

J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Escritos varios (1927-1974)*, Edición crítico-histórica preparada por P. GOYRET, F. PUIG y A. MÉNDIZ, Rialp, Madrid 2018, pp. 324.

En la todavía joven trayectoria de la publicación de las obras completas del fundador del Opus Dei, a cargo del Instituto Histórico san Josemaría Escrivá de Balaguer, ve ahora la luz el octavo de los once volúmenes previstos para la Serie I dedicada a las obras publicadas. A los dieciséis años de la puesta en marcha de este gran proyecto editorial iniciado en 2002, la presente publicación muestra que el plan prosigue su marcha a buen ritmo y que mantiene plenamente su rigor científico y su alta calidad editorial, si bien con ligeros cambios de estilo respecto a los primeros volúmenes publicados, considerablemente más amplios tanto en la presentación como en el comentario y notas a los textos. Sin embargo, no se trata –a nuestro modo de ver– de una pérdida sino de una mayor focalización de la finalidad crítico-histórica del proyecto que ha redundado, por lo demás, en aspectos no del todo indiferentes, como ofrecer a los lectores volúmenes menos extensos y a los estudiosos, un instrumento más manejable. A fin de cuentas, el valor de una edición crítica radica fundamentalmente en la fijación y edición científica de los escritos presentados y en saber acompañarlos de una adecuada introducción que permita entenderlos en su contexto y en toda su riqueza y profundidad. Criterios a los que los editores de este volumen se han ajustado rigurosamente.

Como indica su holgado título, *Escritos varios*, el tomo recoge once textos de diverso género y datación: artículos, conferencias, comunicaciones en congresos, homilías y entrevistas, que el fundador del Opus Dei preparó para la publicación y que se sitúan en un arco de tiempo que cubre gran parte de su vida: 1927 a 1974, fechas que coinciden con el año precedente al que recibió la luz fundacional (1928) y al que Dios lo llamó a su presencia (1975). Como señalan los editores en la presentación, su recopilación en un único volumen permite recuperar estas piezas para un público amplio de lectores, pues hasta ahora se encontraban dispersas en publicaciones de carácter muy heterogéneo y de no fácil localización: revistas institucionales, actas de congresos, periódicos y colecciones de homilías.

El volumen se abre con un prólogo del actual prelado del Opus Dei, Mons. Fernando Ocáriz, en el que subraya la variedad de temas tratados en estos escritos –derecho canónico, eclesiología, mariología y, en general, teología espiritual– y señala que tal variedad «ofrece un rico mosaico del espíritu del fundador del Opus Dei» (p. XI). Los escritos, precedidos de una presentación general de los editores y de una nota técnica en la que se explican las pautas seguidas para la edición, se han agrupado en cuatro apartados: el primero, *Homilías sobre la Iglesia y el sacerdocio*, incluye tres homilías publicadas hacia el final de la vida del autor; el segundo,

Escritos jurídico-canónicos, recoge un artículo de 1927 (la primera publicación de san Josemaría), una conferencia de 1948 y una comunicación presentada en un congreso celebrado en Roma en 1950; el tercero, *Artículos y entrevistas*, presenta un artículo de 1969 y dos entrevistas posteriores a la publicación de *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer* (1968), que recopila las entrevistas concedidas por Escrivá a la prensa en los años inmediatamente anteriores; el cuarto, *Escritos marianos*, retoma dos artículos sobre la Virgen del Pilar publicados en los años setenta. Los textos de la primera sección han sido preparados por el eclesiólogo Philip Goyret; los del segundo, por el canonista Fernando Puig; los del tercero y del cuarto, por el historiador Alfredo Méndiz. Cada apartado ha sido estructurado de forma análoga: abre la sección una introducción general a la que siguen los textos de san Josemaría editados, anotados y precedidos por una introducción relativa al texto específico. Cierran el volumen una serie de facsímiles y fotografías, el índice onomástico, el índice general y la bibliografía utilizada por los editores.

La diversidad de géneros y materias tratadas en estos escritos, que en cierto sentido hace difícil una presentación conjunta de los textos, no impide captar en ellos dos elementos comunes que los dotan de cierta unidad: la personalidad y el espíritu del fundador que, con diversidad de matices y acentos, encuentran expresión en cada uno de ellos de acuerdo a su naturaleza y temática. En el trasfondo de estos escritos, en efecto, se descubren los rasgos vigorosos de la personalidad de san Josemaría Escrivá, plenamente identificada con su misión de fundador y pastor. Pero, a la vez, también se desvelan esbozados –no directamente tratados– diversos aspectos del espíritu y del mensaje que Dios le confió para proclamar y realizar en la Iglesia: la vida ordinaria como lugar de llamada a la santidad y al apostolado, la santificación del trabajo, la sustancia cristiana de la vocación y misión de los laicos, el sacerdocio común de los fieles y su relación con el sacerdocio ministerial en la realización de la misión eclesial, el amor al mundo y a las realidades creadas, la libertad de los fieles en cuestiones temporales, la libertad de las conciencias y tantos otros.

Con todo, no es en este doble elemento unificador en el que queremos centrarnos sino sólo en la presentación y en el contenido de aquellos escritos que nos han parecido más homogéneos y relevantes en orden a conocer la figura y el aporte del fundador del Opus Dei a la vida y a la misión de la Iglesia: esto es, los de carácter eclesiológico y jurídico-canónico, reunidos en los dos primeros apartados del volumen.

