

autores elegidos, de modo que el lector puede hacerse una idea de lo que es eclesiología en clave ortodoxa, pudiendo comprobar al mismo tiempo que existen muchos elementos comunes, propios también de una «eclesiología católica», ya que ambas tradiciones beben de la misma tradición patrística y bíblica. En este sentido quisiera destacar con sorpresa que el planteamiento de un teólogo latino y medieval, como es Juan de Segovia (1393-1458), anticipa en su *Liber de substantia ecclesiae* ese mismo recorrido que preside la eclesiología «protológica» de J. Karmiris, que también arranca de la Iglesia preexistente (de la Iglesia de los ángeles a la Iglesia del Verbo encarnado). Por lo que a la eclesiología eucarística o «escatológica» de Zizioulas se refiere, ya se han establecido las convergencias y divergencias con las posiciones del teólogo y ecumenista católico J. M. R. Tillard.

La segunda y la tercera parte entrañan un interés ecuménico. En la segunda se confrontan los principios de una eclesiología ortodoxa y de una eclesiología católica a partir de un examen histórico de los desencuentros del pasado, pero que siguen condicionando decisivamente el presente. La exposición de estas dos posiciones eclesiológicas le permite al autor adentrarse en la reciente disputa teológica sobre la relación entre la Iglesia local y la Iglesia universal y la interpretación del famoso pasaje *subsistit in* del n. 8 de *Lumen gentium*. En este contexto sigue reclamando una especial atención el problema del primado. También en este caso se adopta una perspectiva histórica. Aun cuando el libro ofrece interesantes materiales para el trabajo ecuménico y para la reconciliación de tradiciones históricas, se echa en falta una conclusión general que se refiera al contenido de todo el libro.—S. MADRIGAL.

CERBELAUD, DOMINIQUE MARIE, *Un parcours dogmatique* (Ed. du Cerf, Paris 2003), 364p., ISBN: 2-204-07253-2

Esta obra, resultado de un gran esfuerzo de lectura, reflexión y detenido análisis, hace dar por bien empleado el tiempo dedicado a pensarla antes de llegar a las doce conclusiones que la condensan, y también después, cuando uno vuelve sobre el conjunto a la luz de las mismas.

El planteamiento y la metodología se presentan de entrada como atractivos. En mariología, donde tanto se entrelazan la verdad y el sentido, ¿quién se lleva la parte del león? Si la experiencia de fe, constituye —como de antemano no hay por qué excluir— el punto de partida de la reflexión, ¿no corremos el riesgo de que la piedad y la devoción hacia María, o sea la parte subjetiva del conocimiento, se apodere de la verdad de fe, hasta el punto de desfigurarla?

La conclusión, o más bien —así me lo parece— la opinión preconcebida de Cerbelaud, es que así ocurre en efecto, hasta el punto de que la mariología católica constituiría uno de los lugares en que «la frontière entre le créé et l'incrée, sur laquelle elle-même repose, tend continuellement à s'estomper, voir à s'effacer...» (299). Así rezan las últimas palabras de la última conclusión del trabajo que nos ocupa.

La decisión, tan significativa por parte de Jesús, de abandonar el grupo familiar, y su crítica a las vinculaciones de la carne y de la sangre que se traducen en sus duras palabras hacia María, deberían según nuestro autor haber sido tenidas más en cuen-

ta por la comunidad eclesial. Es imposible que un *¿qué tengo yo que ver contigo, mujer?* hubiera sido dirigido a una madre virgen; atribuir a María la virginidad fue un recurso para no hacerla de menos, y limpiarla de los ataques del judaísmo, como con tanto empeño también Justino y Orígenes lo harían más tarde.

Cerbelaud considera la virginidad de María como *articulus mariologiae stantis vel cadentis*. Admitir el carácter también biológico de esa virginidad determina una mariología *alta*, y una María elevada, fuera del ámbito —y del alcance— de lo humano. Tampoco está justificado admitir sin más que un concilio tan movido como el de Éfeso definiese formalmente un dogma acerca de la *Theotókos*. Reconociendo el origen alejandrino del término y su recepción por los concilios posteriores, Cerbelaud lo sitúa (¿demasiado sutilmente?) en una especie de paralelismo antitético con el *zeoktónos* (¡deicida!) de las polémicas antijudías.

