», en que se analizan los «tropiezos» del relato, a los que se suele prestar poca atención, como son las incongruencias narrativas, o los paralelos, alusiones a textos del AT, etc., de los que se vale Mc para indicar el sentido figurado y teológico de los episodios.

El comentario exegético aparece bajo el epígrafe «Lectura». Quiere ser un comentario asequible al lector medio, sin tecnicismos, aunque apoyado en métodos basados en el análisis semiótico, ayudado, cuando el texto lo requiere, por el análisis semántico de los términos, y teniendo en cuenta el contexto literario del AT, en el que se mueve el evangelista, y los datos históricos y culturales de la época a los que el texto alude. En cuanto a los métodos histórico críticos, sin negar su importancia, no se consideran requisitos para la exégesis, por lo que no deben preceder ni afectar a la interpretación. A este propósito escriben: *Nos parece, además, peligroso, e incluso temerario, abordar cuestiones de historia de las formas o de la redacción sin haber hecho de antemano una cuidadosa exégesis del texto mismo, pues muchas de las que se juzgan contradicciones o fallos del evangelista dejan de serlo cuando se penetra el sentido. No pocos de esos juicios se deben simplemente a la superficialidad del análisis, que no va más allá de la cáscara del texto, a pesar de las indicaciones o marcas colocadas por el evangelista mismo*(31). Por otra parte, dado que la obra se coloca en la década de los 40, la historia de la redacción tiene que haber sido mucho más breve de lo que generalmente se supone. Termina la introducción con un *quinto punto* en que se estudia y propone la estructura del evangelio. Como recursos estructurantes descubren y emplean dos, la disposición de perícopas en trípticos o polípticos, y las unidades-bisagra. El resultado es la siguiente disposición: título y sección introductoria (1,1-13), primer período de la actividad de Jesús (1,14-8-26) subdividido en tres secciones, perícopa bisagra entre los dos períodos (8,27-30), segundo período (8,31-13,27) subdividido en cinco secciones, y pasión-muerte-resurrección (14,1-16,8).

Sigue el *Comentario* a 1,1-6,6, que procede conforme se ha expuesto en el punto cuarto de la Introducción y que ocupa la mayor parte del volumen (pp. 49-524). La línea argumental que va descubriendo en el texto analizado es la ya anunciada en la introducción, especialmente en los puntos dedicados a la teología y a la estructura: un reflejo de la polémica que tuvo lugar en los años 40 entre cristianos y judaizantes, tipificados por Pedro y el resto de los Doce, y cristianos helenistas, abiertos al universalismo. Se trata de una línea interpretativa seguida por otros autores (Kelber, Weeden, Tyson, Perrin...), siguiendo a Bultmann, quien afirma que Mc polemiza

contra puntos de vista judeocristianos, tipificados por Pedro. Nuestro comentario desarrolla esta tesis, pero con matices propios, lo que le da originalidad.

Es de alabar el interés de los autores por hacer un comentario asequible al lector medio, meta que consiguen en gran medida, pues es una obra que se lee con gusto, en la que los tecnicismos aparecen reunidos en un apartado especial, las notas filológicas. Hay que alabar igualmente el deseo de abrir caminos nuevos, que ayuden a ensanchar el horizonte exegético y a descubrir la riqueza del texto bíblico. El uso que hacen del análisis semiótico y semántico es equilibrado, pues no cae en los excesos del estructuralismo, sino que evita los tecnicismos y tiene en cuenta los datos históricos y culturales de la época. Las notas filológicas son ricas y constituyen una cantera de datos que hay que tener en cuenta en el estudio de Mc.

La originalidad y a la vez la debilidad de la obra radica en el uso que hace de la simbología, apoyado en algunos principios interpretativos, presentados en la *Introducción*, especialmente en el punto segundo. En general su empleo produce una fuerte impresión de subjetivismo, explicable en cuanto que los autores prescinden de los métodos histórico-críticos, buenos controladores de la imaginación, y se ponen en manos de la simbología. Es verdad que los métodos histórico-críticos han conducido a veces a *callejones sin salida*, pero esto se debe a un uso incorrecto de los mismos, y por ello este hecho no debe llevar a un estudio exclusivamente sincrónico del texto, que por otra parte ha de formar parte de todo estudio histórico-crítico. Los autores tienen razón al considerar la obra de Mc como el producto de una única redacción global, como un todo redaccional, pero no la tienen cuando prescinden de la prehistoria de este texto, necesario para valorar el alcance de algunas características del mismo. Como dice el reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* «el estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura, y para manifestar su rica complejidad... A la tendencia historizante que se podría reprochar a la antigua exégesis histórico-crítica, no debería suceder el exceso inverso, el olvido de la historia, por parte de una exégesis exclusivamente sincrónica (núm. 4). Los autores, de hecho, ven en los métodos histórico-críticos un impedimento para captar el sentido profundo, por ejemplo, el considerar las incongruencias del texto bíblico como indicios de diversas fuentes, como hace la crítica literaria, en lugar de marcas que pone el autor para orientar la interpretación, como opinan Mateos-Camacho, impediría ver el verdadero sentido profundo. ¿Pero no es lo contrario? El subjetivismo aparece constantemente, especialmente en la lectura simbólica de las escenas y personajes, y en la forma de interpretar las referencias al AT. No se puede negar que en Mc hay escenas que tienen sentido simbólico, como las curaciones de un sordomudo y del ciego de Jericó (7,31-37; 10,46-52), como pone de manifiesto la historia de la interpretación, pero no se puede generalizar indebidamente este tipo de lectura sin apoyos suficientes en la cultura y tradición judeo-helenista, que permitirían a un lector mediano comprender el alcance de cada escena, sin necesidad de acudir a medios sofisticados, reservados a una minoría. Lo mismo hay que decir del valor simbólico de las personas. Con relación a las citas explícitas o implícitas del AT reflejan que Mc escribe dentro de la tradición clásica del judaísmo, con procedimientos y fines análogos a sus contemporáneos. Por ello, a veces las citas no tienen otra finalidad que presentar el hecho narrado en contexto histórico-salvífico, como cumplimiento genérico de las promesas, aunque a veces se refiere a una promesa concreta. Hay que estudiar cada caso. Como es sabido, el derás emplea diversos recursos para referir hechos actuales al AT, entre ellos la regla *gazera shawa* o *regulación semejante*, recurso usado con mucha frecuencia y que permite aludir al AT con un simple contacto verbal, aunque sea equívoco. En estos casos frecuentes hay que

evitar *cosificar* cada alusión, viendo en ella misteriosas marcas o pistas para un sentido profundo: no es más que una pieza dentro de un mosaico de citas que pretende presentar el hecho en contexto de cumplimiento. Con relación a la datación temprana de la obra (años 40s), las razones aducidas no prueban. La primera es que *el evangelio termina sugiriendo que Pedro, lo mismo que los otros discípulos, no ha comprendido aún la universalidad de la misión cristiana por estar todavía apegados a las categorías del judaísmo... Luego, cuando el evangelio se escribe, aún no se ha producido el cambio de mentalidad que, según los Hechos, experimentó Pedro* (4). Pero esto no es más que la explicación que dan los autores a este final, explicación minoritaria que no comparten la mayor parte de los exégetas, que explican de otra forma el final brusco de Mc. Además la conclusión, supuesta la validez del dato, no se sigue necesariamente, pues Mc puede estar narrando un hecho del pasado y no una crónica del presente, como deja entrever esta explicación. Finalmente, ¿cuándo tuvo lugar *el cambio de mentalidad de Pedro* en el contexto de la evangelización del centurión Cornelio? No sabemos, pues Hechos no son una crónica, pero la colocación del relato en la obra apunta a que es anterior a Herodes Agripa (37-44), lo que sugiere que Cornelio, centurión de la cohorte Itálica, estaría en Cesarea antes de esa fecha. En este caso, habría que situar el cambio de Pedro antes de esa fecha y, consiguientemente habría que adelantar la redacción de Mc. Otro argumento consiste en que el evangelio supone que la polémica sobre la integración entre judíos y gentiles estaba en su punto álgido (4). De ser así, habría que fechar la obra mucha más tarde, pues la polémica comienza como consecuencia del llamado *primer viaje de Pablo* y tiene su punto álgido en los años 49 y siguientes. Por otra parte, según el parecer de numerosos exégetas, Mc conoce el problema de los judaizantes, pero supone que sus lectores ya lo han superado. La tercera razón se basa en que Mc menciona a fariseos junto a herodianos tres veces, lo que refleja la situación bajo el breve reinado de Herodes Agripa I, en que fariseos y herodianos, antes enemigos, simpatizan (5). Pero también se puede interpretar el dato como expresión de la enemistad de los fariseos y herodianos contra Jesús, que llega hasta unir a los grupos antagónicos, como dicen los mismos autores (*Comentario* 285). Finalmente, presentan dos argumentos tomados del discurso escatológico: (1) según 13,9bc.12-13a el evangelista no tiene experiencia de una condena de los discípulos de Jesús por parte de los tribunales civiles (p. 5). Pero el dato también puede ser un reflejo de la antigua tradición que Mc emplea. Mc emplea tradiciones contemporáneas y antiguas. (2) Según 13,14-b-16.21-22 se exhorta a huir a los montes, cosa imposible en el contexto de la invasión romana. Pero se trata aquí de lenguaje tópico apocalíptico, que no puede historizarse. Con relación a la estructura general de la obra, la disposición que propone el *Comentario*, coincide en grandes líneas con la generalmente admitida por los exégetas (introducción y dos grandes partes, separadas por 8,27-30), pero se diferencia en las subdivisiones, basándose en varios criterios, la disposición de las perícopas en trípticos o polípticos, las unidades-bisagra, temáticas, sin tener suficientemente en cuenta otros datos literarios, como los abundantes sumarios y las escenas de reacción. De aquí las dudas que surgen ante una serie de divisiones de la estructura propuesta.

Haciendo nuestras las valoraciones del citado documento de la PCB, hay que dar la bienvenida a las aportaciones de los nuevos métodos de interpretación, pero teniendo en cuenta sus limitaciones y complementándolos unos con otros entre sí y con los métodos histórico-críticos. Todos ellos deben ayudar a interpretar la Biblia de forma razonable, pues el sentido del texto bíblico está en una lectura «humana», normal, asequible a toda persona que lee el texto con una preparación mediana, y no en una lectura profunda, que exige una exégesis cabalística para descubrir sus secretos.—A. RODRÍGUEZ CARMONA. Facultad de Teología. Granada.

F. SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relato de Dios*. Ed. Sígueme, Salamanca 1994, 394 pp., ISBN 84-301-1243-X.

Quien haya seguido la reflexión teológica de Schillebeeckx recibirá con agrado la versión castellana de esta obra que viene a completar la trilogía iniciada con *Jesús. La historia de un viviente* (1974) y *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (1979). Ya se ha dicho que estos tres libros del teólogo de Nimega constituyen la obra cristológica más ambiciosa y creativa de nuestro siglo. El tercer volumen de la trilogía estaba planeado como *eclesiología* y a su resultado es, en efecto, *eclesiología*, mas no una *eclesiología* al uso. ¿Cómo entronca la *eclesiología* en el proyecto cristológico de Schillebeeckx? Respondamos con sus propias palabras: «Finalmente, que los hombres hablen actualmente de Jesús como el Cristo —así, pues, la cristología— sólo es posible en y por la mediación eclesial» (p. 167). Schillebeeckx parte de esta convicción: el núcleo del mensaje evangélico es la medida de toda *eclesiología*; a esta convicción acompaña un juicio sobre la situación postconciliar en las últimas décadas que han determinado la estructura misma de la obra: lo «nuevo» en la visión conciliar no ha recibido forma institucional y algunas estructuras reguladas por el nuevo código son ajenas a las intenciones más profundas del Vaticano II. La intención del autor es «poner a la Iglesia en su sitio», «darle el lugar que le corresponde», pues la Iglesia no existe por mor de sí misma. Por eso, antes de hablar directamente de la Iglesia, este libro habla mucho de Dios, de Jesucristo, de los hombres; su resultado es «*eclesiología negativa*, teología de la Iglesia en clave menor» (p. 20).

R. Gibellini (en *E. Schillebeeckx. Soy un teólogo feliz*. Introducción, p. 5) afirma que la teología de este dominico está transida por un hilo conductor: la relación entre la experiencia cristiana y la experiencia del mundo. El libro arranca con la investigación teológica de la historia de Dios en la historia de los hombres (*I. Historia del mundo e historia de la salvación. Historia de la revelación e historia del sufrimiento*, pp. 21-83). De modo programático se trueca el adagio clásico, «extra ecclesiam nulla salus», en este otro: «fuera del mundo no hay salvación» (p. 29 ss.). Esta *eclesiología* atiende de modo especial a la relación Iglesia-mundo, un interés que en la obra de Schillebeeckx se remonta a sus tiempos de perito del Concilio. En la realidad mundana de la historia de los hombres es donde Dios quiere llevar a cabo su salvación. El lenguaje religioso toma su material de la experiencia de nuestra limitación humana y creatural; de modo que la historia profana es interpretada por los creyentes como historia de salvación. Las religiones son los lugares en los que los hombres toman expresa conciencia de la acción salvífica de Dios en la historia. Y, sin embargo, la historia salvífica —*sensu stricto*— todavía no es historia de revelación, sino su presupuesto: sin historia salvífica universal no hay una historia especial de la revelación, como la que cae en Israel o en Jesús. Las religiones y las iglesias no son la salvación, sino «sacramento» de la salvación que Dios lleva a cabo en el mundo. Establecido el nexo fundamental entre Iglesia-mundo (p. 40), Schillebeeckx se adentra en las experiencias de revelación y en la mediación sociocultural de la fe. La fe ha de vérselas con la tradición cristiana de revelación (de raíz judeo-cristiana) y la situación actual. Aquí se pone de relieve la tarea hermenéutica asignada a la teología: realizar una constante correlación entre la revelación y tradición cristiana, por un lado, y la experiencia actual, por otro; entre fe cristiana y experiencia humana. Una Iglesia, en cuanto figura organizada de una tradición experiencial religiosa y como comunidad de «un itinerario vital» es una «comunidad de interpretación» (83).

La segunda sección de la obra (*II. Los hombres en busca de Dios; Dios en busca de los hombres*, pp. 86-161) explicita otra de las convicciones de Schillebeeckx: la secula-

rización no invalida el discurso teológico sobre Dios, puesto que la autocomprensión humana secular sigue abierta al misterio, como se evidencia por la confianza radical en la realidad, por el compromiso con los otros, por la llamada a realizar el bien y combatir el mal. El análisis parte de la problematización del hablar sobre Dios hoy. Al hablar de fe personal en un mundo estructuralmente ateo, hay que tener en cuenta que no sólo se han derrumbado las «estructuras sociales de plausibilidad», sino que además el pluralismo se ha instalado en el interior del sujeto como «realidad cognitiva». Aunque en la situación del mundo occidental secularizado Dios se ha vuelto un problema, los hombres y las religiones tienen mucho que contar sobre Dios. El cristianismo habla sobre Dios desde la experiencia de Dios de Israel y de Jesús de Nazaret.