El primero agrupa las homilías *El fin sobrenatural de la Iglesia*, *Lealtad a la Iglesia* y *Sacerdote para la eternidad*, las cuales se sitúan en pleno período postconciliar, caracterizado por un clima de gran confusión doctrinal y pastoral. El editor introduce la lectura de los tres textos evidenciando sus aspectos comunes: el género, pues las tres homilías no fueron predicadas sino preparadas por el

autor para ser editadas entre 1972 y 1973, el objetivo pastoral y el tono expositivo, claramente determinados por el delicado momento histórico y eclesial en el que fueron gestadas. La trilogía, por consiguiente, muestra a su autor sobre todo en la veste de buen pastor.

La introducción a las homilías sobre la Iglesia se desarrolla alrededor de dos núcleos: el marco teológico y el histórico-eclesial. Ambos resultan imprescindibles para captar con profundidad tanto el tono como las motivaciones del autor, las cuales se traducen en una doble invitación dirigida a los fieles: la invitación a considerar la Iglesia en el plano del designio divino y de su realización histórica –es decir, en el plano del misterio–, evitando así reducirla a categorías meramente humanas e intrahistóricas, y la de vivir de acuerdo al don recibido y, por tanto, de ser leales a la Iglesia. El editor no intenta perfilar forzosamente una presunta “eclesiología” del autor, puesto que «más que “hacer eclesiología”, el fundador “hizo Iglesia”» (p. 10), sino individuar las líneas maestras de su “visión eclesiológica”. Visión, por lo demás, interesante y doblemente reveladora: de una parte, puesto que da a conocer a su autor, el cual –a pesar de haberse formado en la tradición manualística y, por consiguiente, en el modelo societario de Iglesia– asimiló progresivamente y con gran profundidad la renovación eclesiológica que se verificó a lo largo del siglo XX y su recepción en el Concilio Vaticano II; y, de otra, porque muestra su honda comprensión de la Iglesia madurada a lo largo de los años a la luz de la integración en su pensamiento tanto de la mencionada renovación como de las luces del carisma fundacional y de la rica experiencia pastoral que de él se derivó. Nos encontramos, por tanto, ante una visión eclesiológica profundamente renovada, en continuidad con la tradición y en plena sintonía con la doctrina eclesiológica conciliar, y a la vez con acentos propios. A juicio del editor la mirada de san Josemaría es de raigambre trinitaria (*Ecclesia de Trinitate*), de índole comunal (Iglesia comunión de los santos), en la que predominan las imágenes del Cuerpo de Cristo (la más frecuentemente usada) y del Pueblo de Dios (Pueblo de los hijos de Dios Padre), donde la llamada universal a la santidad y al apostolado aparecen enmarcadas en la comprensión sacramental de la Iglesia y en la que la vocación y misión de los laicos emergen en el cuadro de una Iglesia enviada al mundo (secularidad) y vista a partir del sacramento del bautismo y de la común participación de todos los fieles en el único sacerdocio de Cristo. Por su parte, la exposición del contexto histórico-eclesial de los años 1972-1973, profundamente marcado por el ambiente a la vez de renovación y de crisis que caracterizó el período postconciliar, aparece descrito alrededor de algunos hechos emblemáticos en la vida de la Iglesia de este delicado período: la formulación del *Credo del Pueblo de Dios* por parte de Pablo VI, la reforma litúrgica, la publicación del *Catecismo holandés* y de la encíclica *Humanae vitae*. Tanto el marco teológico como el histórico-eclesial pertrechan al lector de elementos más que suficientes

para comprender tanto el mensaje como el tono de estas homilias y facilitan al editor la tarea de presentar los textos con las anotaciones imprescindibles.

La introducción a la homilía *Sacerdote para la eternidad*, en la que el autor perfila sin ambages la identidad del sacerdote fuertemente cuestionada en el período postconciliar, sigue un esquema análogo. En la exposición del marco teológico el editor explica que más que una doctrina propia sobre el sacerdocio, en san Josemaría se encuentra la visión de la doctrina católica sobre el tema transmitida a la luz del carisma fundacional recibido de Dios. Esto le llevó a una honda comprensión del sacerdocio ministerial y del sacerdocio común de los fieles, de la relación entre ambos en orden a la misión de santificar el mundo desde dentro, y a una “cordial sintonía” con las enseñanzas del Vaticano II sobre este tema, de modo especial respecto al binomio consagración-misión, sobre el que *Presbyterorum ordinis* y *Lumen gentium* fundamentan la constitución del sacerdocio. Su percepción característica, de la que se siguen específicas consecuencias pastorales y espirituales, aparece determinada por diversos elementos, entre otros: el profundo sentido existencial dado a la filiación divina, su estima del sacerdocio común de los fieles visto en conexión con la llamada universal a la santidad y al apostolado, la exigencia que deriva de esta estima para el sacerdocio ministerial, la permanencia continua del carácter sacramental impreso en el ministro en su ordenación y que se traduce en una dedicación plena al ministerio vivida con mentalidad laical en el caso de los sacerdotes seculares, esa dedicación ministerial vista como trabajo profesional santificable y santificador, la íntima vinculación entre sacerdocio y santidad. Por lo que se refiere al marco histórico-ecclesial, el editor describe el ambiente agresivo, tanto en la doctrina como en la práctica, que se generó y se difundió en aquellos años en relación con el sacerdocio. Menciona algunos hechos emblemáticos de esta fase como la crisis de identidad del sacerdote, las objeciones contra el celibato sacerdotal, la publicación de la encíclica *Sacerdotalibus coelibatus* (1967), algunos eventos y documentos de carácter contestatario, y describe brevemente las posiciones doctrinales que se difundieron por aquellos años en abierto conflicto con la doctrina tradicional sobre el sacerdocio según había sido recogida en los documentos conciliares: la visión funcionalista del ministerio, la negación del carácter sacramental, la tendencia a homologar sacerdocio común y ministerial, entre otros. También en este caso, ambos marcos permiten una comprensión contextualizada de la homilía y una edición del texto sin necesidad de excesivas anotaciones.