Contrasta el rigor analítico de nuestro a. al buscar fundamentos de sus posturas, con perspectivas que él parece ignorar de la exégesis actual, seria y como tal asimismo atenta al diálogo con las culturas y las diferentes confesiones, y que habrían equilibrado de manera sustancial las interpretaciones del propio Cerbelaud. Así, v. gr., considerada en su conjunto, la mariología del NT no excluye los lazos familiares, sino que invita a su integración (¡cf. Act 1,14!) en la comunidad fundada por la Palabra.

En un contexto judío, la virginidad también física no constituía un milagro maravilloso, sino un motivo de humillación y de escándalo. Vivida en carne propia tuvo que suponer para María una profunda conciencia de pobreza, y de apertura a la acción de Dios. No es de extrañar que la virginidad de María fuese desde los primeros tiempos interpretada como expresión por excelencia de la Novedad de un Dios que ayuda a romper la dinámica racionalista y el bloqueo de un hombre que —también ahora en la posmodernidad más aún que en el siglo de las Luces— se repliega sobre sí mismo.

La dialéctica con que Ireneo en su *Adversus haereses* considera la tierra *adámica* de María, no labrada y por ello al mismo tiempo fecunda, se sitúa, cierto, más allá de lo racional pero constituye una honda y bellísima fuente de sentido para quien la percibe desde la dinámica de la fe. En la patrística del siglo II, en contra de lo sostenido por Cerbelaud, no hay *conyugalización* entre Cristo y María, ni ésta es situada en paralelo con el Nuevo Adán.

Que ello no fue así se desprende de dos estudios históricos ignorados por Cerbelaud, pero ambas tesis doctorales de reconocida valía e influencia. El de H. COATHALEM, *Le parallélisme entre la Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XI^e siècle*, Roma, PUG, 1954, y el de A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria*, Fribourg (Suisse), Paulus Verlag, 1951 (²1955). La aparición de ese paralelo, y el tema de la cooperación de María a la obra salvífica, aunque esbozado ya en el *Sub tuum*, sólo se afianza en la Edad Media, transformándose después en una cuestión de gran importancia ecuménica, en la que recientemente se han realizado acercamientos tan significativos como el del Grupo *des Dombes*, o el documento de trabajo de la ARCIC, posterior a la publicación de la obra de Cerbelaud.

Puede que la analogía María / Iglesia comporte riesgos maximalistas como teme nuestro a., sin embargo, la obra de A. Müller fue considerada minimalista, y discutida de modo significativo en el Congreso de la PAMI en Lourdes 1958, su línea repercutiría en grado notable en el inmediato Vaticano II.

El capítulo de nuestra obra dedicado al entreverado (*entrelacs*) entre la doctrina y la piedad entre los siglos x y xix supone un serio estudio de carácter positivo acerca del tema. Se ocupa de la excesiva proliferación de las fiestas en honor de María, de otros elementos litúrgicos (himnos, troparios...) de Oriente y Occidente. Examina la iconografía, desde la leyenda del retrato pintado por Lucas hasta la coronación de María por la propia Trinidad Santísima que supone la introducción de María en la esfera divina y la transformación de la sierva en reina. Se preocupa asimismo de la transferencia de rasgos de las personas divinas a María, y de la aparición y el significado de otras prácticas de devoción como el Rosario, las Letanías, o el mes de mayo.

Fundamentalmente objetiva, y sitúa correctamente el momento cronológico de las diferentes manifestaciones. Da que pensar, debe ser tenido en cuenta.

C. advierte: «choses assez frappantes: la doctrine se trouve ici en constante interférence avec la piété» (101). No me parece malo sino bueno que la reflexión y la doctrina piensen a partir de la piedad y de la experiencia, ni que se enriquezcan con la savia de éstas. Pero las determinaciones dogmáticas una vez definidas han de distinguirse de las interpretaciones que las hayan precedido o que les sean cronológicamente posteriores. Éstas habrán de ser situadas en coherencia con el dogma y, si es el caso, ser purificadas a la luz de éste, hogar él mismo de sentido que, para no reducirse a fórmulas mecánicamente repetidas, solicitará nuevas y oportunas interpretaciones.

Capítulos importantes son asimismo los dedicados a las Bulas *Ineffabilis* y *Munificentissimus Deus*, y en consecuencia a los dos dogmas modernos cuyos fundamentos de Escritura y Tradición se someten a análisis pormenorizado. Una y otra Bula se reproducen en anexo. Esos fundamentos se revelan a C. insuficientes.