La tercera sección (*III. Los cristianos encuentran a Dios ante todo en Jesucristo*, pp. 163-279) aborda sucesivamente estos problemas: 1) la tensión entre el Jesús de Nazaret histórico y el Cristo de la fe eclesial; 2) la necesaria mediación eclesial de la fe en Jesucristo; 3) el problema de la unicidad y universalidad del cristianismo en el encuentro pluralista de religiones y culturas; 4) el carácter único y definitivo de envío de Jesucristo como tarea y base de la Iglesia y su misión en el mundo. Para dar respuesta al primer problema, Schillebeeckx asume lo que ya había expuesto en *Jesús, la historia de un viviente*. La cristología se abre a la pneumatología; el discurso cristológico y pneumatológico acontece en el seno de una comunidad eclesial. La Iglesia es, por la fuerza del Espíritu, heraldo del itinerario vital de Jesús hacia el reino de Dios (p. 228 ss.). A estas alturas comienza el libro de Schillebeeckx a tematizar propiamente el objeto teológico «Iglesia»; su objetivo principal apunta a expresar el sentido de la catolicidad de la Iglesia: en el contexto de un pluralismo fundamental en el hablar religioso sobre Dios, ¿qué significa entonces el «carácter único del cristianismo»?

Esta tercera parte —nos dice su autor— se sitúa en una perspectiva «postecuménica y supracristiana» (p. 287), en esa «ecumene de la humanidad sufriente». Todo ello da paso a la última sección del libro que quiere ser una investigación sobre el rostro histórico de la Iglesia, en la perspectiva de esa ecumene más limitada, intraclesial (*IV. Hacia el gobierno democrático de la Iglesia como comunidad de Dios*, pp. 281-337). En una época refractaria a todo absolutismo monárquico, hay que plantear las dificultades de la Iglesia para adaptarse a estructuras democráticas. «Nos hallamos en un punto bajo y una polarización en el interior de la Iglesia católica romana» (p. 297). Desde una explanación de LG 8, Schillebeeckx denuncia una utilización ideológica del término «Iglesia-misterio» como modo de frenar la irrupción de la novedad del Vaticano II. El libro concluye con un epílogo que da respuesta, de modo esperanzado, a esta cuestión: ¿tiene aún futuro la Iglesia? (339-363).

Este relato humano de Dios, escrito en clave de liberación, da pie al teólogo de Nímega para aludir a cuestiones o malentendidos suscitados por sus obras anteriores (cfr. p. 35 ss., 75-76, etc.). Con todo, su obra está aún abierta, *in fieri*; de hecho anuncia un nuevo libro sobre la «disputa metodológica» en las hermenéuticas contemporáneas (77). En conjunto, se trata de una eclesiología que asienta el futuro de la Iglesia en su reforma permanente desde el núcleo evangélico y en su extroversión dirigida a los hombres en el mundo.—S. MADRIGAL. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

EUGEN BISER, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*. Editorial Herder, Barcelona 1994, 525 pp., ISBN 84-254-1836-4.

El autor es de sobra conocido, no sólo por sus numerosas publicaciones, de las cuales ya hay varias traducidas al castellano, sino, tal vez sobre todo, por haber ocu-

pado durante doce años la prestigiosa cátedra de Romano Guardini, en Munich, sobre «Visión cristiana del mundo y filosofía de la religión». La obra presente corresponde a la preocupación actual del autor sobre la situación y el porvenir de la fe en un mundo postmoderno y postsecularizado.

La estructura del libro es extraordinariamente clara, aunque habría que añadir al pronóstico también el diagnóstico de la fe. Se divide en tres partes: análisis, diagnóstico y terapia. El mero hecho de dedicar casi la mayor parte del libro a la terapia es ya significativo de que no quiere quedarse en el mero análisis resignado de los problemas que se le plantean en la actualidad a la fe, sino que quiere avanzar caminos de solución. Lo que el autor pretende es evitar que el lector caiga en lo que él llama «una herejía emocional», es decir, en la resignación, la amargura y el derrotismo religioso. Para salir de ahí no basta con el análisis (del que quizá tenemos ya demasiado), sino que hace falta la terapia. La mera vuelta al «mito» a la que tiende el hombre moderno (como aparece en multitud de publicaciones sobre el retorno de los mitos, la verdad de los mitos, mitos y racionalidad, etc. sobre todo en Alemania) sería meramente la expresión de estar entregado a esos poderes, que se parecen demasiado a los monstruos marinos de los viejos mitos. Esta afirmación del autor (p. 31) creo que debería ser matizada, tal vez en el sentido en que lo hace Manfred Frank, en sus libros *Der kommende Gott* y *Gott im Exil*. La situación actual del hombre es bastante desalentadora, sobre todo para la posibilidad de vivir la fe en ella. La principal preocupación de R. Guardini y del autor es la de hacer ver la posibilidad de la fe precisamente en esta situación. El análisis de la postmodernidad está hecho a partir, sobre todo, de dos autores: R. Guardini y J. F. Lyotard. Yo pediría a los lectores que no se dejen desanimar por la dificultad que para lectores españoles puede tener, en las primeras páginas, el estilo del autor, que no siempre consigue superar el traductor, aunque ha hecho un esfuerzo notable por conseguirlo. Hubiera sido necesario romper la estructura misma de la frase y eso supone una nueva creación que no siempre es posible y que dejaría muchas dudas sobre la fidelidad de la traducción. El autor se encarga de crear suficientes problemas al traductor.

El autor ha visto, a mi parecer con exactitud, el parentesco de la nueva situación con el romanticismo (p. 45). Pero es imposible hacer un recorrido de todos los detalles interesantes que presenta el análisis de la actual situación y que, de todas formas, nunca podría sustituir la lectura del libro. Puedo decir con todo, que me parecen muy acertados los análisis que hace en el Diagnóstico de la fe sobre las causas intraeclesiales de la crisis.

Totalmente de acuerdo con lo que dice sobre el Vaticano II, que no pretendió proponer nuevas declaraciones doctrinales, sino suscitar un nuevo espíritu y el diálogo, interno y externo, como principio de convivencia eclesial. Las observaciones sobre el «déficit» del Concilio y del postconcilio son excelentes (p. 206 ss.). El Magisterio, reducido de hecho «al estrecho segmento de la ética social y sexual» (p. 221), no responde de ninguna manera a las grandes expectativas del hombre de hoy y, en vez de eso, lo exaspera. Creo que es bueno que haya profesores, ya eméritos, que puedan decir ésto con claridad.

La terapia es, naturalmente, el diálogo, como ya ha hecho notar sobre los logros del Vaticano II. Alude al tema de los «paradigmas» introducidos por Th. Kuhn en las ciencias y utilizados en la teología, entre otros, por H. Küng. Pero no veo que aluda al problema que plantean para el diálogo, puesto que la inconmensurabilidad de los paradigmas lo hace prácticamente imposible. Haría falta un consenso mínimo y no lo hay (p. 299). Lo que hay más bien, desde la jerarquía, es una tendencia al restauracionismo, más o menos disimulado. Como terapia más profunda propone algo de lo que ya había escrito: la vuelta a lo esencial, es decir, a Cristo, pero de

una forma nueva, como amigo, más que como salvador, y como maestro interior. Se trata, pues, de una reducción a lo esencial, frente a la cual las diferencias periféricas quedarían como insignificancias, pero son precisamente esas diferencias insignificantes las que son convertidas en esenciales y, con eso, casi imposible de someterlas a diálogo. El propone, como ya he dicho, una vuelta a Cristo, pero de una forma especial: como amigo. Con ésto se incide de nuevo en el problema, porque lo que divide no es lo esencial mismo, sino las «interpretaciones» de lo esencial.

No quiero terminar sin hacer alguna observación de carácter general sobre el libro. La estructura, como dije al principio, está muy bien construida. El autor tiene además una increíble erudición y ésta tiene un aspecto positivo y otro negativo. El positivo es que apenas hay página en la que no haya una cita o referencia sugerente, además de las formulaciones acertadas del autor. El negativo es el exceso de barroquismo en el estilo, que hace perder de vista la estructura esencial del libro, apenas se entra en un capítulo concreto. Se tiene la impresión de estar delante de un retablo del barroco tardío, en el que las columnas, a fuerza de volutas y adornos, pierden, aparentemente, la función de sustentar la cúpula.

La recensión la hago sobre la traducción de Claudio Gancho, al que tengo que felicitar. Pero no puedo negar que he hecho la lectura teniendo delante el original alemán (Glaubensprognose). Me permito por eso hacer un par de observaciones, sólo sobre la traducción de algún título. En el capítulo tercero de la primera parte traduce uno de los subtítulos: «El síntoma de la traspolación: el ateísmo enmudecedor». A pesar de la apariencia del participio activo (verstumme) hay que traducirlo por pasivo: «mudo». Poco más adelante dice expresamente el autor: «el ateísmo enmudeció» (verstummt). Y de eso se trata. En el capítulo segundo de la segunda parte dice «El vacío espiritual: la ausencia de la mística» Entbehren es: no tener una cosa que se desea. Quizá la traducción sería: «La nostalgia de la mística» y creo que felicitar tanto al traductor como a la editorial, que ha tenido el valor de editar un libro largo y difícil, pero importante para el que quiera tener una información fidedigna de la actual situación de la fe y de su posible superación.—RICARDO FRANCO S. J.<sup>4</sup>

HORTAL ALONSO, A., *Ética. I. Los autores y sus circunstancias*. U.P.C.O., Madrid 1994, 199 pp., ISBN 84-87840-44-2.

El contenido de este primer volumen es la primera parte del curso de ética que desde hace años el autor imparte en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Comillas. La materia, como indica el subtítulo, se puede resumir en una pregunta: *en qué medida somos autores responsables de nuestra propia biografía*.

En el primer capítulo, *qué es la ética*, el autor ya propone un enfoque matizado pero decididamente realista. No se trata de un realismo ingenuo o esencialista que exima de la interpretación o que sitúe la vida moral fuera de una cultura o de la historia. La reflexión moral que se pretende es precedida por la vida moral y busca ser vivida en la sociedad real. Para ello recaba ayuda de las ciencias humanas. La profesión de interdisciplinariedad del primer capítulo no es retórica. A ella se atendrá modélicamente el autor a lo largo de su trabajo. Respetando la autonomía de las otras ciencias consigue marcar la especificidad teórico-práctica del saber ético, evi-

<sup>4</sup> El P. Ricardo Franco falleció el pasado día 7 de febrero en la localidad de Loja. Venía de Málaga, camino de Granada, donde había estado dictando unas conferencias. Desde aquí nos unimos al dolor de la Facultad de Teología de Granada y lamentamos tan inesperable muerte. Descansen en paz.

tando así tanto el sociologismo conformista como los planteamientos suprasociales o supratemporales, cuyo idealismo los convierte en socialmente imposibles. Por tanto, la responsabilidad de nuestra propia biografía no se adjudica a priori, sino en la realidad, contando con los datos de que disponemos y para cada caso. Enseñar a cabilar esto es el asunto de los otros cinco capítulos del libro.

En primer lugar, el sujeto ético es comprendido en la sociedad. La dimensión social de aquél es el objeto del capítulo segundo. «Mala sociología es la que no deja lugar para la acción responsable o la minimiza; y mal planteamiento ético es aquel que se hace “a pesar de” y no “en” la sociedad» (30). No se decanta el autor por un planteamiento individualista u holista. Podríamos decir que la puerta de acceso al problema es la sociología del conocimiento, especialmente el enfoque fenomenológico de Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad*. El objetivo no es que el sujeto reproduzca la sociedad tal cual es, sino creativamente, pero para eso antes tiene que aprenderla como es.

Hablar de autoría de la propia biografía hace plantear la génesis del sujeto moral, su desarrollo evolutivo (cap. III). Con este tema el autor toma distancia de los planteamientos clásicos esencialistas, que presuponen siempre al sujeto moral plenamente constituido y de los planteamientos que reducen la ética a mera cuestión de aprendizaje. La idea fixista de naturaleza humana queda aquí seriamente cuestionada y pasa a ser entendida culturalmente. El desarrollo moral es abordado desde tres perspectivas y de manera ejemplar en lo que a la articulación de la ética y las ciencias humanas se refiere: el enfoque psicoanalítico (Freud, Erikson), y sociológico y de la psicología social (Durkheim, G. H. Mead, Berger y Luckmann) y el cognitivo (Piaget, Kohlberg). «El proceso culmina en una personalización capaz de cuestionar lo social» (95).

La primera condición para ser autores responsables de la propia vida moral es ser conscientes de ello. Seremos más o menos responsables en tanto en cuanto seamos más o menos conscientes (cap IV). La conciencia moral es tratada ante todo como conciencia. Tras definir el concepto y los tipos de conciencia, se estudia la relación de la conciencia con su subsuelo inconsciente. Este es otro ejemplo de buena articulación entre ética y ciencias humanas. Una ética que pierde ingenuidad idealista al aprender de la psicología, pero, al mismo tiempo, exige al psicoanálisis perder, si alguna vez lo tuvo, su afán relativizador de todo discurso y que no sólo hable «sobre nosotros» sino «con nosotros».

La libertad es el otro supuesto fundamental de la vida moral (cap. V). Siguiendo con el mismo planteamiento, la libertad se gana y se pierde, se educa y pervierte, crece y disminuye. A veces se afirma o atribuye a lo que no es sino fruto de la conjunción de factores objetivos («animismo»), en otras ocasiones pretendemos escamotear responsabilidades atribuyendo a factores objetivos lo que es fruto de la libertad («mala fe»). Del tratamiento de la libertad en el capítulo V, merece ser subrayado la crítica a los planteamientos idealistas de la libertad. Ser libre no es meramente pensarse libre. La libertad no sólo es presupuesto de nuestras intenciones y de nuestro querer sino también de nuestros actos y, al menos en parte, de sus repercusiones sociales y materiales. La libertad no sólo disminuye por coacciones o amenazas; la reducción que incita los deseos puede también reducir o destruir la libertad. Concebir la libertad como «sentimiento de libertad» impide captar este problema. El estoicismo ayuda a detectarlo, pero no es solución para mejorar las condiciones materiales y sociales de la libertad.

El sexto y último capítulo pretende comprender la decisión como el núcleo desde el que hoy se estructura la ética. El método fenomenológico permite evitar el subjetivismo voluntarista y el objetivismo determinista. La fenomenología de la decisión

es el punto nuclear en que inciden y se trenzan los aspectos estudiados anteriormente con lo que habría de ser la segunda parte de este manual, anunciada en esta primera sin plazo. Al articular la decisión con la temporalidad formula el A, dos máximas de buen sentido: «no decidas hoy lo que puedas decidir mañana con más información y mayor claridad sobre tus motivaciones, *caeteris paribus*, en igualdad de circunstancias»; «no dejes para mañana la decisión que tienes que tomar hoy, especialmente si mañana no vas a tener más información ni te vas a aclarar más, y puede que no vuelva la oportunidad que tienes hoy». Siguiendo con el tono realista de su reflexión, aunque ésta deba ante todo aportar lucidez para acertar, no reduce la urgencia histórica a problema exclusivo de la vida moral; la urgencia ha de afectar también a la ética pensada, pues «es la historia el único sitio donde tienen sentido tanto la acción moral como la reflexión ética» (195).