El segundo apartado reúne un artículo de carácter jurídico, *La forma actual del matrimonio en la actual legislación española* (1927), y dos escritos canónicos: *La constitución apostólica Provida Mater Ecclesia* y *el Opus Dei*, conferencia pronunciada en la sede de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas en 1948, y *Cuestiones específicas sobre el gobierno de los Institutos seculares*, comunicación presentada al primer Congreso general sobre los estados de perfección

celebrado en Roma en 1950. En la introducción general, el editor presenta a san Josemaría como un hombre de derecho. En primer lugar porque el discernimiento del contenido del carisma fundacional y su expresión tuvo que medirse con el gobierno de una institución que se iba consolidando y con la búsqueda de una configuración jurídica que se adecuase a los perfiles seculares de sus miembros y de su actividad apostólica. Y todo esto con una extrema delicadeza en vivir la comunión jerárquica. En segundo lugar, por su visión de la justicia, de la dignidad de la persona y de su libertad, que derivan de una comprensión –muy ligada al carisma– de las realidades humanas como camino de santificación. Para san Josemaría, el derecho, tanto en la sociedad civil como en la Iglesia, supone una afirmación de la libertad.

La obra de Escrivá como hombre de derecho está estrechamente vinculada a su misión fundacional y de esto dan claro testimonio los dos escritos canónicos recogidos en esta sección, ambos relativos a los institutos seculares, la nueva figura jurídica creada en 1947 por la constitución *Provida Mater Ecclesia* en orden a reconocer una forma de entrega y de apostolado en el mundo. El primer texto versa sobre este importante documento y sobre la aprobación del Opus Dei como instituto secular; el segundo, sobre algunas cuestiones específicas acerca del gobierno de estas nuevas realidades. Se trata de dos escritos poco conocidos en los se descubre no sólo la nitidez de la percepción del fundador relativa al carisma recibido y de la necesaria institución que debía estar a su servicio, sino también de su fiel esfuerzo por encontrarles expresión jurídica adecuada.

Particularmente interesante resulta el primero puesto que, leído a la luz de la evolución posterior de los institutos seculares, despierta en el lector la siguiente pregunta: el fundador ¿pensó realmente que la figura que presentaba en su conferencia, y a la cual se acogía el Opus Dei, traducía fielmente la forma de entrega y de apostolado en el mundo de sus miembros? La introducción al texto es de gran ayuda y esclarece la perplejidad inicial. El editor explica con detalle las motivaciones pastorales y la creación de esta figura en el derecho de la Iglesia, el subsiguiente proceso aplicativo y su evolución posterior. En efecto, en los años siguientes el debate teológico y canónico sobre la identidad y fisonomía de los institutos seculares se fue vinculando cada vez más a la reflexión específicamente dedicada a la vida según los consejos evangélicos. Esta reflexión, entre otras cuestiones, ponía en primer plano el concepto de “consagración”, lo que fue llevando a que los institutos seculares integrasen junto con los institutos religiosos y las sociedades de vida apostólica la tipología de la “vida consagrada”, que en el ámbito de la reflexión canónica dio lugar a la regulación de los “institutos de vida consagrada”. En este proceso se fueron haciendo cada vez más explícitas las incertidumbres que presentaba desde el origen esta figura, lo cual tiene lugar –al menos en parte– al emerger la dificultad de una conciliación radical entre las categorías expresivas

de la secularidad y las que, desde los conceptos tradicionales de la vida religiosa como los votos y los tres consejos evangélicos fueron cristalizando alrededor de la noción de “consagración secular” o “secularidad consagrada”.

A lo largo de estos años, san Josemaría –buen conocedor del origen de la constitución apostólica– desarrolló una intensa actividad ante las autoridades competentes con el fin de subrayar y defender la comprensión de los institutos seculares que consideraba adecuada a ese origen y a los perfiles institucionales que habían llevado al Opus Dei a acogerse a esa figura. Sin embargo, a partir de cierto momento empezó a resultar evidente que toda esa actividad era infructuosa y que la orientación contraria parecía irreversible. Como explica el editor citando un artículo de carácter teológico-testimonial de J.L. Illanes, san Josemaría advirtió pronto que la fidelidad al carisma originario le obligaba a mirar más allá no solo de las concretas aplicaciones jurídicas del estado de perfección, sino de las mismas categorías que en él subyacen. Y eso no sólo cuando más tarde emprendió las gestiones dirigidas a un cambio del marco institucional para el Opus Dei, sino incluso –al menos incoativamente– cuando pronunció la conferencia. Con palabras de Illanes: «la conferencia sigue muy de cerca [...] el lenguaje de la constitución. Los cambios que tendrán lugar pocos años después, ya entrada la década de los cincuenta, están germinalmente en el impulso espiritual que anima las palabras en 1948». Y concluye: «lo que la conferencia de 1948 presenta como última etapa en la evolución del estado de perfección, es, en realidad –también a tenor del espíritu de esa conferencia, aunque la letra diga algo distinto– la primera fase de un proceso diverso: el de la reafirmación del valor santificable y santificador de la vida cristiana ordinaria». De hecho, ya a mediados de los cincuenta, san Josemaría empezó a distanciarse formalmente de esta solución jurídica. Se entiende así que calificara esta etapa del camino institucional del Opus Dei como un “ceder, sin conceder, con ánimo de recuperar”. La coherencia entre identidad teológica y expresión jurídica eran esenciales para consolidar el camino de santificación en el mundo que Dios, a través del carisma fundacional, le había confiado. Probablemente el tiempo ayudará a captar el alcance eclesiológico y canónico del paso dado por san Josemaría