No cabe duda que los dogmas de la Inmaculada y de la Asunción, por ser los únicos en la historia de la Iglesia que han sido definidos por un Papa haciendo uso de la prerrogativa de la infalibilidad fuera de un concilio, han planteado y siguen planteando sobre todo desde el punto de vista formal dificultades al diálogo ecuménico. Toda reflexión sería, como ésta de Cerbelaud, que además distingue matizadamente las argumentaciones relativas a la Inmaculada, y las más cautas de la *Munificentissimus*, debe ser bienvenida y tenida en cuenta.

Refiriéndonos de nuevo al conjunto, el propósito vastísimo de nuestro a., necesitaría otros muchos análisis, pese al rigor de los que propone. Habría que referirse también a la teología fundamental que pone en juego, a su concepto de tradición, a la interpretación de la *sola Scriptura* y los avances al respecto desde la perspectiva protestante.

El concepto mismo de dogma que planea sobre la obra resulta insuficiente, a la luz por ejemplo de las observaciones de Karl Rahner, editor de varias ediciones del Denzinger: la propuesta definitiva y explícita de un enunciado como revelado no exige necesariamente una definición expresa; además la pertenencia a la revelación puede darse por implicación de una verdad en otra (*Dogma*, en *Sacramentum mundi*, 378-380).

Un apunte más. El diálogo ecuménico no supone tanto búsqueda urgente de coincidencia entre diversas confesiones cuanto profundización sincera en la Revelación de Dios por parte de cada de ellas gracias al propio diálogo. Sólo hacia Cristo como único Señor apunta todo proceso de veras cristiano.

Ni maximalismo, pues, ni tampoco minimalismo; ni uno ni otro por sistema. Búsqueda sí, de la verdad y desde luego de su sentido, intrínseco a la propia verdad, y a

la misma libertad humana que «como acción del conocimiento solamente llega a su propia esencia en el “compromiso” absoluto» con la verdad (Rahner). Ello no excluye que la búsqueda de sentido —en definitiva, el atractivo del Amor— constituya asimismo un camino excelente hacia la propia verdad.

Algo importante. Cerbelaud subraya, a mi juicio con acierto, la *causa primordial del malestar* que todavía afecta al hecho mariano: *situar* a María, *de hecho* más que en teoría, *en paralelo* y no de manera subordinada a Jesucristo.

¿No convendría en consecuencia retornar con el Vaticano II a la consideración María / Iglesia, y ello partiendo de la fe de María, con tanta fuerza y con tanta razón subrayada por Lutero? Creer supuso para ella acoger la acción del Espíritu de Dios que fecundando su seno, la convirtió a toda ella en acogida de la persona de su Hijo al que así María, sin detrimento de su activa y franca libertad sino todo lo contrario, se supo siempre subordinada.

La fe no fue en la Virgen un mero acto espiritual, sino un abrirse por entero para que el Señor Jesús tomase posesión de toda su persona, y de todo su destino.

María, pobre por Virgen y fecunda como Madre, es así, como el propio *corpus* juánico insinúa, la Mujer figura de la Iglesia por antonomasia. De ahí sus palabras que a juicio de Lutero deberían ser escritas en letras de oro, por indicar siempre hacia Jesús y sólo hacia Jesús: *si él algo os dijese, hacedlo*.

La Conferencia Episcopal Francesa publicó con fecha del 16 de diciembre de 2004 una extensa *nota doctrinal* crítica sobre los contenidos de la obra de la que nos acabamos de ocupar.—JOSÉ R. GARCÍA-MURGA.

TEOLOGÍA PRÁCTICA

MIDALI, MARIO, *Teologia pratica. Verso una effettiva reciprocità tra uomini e donne nella società e nella chiesa* (Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2002), 335p., ISBN: 88-213-0502-3

Midali nos ofrece con esta Teología práctica un texto estructurado en tres partes muy definidas, precedidas de una introducción que nos ayuda a ubicarnos en el objeto que quiere presentarnos: la situación de los varones y de las mujeres, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Intenta clarificar lo que esta situación debería ser a través de una serie de propuestas y cuestiones abiertas que animen al lector a reflexionar.

En la *primera parte*: «*Uomini e donne nella società*», con una estructura igualmente tripartita, Midali realiza un acercamiento a esta realidad, en primer lugar, a través de un breve resumen histórico del feminismo, en el que nos invita a contemplar las vivencias de las mujeres que ponen en marcha el movimiento feminista. Este sucinto recorrido histórico permite al lector tomar conciencia de los cambios que se están produciendo en la sociedad. Hace notar cómo ante este movimiento de carácter mundial,