El resultado es un libro de ética que no cae en abstracciones intemporales, sobrehumanas o deshumanizantes. Un libro de ética «humano», con poso sapiencial. Para personas tal como son en sociedad. Una reflexión no conformista con lo que hay, ni soñadora de ideales, una reflexión que busca lo factible en lo posible.

Para una edición posterior valdría la pena revisar algunos errores inoportunos de edición que confunden las palabras que se trata de distinguir; por ejemplo, *éthos* por *ethos* (p. 9), voluntariedad por involuntariedad (p. 178). También revisar el subtítulo, que queda ambiguo y puede hacer esperar una historia de la ética cuando más bien se habla del sujeto ético. Es cierto que subtítular *el sujeto ético* podría hacer esperar un tratamiento más subjetivo y aquí el problema del sujeto ético no es un problema subjetivo, más bien se subrayan las condiciones sociales y materiales de su constitución como tal sujeto.

En el prólogo hacía el autor una declaración de intenciones no exenta de humor ni modestia. No pretendía hacer un libro original. Como aquellos constructores medievales de catedrales, se proponía contribuir al avance de lo que no comenzó ni tampoco terminará (IX). Esto lo logra. Es de alabar un manual que no pretende incluir todo lo valioso de otros libros. Ya está en ellos. Este libro presupone que la historia de la filosofía no comienza con él. Parte incuestionablemente de lo que ya ha sido pensado, tiene en cuenta la historia de los problemas pero sin sobrecarga de erudición, citas o referencias. Los alumnos lo agradecerán. Los autores citados aparecen tratados justamente. No «usados». Se produce un diálogo respetuoso del autor con sus sucesivos interlocutores, fiel al propósito de dejar el protagonismo de la filosofía a las cuestiones en lugar de a quienes las plantean (X) y con sentido práctico para concluir con los medios, datos e instrumentos que hoy tenemos al alcance.

El libro, según se anuncia en el prólogo, pretende servir a tres destinatarios: alumnos, colegas y, más utópicamente, colegas de otras disciplinas más o menos afines que quieran ocuparse de la dimensión ética de todos los problemas. El primero de los destinatarios es el más tenido en cuenta. Para alumnos de filosofía es un magnífico libro. El estilo es claro, preciso en los conceptos y conciso en las exposiciones. La lectura es ágil pero exige el esfuerzo del concepto. No es un libro simple, pero es pedagógico. En él se percibe el poso de años de reflexión y enseñanza. También es de agradecer un libro de reflexión moral no moralizante, sin por ello sacrificar el sentido práctico. No sólo pretende pensar lo moral sino también ser ayuda para vivir moralmente. Un manual de filosofía que enseña más a pensar que qué pensar. Hay conocimientos filosóficos que da por supuestos. No repite lo que un alumno de filosofía ya encuentra o estudia en otros lugares. En cambio, pensando más en alumnos que en colegas, se detiene en las exposiciones de los conocimientos sociológicos o psicológicos, con los que el alumno de filosofía está menos familiarizado. Los colegas pueden encontrar en este volumen las preocupaciones y los intereses del autor

expuestos con su estilo de pensamiento, no fácilmente etiquetable. Tanto los colegas profesores de ética, como los de disciplinas afines, pueden encontrar un modo logrado de abordar las cuestiones llevando en cuenta otras disciplinas, aprendiendo de ellas, dialogando con ellas, y aportándoles el elemento práctico propio de la ética.

Por lo demás, bienvenido sea este valioso y útil manual de ética, que en el logro de su modesta pretensión consigue ser más de lo que quiere ser. El autor desaparece para dejar paso a las cuestiones. Asentir a este libro no significa pensar lo mismo que su autor, ni valorar como él, sino darle importancia a una serie de cuestiones en la ética, a un modo de plantearlas y reconocer los elementos en juego que permiten pensarlas. Este es un libro para trabajar. El lector puede dar su propia respuesta a *en qué medida somos autores responsables de nuestras biografías*. Queda bastante materia para el segundo volumen. Ojalá aparezca pronto.—JUAN A. GUERRERO, S. J. Facultad de Filosofía. U. P. Comillas.

## RECENSIONES

MORLA ASENSIO, VÍCTOR, *Libros sapienciales y otros escritos*, Editorial Verbo Divino, Estella 1994, 544 pp., ISBN 84-7151-907-0

Nos encontramos con una introducción a los libros sapienciales y líricos de la literatura del Antiguo Testamento. Es una obra especialmente pensada para alumnos de Teología y para todos aquellos que, con unos mínimos de conocimientos teológicos, quieran adentrarse en el apasionante mundo de esta literatura bíblica.

El autor de esta obra es profesor de Antiguo Testamento en la facultad de Teología de la Universidad de Deusto (Bilbao, España). Está dividida en tres partes: la primera, nos ofrece una introducción a la literatura sapiencial israelita; la segunda, desarrolla los principales libros sapienciales; la tercera, estudia la literatura lírica. La obra está pensada para alumnos de Teología, por eso tienen una orientación escolar y pedagógica y cada capítulo se completa con un punto dedicado al trabajo personal del lector y con unas orientaciones bibliográficas.

No es fácil encontrar en lengua española obras de este tipo, por eso se agradece que al inicio del libro se detalle una bibliografía básica en español. También son importantes y valiosas las referencias bibliográficas realizadas al principio de cada capítulo y, por supuesto, la abundancia de notas que encontramos. La exposición, el orden y el método del libro cumplen perfectamente con el objetivo de introducir.

Analicemos cada una de las partes en las que está dividido el libro. La parte primera es una síntesis de todo lo que se puede encontrar, en la actualidad, sobre la sabiduría y su literatura en Israel. Existe toda una tradición sapiencial en el Antiguo Testamento que abarca mucho más que los libros sapienciales. Pero a su vez, los libros sapienciales condensan gran parte de toda la sabiduría de Israel a lo largo de toda su historia: sabiduría popular, científica, filosófica y teológica. En este apartado también se hace alguna incursión en la sabiduría oriental cercana a la de Israel. Evidentemente es mucho el influjo recibido por las sabidurías egipcias y mesopotámicas. Creo que la obra sería más completa si hubiera tratado la literatura apocalíptica. De acuerdo con la afirmación de la pp. 97-98: «Es también ya clásica la tesis

de que la apocalíptica hunde fundamentalmente sus raíces en el pensamiento sapiencial». La literatura apocalíptica se entiende cada vez más como un movimiento sapiencial.

La segunda parte analiza uno a uno todos los libros sapienciales: proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico y Sabiduría. Ayuda a la lectura y al estudio el que todos los libros son tratados siguiendo el mismo esquema de análisis. Se inicia con una introducción de datos generales del libro: texto, versiones, nombre, numeración, canonicidad, autor, fecha y lugar de composición. A continuación, y por este orden, estudia la dimensión literaria, el contenido, su significado y propósito y la historia de la investigación hasta la fecha con las cuestiones abiertas que todavía quedan. Por supuesto, a cada libro le acompaña la oferta de trabajo personal y los comentarios bibliográficos.

El estudio de la lírica tiene otra estructura. El libro de los salmos se estudia en cuatro capítulos dedicados a la poesía hebrea, a los géneros literarios, a la teología y la historia de las interpretaciones. Esta parte es la más compleja y difícil de leer. Abunda la terminología hebrea y el análisis de los métodos de la poesía hebraica. Evidentemente el conocimiento del hebreo hace más interesante y fructífero estos capítulos. En cualquier caso, para el profano en hebreo son unas páginas farragosas. Los otros dos libros, Cantar de los Cantares y Lamentaciones, son tratados con el mismo esquema que los libros sapienciales.—HIGINIO PI S. J.

BONORA, ANTONIO (ed.) y once autores más, *Espiritualidad del Antiguo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994), 544 p. 13,5 × 21, ISBN 84-301-1229-4. Tradujo del original italiano (editado por Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1987), Alfonso Ortiz García; tradujo y adaptó las notas Julián Ruiz Martorell.

Nos encontramos ante una obra de notable importancia en la que han colaborado un equipo de biblistas italianos (doce en total): «Espiritualidad del AT». Precede una *Introducción* sobre el concepto de «espiritualidad del AT», distinguiéndola de «teología del AT», conceptos afines ambos, pero no coincidentes. La teología bíblica pone su atención sobre todo en los enunciados de la revelación-fe bíblica en su dimensión de verdad. La teología espiritual bíblica, por el contrario, estudia la resonancia de la confesión de fe en la vida, en la praxis, en las actitudes, reacciones y respuestas del hombre individual y colectivo. El comportamiento del hombre bíblico de el AT ante las intervenciones de Dios en la historia humana en la que ha irrumpido; ante ese Dios misterioso y desconcertante, que así apareció desde el AT, y así continuaría en el Nuevo, y continuaría siempre. La obra, después de la *Introducción*, consta de tres partes. 1) En la *primera* se estudian las diversas formas y tradiciones espirituales contenidas en el AT: espiritualidad de la *Torah* (Pentateuco), espiritualidad deuteronomista (desglosada del Pentateuco en cuanto que el *Deuteronomio* creó escuela que perduró durante algún tiempo), la tradición profética, sapiencial, apocalíptica, espiritualidad del Salterio. 2) En la *2.ª Parte*, se aborda el tema de cómo han percibido y vivido la experiencia de la fe algunos de los grandes y significativos personajes del AT y algunas clases de personas consideradas en su vida concreta (algunos profetas, v. gr. *Jeremías*; un sabio, *Qohelet*; la figura del sacerdote, el siervo de Yahvé, el enfermo...). En la *3.ª Parte* se analiza la «lectura cristiana» del AT tanto en los libros más importantes del NT (v. gr. Jesús hermeneuta de las Escrituras, el AT en el Evangelio de Juan, etc.), así como en la Patrística y en la Iglesia actual (v. gr. en la «*Dei Verbum*», en la liturgia, catequesis, en la vida espiritual). Se termina el li-

bro con amplios *Indices* que ayudan notablemente para su utilización: índices de citas bíblicas, nombres, materias, índice general muy detallado.

De nuevo afirmamos que estamos ante una gran obra que merece toda clase de alabanzas. *Obra nueva* en el sentido de presentar, de una manera sistemática, la espiritualidad de todo el AT. Existían, naturalmente, muchos estudios sobre puntos particulares o personajes del AT bajo el aspecto de la espiritualidad, pero no en una estructuración sistematizada, como sucede aquí, de todo el conjunto del AT. El modo de sistematización (tal como se ha expuesto precedentemente) es válido, aunque sea susceptible de perfeccionamiento en detalles o en el mismo enfoque. Sucederá aquí lo que sucedió con la «*Teología Bíblica*», cuando surgió como Teología —asignatura autónoma, que fue recibiendo en diversos autores, diversos enfoques, como puede suceder ya aquí, en cierto modo, dada la pluralidad de autores. Es lo que insinúa, en la *Advertencia preliminar*, el coordinador. «El hecho, dice este, de ser libro de colaboración de muchos (doce en total), aunque se hayan discutido en común los criterios inspiradores de la obra y estos criterios los hayan tenido presentes en el trabajo de colaboración, era lógica e inevitable la presencia de opciones, de estilos y de procedimientos diversos, aunque por otra parte supone esto una variedad que hace más bella la exposición».

Sin mermar en nada las alabanzas de conjunto expresadas precedentemente, apuntamos alguna que otra observación o sugerencia más que crítica. Nos hubiera gustado, en la sección de la espiritualidad de la *torah* y de la espiritualidad profética, encontrar subrayado con más vigor algo que ya es clásico en el AT, la tensión que existe entre las dos espiritualidades o tipos de religión, la religión cúllica con peligro de estar vaciada de contenidos éticos, contra la que polemizaron los profetas propugnando otro tipo de religión centrado en la justicia interhumana. Con más o menos fundamento se les ha acusado al Documento *sacerdotal* y en cierta medida también al *Deuteronomio*, por su fuerte acento en el culto y en la ley, de haber originado, no obstante sus notables valores teológicos y espirituales, un desmedido legalismo en la piedad judía posterior.

Una segunda sugerencia se referiría al personaje *Job*, al que parece que debería habérsele dado mayor relieve en un libro sobre la «espiritualidad del AT». Ya en el AT aparece muy pronunciado, en determinados pasajes, el aspecto misterioso de Yahvé, lo desconcertante, lo «demoníaco» (como lo calificó Paul Volz, *Das Dämonische in Yahve*, Tübingen 1924), ante el cual el devoto israelita, ha tenido que tomar penosamente una actitud. Ahora bien, el personaje *Job* es en ese sentido, sin duda, el más representativo de esa actitud. *Job* aparece en el libro que presentamos, pero aparece un tanto de pasada bajo la figura del «enfermo», y en pocas líneas, eso sí muy densas, reconociendo y aceptando el «proyecto» (atención a la *errata* de transcripción, *'esah*, y no *'esab*, p. 422), el proyecto, la «racionalidad misteriosa» de Dios. El personaje *Job* (emblemático), sin duda, sufre más de sus íntimas angustias ante el Dios desconcertante que de los externos dolores y desgracias que le aquejan como «enfermo». La figura de *Job* es una figura cumbre de la espiritualidad del AT en lucha con el Misterio Divino, al que termina aceptando humildemente envuelto en polvo y ceniza.

Y esta recensión de un libro tan estimulante y sugerente y rico en contenidos, al que se le puede augurar grande influjo en la espiritualidad cristiana, la terminamos con una referencia particular al editor-coordinador que quiere ser una oración. Por la «*Rivista Bíblica*» de la que era Director, nos informamos que *Antonio Bonora* murió el 3 de febrero de 1994, prematuramente, a los 53 años de edad, concluyendo una vida fecunda de entrega al servicio de la «palabra de vida», muy en concreto en «*Espiritualidad del Antiguo Testamento*» (no la última de sus publicaciones bíblicas), pe-

ro en la que, sin duda, puso mucha ilusión. «*Opera illorum sequuntur illos*».—J. ALONSO DÍAZ. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

DREWERMANN; E., *Il Vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Brescia, Editrice Queriniana, 1994, 585 pp., ISBN 88-399-0378-X.