P. RÍO

V. CÁRCEL ORTÍ, 1936. *El Vaticano y España*, San Román, Madrid 2016, pp. 326.

EL historiador Vicente Cárcel Ortí ha publicado un nuevo libro en la línea de su actual investigación en los fondos del Archivo Secreto Vaticano, sobre la

Segunda República y la Guerra Civil Española (cfr. V. CÁRCEL ORTÍ (ed.), *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, BAC, Madrid 2011-2018, vols. I-VII).

Aunque el título de la obra se refiere a 1936, el autor recorre el periodo 1931-1939, arrojando luz sobre los aspectos más significativos y controvertidos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en esos años. El libro se divide en tres bloques: la República, la persecución religiosa, y la Guerra Civil; y los apartados de cada uno de ellos son de por sí significativos respecto al contenido que Cárcel quiere transmitir.

En la introducción, el autor critica la ley española sobre la Memoria Histórica, que considera una ley “política”, y por tanto, peligrosa, tendenciosa, partidista, revanchista e ideológica (pp. 12-14, 29, 34). «Es un grave error pretender regular por ley la Historia», dice el autor (p. 14), en defensa de un estudio científico de la misma, en busca de la verdad a partir de las fuentes.

Siguiendo esta metodología, Cárcel logra, a partir del análisis de los documentos, desmitificar algunas interpretaciones de la Segunda República y la Guerra Civil española arteramente repetidas, como la afirmación de que la República fue democrática, libre y tolerante (p. 18); que la sublevación de 1936 fue una “agresión fascista” (p. 19); o que la República se hundió en 1939, cuando en realidad su descrédito empezó en 1936, debido a la actuación del gobierno.

El autor se muestra equilibrado en sus juicios, pues no deja de señalar que tanto republicanos como nacionales instrumentalizaron la historia (p. 23) y que, en uno y en otro bando, se cometieron atrocidades (pp. 187 y 196).

Cárcel quiere destacar en estas páginas dos aspectos: el papel de la Santa Sede y el carácter de persecución religiosa que tuvo la Segunda República y la Guerra Civil. Respecto al primer aspecto, dice que «la acción de la Santa Sede tanto en la España republicana, como en la España bélica, se puede resumir en tres palabras: *Respeto* hacia los poderes constituidos el 14 de abril de 1931; *paciencia* para soportar un sinfín de humillaciones y discriminaciones [...]; y, por último, *prudencia*, antes de reconocer oficialmente el nuevo Estado, en mayo de 1938» (p. 24). En resumen, puede decirse que «la Iglesia buscó la concordia con la República» (p. 33, nota 22).

Sobre el segundo aspecto, la persecución religiosa, Cárcel señala que se ha extendido en parte de la historiografía española el “negacionismo”, es decir, el calificar de exagerada e incluso negar la dimensión que alcanzó la persecución religiosa entre 1931-1939, y no reconocer en ésta los errores y responsabilidades de la República (pp. 128-129). Por otro lado, hay historiadores que admitiendo la persecución, la circunscriben a la Guerra Civil, y especialmente a los primeros meses de la contienda de 1936, atribuyéndola a la reacción violenta provocada por el apoyo de la Iglesia al levantamiento militar del 18 de julio (p. 201). Cárcel desmonta estos dos presupuestos, porque ni la Iglesia apoyó en un primer mo-

mento a los nacionales, ni la persecución fue una novedad, pues ya era objeto de ella desde 1931, llegando a su culmen en 1934 con la revolución de Asturias, que había dejado un saldo de 33 sacerdotes y religiosos ejecutados (pp. 110 y 202).

La Segunda República española fue proclamada el 14 de abril de 1931, y reconocida inmediatamente por la Santa Sede (p. 37). La afirmación del gobierno de respetar la libertad de creencias y cultos (p. 40) se convirtió en hostilidad hacia la Iglesia católica con la elaboración de la Constitución de 1931, que en su art. 26 reducía las órdenes religiosas a meras asociaciones, declaraba implícitamente la disolución de la Compañía de Jesús, preveía la extinción del presupuesto del clero, y contemplaba la posibilidad de nacionalizar los bienes eclesiásticos. Por otro lado, dicho artículo fue la base de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas aprobada en 1933, fuertemente lesiva para la Iglesia (pp. 100-101). Además, por el art. 48, que afirmaba la educación laica, se suprimía la enseñanza de la religión católica en escuelas e institutos, y esto se hacía al tiempo que se beneficiaba económicamente a las escuelas israelitas de Tánger y Ceuta que impartían enseñanza religiosa judía (pp. 77-80).

A la legislación anticlerical hay que añadir los incendios impunes de iglesias y conventos que comenzaron en mayo de 1931 y se extendieron desde Madrid al resto de ciudades españolas, fruto del anticlericalismo popular y obrero (pp. 92-93). El autor se pregunta: «¿Por qué la Iglesia española atrajo sobre sí la furia y de qué raíces se alimentaba ésta? ¿Por qué fueron perseguidos la Iglesia y los católicos?» (p. 85).

La persecución a la Iglesia fue *in crescendo* hasta el estallido de la Guerra Civil, momento en el cual llegó a su cénit, siguiendo un claro programa revolucionario. No se puede afirmar históricamente que los asesinos eran “incontrolados”. Los perseguidores actuaron, dice Cárcel, “in odium fidei”, “in odium Ecclesiae” como demuestran las torturas físicas y psicológicas, vejaciones, ejecuciones en masa sin distinción de sexo, edad o condición; así como la profanación de cuerpos, de la Eucaristía y objetos de culto (pp. 156-157, 162, 206). Durante la Guerra Civil fueron asesinados unos 6.830 hombres y mujeres de Iglesia, entre obispos, clero secular, religiosos, religiosas y seminaristas (p. 150).

Hay quien atribuye los asesinatos al hecho del posicionamiento de la Iglesia a favor del bando nacional, y en ese sentido hay que desmentir el argumento pues la Iglesia no se decantó hasta julio de 1937, cuando fue publicada la carta colectiva del episcopado (p. 171). Además, la mayor parte de los asesinatos se produjeron en los primeros meses del conflicto. Cárcel asegura que, si acaso, la carta colectiva contribuyó a amainar la persecución (p. 177). Además, el autor reitera, con palabras del historiador Jordi Albertí: «no es cierto que la Iglesia como institución hubiera participado de la conspiración antirrepublicana ni que el móvil del alzamiento fuera lo religioso» (pp. 199-200).

Cárcel dedica varias páginas a la carta colectiva de 1937, en las que justifica la actitud del episcopado como respuesta a la persecución religiosa a la que se había llegado «como una consecuencia de la historia política y religiosa de España desde 1931» (p. 193).

Otros argumentos de las relaciones Iglesia-Estado ocupan las páginas de este libro. El autor señala las reservas del papa Pío XI para reconocer el gobierno de Burgos (p. 250); cómo dicho reconocimiento no significó que la Santa Sede apoyara el alineamiento de España con el Eje Roma-Berlín (p. 274); el temor de la Santa Sede a la propagación cultural del nazismo en España (pp. 297-298); y las dificultades con Franco por su pretensión sobre el Patronato (pp. 302-303).

En resumen, podemos decir que Vicente Cárcel llama en causa a las fuentes, pues, según sus palabras, sólo por el estudio de los documentos «podremos sacar nuestras propias conclusiones y liberarnos de los tópicos, de los prejuicios y del maniqueísmo que desvirtúa los hechos históricos, creando confusión y sin aclarar nada» (p. 186).

M. FUSTER CANCIO

E. CHUVIECO, *Sentido y vivencia del celibato de los laicos*, Digital Reasons, Madrid 2017, pp. 198.

Emilio Chuvieco es Catedrático de Geografía de la Universidad de Alcalá y miembro correspondiente de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Además de su labor de docencia e investigación en las tecnologías de la información geográfica, se ha interesado por las relaciones entre ciencia y fe, por cuestiones de ética ambiental y por el diálogo del Cristianismo con la cultura contemporánea, ámbitos en los que ha publicado algunos ensayos. Es cofundador y director de la editorial Digital Reasons –editora de esta obra–, orientada a temas de controversia social desde una antropología cristiana.

En este libro Chuvieco se propone no tanto elaborar un ensayo teológico sobre el celibato laical, sino un texto “vivencial”, basado en su personal experiencia de miembro laico célibe de la Prelatura del Opus Dei (cfr., por ejemplo, pp. 14, 18 y 122). El mismo autor considera “la más interesante” la cuarta y última sección del libro, en la que expone algunas implicaciones prácticas del celibato laical, en particular cuando vivido según el carisma de dicha institución (cfr. p. 17).

Lleva razón, pues, el Profesor Javier López, buen conocedor del tema, cuando afirma en el Prólogo que se trata de una obra única en su género: no solo por tratar del celibato de los laicos –tema de suyo inusual en la literatura sobre el celibato cristiano– sino también porque lo hace por la vía de un valioso testimonio

personal. La componente específicamente testimonial ocupa, sin embargo, tan solo una tercera parte de las cerca de doscientas páginas del libro (aunque puedan encontrarse referencias personales en otros lugares). En las demás secciones el autor ofrece una sobria pero informada síntesis de otros aspectos relevantes para una aproximación al tema del celibato.