El nombre de Drewermann viene ligado a una gran polémica suscitada a causa de sus numerosas obras relacionadas con la interpretación psicológica de la religión y más en concreto del cristianismo. El autor confiesa expresamente que su recurso a la psicología profunda para interpretar el hecho religioso se ha debido principalmente a su comprobación de que estos fenómenos que atañen a lo más íntimo del ser humano son contemplados por la ciencia teológica como hechos objetivos sin que en realidad quede comprometida la existencia humana por ellos. La lectura de la Biblia desde la psicología profunda introduce un elemento nuevo en su interpretación y por ello es comprensible que se hayan sentido alarmados muchos que siguen pensando que los métodos histórico-críticos son los únicos que tienen la llave para acercarnos a los hechos originales. Las razones que presenta Drewermann se basan en que estos métodos son necesarios, pero solamente previos. No es verdad que él los rechace como han supuesto algunos. Él afirma únicamente que dichos métodos no alcanzan al mensaje de la Escritura. Era de esperar que esta polémica o, mejor, que esta nueva interpretación llegara un día a producirse. Nadie pone hoy en duda que los métodos histórico-críticos están agotados. Y en no pocos casos, sobre todo en el de la historia de las formas, hay mucho de suposición y de hipótesis. En estos últimos años hemos visto nacer además del método de la historia de la redacción (ya de hace algún tiempo) el método estructuralista, semiótico, método teológico-simbólico, método retórico, etc. Nadie puede poner en duda que gran parte de los libros bíblicos sobre todo los evangelios están plagados de simbolismo. Lo que pudiéramos llamar narraciones míticas, en sentido amplio, desde el simbolismo cobran una nueva dimensión. El método simbólico que se sustenta en los aspectos o niveles literarios del texto no puede configurarse si no es desde la psicología individual o de la comunidad. Por tanto no sólo es suficiente llegar a conocer cómo han surgido las narraciones, sino que es necesario también saber qué ha querido decir el redactor final cuando las ha dado sentido dentro de un determinado libro, y qué quieren significar cada una de ellas.

Es evidente que las narraciones bíblicas, que siempre van orientadas a la salvación, si bien representan una forma de pensamiento, se dirigen a la existencia del individuo. Sin esta conexión con la existencia la Biblia no tiene sentido. Por eso el acudir a la psicología profunda para descubrir cómo se va configurando el ser humano, sus engaños, sus subterfugios, sus miedos, y sus anhelos más profundos de autenticidad es un elemento imprescindible para comprender a los redactores de la Biblia y a sus oyentes, así como para acercarse a las reacciones que producía Jesús que siempre llegaba a lo más hondo del hombre.

Nuestro autor cree con Kierkegaard que toda la existencia humana profunda descansa sobre dos pivotes: angustia y confianza. Y en la Biblia siempre la salvación está ligada a la confianza (fe). Por tanto, la fe no es un cúmulo de doctrinas sino el encuentro con alguien que desanuda de nosotros las inmensas trabas que a lo largo de la existencia han ido configurando un yo no auténtico, que siempre para salvaguardarse obra movido por la angustia. En el fondo del hombre se hallan desde la creación las formas arquetipas que le pueden devolver al ser humano la armonía; en

una palabra: la salvación. Sólo se necesita que alguien las ponga en movimiento y las libere de las sombras que la existencia humana les ha ido superponiendo.

Este personaje es Jesús. El hacía despertar todas esas imágenes, le devolvía al hombre su autenticidad y le liberaba de la angustia por la que nunca había sido él mismo. Las acusaciones contra este proceso de acercamiento a los textos bíblicos han venido desde todos los campos de la Teología; se le ha acusado de gnóstico, de no valorar la gracia, la fe, de suprimir la idea de historia en el proceso de la revelación cristiana. También se le ha acusado de partir de determinadas corrientes de la psicología y olvidar otras. Autores de la categoría de R. Pesch, G. Lohfink y J. Gnalka no le han ahorrado gravísimos reproches. El se ha defendido sobre todo contra los dos primeros, ofreciendo una clarificación de su doctrina.

Mi opinión es que el acercamiento a la Biblia desde la psicología profunda es algo que hoy se impone. Pero la interpretación de la Biblia no puede verificarse sólo desde aquí; este método debe conjuntarse con otros. Por otra parte, no pocos de los datos de la psicología profunda se basan en hipótesis más o menos firmes, pero todavía no le seguras. Debe quedar claro también que Jesús no sólo es un *medium* que pone en movimiento la salvación que ya se oculta en lo más hondo del hombre, sino que él es la salvación, que la injerta en nuestras capacidades.

El problema que plantea Drewermann, en el fondo, se halla en estrecha conexión con la experiencia mística de la Biblia, que los exegetas han despreciado olímpicamente hasta hace poco. Algunos principios de Juan de la Cruz corregirían las radicalidades de nuestro autor y nos podrían permitir el acceso a un nuevo método, que unido a los otros nos abrirían las inteligencias y el corazón a una mayor comprensión de la Escritura.

El Texto comentado de Marcos que nos ofrece el autor, no es un comentario propiamente dicho, sino una aproximación a los textos desde estas ideas. Precede una jugosa introducción en la que se plantea el sentido de la existencia humana presente ya en los relatos de la creación, el sentido de la redención por medio de la muerte del Hijo y la relación entre mito e historia.

El comentario a cada pasaje se estructura en forma de homilía. Son homilías predicadas, en las que se busca el sentido del texto desde los presupuestos anteriormente señalados. Nuestro autor se muestra buen conocedor de todo cuanto se relaciona con el evangelio de Marcos. En las notas, que son numerosísimas —ocupan casi la mitad del libro— se aprecia su familiaridad con las cuestiones de toda índole en que está implicado hoy el estudio de este evangelio.

Nos es imposible ir siguiendo paso a paso el desarrollo de Drewermann. Nos vamos a fijar en dos aspectos principalmente: en la figura de Jesús y en sus milagros.

Para el autor Jesús es el hombre que expresa la realidad de Dios mismo. Lo primero que suscita es transparencia, veracidad y la capacidad de hacer surgir en el oyente la confianza. Jesús pone al exterior lo que todos llevamos dentro de nosotros como bueno y como auténtico. Ningún personaje de la historia ha aparecido con esta armonía entre lo de dentro y lo de fuera. Dios se expresa en él para nosotros de tal forma que ahuyenta nuestra angustia y nos hace introducirnos en la auténtica realidad de nuestro ser. La palabra de Jesús, no es un discurso, es él mismo que se proyecta entero. De ahí su fuerza, su autenticidad, su novedad; es una palabra sin reservas. Esa palabra tiene que llegar al hombre de hoy. Si se la cosifica en enseñanza, se la tergiversa. El arte de Drewermann consiste en hacer que los relatos evangélicos toquen lo más íntimo del hombre; lo más auténtico de éste, ajeno a todo lo que le rodea y por supuesto ajeno al mal que envuelve el ambiente creado por la angustia que atenaza a todo hombre que no se ha encontrado con su autenticidad.

En los milagros y en las acciones de Jesús se descubre el proceso por el que éste alcanza lo más íntimo del hombre. Cada milagro hace referencia a la totalidad del hombre, pero pone singularmente de manifiesto el modo principal mediante el cual se libera al ser humano de la angustia. Merece la pena leer estos análisis de nuestro autor. A través de ellos se pone de relieve cómo textos aparentemente lejanos y narrativos tocan las fibras más ocultas de la psique humana. Por estos derroteros se desenvuelve este profundo «Comentario», que, con las limitaciones que hemos señalado, pensamos habrá de estar siempre presente cuando queramos que Marcos siga siendo lo que él pretendió: el «comienzo» de una buena noticia, el principio de la liberación de las estructuras del mal que anidan en el alma humana y que hacen de la sociedad después un lugar donde no brillan los ideales más bellos que se hallan en los arquetipos subyacentes en lo más íntimo de todos los hombres. Desde esta misma dinámica lee Drewermann las actitudes de los personajes que rodearon a Jesús.—SECUNDINO CASTRO. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

MATEOS, J. - CAMACHO, F., MARCOS, *Texto y Comentario*. Córdoba, Ediciones El Almendro, 1994, 284 pp.

Recientemente los autores nos ofrecían un comentario a Marcos 1-6,6. En éste utilizaban todos los medios científicos a su alcance para justificar tanto la lectura como la interpretación del texto. Se trataba de un Comentario científico, aunque muchos exegetas no estén de acuerdo ni con el método ni mucho menos con las conclusiones. Ahora en este pequeño libro nos adelantan sin tecnicismos y al alcance de un público no especializado el comentario entero que más tarde publicarán completando el resto del evangelio. El libro está preciosamente editado y el comentario expuesto con una claridad envidiable. Así acercan al gran público esa «nueva lectura bíblica» que los autores están intentando introducir en el campo de la exégesis, que tanto se les resiste. El procedimiento que siguen es el simbólico-teológico. En muchos casos es evidente que la lectura que nos ofrecen no puede ser discutida. En otros, se tiene la impresión de que fuerzan el texto original. Es cierto que el simbolismo tiene que ser introducido en la lectura de los evangelios. Muchos pasajes son enteramente simbólicos y otros están estructurados simbólicamente. También es cierto que los evangelios son obras teológicas. El defecto que hallamos en la interpretación que nos ocupa se refiere a que los evangelios también nos ofrecen datos históricos. Sin historia el simbolismo y la teología carecerían de base. La lectura correcta sería aquella que combinara científicamente esos tres elementos. Los autores están en su derecho en interpretar la obra sin salirse de ella misma, pero corren el riesgo de que muchos datos sólo logren descifrarse teniendo en cuenta el ambiente o realidades que los lectores conocían y que el evangelista no tenía necesidad de mencionar explícitamente. La lectura que nos presentan responde en muchos casos más a lo que la obra dice en sí que a la intencionalidad del evangelista. De todas formas, todo sumado, esta lectura se acerca más a la interpretación del evangelio que aquellas que siguen partiendo de la historia de las formas y de la historia de la redacción de forma exclusiva sin extraer de esta última todas sus consecuencias. Mientras no se introduzca el simbolismo como uno de los elementos de hermenéutica de los evangelios, su interpretación siempre será muy deficiente. Hay que convenir que la exégesis que pudiéramos llamar tradicional está prácticamente agotada. Generalmente los comentarios nos ofrecen muchos datos, pero difícilmente podemos encontrar en ellos una visión coherentemente mantenida a lo largo de toda la obra. Y esto es algo que sí nos ofrecen los autores en este breve y sencillo estudio de Marcos,

que, como ellos dicen, no suple al que un día nos entregarán tratando de fundamentar su postura en cada uno de los casos.—SECUNDINO CASTRO.

A. PIÑERO (ed.) *Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Córdoba/Madrid, Ediciones El Almendro. (Universidad Complutense 1993), 530 pp., ISBN 84-8005-006-3

Esta extensa obra es fruto de un Curso de Verano de la Universidad Complutense en Almería durante el mes de agosto de 1991, aunque incluye desarrollos que van más allá de lo que fuera dicho curso. Anteriormente se había hecho otro semejante, dedicado a los orígenes del Cristianismo, cuyas aportaciones dieron ocasión a otro volumen publicado también en esta misma editorial.

El libro está formado por artículos sobre las formas literarias preevangélicas, término «evangelio», fuente Q, problema sinóptico, función de cada uno de los cuatro evangelios, los evangelios apócrifos y los gnósticos. Además del editor, los autores son A. Salas, A. Vargas-Machuca, J. K. Elliot, J. Peláez, F. Bovon, J. Mateos, J. Montserrat Torrents en lo relativo a las contribuciones más técnicas y respondientes al título de la obra.

Hay otro tipo de artículos que se alejan un tanto de este título, pues se trata de trabajos más «ideológicos». El principal de ellos es el dedicado a los diversos «evangelios» en el Nuevo Testamento, elaborado por el editor del volumen (pp. 269-363). Igualmente el de G. Puente Ojea sobre Mc y, por último el de E. Miret Magdalena con el título de «Del Jesús de la historia al Jesús de la ciencia-ficción».

Resulta imposible dar cuenta por menudo de todo el contenido de ellos. Hay que notar que se observan notables diferencias entre unas aportaciones y otras. En lo referente a las del primer tipo de artículos, con una sola excepción, se trata de estudios serios, científicos, ceñidos al ámbito literario formal fundamentalmente y a los principales contenidos teológicos, quizás no demasiado novedosos para los familiarizados con la reciente investigación de los evangelios, sintéticos y apreciables. Serían, para entendernos, introducciones breves a esos libros neotestamentarios.

La excepción aludida es la relativa al evangelio de Jn donde su autor, J. Mateos, continúa y desarrolla el talante de su Comentario al mismo evangelio, con un tono más de interpretación simbólica y aun alegorizante, personal, sugerente, pero menos cercana a los estudios literarios e históricos acerca de ese tema, aunque también trata brevemente de los temas introductorios presentando sus originales posturas. Contiene también actualizaciones cuestionables.

En cuanto al segundo grupo de artículos es preciso distinguir. Respecto al más importante de ellos, el de A. Piñero (pp. 269-363), que quiere ser una síntesis de los anteriores, su tesis principal, simplificando un tanto, es que Jesús, desde un punto de vista histórico, fue un mesías puramente judío, preocupado por la inminente liberación sociopolítica de Israel y que el cristianismo posterior, tal como lo presenta el NT, es fruto de los seguidores que introdujeron radicales novedades en el mensaje de Jesús, que no sería el fundador del cristianismo, sino sólo su primer impulsor (p. 363). Baste decir a este respecto que esas afirmaciones, a la vista de la argumentación presentada, no se sostienen y que se apartan de la exégesis cristiana ordinaria actual. Son posiciones ya antiguas, desde Nietzsche como mínimo y aun Reimarus, cuando se afirmaba que Pablo era el real fundador del cristianismo, mixtificando el mensaje original de Jesús, y han sido superadas ampliamente en toda la investigación posterior. Naturalmente nadie se atreve en la actualidad a sostener esa tesis a la vista de la presencia en la obra paulina de material tradicional en los puntos esenciales como Jesucristo en cuanto Hijo de Dios, muerte salvífica, etc.

Prosiguiendo estas investigaciones es preciso tener en cuenta todas las múltiples aportaciones de la exégesis actual acerca del evangelio de Marcos, de donde, básicamente, obtiene el autor los supuestos datos sobre Jesús tal como lo presenta. Tales estudios no apoyan en absoluto esta posición.

En la misma línea las páginas 155-201 de Gonzalo Puente Ojea sobre la forma y función del evangelio de Marcos. Realmente no vale la pena detenerse demasiado en su comentario. Con los presupuestos que utiliza este autor el debate no resultaría útil o constructivo. Se trata de posturas claramente ideologizadas y desprovistas de la necesaria información y crítica del estado actual de la investigación sobre estos puntos. Todo ello con independencia de las creencias. Este aspecto aparece, por citar un caso, en el escaso uso de bibliografía actualizada y fiable. Hoy en día no se pueden defender tesis decimonónicas ignorando las múltiples aportaciones de tantos cientos de estudiosos de todo tipo que han trabajado seriamente durante ya casi un siglo.

Por último, la contribución de E. Miret, como epílogo del volumen, se aparta más del tema de las fuentes del cristianismo y constituye una presentación y comentario personal de algunas formas actuales, un tanto «extra-vagantes», y aún esotéricas, de presentar la figura de Jesús, como muestra el propio título del artículo. Hace notar el posible interés de estas presentaciones, con comprensión hacia ellas, por cuanto son intentos de hacer salir la figura y mensaje de Jesús de un ambiente estrictamente racionalista, como él dice, y abrir el tema hacia públicos más amplios, interesados por otras maneras de abordarlo.

El libro, pues, resulta de desigual interés, como es frecuente en este tipo de obras colectivas. Es del todo laudable que en la universidad civil se den estas aproximaciones a temas bíblicos, aunque todavía sea de forma periférica. En ese sentido me alegro de que se celebren los cursos origen del presente libro y de que se publiquen. Pero habría que cuidar el que todos los colaboradores hicieran gala de sentido crítico y, como he dicho, rigor científico y puesta al día. Es una excelente ocasión de presentar a un público diferente del «tradicional» temas importantes desde el punto de vista religioso, pero también cultural.

La edición es francamente cuidada y de fácil lectura, con un amplio índice onomástico.—F. PASTOR-RAMOS. Madrid.

JORDI SÁNCHEZ BOSCH, *Nacido a tiempo. Una vida de Pablo, el apóstol*, Estella Verbo Divino 1994 318 pp., ISBN 84-7151-977-1.

El autor de esta obra es sobradamente conocido como uno de los especialistas españoles —no muchos, por cierto— sobre San Pablo y la obra paulina.

El libro es una versión castellana, realizada por el mismo autor, del original catalán «Nascut a temp» aparecido un poco antes.

El título, un tanto en contradicción con la frase de Pablo en 1 Cor. 15,8 sobre él mismo con abortivo, no significa otra cosa, sino que entró en una iglesia ya en marcha, a la que había perseguido, pero que esto ocurrió tan pronto (a mediados de los años treinta) y nos da tantas pistas para conocer los orígenes cristianos que es un gran testigo sobre los orígenes del cristianismo (p. 14).

Es importante tener en cuenta el subtítulo, porque nos orienta de entrada acerca de lo que ha de esperarse de esta obra. Es, básicamente, una vida de Pablo, pero de unas características un tanto peculiares que la hacen especialmente interesante. Como explica el autor en la introducción, pretende hacer una historia, una biografía objetiva y actual del Apóstol, teniendo presente toda la problemática actual acerca de las fuentes de tal vida, Cartas paulinas y Hechos sobre todo, con lo cual va más

adelante que las antiguas biografías, v. gr. la de Ricciotti o de las noticias biográficas que frecuentemente preceden a las exposiciones de teología paulina. Pero no se trata sólo de hacer historia «desde las cartas» sino también «de cara a las cartas», es decir, una historia que nos ofrezca lo que más nos pueda ayudar a comprender el acontecimiento que Pablo representa (p. 14).

Esto supuesto, el libro se estructura en cinco grandes partes, sobre los inicios de la vida del Apóstol, la gran misión, donde se presenta 1 Tes., consolidación y crisis (grandes cartas, incluida Flp.), el desenlace y una última parte sobre otras cartas paulinas (Pastorales, Col y Ef. 2 Tes. y Hebreos). La obra culmina con una amplia nota bibliográfica, de siete páginas, donde se nos informa con comentarios, de los libros existentes en castellano sobre Pablo, antiguos y modernos, divididos temáticamente.

Con ese somero resumen ya puede barruntarse que S.B. no toca sólo los temas estrictamente biográficos de Pablo, sino que va presentando las cartas y muchos de sus temas, al hilo de su vida y sirviéndose precisamente de ellas para aclarar tantos puntos debatidos de la existencia histórica del protagonista. Usa, además, como no podía ser menos, de los datos de Hechos allí donde completan las lagunas que la propia obra paulina deja, sometiendo a acertada crítica esas aportaciones lucanas.

En ese sentido puede hablarse hasta cierto punto de que hace una introducción a esta literatura, pero sin detenerse especialmente en los temas de contenido. Por otra parte insiste en puntos como el de la autenticidad de los escritos discutidos, en lo cual sostiene posiciones bastante originales, defendiendo esta autenticidad respecto a Col. Ef. 2 Tes.. Acerca de las Pastorales defiende que fueron obra de un íntimo compañero de Pablo, relacionado con Lucas, (pp. 244-245), como un «filtro» necesario al pensamiento del Apóstol. De Hebreos afirma su carácter de carta y una fecha de composición quizás anterior a la destrucción del Templo; es una obra influida por el paulinismo, algo también reconocido por no pocos especialistas.

En cuanto a la vida misma de Pablo hay coincidencias no pequeñas con otras biografías, pero también posiciones originales. Destaca la importancia que S.B. da a la comunidad de Cesarea, a la elaboración teológica que llevó a cabo y a los contactos de Pablo con ella. También llama la atención la postura de S. B. sobre Lucas, como compañero asiduo de Pablo y la defensa que hace de que el «nosotros» de Hechos se refiere realmente al tercer evangelista y sus experiencias compartidas con el propio Pablo. Los argumentos para estas posturas son sólidos y razonados, propuestos con convencimiento y naturalmente con apertura a la discusión. Es patente que el autor está del todo al corriente acerca de las opiniones actuales, pero no las acepta ciegamente o por sometimiento a la mayoría, sino las confronta con las suyas. Un cierto inconveniente es que estas consideraciones, bastante amplias, distraen un tanto de otros puntos más teológicos. Es de suponer que el libro dará ocasión de debates entre los interesados por los puntos de la vida de Pablo.

La lectura es fácil y agradable. Está concebida la obra para un público amplio, que quiera conocer estos temas, pero ya puede sospecharse, por lo dicho anteriormente, que el especialista en Pablo leerá útilmente este libro, que le ofrece amplia materia de reflexión y debate acerca de los puntos indicados.—FEDERICO PASTOR-RAMOS.

SIMÓN MUÑOZ, ALFONSO, *El Mesías y la Hija de Sión*, col. *Studia Semitica Novi Testamenti*, Edit. Ciudad Nueva, Madrid 1994, 479 pp., ISBN 84-86987-66-0.

El autor es explícito a la hora de exponer el objetivo de su investigación. Es doble: de orden exegético: «buscar claridad en un texto oscuro del NT, del que no se tuviera todavía una interpretación satisfactoria». De orden teológico: «un especial in-

terés por el puesto de María, la madre de Jesús, en la obra de la redención llevada a cabo por su Hijo» (p. 39).

La investigación abarca toda la perícopa de Lc 2,29-35, pero centrada de una manera especial en la aclaración del enigmático v. 35, verdadera cruz de los exegetas. Con este fin el autor ha buscado una nueva lectura, que facilita grandemente la comprensión del texto lucano. Sobre la base de un sustrato semítico en el griego de Lc 1-2, el autor cree encontrar significados polivalentes en las palabras y giros griegos, cuando se les considera como traducciones de palabras o expresiones hebreas o arameas. Es evidente, que este método vierte luz abundante sobre las oscuridades de los textos en cuestión.

El trabajo está hecho con seriedad meticulosa. Conoce y desmenuza críticamente cuantas interpretaciones se han dado de esta perícopa desde los Santos Padres hasta los autores modernos. No es deudor de nadie, sino que camina en su investigación con independencia y personalidad, conducido solamente por el valor de los datos obtenidos.

Advierte el mismo que su explicación queda sometida a otra de mejor o de igual valor. Hace suya la frase de S. Agustín: «Digo esto sin perjuicio contra otra explicación de igual valor o incluso mayor» (p. 42).

La riqueza de notas y la abundante bibliografía hacen de este libro un instrumento precioso para ulteriores investigaciones. Exégetas y mariólogos encontrarán en él ricas sugerencias, de gran valor científico, para el conocimiento exegético y mariológico de esta perícopa lucana.

En el amplio discurso aparecen también datos muy interesantes acerca de la temprana redacción de las narraciones de la infancia, que fundamentan su valor histórico. Es otra buena aportación del autor al problema candente todavía sobre el carácter literario de los EE. de la Infancia.

El camino seguido por el autor es fatigoso y no menor la lectura del texto, pero su recorrido queda compensado con creces por los resultados finales, que si no se imponen por su clarividencia absoluta, sí están revestidos de una verosimilitud palmaria.—ALEJANDRO MARTÍNEZ SIERRA, S. J. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

MCFAGUE, SALLIE, Modelos de Dios. *Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Trae. Santander 1994, 310 pp., ISBN 84-293-1122-X.

El presente libro de Sallie Mcfague nos sitúa dentro del paradigma teológico anglosajón interesado por temas como la ecología, el feminismo, la crisis nuclear... Planteamientos teológicos que intentan reflexionar sobre un cristianismo cosmológico, donde el hombre y la mujer se integran en una unidad universal. Desde este contexto es comprensible la obra de la profesora de Teología en la Vanderbilt Divinity School (Nashville, Tennessee). De esta problemática llegan a España pocos y tardíos libros que normalmente no sabemos en qué lugar situar.

En la introducción se plantean las dos preocupaciones básicas de la autora: la ecología y la nuclear. Una visión ecológica que quiere denunciar la relación de dominio y de poder que hemos establecido con la naturaleza. La otra preocupación, que enmarca el libro, es el peligro de una destrucción nuclear.

El objetivo del libro es proponer un nuevo modelo metafórico para entender las relaciones entre Dios y el mundo. No es una pretensión dogmática como pretenden los viejos modelos teológicos, sino una propuesta para ser pensada y discutida. Es, además, un reto que la autora lanza a los lectores. Un nuevo modelo que se basa en una teología heurística de búsqueda «que, centrándose en el constructo imaginativo

de la relación Dios-Mundo, intenta remitologizar la fe cristiana a través de metáforas y modelos adecuados para una era ecológica y nuclear» (82). Por lo tanto, los viejos modelos de la teología no son válidos y hay que reemplazarlos. De aquí nace su tesis fundamental: «La relación de Dios con el mundo, vista a través del paradigma de la cruz de Jesús, ilumina la idea de salvación, siempre que los modelos del siervo y el rey sean sustituidos por otros más significativos y se busquen otras metáforas con capacidad suficiente para expresar la visión desestabilizadora, inclusiva y no jerárquica en una era ecológica y nuclear. Esta es mi tesis» (106-107).

El modelo monárquico, mantenido por la teología tradicional, tiene muchos límites que lo invalidan. «Potencia actitudes de militarismo, dualismo y escapismo; permite que continúe el control mediante la violencia y la opresión y no tiene nada que decir acerca del mundo no humano» (139). Entonces, ¿qué metáfora pueden expresar adecuadamente esta nueva visión? La metáfora del mundo como cuerpo de Dios expresa la relación Dios-Mundo en esta era ecológica y nuclear. Ahora bien, ¿es esta una buena metáfora?, ¿tiene capacidad de impacto?, ¿desorienta y reorienta? ¿Es algo nuevo e interesante? ¿Son una revelación y, en algún sentido, verdaderas? El modelo del mundo como cuerpo de Dios alienta «actitudes holísticas de responsabilidad y solicitud hacia lo vulnerable y lo oprimido; no es jerárquico, actúa mediante la persuasión y la atracción y tiene mucho que decir sobre el cuerpo y la naturaleza» (139). Para la autora ambos modelos hay que entenderlos como representaciones. La pregunta que plantea al lector es: ¿qué situación es más auténtica para el mundo en que vivimos y para la buena noticia del cristianismo?

Esta metáfora nos sugiere tres modelos de Dios: Dios como Madre, como Amante y como Amigo/a. En la segunda parte la autora los desarrolla basándose en estas preguntas: ¿qué forma de amor, de actividad y de existencia plantea cada modelo? Después de leer estas páginas no podemos quedar indiferentes a esta pregunta: «¿se adecúan mejor a la imagen de la fe cristiana en nuestra época?» (15).

En la metáfora de Dios como Madre el amor se manifiesta como Agape y la actividad se expresa como creación. Una creación que es por nacimiento. Este planteamiento es problemático. En este punto están en juego la libertad del mundo y del hombre frente a Dios, la no dependencia de Dios respecto a lo creado y la creación de la nada. Es, también, problemática la afirmación de la p. 185 sobre la subordinación de lo físico a lo espiritual en toda la historia de la teología. Dios es madre creadora que da a luz un cuerpo. Según este modelo es importante el cuidado del cuerpo. La ética de Dios como madre es la justicia.

La metáfora de Dios como Amante está basada en un amor que encuentra valioso al amado. ¡Dios necesita de nosotros! También se encuentra esta concepción enfrentada a la creación «ex nihilo» y a la absoluta innecesidad que Dios tiene de nosotros. La realización y actividad de Dios es la salvación. «Dios como amante valora el mundo y a todas sus criaturas tan apasionada y totalmente que entra en los seres a los que ama, haciéndose uno con ellos» (240). Entendiendo el pecado no como: «el rechazo de un poder trascendente, sino de la interdependencia con el resto de los seres, incluida la matriz del ser de la que toda vida procede» (243). La sanación es, entonces, la forma de realizar esta salvación.

Metáfora de Dios como amigo/a. En primer lugar el término amistad es muy ambiguo. Cada persona entiende por amistad cosas bastante distintas. Pero, a pesar de esto, la amistad es la más libre de nuestras relaciones. En esta metáfora el amor de Dios se expresa como filia, entendida como solidaridad. Por un lado, no somos propiedad nuestra pero por otro no estamos solos. La actividad de Dios es la de sustentar. El amor de Dios sustenta a todos en una misma comida y llama a compartir. La

forma de realizar este amor es la ética entendida como compañerismo. Es la universalización del amor que incluye a todo el mundo.

Para comprender correctamente las pretensiones de este libro es fundamental leer la conclusión, especialmente las pp. 299-301. La función de estos modelos puede tener la pretensión de la escalera de Wittgenstein, una vez usada para llegar a donde quiero, puedo y debo desprenderme de ella para seguir avanzando. Así progresamos en la comprensión e intelección de Dios en nuestro mundo.

Se puede leer este libro de dos maneras: una primera de análisis teológico-dogmático riguroso analizando las fallas de estos tres modelos, una concepción que entendería estos modelos como reales y no como metáforas; otra manera de leerlo, a mí entender más interesante y productiva, es verlos como una forma creativa y original de intentar expresar a Dios en nuestro tiempo. Nos falta en la teología actual pretensiones de este tipo. Pero, sobre todo, nos falta intentar ser nosotros, también, creativos y originales en nuestras formas de hablar de Dios. Necesitamos de una manera urgente teólogos/as que se atrevan a pensar y proponer otros lenguajes sobre la relación del hombre, de hoy, y del mundo con Dios.

Encuentro una escasa base bíblica y la escritura sería una buena base para explicar y basar los tres modelos. También, una excesiva generalización y esquematización de los planteamientos del pasado, llevándolos a una radicalización donde se matiza poco, porque no es fácil resumir en veinte líneas quinientos años de teología.