El primer capítulo trata de las coordinadas históricas del celibato en diversas tradiciones religiosas, aunque con mayor énfasis en la espiritualidad cristiana, católica y no católica. Eso le sirve al autor para poner de manifiesto que el celibato, a parte de no ser un fenómeno exclusivo del Cristianismo, ha sido una opción de vida asociada de un modo general a la búsqueda de una “mayor perfección espiritual”. Pasa revista al celibato en el pueblo de Israel y entre los primeros cristianos, al celibato sacerdotal, en la vida religiosa y en la laical, y al celibato en las otras confesiones cristianas, en otras religiones y aún fuera del marco religioso. En lo tocante a los laicos (pp. 46-51), deja constancia de la existencia documentada, ya en los primeros tiempos de la Iglesia, de fieles que abrazaban una vida célibe no para dedicarse al ministerio sacerdotal –o, más tarde, a la vida consagrada– sino manteniéndose implicados en sus tareas cotidianas, es decir, al servicio de la vocación y misión propia de los laicos. Dicho fenómeno tiene poca expresión –sin dejar de existir– a partir del siglo VI, cuando el celibato pasará a estar asociado, por regla general, a la vida religiosa o sacerdotal. La renovación eclesiológica que precede y sigue al Concilio Vaticano II, con su profundización en la llamada universal a la santidad y en la condición laical, trajo un resurgimiento del fenómeno de laicos célibes, en muchos casos dedicados con mayor disponibilidad a las tareas de formación, dirección y apostolado de instituciones y movimientos de orientación primordialmente laical, aunque algunos asuman una consagración religiosa privada que en alguna medida les acerca al estado religioso.

La sección segunda está dedicada al “sustrato teológico” del celibato cristiano, con un breve análisis de los datos fundamentales escriturísticos, magisteriales y de la Tradición, en parte ya mencionados en el capítulo anterior. Aunque en la historia se haya reflexionado sobre todo acerca del celibato de los clérigos y del propio de la vida religiosa, el autor sostiene al final del capítulo, con Javier López Díaz, que el celibato hay que enmarcarlo en el sacerdocio común, en tanto que en su raíz está la cooperación del hombre a la transmisión de la vida sobrenatural. El celibato no viene a ser un requisito para cumplir un oficio, sino un don de Dios dotado de una particular significación escatológica y apostólica, por el que tanto clérigos como consagrados y laicos, testimoniando la preeminencia de las realidades de la gracia mediante su amor exclusivo a Dios, trabajan con una singular disponibilidad por la expansión del reino de Dios.

La tercera parte busca ahondar en las “motivaciones” de la vida célibe, con un discurso más de tipo espiritual que teológico: ha de tratarse de una respuesta

a una llamada divina –una auténtica vocación–, no de un simple reto personal, siquiera dirigido a alcanzar una mayor excelencia espiritual; el sentido escatológico (que el autor denomina también “afectivo”: agradar a Dios) tiene prevalencia sobre el apostólico (o de servicio a otros), pues la razón última del celibato es la dedicación de la mente y del corazón por entero a Dios; el celibato ha de ser asimismo apostólico, pues la vocación de Dios es siempre para servicio a los demás; la fidelidad del célibe es, por la comunión de los santos, de gran utilidad para toda la Iglesia, también de los llamados al matrimonio; la elección del celibato no ha de deberse a menosprecio o menor aprecio por el matrimonio, que es, también él, genuina vocación divina.

Llegamos entonces al capítulo final (pp. 123 ss.), dedicado a la “vivencia del celibato laical”. El autor desea reflexionar y compartir sus experiencias personales sobre el celibato vivido en medio del mundo, sin eludir los períodos de crisis o dificultad que pueden presentarse en aquellos que asumen una tal dedicación. Empieza por subrayar la importancia de una sólida vida espiritual, que en el caso de un laico, con una vida profesional intensa, exige a veces un especial empeño por defender los tiempos de oración y la frecuencia de los sacramentos. Viene a continuación lo que designa como “sublimar los afectos”: se trata, con el celibato, de amar a todos, no de no amar a nadie; el célibe ha de buscar ante todo crecer en el amor a Dios, para poder así llevarlo a otros; lo cual también exigirá lo que el autor gusta llamar “custodia del corazón”, que es una serena vigilancia para que ninguna persona ocupe la dedicación exclusiva que por vocación se hizo a Dios. En este último campo, el autor aporta lúcidas consideraciones sobre el tenor de las relaciones profesionales entre personas de distinto sexo, avaladas por su experiencia personal como profesor universitario y orientador de trabajos de investigación. Retomará algunas de esas consideraciones más adelante, cuando reflexione específicamente sobre la vivencia de la virtud de la castidad en el celibato apostólico en medio del mundo. Los demás puntos están dedicados a la necesaria presencia de la Cruz en la vida del laico célibe en orden a mantenerse fiel a su vocación, y que pasa por una lucha interior positiva y la práctica de la mortificación; a la especial ayuda que supone la convivencia fraterna con otras personas que viven esa misma dedicación –la cuál el autor ha podido experimentar concretamente en su vida como miembro agregado del Opus Dei–; a la necesidad y posibilidad de que la entrega a Dios en el celibato sea asumida de por vida, superando las pruebas que se presentan a la fidelidad a toda vocación, por vía de mantener despiertas las motivaciones hondas en las que se basa.

Cierran el libro un breve y cálido epílogo que subraya la felicidad que, sin perjuicio del esfuerzo que conlleva y de las posibles crisis por las que pueda pasar, proviene de la respuesta fiel a la vocación a vivir como fiel laico célibe, y un oportuno apéndice que, con apoyo en diversos estudios disponibles, visa a demostrar

que no puede verse el celibato como causa de los desgraciados actos de pederastia cometidos por algunos clérigos y religiosos.