Termino con dos apreciaciones: merece la pena leer detenidamente las páginas dedicadas al análisis de las metáforas y parábolas (63-106). Nacen para sugerir e iluminar. Indudablemente es un bello libro para ser leído, para ser pensado y para ser respondido. Subvierte el orden teológico tradicional y esa es su riqueza. Las preguntas abren el camino del pensamiento, también del teológico.—HIGINIO PI, S. J.

J. M. R. TILLARD, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Ed. Sígueme. Salamanca 1994, 147 pp. ISBN 84-301-1240-5.

Esta obra es —en palabras de su autor (p.12)— «algo así como el segundo tomo de nuestra eclesiología de comunión» (cf. *Iglesia de iglesias*, Salamanca 1991). Puede decirse que se trata de su continuación desde el punto de vista cronológico, porque desde el punto de vista lógico es la declaración del «presupuesto» subyacente a aquella: la eclesiología de comunión quiere preservar la tradición patristica que vincula estrechamente la pertenencia a la Iglesia con la eucaristía. En el prólogo —puesto bajo el elocuente título, *¿Una eclesiología nueva?*— resuenan ecos de interrogantes u objeciones suscitados por la obra primera: la insistencia en la idea de comunión eclesial, ¿no menoscaba ese ámbito radical de comunión del cristiano con Dios en el cara a cara individual? ¿Es esta eclesiología, de veras, patrimonio común de oriente y occidente? ¿No se trata de una «capitulación ante la tradición de oriente»? ¿No está más inspirada en Afanasieff y en la Sobornost de los teólogos rusos emigrados que en los doctores occidentales? Este libro no pretende responder in recto a estas cuestiones, sino ofrecer la base de donde ha de venir la respuesta, mostrando que la eclesiología de comunión se remonta a las fuentes de la tradición eclesial. De ahí el subtítulo de la obra: en las fuentes de la eclesiología de comunión.

Tillard ha delimitado su objetivo en los términos siguientes: «precisar en qué consiste realmente la carne de la Iglesia para el nuevo Testamento y para la llamada época de la Iglesia indivisa» (p. 12). En consecuencia, y a tenor del patrón temporal señalado, el capítulo 1 (pp. 13-42) presenta una síntesis de las tradiciones principales del NT (corpus paulino, tradición joánica, epístolas católicas) sobre «la carne de

la Iglesia». Estos diversos testimonios convergen en la idea de que la existencia cristiana está radicalmente determinada por la relación evangélica con los otros; lo cual no es una exigencia ética sobreañadida, sino que pertenece esencialmente al mismo ser cristiano. Es lo que expresa la idea de la «vida en Cristo», la imagen paulina del cuerpo, la joánica de la vid; no se puede estar en la «comunidad sacerdotal» sin ser «piedra viva» de la «casa espiritual», creyente activo en la caridad de las «obras». La iglesia de Dios es la comunión de los fieles con Dios y entre sí por la participación en una misma salvación. La tradición eclesial ha buscado el secreto más profundo de la Iglesia en los capítulos 10.11.12 de la 1 Cor., que conciernen a la Eucaristía y a la Iglesia. La intuición fundamental de Pablo es la de una correspondencia misteriosa entre el cuerpo que se da en la mesa eucarística y el cuerpo eclesial del Señor; su importancia eclesiológica radica en «hacer de la existencia cristiana (comunitaria y personal) la consecuencia de una captación de todo el ser de los creyentes por el cuerpo sacramental del Señor» (p. 39). Estamos —concluye Tillard— en la fuente misma de la llamada eclesiología de comunión.

El segundo capítulo (pp. 43-89) muestra cómo esta convicción eclesiológica que vincula la eucaristía con la Iglesia es la eclesiología de la Iglesia indivisa, antes de la separación de Roma y Constantinopla. Para ello se expone la teología de tres Padres de la Iglesia del s. V representantes de sendas tradiciones: Agustín (Iglesia occidental), Juan Crisóstomo (Antioquía) y Cirilo (Alejandría). Agustín formuló netamente la vinculación íntima entre la eucaristía (cumbre de la iniciación cristiana) y la Iglesia: la eucaristía es sacramentum unitatis. Esta suerte de circumincesso entre el cuerpo sacramental y el cuerpo eclesial confiere a la eclesiología de Agustín su nota característica (p. 56). Esta misma convicción de que la Iglesia es cuerpo de Cristo merced al sacramento eucarístico se encuentra en Crisóstomo; su teología de la eucaristía y de la Iglesia aporta esta nota propia: el sacramento muestra que la comunión con Cristo acaba con toda distinción de raza, dignidad, nivel social (p. 75). Cirilo hace intervenir su cristología de la asunción de la naturaleza humana en Cristo: la comunión con Cristo funde a los que comulgan en una indestructible unidad. Los tres testimonios convergen en este punto: ver a la Iglesia como la comunión de los bautizados con el Padre y entre ellos mismos en el cuerpo de la reconciliación de Cristo, «formando todos un solo cuerpo».

El capítulo tercero (91-138) tematiza cómo la cualidad sacrificial de la eucaristía se inscribe en la naturaleza sacrificial de la vida eclesial. Esta afirmación que «no dejará de preocupar a algunas corrientes de la tradición protestante» (p. 92), traduce una intuición fundamental de los primeros siglos: la Iglesia, «en la oblación y sacrificio que ofrece, ella misma se ofrece» (De civitate Dei X, 6). Este sentido del sacrificio remitiría a Rom 12, 1: «Os pido que os ofrecáis vosotros mismos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios. Este ha de ser vuestro auténtico culto». La cualidad sacrificial de la vida cristiana pasa por el sacrificio del «desasimiento» de sí mismo, por el de la atención a los pobres y necesitados, por el del servicio, por el del martirio, por el de la vida santa, la oración y la alabanza, por el de la eucaristía; soporte de todo ello es el sacrificium fidei, pues la fe es entrega total a Dios de la propia existencia (p. 133). La Iglesia tiene una textura sacrificial; puesto que mora en ella el Espíritu del Señor Jesús (el sacerdote de Dios), la Iglesia ofrece «en Cristo», en su vida, el sacrificio de la humanidad para gloria de Dios Padre. En la eucaristía la Iglesia se transforma en el sacrificio que celebra; por ello, Caro Ecclesiae, caro Christi.

En suma: si bajo el impulso del Vaticano II, la Iglesia latina pone de relieve la eclesiología de comunión, no lo hace sino a título de enlazar con su pasado; el reproche de «novedad» sólo se funda en un desconocimiento de la tradición. Conven-

dría releer los estudios clásicos de H. de Lubac o F. Holbock. Recientemente, B.J. Hilberath hacía un balance de los problemas suscitados por la eclesiología de comunión (cf. *Theologische Quartalschrift* 174 (1994) 45-65); entre otros señalaba éste: se habla de comunión, pero los autores parecen entender cosas diferentes. De ahí la necesidad de clarificar la estructura interna del concepto y someter a examen su unidad en una eclesiología fundada bíblicamente. A esta necesidad responde la obra de Tillard; ahí radica su mérito.—S. MADRIGAL, S. J. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

M. SÁNCHEZ MONGE, *Eclesiología, La Iglesia, misterio de comunión y misión*, Colección Síntesis, Ed. Atenas. Madrid 1994, 500 pp. ISBN 84-7020-376-2.

Estamos ante una eclesiología escrita en forma de manual escolar y articulada en 22 capítulos. Puede decirse que los primeros cuatro constituyen un prefacio al cuerpo del tratado sistemático. Mientras el c. 1 recoge los elementos de una eclesiología bíblica, los dos siguientes presentan la imagen de la Iglesia en las diversas épocas históricas hasta el Vaticano I. El c. 4 aborda el análisis de la constitución *Lumen Gentium*, considerando que la clave unificadora de las diversas aportaciones del Vaticano II es la «eclesiología de comunión» (p. 83). A continuación se inicia un estudio sistemático de la eclesiología que va a tomar LG como hilo conductor (p. 101). Los cc. 5-8 adoptan como trasunto LG I, «El misterio de la Iglesia»; así el c. 5 pone el misterio de la Iglesia en relación con el designio de Dios Padre; el c. 6 tematiza la idea de Iglesia-sacramento; seguidamente, en perspectiva pneumatológica, se explica la estructura carismática de la Iglesia, con un tímido planteamiento del problema de la relación institución-carisma; el c. 8 completa la raíz trinitaria de la Iglesia remitiendo a la relación entre Jesús y la Iglesia bajo la modulación de la problemática de la fundación de la Iglesia por el Jesús histórico. El c.9 asume la temática de LG II, «El pueblo de Dios». En este momento -dejando el hilo conductor anunciado- se pasa a hacer una relectura teológica de la doctrina de las notas de la Iglesia: unidad (c. 10), santidad (c. 11), catolicidad (c. 12), apostolicidad (c. 13). En el marco de la catolicidad se trata la temática de la misión.

El c. 14 aúna la estructura ministerial de la Iglesia con el título de la «iglesia de los pobres» (LG 8), para desarrollar a continuación la dimensión sacerdotal (c. 15) y la dimensión profética (C 16) del pueblo de Dios. Después de tratar del presbiterado (c. 17), introduce sucesivamente la teología de la vida religiosa (c. 18) y del laicado (c. 19). Los tres últimos capítulos tienen por trasunto LG III, «Constitución jerárquica de la Iglesia», con el tratamiento del ministerio episcopal y su colegialidad (c. 20), del primado y ministerio papal (c. 21), y del magisterio infalible (c. 22). El autor concluye con un *excursus* sobre la eclesiología en la teología protestante, en la teología política y en la teología de la liberación.

En suma: más o menos fiel al principio vertebrador, este tratado resulta ser un comentario de *Lumen gentium*. Con todo, parece excesivamente dependiente de la bibliografía citada; y aunque se trate de manual escolar hay que decir que está construido sobre una bibliografía limitada (por ej. —y sólo en referencia al subtítulo de la obra— se echa de menos la eclesiología de comunión de J. M. R. Tillard, o de la misión de S. Dianich). Se echa de menos, también, la problemática de la democratización de la Iglesia.—S. MADRIGAL.

F. FRÜHMORGEN, *Bischof und Bistum - Bischof und Presbyterium. Eine liturgiewissenschaftliche Studie zu den Artikeln 41 und 42 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums*. (Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 9). Regensburg 1994, 523 pp. ISBN 3-7917-1411-2.

Se trata de la tesis doctoral del autor que analiza los artículos 41 y 42 de la constitución litúrgica *Sacrosanctum concilium* para mostrar el puesto central del obispo en la vida de su diócesis. Estos dos números de SC, con la afirmación inicial — «*Episcopus ut sacerdos magnus sui gregis habendus est, a quo vita suorum fidelium in Christo quodammodo derivatur et pendet*»—, encierran un anticipo de ulteriores declaraciones conciliares: la sacramentalidad de la ordenación episcopal, el puesto del obispo en su iglesia particular, la relación obispo-presbítero, el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, la Iglesia como signo e instrumento de la salvación. Esta profundidad teológica reconcentrada en SC 41.42, junto al hecho de su preterición en una valoración científica, es lo que puso en marcha esta investigación teológica.

El trabajo se articula en dos grandes capítulos: en el primero se estudia el lugar y significado de SC 41.42 en el marco de la doctrina del Vaticano II tratando de justificar en qué medida dichos parágrafos puedan constituir un auténtico criterio de evaluación de la reforma litúrgica postconciliar. Para ello se procede en estos tres pasos: en primer lugar, Frühmorgen indaga la historia del texto de SC 41.42 y lo sitúa en la perspectiva global de SC; en un segundo paso, rastrea sus raíces en los diversos documentos preparatorios del concilio; en tercer lugar, atiende a la evolución de los principios contenidos en SC 41.42 en otros documentos del Concilio.

El segundo bloque del estudio clarifica cómo SC 41.42 puede ser adoptado como criterio de evaluación de la reforma litúrgica puesta en marcha por el Vaticano II. Ello conduce a examinar la misma celebración litúrgica de la ordenación episcopal y de la ordenación presbiteral para poner de relieve en qué medida se vincula la consideración del obispo como «*sacerdos magnus sui gregis*» y del presbítero como su colaborador y representante. En consecuencia, una primera sección analiza los textos y ritos de la ordenación episcopal. Si el Vaticano II proclama que el episcopado representa la plenitud del sacramento del orden, hay que plantear estas cuestiones: 1) ¿en qué medida esta liturgia hace ver que el obispo recibe en plenitud el triple munus de Cristo?; 2) ¿cómo se traduce litúrgicamente el aspecto de la incorporación en el *ordo episcoporum*?; 3) ¿cómo se articula a través de los textos y ritos la relación entre el obispo electo y su iglesia local? Una segunda y última sección se dedica a la ordenación presbiteral, examinada correlativamente: 1) ¿cómo se hace patente que el presbítero es colaborador de su obispo en el triple ministerio recibido de Cristo?; 2) ¿cómo se traduce litúrgicamente la común participación de obispo y presbiterio en un mismo sacerdocio?; 3) ¿en qué grado la ordenación presbiteral pone de relieve la relación del presbítero al servicio de su comunidad?

Este sólido trabajo de F. Frühmorgen muestra que la reforma litúrgica del Vaticano II, vertida en los rituales de ordenación, asume intuiciones incoadas en SC 41.42, intuiciones que son fundamentales en la misma teología del concilio: la centralidad del obispo en su iglesia, la unidad entre obispo y presbiterio, la liturgia como realización del mismo ser de la Iglesia.—S. MADRIGAL.

JEAN-HERVÉ, NICOLAS, O. P., *Synthèse Dogmatique. Complément: De l'Univers à la Trinité*, Friburgo, Editions Universitaires, París, Beauchesne 1993, 474 pp.

En 1985 el P. J. H. Nicolas, O. P., publicaba una voluminosa *Synthèse dogmatique* en la que recogía su prolongado magisterio en la Universidad de Friburgo sobre Trinidad, Cristología, Iglesia y Sacramentos. Era una obra de gran alcance, concebida según los cánones de fidelidad inteligente a lo mejor del tomismo clásico, desde el cual se procuraban enfocar aún las cuestiones más actuales. En su fecunda ancianidad el P. Nicolas ha querido completar aquella *Síntesis* con los temas teológicos que no habían sido objeto tan directo de su magisterio habitual y que entonces quedaron de lado: fundamentalmente los clásicos tratados *De Deo uno, creante et elevante*. El enfoque de este complemento, naturalmente, el mismo que el de la obra precedente: buscar una inteligencia de la fe en el marco de la comprensión de la realidad que ofrece la metafísica aristotélico-tomista. La doctrina de la creación es vista primordialmente como la de las relaciones entre el Ser Subsistente y el ser participado; los atributos divinos surgen como propiedades del mismo Ser Subsistente; los diversos grados de la creación (ángeles, hombre, criaturas irracionales) son estudiados como diversas participaciones de aquel Ser primero; la gracia es la apertura de la naturaleza a la participación en la vida divina... El mismo autor avisa desde el comienzo que no nos extrañemos de que en su exposición parezca haber mucha filosofía. En realidad se apela mucho más a menudo a los principios metafísicos aristotélico-tomistas (acto-potencia, materia-forma, substancia-accidente...) que a los textos de la revelación o del magisterio. Con aquellos el autor construye un tratado sólido, bien trabado y hasta bello. No falta atención a temas de interés actual, como los que se refieren a las cuestiones sobre la evolución del mundo, el azar y la necesidad, la providencia, el mal... Otros temas planteados en la teología reciente, como la posibilidad de hablar de un «dolor de Dios», o de alguna forma de mutabilidad o historicidad de Dios, son rechazados frontalmente por el autor, quien da respuestas indudablemente lúcidas y coherentes dentro del marco metafísico en que se ha colocado. Queda el interrogante de si son respuestas que efectivamente puedan satisfacer a los que preguntan desde otros ámbitos mentales y vitales; más aun, de si en ellas se llega a recoger toda la riqueza del Dios vivo de la revelación. Al final del libro unas breves páginas nos recuerdan que «todo ha sido creado por El (Cristo) y para El». Ciertamente, el autor lo había dicho ya en varias ocasiones. Pero, ¿no debiera ser éste el punto focal de un tratado *teológico* de la creación?—JOSEP VIVES, S. J. Centre Borja. San Cugat del Vallés (Barcelona).

*Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965)*. Edición preparada por VICENTE CÁRCEL ORTÍ. Presentación por MONS. ELÍAS YÁNES ALVAREZ, Arzobispo de Zaragoza, presidente de la Conferencia Episcopal Española. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994, XIX + 847 pp., ISBN 84-7914-135-2.

Una vez más Vicente Cárcel ha prestado un buen servicio a la historiografía eclesiástica española con la publicación de un documento de gran importancia (cfr. las reseñas anteriores sobre los despachos del Nuncio Tiberi, los informes vaticanos durante el pontificado de León XIII y los discursos de Juan Pablo II en las visitas *ad limina*: Estudios Eclesiásticos t. 52 (1977) 417, t. 65 (1990) 73 y t. 65 (1992) 105). El documento que ahora se publica constituye, como señala Mons. Elías Yánes en la acertada presentación del libro, «una fuente primordial para el conocimiento de la actividad de la vida de la Iglesia en la España del siglo XX». Efectivamente. La importancia histórica de las Actas de los Metropolitanos se justifica por la calidad de

sus protagonistas y por la variedad y trascendencia de los asuntos planteados. En las Actas de los Metropolitanos se refleja el eco de todo el episcopado español, que, al menos indirectamente, estaba representado por las consultas previas que a menudo, aunque no siempre, se hacían a los sufragáneos. Desde 1921, en que se reúne la primera conferencia de Metropolitanos, hasta 1966, cuando se establece la Conferencia Episcopal, transcurre casi medio siglo de vida eclesial, todavía muy marcada por el talante defensivo y conservador de los tiempos preconciliares, y fuertemente influida por situaciones políticas muy diversas: monarquía, república, guerra civil y régimen franquista. Es un largo período de vida eclesial que refleja, en las actas, una continuidad abierta a los problemas de cada momento histórico. La fidelidad a la tradición y la defensa de los derechos de la Iglesia dan una pauta uniforme a las actitudes de los metropolitanos, pero a menudo aflora en ellos la sensibilidad ante los problemas sociales y la conciencia crítica frente a las intromisiones del poder político. Estas Actas son un adecuado complemento a los *Documentos colectivos del Episcopado español, 1870-1974*, publicados por Mons. Jesús Iribarren. Ambas fuentes se apoyan y complementan, y nos permiten comprender los puntos claves del magisterio episcopal, y la evolución de la Iglesia española en los últimos años.

Supuesta la importancia de las Actas como fuerte histórica, hay que resaltar la excelente contextura del libro en que se publican. Consta éste de tres partes: la introducción histórica (pp. 1-144), el texto de las actas y otros documentos complementarios (pp. 145-798) y los índices (pp. 799-847).

La introducción histórica, obra de Cárcel Ortí, lleva un título ajustado a su contenido: *Organización y magisterio del episcopado español contemporáneo (1812-1966)*. Es un trabajo muy meritorio, que cumple perfectamente el objetivo de ofrecer el entramado histórico de las Actas. Está escrito con sobriedad, posee enjundia informativa y responde perfectamente al enunciado del título, pues se combinan los aspectos históricos, doctrinales y jurídicos. Es una buena síntesis histórica de la Iglesia contemporánea, contemplada a través de los obispos, que procuraban examinar y resolver los problemas en coordinación y unidad. Fue una historia lenta y progresiva la de aquella coordinación. El autor desarrolla los jalones de esta historia en dos partes. En la primera se ocupa de los primeros intentos de coordinación episcopal anteriores a las conferencias de metropolitanos. Fueron coordinaciones esporádicas y limitadas, como la pastoral de seis obispos en 1812 contra la política religiosa de las Cortes de Cádiz, la carta al papa Gregorio XVI en 1839, la reunión de 1885 en los funerales de Alfonso XII, o la asamblea plenaria de 1907, que constituye una excepción ante un panorama general de aislamiento. El aislamiento de los obispos en el siglo XIX se puede explicar por las dificultades del regalismo a toda reunión de concilios provinciales o sínodos diocesanos, por la ausencia de verdaderos líderes y por la desunión de los mismos prelados en cuestiones político-religiosas (las divergencias de Sancha y Spínola pueden servir de ejemplo).

En la segunda parte de la introducción se traza el panorama histórico de la Iglesia durante la vigencia de las Conferencias de Metropolitanos (1921-1965). El autor desarrolla la evolución de este largo período indicando las claves más significativas de cada época y resaltando las conferencias que tuvieron mayor trascendencia por su contenido doctrinal o por el significado de su momento histórico. De especial interés es la conferencia primera en 1921, dedicada a la Acción Social Católica y al Grupo de la Democracia Cristiana, que recibe una aprobación cargada de reticencias espiritualistas. Revisten especial importancia las conferencias celebradas durante la República, la primera conferencia de la postguerra en 1941, y la que se reanuda en 1946 tras unos años de silencio. A partir de 1956 se percibe una inflexión en la actitud de los Metropolitanos, que muestran mayor sensibilidad ante los problemas re-

ales de la sociedad española y apuntan las primeras críticas, aunque mesuradas, al régimen de Franco.

El autor hace una síntesis muy acertada de la problemática eclesial durante la época franquista. Matiza, por ejemplo, el tópico de la connivencia incondicional de la Iglesia con el régimen. La pastoral de Gomá sobre las lecciones de la guerra y los deberes de la paz en 1939 y las actitudes críticas de Plá y Deniel y su protesta contra el sindicato estatal serían una prueba de ello. De ambos cardenales hace el autor valoraciones muy positivas. También señala la diversidad del episcopado en la aceptación del régimen (cuando el referéndum de 1949), el distanciamiento progresivo de la Iglesia y la actitud de los obispos y del gobierno ante la libertad religiosa.

Como en todos sus trabajos, Cárcel emplea aquí dos recursos que dan solidez y utilidad a su exposición: una sólida apoyatura documental y una bibliografía selecta y actualizada, que facilita al lector el estudio de los temas planteados. Utiliza, además, en este libro, testimonios autobiográficos muy expresivos de Iribarren, Tarancón, López Rodó y Fraga Iribarne. El juicio de Tarancón (que fue secretario del episcopado desde 1956 a 1964) sobre las Conferencias de los Metropolitanos bajo la presidencia de Plá no deja de ser ilustrativo: «en aquellas reuniones prácticamente el único que decidía era el primado... No había episcopado en España, había obispos sueltos... De todos modos aquello (la Conferencia de Metropolitanos) fue preparando la futura Conferencia (Episcopal)» (p. 113). A pesar de todo, la Conferencia de Metropolitanos era la caja de resonancia en la que vibraban los problemas de la Iglesia, y el órgano en que la jerarquía eclesiástica expresó sus soluciones, temores y esperanzas, a lo largo de un largo tiempo de transición en la historia del episcopado, desde el penoso aislamiento del siglo XIX y principios del XX, hasta la plena cohesión de las actuales conferencias episcopales.

En el título de la introducción se hace alusión al magisterio episcopal y al contenido jurídico. Lo primero está claro porque las Actas, aunque se ocupan a menudo de cuestiones prácticas, contienen muchas declaraciones doctrinales sobre los más variados temas del dogma y la moral. Los aspectos histórico-jurídicos tocados en la introducción son también abundantes. El autor, experto en Derecho Canónico, los explica con claridad. Por ejemplo, la institución de las conferencias con sus reglamentos sucesivos, el funcionamiento de la Acción Católica en diversos momentos, la formación de las comisiones episcopales a partir de 1946, y sobre todo la creación y organización del Secretariado del Episcopado, en 1956, acontecimiento de primera importancia, como punto de conexión de innumerables obras dispersas. Jesús Iribarren llegó a decir que «el obispo-secretario personalizaba mucho más permanente y ejecutivamente a la jerarquía que la Conferencia de Metropolitanos, con sus dos reuniones por año y su habitual lejanía, aunque las decisiones estuvieran siempre en sus manos» (nota 119, p. 111).

La presente edición de las Actas contiene la reproducción literal de los acuerdos definitivos de las conferencias (53 en total), no de las discusiones; y un rico complemento de 17 documentos en el apéndice. Cada una de las Actas aparece dividida en sus partes y epígrafes originales. En la edición del conjunto se añaden numerosos marginales que ayudan a la clarificación temática (son 1.331 números para las Actas, que se prolongan hasta 1.532 en los documentos del apéndice). Las Actas comienzan con la enumeración de los obispos asistentes, las fechas y el lugar de reunión, y los temas propuestos y resueltos, que son numerosos y variadísimos, desde los grandes problemas de relaciones Iglesia-Estado, hasta cuestiones doctrinales, litúrgicas, económicas y organizativas de todo tipo: congresos, catequesis, prensa, enseñanza, etc. Ante la imposibilidad de hacer un extracto de una masa temática tan ingente, baste decir que cada acta encierra bastantes curiosidades y más de una sor-

presa, como, por ejemplo, el varapalo que reciben los PP. Gafo e Ibeas en 1921 por la defensa de los sindicatos católicos libres.

El libro concluye con un instrumento indispensable en este tipo de obras. Son cuatro índices utilísimos para localizar los ricos contenidos: el índice cronológico de temas tratados y de acuerdos adoptados en las conferencias, el índice de los documentos de los apéndices, el de nombres de personas y, por último, un índice de materias muy bien elaborado, que sirve de verdadera guía de temas, instituciones y conceptos.

El autor y editores merecen el reconocimiento y gratitud de los historiadores por esta excelente publicación, indispensable para el conocimiento de la Iglesia española en nuestro siglo.—M. REVUELTA GONZÁLEZ, S. J.

R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Biblioteca di Teologia Contemporanea 69, Queriniana, Brescia 1992, 658 pp.

«En este estudio se intenta una reconstrucción global de la historia del pensamiento cristiano del siglo xx en sus momentos más significativos, en su temática de mayor empeño, en los textos esenciales, que jalonan su recorrido». En estos términos señala el autor el ambicioso objetivo de su obra. Son dieciséis capítulos, que quieren perfilar los rasgos de una historia excepcionalmente rica y compleja. Hay que advertir el sentido que se da al término «pensamiento cristiano». Para el autor, el «pensamiento cristiano» que se pretende presentar se identifica con la «Teología», el pensamiento teológico del siglo xx, elaborado en el mundo cristiano. Lo dice explícitamente el título de la obra. Lo confirman los encabezamientos de los dieciséis capítulos que componen la totalidad del libro: «Teología dialéctica»; «Teología existencial»; «Teología hermenéutica»; «Teología de la cultura»; «Teología y modernidad»; «Teología de la secularización»; «El camino de la Teología católica»; «Teología de la Historia», «Teología de la esperanza»; «Teología política»; «Teología y experiencia»; «Teología de la liberación»; «Teología Negra»; «Teología feminista»; «Teología del tercer mundo»; «Teología ecuménica». Un espeso bosque teológico, a través del cual, Gibellini se mueve con seguridad y soltura, haciendo gala de una notable erudición. Su exposición desciende hasta la anécdota y a detalles insignificantes para el conocimiento del pensamiento teológico. Con ello se suaviza, para algunos lectores, la aridez de la especulación; para otros, en cambio, puede resultar distractiva y aun molesta.

La espesura del bosque de esos dieciséis capítulos se clarifica en la conclusión de la obra, reduciéndolos a cuatro direcciones de sentido: «Teología dialéctica», seducida por el misterio de Dios y de su Palabra, a partir de K. Barth; «Teología existencial», que R. Bultmann refiere hacia el misterio de la existencia del hombre; «Teología de la Historia», centrada en la modernidad secular, desde la experiencia de D. Bonhoeffer y la reflexión teológica de F. Gogarten; «Teología ecuménica», dentro de un horizonte de globalidad, que se hace presente en la Teología de los últimos decenios.

Los interrogantes que pueden surgir ante el libro de Gibellini provienen, sobre todo, de su pretensión de presentar globalmente «la historia del pensamiento cristiano del siglo xx», la historia de su pensamiento teológico. Dentro de ese planteamiento, uno no puede menos de hacerse una serie de preguntas: ¿es que el pensamiento de la ortodoxia no es pensamiento cristiano? No se puede discutir la potencia especulativa y la profunda inspiración cristiana de teólogos de la talla de P. Florensky, S. Boulgakov, V. Lossky, G. Florovsky, que hacen la más alta teología en un

mundo de militancia atea. En el estudio de los «Orígenes del Cristianismo», acontecimientos tan espectaculares como el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, o de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi han creado una situación nueva y han abierto caminos por los que equipos de especialistas en escritura, patología y teología realizan un trabajo de alta investigación positiva de la mayor importancia. En esa historia del pensamiento teológico del siglo xx, ¿no habría que reservar un puesto al Concilio Vaticano II? Su pensamiento, sobre todo eclesiológico, tiene una novedad y una altura inalcanzada hasta ese momento. En general, la teología moral, la historia de la Iglesia, la liturgia, son áreas del pensamiento teológico, en las que figuras señeras como B. Häring, J. Fletcher, L. von Pastor y O. Casel, protagonizan grandes procesos del pensamiento cristiano en nuestro siglo, que no pueden orillarse, cuando se pretende ofrecer una visión global del mismo. El libro de Gibellini ignora todo este mundo.

Si nuestro autor se limitase a presentar su trabajo sólo como una contribución, «Beitrag», al estudio del pensamiento cristiano del siglo xx, no habría nada que objetar. Es su pretensión de globalidad la que deja insatisfecho. Su primera parte ofrece una excelente introducción al estudio de un importante sector de la teología centro-europea. La segunda parte proporciona una buena iniciación a algunos de los movimientos teológicos recientes. Hay que valorar muy positivamente el largo «apéndice bibliográfico». Pone a disposición del lector un rico instrumental, para profundizar en el estudio de cada uno de los temas.— J. LOSADA, S. J. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

TONY ANATRELLA, *El sexo olvidado*, Sal Terrae, Santander 1994, 310 pp. ISBN 84-293-117-3.