Es cierto que la publicitación que tales actos han conocido en los últimos años confiere a la obra de Chuvieco una particular actualidad. Pero, más allá de la “crisis de los abusos” que viene afectando a la Iglesia, la reflexión del autor es también muy necesaria y oportuna ante la desorientación general en lo tocante a la comprensión de la sexualidad y del matrimonio en nuestro tiempo. Bien anclado en la tradición y reflexión multiseculares sobre el celibato cristiano, se trata de un testimonio positivo y corajoso sobre la excelencia de la dedicación a Dios *corde indiviso*, vivido además no por quienes son llamados al ministerio ordenado o la vida consagrada, sino por quienes asumen de pleno su secularidad laical. Testimonio que, tanto por la piedad esclarecida como por el sano realismo que lo animan, puede ser de particular utilidad a quienes viven o se proponen vivir el celibato en dicha condición.

Sin la pretensión de ser un estudio teológico-científico sobre la materia –como pone de manifiesto la ausencia siquiera de notas a pie–, la obra en cuestión representa asimismo una valiosa contribución a la tarea de colmatar el hueco existente, en la teología y en la espiritualidad, acerca del celibato vivido vocacionalmente por fieles laicos.

D. LORENA BRITO

A. DEL AGUA PÉREZ (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura a los cincuenta años de la Dei Verbum*, BAC, Madrid 2017, pp. 674.

Con ocasión de los cincuenta años de la aprobación de la const. dogm. *Dei Verbum* (DV), la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe (CEDF) de la Conferencia Episcopal Española tuvo a bien promover una renovada lectura del documento conciliar teniendo presente la amplia producción bíblico-teológica y magisterial que ha encauzado dicho documento hasta nuestros días, entre la que se encuentra especialmente la Exort. Ap. postsinodal *Verbum Domini* de Benedicto XVI *sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia* (30.IX.2010). Un *Prólogo* de A. González Montes, Obispo de Almería y presidente de la CEDF, la *Introducción* de Agustín del Agua, Director del Secretariado para la Doctrina de la Fe, la lista de los colaboradores (24 en total) y de siglas utilizadas preceden el comentario, que concluye con un Índice onomástico (pp. 663-674). Se advierte la falta de un índice temático. La obra consta de cuatro partes, cada una dividida en diversos artículos. Las partes se intitulan: I. Naturaleza y Transmisión de la Revelación; II. Inspiración e Interpretación de la Sagrada Escritura; III. Algunas

cuestiones del Antiguo Testamento; y IV. Algunas cuestiones del Nuevo Testamento. El motivo por el que no se dedicó una parte al último capítulo de la DV sobre la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (cap. VI), un tema íntimamente relacionado con la segunda parte de la *Verbum Domini*, no queda del todo claro. En la lectura de la obra conviene tener presente además que, no tratándose propiamente de un comentario a la DV, además de omitirse o destinarle poco espacio a algunos temas cardinales de dicha constitución dogmática se intercalan frecuentemente argumentos complementarios, como iremos viendo.

I. La primera parte del volumen, la «Naturaleza y trasmisión de la Revelación» (pp. 3-207), inicia con un estudio de Vicente Vide Rodríguez, «Revelación: lenguaje y acontecimiento. “La revelación por palabras y hechos (*gesta et verba*)”» (pp. 3-34), en el que el autor acentúa una primordial afirmación: el lenguaje bíblico no es un simple medio para transmitir la Revelación, sino que «forma parte de la estructura y esencia de la Revelación cristiana, ya que “Dios habla a los hombres *more hominum*”» (DV 12); en consecuencia, se debe dar toda su importancia a las mediaciones lingüísticas utilizadas por los hagiógrafos para expresar el misterio de Dios. La sucesiva colaboración, «Historia y Revelación a la luz de la constitución *Dei Verbum*» (pp. 35-59) de Gonzalo Tejerina Arias, establece como principio programático que «la verdad revelada es histórica, se percibe en un acontecer, se orienta a una nueva andadura y por tanto se acredita en un dinamismo histórico», además, esa comunicación divina «también es palabra interior, dada y vivida en la intimidad del sujeto destinatario al que Dios se dirige siempre del modo más personal» (p. 59). Sobre el carácter histórico de la Revelación también discurre el artículo de José Serafín Béjar Bacas, si bien examina más directamente «[el] debate sobre “el Jesús histórico y el Cristo de la fe”» (pp. 60-79). En el cuadro hermenéutico del pensamiento actual, el autor intenta demostrar la validez del método ratzingeriano en su conocida obra en tres volúmenes sobre Jesús de Nazaret; un método que el mismo Ratzinger/Benedicto XVI quiso designar «acercamiento canónico», en la medida que, siguiendo la corriente hermenéutica iniciada principalmente por Brevard S. Childs, asumía como principio básico la esencial unidad constitutiva del texto bíblico. Prosigue la exposición de Gabino Uríbarri Bilbao sj sobre «Jesucristo, mediador y plenitud de toda la revelación» (pp. 80-118), título que, según señala el autor, si bien recoge una verdad proclamada palmariamente por la *Dei Verbum* y por otros textos del Concilio Vaticano II, fue cuestionada en el período postconciliar desde diversos frentes. A todos ellos respondió la declaración *Mysterium Filii Dei* de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 21 febrero 1972, que vino a refrendar la doctrina expuesta en DV 2-4.