Aunque parezca mentira y quizá suene a chirigota nuestro autor tiene la valentía de sacar este libro cuyo título: *El sexo olvidado*, choca con el mundo que hoy nos toca vivir. Con el mundo que construimos en torno al goce inmediato, realizaciones rápidas de deseos e intereses y donde los medios de comunicación manejan el sexo como tarjeta de visita para captar una mayor audiencia. Pero, como afirmará Tony Anatrella, la magnificencia y exhibición que hacen de él lo único que constituye es su propia negación.

Tony Anatrella, psicoanalista, profesor de psicología clínica y cronista del diario «La Croix», desde la cruda realidad de su trabajo clínico nos muestra cómo nuestro fácil, y a veces cómodo, hablar de liberación, del estar liberados sexualmente en el fondo encierra el no saber vivir adultamente la sexualidad. Intenta establecer «un diagnóstico del estado de las sexualidades» y lo consigue a pesar de un principio que desanima a su lectura por los análisis que en ocasiones realiza y resultan exagerados.

Como él nos dice: «Hemos abierto la puerta a la experiencia "olvidada" de una sexualidad infantil y adolescente... Hemos valorado el sexo por el sexo sin haber dado cauce a la vivencia sexual». Todo ello viene apoyado por una entronización de lo infantil y adolescente que elimina el cuerpo viviendo mundos imaginarios. Lo cual nace del silencio en que estuvo encerrado el sexo; de una vigilancia estrecha que ha dado vía libre a esa sexualidad infantil de la que cuesta desprenderse en estadios posteriores. El grito alegre de la conquista de la libertad bien puede representar la mediocridad de nuestro relacionarnos con los demás o la omisión de la «originalidad del sexo humano, que se manifiesta ahora con el retorno de lo reprimido de un sexo fragmentado, incestuoso, agresivo y pedófilo por no haber encontrado al otro» (p. 21).

La sexualidad se ha quedado estancada en estadios primarios descuidando al individuo que vive sexualmente, independizando las pulsiones de su sujeto. La imagen real de sexualidad (enfanzada en la relación amorosa) se ha visto cubierta por el ideal de un erotismo aplicado al primero que llega. El sexo separado del cuerpo, que olvida el amor, que vive separado del otro, que se vive en puro ideal se llega a forjar en un imaginario afectivamente pobre y que no posibilitará hacer vivir al hombre.

Considero muy interesante el apartado III: «El desarrollo del vínculo sexual y los problemas actuales», en el que va mostrando la evolución de la sexualidad desde sus primeras etapas. Desde este estudio va a seguir insistiendo en la necesidad de ir haciendo la transformación del lugar de placer en lugar de relación. Lo que en un primer momento puede ser puro placer necesita irse inscribiendo en una relación afectiva porque la sexualidad sólo será ella, plenificante y fecunda, en el amor (relación de amor). La sexualidad ha de ir saliendo de los imaginarios que se construye egoístamente para alcanzar el altruismo del amor al otro.

En una conjunción de problemática real y de esperanzador futuro este libro nos coloca en el disparadero de la necesidad de optar por lo mejor que hemos tenido siempre: el amor verdadero. Frente a los dogmas culturales que continuamente nos vamos encontrando «el sexo olvidado» nos trae el recuerdo de lo que en realidad constituye la esencia del amor: el otro como persona y no como objeto.—FCO. JAVIER LÓPEZ VALDEÓN, S. J.

Varios editores: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva 1991, 1196 pp., ISBN 2-8254-1025-X

Los editores de la presente obra fueron Nicholas Lossky, de la Iglesia ortodoxa rusa; el metodista José Miguez Bonino, de la Iglesia evangélica argentina; John S. Pobe, anglicano, provincia de Africa occidental, Tom Stransky, católico antiguo miembro del secretariado vaticano para la unidad cristiana y, finalmente, los dos metodistas británicos, Geoffrey Wainright y Pauline Webb.

Junto con unos 300 colaboradores, de ellos unos 60 católico-romanos, han conseguido editar una interesante obra de consulta, bastante novedosa dentro de los objetivos ecuménicos pretendidos. No hay ningún colaborador español. Si, varios latinoamericanos.

Los artículos son de varios tipos. Ante todo los *informativos* sobre las confesiones cristianas: Ortodoxia oriental, Catolicismo romano, Comunión anglicana, Luteranismo etc. sus estadísticas en cada continente y los diálogos bilaterales y multilaterales entre ellas. De ordinario, son temas de extensión amplia y bibliografía esencial, generalmente inglesa o traducida al inglés, de difícil acceso en otras obras.

Un segundo grupo toca temas *doctrinales*, propiamente dichos. Son la mayoría. Su estilo de redacción es claro, sintético y más expositivo que argumental. Así los referentes a Jesucristo, María y otros muchos temas teológicos, como exégesis, gracia, esperanza justificación, etc., junto a los históricos, relativos al diálogo interconfesional, concilios, conferencias ecuménicas, etc. Puede decirse que se abordan todos los problemas conflictivos con gran moderación y bastante conocimiento, aunque su calidad varía mucho, lo mismo que el acierto de la selección bibliográfica.

Finalmente, otro tercer tipo que toca a *personalidades* de las distintas Iglesias. Así, los sumos pontífices, desde Juan XXIII; patriarcas ortodoxos, como Atenágoras y Alexis; algunos primados anglicanos, como William Temple y Francis G. Fisher, y las figuras prominentes en todas las etapas del movimiento ecuménico. De los católicos están Désiré Mercier, Agustín Bea SI, el mártir Oscar A. Romero, Johannes Wi-

llebrands y otros; hay teólogos de diversas confesiones, como Karl Barth, Y. Congar OP, Karl Rahner SI, Hans Küng, Josef L. Hromádka, Dietrich Bonhoeffer, Oscar Cullmann, Paul Eudokimov y algunos más. Aunque no «están todos los que son», sí que pueden considerarse adecuados casi todos los elegidos.

En conjunto, la obra tiene más de seiscientas entradas, está editada impecablemente y cuenta con varios índices: el analítico, con referencias cruzadas, el biográfico temático muy rico, y otro final, de colaboradores.

En el artículo *Europe: Southern*, escrito por el pastor Aldo Comba, de la Iglesia valdense de Italia, no aparece, al aludirse de paso a España, ninguna de las muchas iniciativas ecuménicas, emprendidas después del Vaticano II, como instituciones y centros ecuménicos, revistas, etc. Este fallo podría quitar credibilidad a otros temas, tampoco escritos por autores del mismo país.

A pesar de estos defectos, típicos de obras de colaboración, el presente *Diccionario del movimiento ecuménico*, debería figurar en las bibliotecas de Universidades, especialmente en facultades teológicas y establecimientos culturales especializados. En caso de traducirse a otras lenguas, convendría completar algunos temas con artículos específicos más completos y adecuados.—MANUEL ALCALÁ, S. J. Centro Loyola. Madrid.

## NOTICIAS DE LIBROS

DOMINIQUE, GONNET, S. I., *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Les Editions du Cerf, París 1994, 410 pp., ISBN 2-204-05050-4.

Todo especialista conoce la importancia que tuvo en el Vaticano II el pensamiento y la colaboración personal del jesuita norteamericano Courtney Murray, para el enfoque y aprobación del más polémico de los documentos conciliares: la declaración *Dignitatis humanae* sobre la Libertad Religiosa. Faltaba, sin embargo, un estudio detallado de la gestión y evolución de su pensamiento y de su contribución al Concilio en esta materia.

Eso es lo que ahora nos ofrece, de forma magistral, la presente investigación de D. Gonnet, cuya primera parte nos describe así los pasos fundamentales del proceso: el punto de partida (cap. 1.º) lo constituye la anterior concepción oficial de la Iglesia (distinción entre «tesis» e «hipótesis» y oposición a la «libertad de conciencia» tal como ella era entonces entendida); se nos describe a continuación (cap. 2.º) la evolución del pensamiento de Courtney Murray desde 1945 hasta las vísperas del Concilio, fecha en que ya tiene suficientemente maduras las nuevas perspectivas; sus concepciones influyen en el Concilio casi desde el comienzo (cap. 3.º), pero, sobre todo, desde que —con fecha 4 de abril de 1963— fue nombrado perito conciliar y, en cuanto tal, participó en la elaboración de las dos primeras redacciones del esquema sobre la L.R. (la de 1963 y la discutida en el concilio en septiembre del 64); tras dicha discusión, se le encargó (cap. 4.º) la redacción del tercer esquema (el de noviembre del mismo 64), que —por decisión pontificia— fue devuelto a la comisión, sin ser votado, a fines del tercer período conciliar; Courtney Murray tuvo pues que seguir defendiendo y matizando sus puntos de vista a lo largo de todo el año 1965 (cap. 5.º), es decir, durante el nuevo proceso de elaboración y discusión de los esquemas cuarto (septiembre), quinto (octubre) y sexto (noviembre).

La segunda parte de la obra nos muestra y desarrolla, en otros cinco densos e interesantes capítulos, las virtualidades latentes en el pensamiento de Courtney Murray, virtualidades que sólo están implícitas en la declaración DH. El libro se redondea con una serie de útiles complementos y anejos, para el estudio científico de la obra de Courtney Murray y de la DH.—MÁTÍAS GARCÍA, S. J. Facultad de Teología. Granada.

*Nuovo dizionario de Diritto Canonico*, a cura di Carlos Corral, Velasio de Paolia, Gianfranco Ghirlanda, Milán, San Paolo 1993, 1251 pp., ISBN 84-293-1122-X.

Es, además de traducción, una adaptación al ordenamiento canónico italiano a la vez que una actualización de temas, como el Derecho Oriental. Se han acometido voces nuevas y se ha extendido la colaboración a anteriores profesores de la Universidad Gregoriana como J. Beyer, U. Navarrete, A. Stankiewicz, F. X. Urrutia entre otros.

Lo importante es que el diccionario en español ha pasado a formar parte de la afamada y extendida colección serial de diccionarios de la Editorial San Paolo remitiéndose a esa misma tesitura.—A. VERDOY.

JOSEPH A. FITZMYER, *Qumran. Le domande e le risposte essenziali sui Manoscritti del Mar Morto*, Ed. Queriniana, Brescia 1994. 288 pp. Colección *Giornale di Teologia*, núm. 230, ISBN 88-399-0730-0.

La traducción italiana de esta obra publicada en inglés en 1992 (Paulist Press, Nueva York) nos ofrece una excelente introducción al complejo mundo de los manuscritos del mar Muerto, el mayor descubrimiento de manuscritos de la era moderna. Escrito en forma de preguntas y respuestas, este libro desarrolla a través de 101 cuestiones cuatro grandes apartados: el descubrimiento y el contenido de los manuscritos; el impacto de los manuscritos en el estudio del Antiguo Testamento y del judaísmo antiguo; la importancia de los manuscritos para la comprensión del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo y el desarrollo de la polémica, con gran resonancia en la prensa, sobre el ocultamiento de los manuscritos.

Además de estar escrita en un momento en el que se puede tener una mirada de conjunto y valorar serenamente la importancia de este descubrimiento, esta obra tiene la ventaja de haber sido elaborada no sólo por un gran biblista, sino por alguien que ha trabajado directamente sobre estos manuscritos.

Por su sencillez y claridad, este trabajo puede servir al que pretenda adquirir con claridad las ideas básicas sobre estos documentos y, por sus referencias bibliográficas (en inglés e italiano), puede servir como primer paso al que necesite introducirse en este tema con más profundidad.

J. A. Fitzmyer ofrece en este libro una valoración serena y científica de las aportaciones de estos documentos, envueltos a veces en una esfera de escándalo y misterio. Pero este autor no duda en denunciar los abusos de algunos científicos empeñados en acaparar la publicación de estos manuscritos.—FERNANDO MORELL.

GONZÁLEZ BUELTA, B. *Salmos en las orillas de la cultura y del misterio*, Ediciones MSC, Sto. Domingo 1993, 180 pp., sin ISBN.

La casi totalidad de los libros de teología son densos «tochos» de reflexiones, de análisis... Difícilmente encontramos un libro de teología que plasme una vertiente de

la teología más creativa, experiencial, más imaginativa y rupturista. Un libro teológico, pero, cuya fórmula literaria sea la poesía. Un libro que nos recuerde a los libros del Antiguo Testamento: libro de los salmos, de las lamentaciones, Job... libros de poesía que contienen y condensan toda la teología del pueblo de Israel. El presente libro de Benjamín González Buelta es un conjunto de salmos que expresan una profunda teología sobre las experiencias más vitales del hombre. A través de 61 salmos recorre los límites humanos: de la cultura, el cuerpo, el encuentro entre el yo y el nosotros y de los límites del mediodía de la vida. Estos encuentros en las orillas son «un término simbólico que evoca punto de llegada, límite, periferia, final de territorio, muerte. Pero también significa punto de partida, comienzo, estreno, posibilidades inexploradas». Son salmos para ser rezados, contemplados y pensados. Están escritos en un lugar teológico muy concreto: el lugar de los apartados y de los excluidos de nuestras sociedades. Expresan una teología muy determinada: la del encuentro en estos límites con el Reino novedoso anunciado por Jesús de Nazaret.—HIGINIO PI.

DANIEL L. MIGLIORE, *Faith seeking understanding An Introduction to Christian Theology*, Eerdmanns, Grand Rapids 1993, XIII + 312 pp., ISBN 0-8028-0601-5.

Más adecuadamente que el de «introducción» debería llevar este volumen el subtítulo de «síntesis» de teología cristiana. Quien recorre sus páginas queda carente de informaciones sistemáticas sobre la historia del pensamiento teológico o sobre cuestiones metodológicas, que son las que suelen ofrecer las introducciones usuales. Sin embargo, se ve sin duda introducido en los tratados que componen el conjunto de la teología, en sus contenidos concretos y en las problemáticas clásicas y contemporáneas que abordan cada uno de ellos. Y en realidad, eso es de lo que se trata. Desde los capítulos iniciales, consagrados a temas propios de la teología fundamental, hasta los desarrollos escatológicos de las últimas páginas, se hace desfilar compendiosamente lo que una persona cultivada puede necesitar saber si tiene interés en asomarse a este área. Al hacerlo así, se exponen desde luego los planteamientos dogmáticos sustanciales, pero incluyendo también principios o criterios operantes en cada uno de los puntos. En coherencia con la filiación confesional del autor, el apoyo sustancial se recibe de teólogos protestantes, aunque hay también referencias a católicos. Los apéndices constituyen quizá lo más americanamente original de todo el libro: una serie de conversaciones ficticias entre Barth, Rahner, Tillich, Niebuhr, un moltmanniano, un pannenbergiano, un liberacionista, una feminista... en las que entre bromas campechanas que se cruzan los interlocutores, alusivas a rasgos personales o intelectuales, se les hace confrontar sus posturas características.—JOSÉ J. ALEMANY.