El estudio sucesivo de esta primera parte, debido a José Luis Sánchez Nogales, «Palabra de Dios en la Sagrada Escritura y escrituras sagradas de la religión»

(pp. 119-164), después de recorrer los principales documentos eclesiales que tratan del argumento en cuestión sostiene que «la doctrina de las semillas del Verbo, los rayos de verdad, la iluminación y la experiencia religiosa –sin olvidar la necesidad de purificación y elevación–» son «el camino para enfocar correctamente la creencia de las religiones en el mensaje contenido en los textos que veneran como sagrados y que son fuentes de su camino y misión en la historia» (pp. 163-164). En este ámbito de la literatura extrabíblica se mueve también la exposición intitulada «Aspectos de la revelación en 1Henoc, Jubileos y algunos textos de Qumran» (pp. 165-182). El autor, Enric Cortés (Cataluña), señala como característica particular de la biblioteca qumraniana el haber dado a las profecías pseudoepigráficas un lugar cardinal, por lo que, a diferencia del ámbito religioso creado por 4Esd según el cual algunas revelaciones estaban reservadas solo para pocos sabios, en Qumran cualquier miembro de la comunidad era consciente de tener acceso al más amplio campo de enseñanzas religiosas. Por último, cierra la primera parte el estudio de Ignacio Carbajosa, «La articulación de Tradición y Escritura. La aportación de *Dei Verbum*, aporías modernas y vías de solución» (pp. 183-207), una reflexión sobre la necesidad de armonizar adecuadamente los dos niveles de lectura propuestos por DV 12, el histórico-crítico y el teológico, aunque considera que su justa articulación solo se entiende a la luz de la DV 7-10 (p. 207). A nuestro entender, sin embargo, un análisis detallado de DV 12 muestra que en ese número se precisa ya, muy adecuadamente, la necesaria mutua relación interpretativa entre fe y razón, como sugieren frases que coordinan con gran precisión el actuar de Dios con y por medio del hagiógrafo, por ejemplo, la que da inicio al número en cuestión: «[se] debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras por ellos utilizadas».

II. La segunda parte del volumen, sobre la inspiración e interpretación de la Sagrada Escritura (nn. 11-13), comprende 4 contribuciones. En el primero, «Las líneas fundamentales de una teología de la inspiración cincuenta años después de la *Dei Verbum*» (pp. 211-250), el teólogo alemán Helmut Gabel recorre los diversos modos en que ha sido entendido el concepto de “inspiración” (pp. 215-218). En este cuadro, el autor parece colocar la inspiración bíblica más en el terreno de la “Escritura inspirante” que en la actuación de Dios en el hagiógrafo y por medio de ellos en el texto sagrado y en el lector (cfr. p. 250). El segundo estudio, «La perspectiva del último documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura» (pp. 251-265), de Juan M. Díaz Rodelas (Valencia), se detiene principalmente en tres aspectos de dicho escrito, probablemente los más centrales: el concepto de inspiración, que el documento vincula principalmente a los libros sagrados; el tema de la verdad de la Escritura, prospectada en su relación con Dios y la salvación de los hombres; y la cuestión

hermenéutica, de la que se examinan algunos principios fundamentales. La brevedad del artículo se explica por el hecho de que es una versión resumida de un trabajo más amplio publicado anteriormente.

Una tercera colaboración, debida a Thomas Söding, «Diversidad y unidad de la Sagrada Escritura como perspectiva y tarea de la exégesis. Una relectura de la *Dei Verbum*» (pp. 266-282), examina plausiblemente el diálogo que por su misma naturaleza la teología/exégesis debe mantener con el Magisterio eclesial. Cierra esta segunda parte del libro el artículo de Marta García Fernández, «Oyentes. La Escritura como canon en la Iglesia» (pp. 283-313), en el que se examina la estrecha relación existente entre la Iglesia y la Palabra de Dios, ahondando en algunas cuestiones de índole hermenéutica, cuales son el hecho de la existencia de un canon, su unidad y relación interna, la forma normativa, la relación entre inspiración y canonicidad, la centralidad de Cristo en la Escritura y el diálogo existente entre los dos Testamentos.

III. La tercera parte del volumen, dedicada al Antiguo Testamento (pp. 317-538), comprende ocho colaboraciones de una cierta extensión. Se abre con una perspectiva sobre «los estudios sobre el Pentateuco, de ayer a hoy» (pp. 317-341), de Félix García López, en la que el autor destaca la convergencia creciente en el campo bíblico entre los estudios histórico-críticos y de análisis literario, la debilidad de la teoría de las cuatro fuentes o tradiciones hoy día prácticamente remplazada por el análisis del texto en su forma final, y la mayor valoración del mensaje teológico-espiritual debido a la mayor percepción que la Biblia es Palabra actual de Dios. La segunda colaboración, sobre «la intertextualidad entre el libro de Oseas y el Pentateuco» (pp. 342-366), de Francesc Ramis Darder, trata de definir el modo en que el libro de Oseas hilvana las tradiciones religiosas del Pentateuco en su deseo de conducir la nación a vivir una plenitud de alianza con Dios. Los dos trabajos sucesivos afrontan temas relacionados con las versiones griegas y arameas. La exposición de Inmaculada Delgado Jara, «La septuaginta: traducción e interpretación» (pp. 367-386), es un estudio actualizado dedicado a examinar los temas clásicos sobre la naturaleza, fecha de composición, autores, contexto socio-cultural de origen, impacto, etc., de la versión griega, además de delinear su devenir histórico y su revalorización actual. Por lo que se refiere al ámbito arameo, la colaboración de Antonio Rodríguez Carmona, «Targum: traducción y exégesis» (pp. 387-403), expone a su vez los aspectos principales que atañen a la naturaleza, ediciones e historia de los estudios targúmicos, señalándose como en los cincuenta años que nos separan de la *Dei Verbum* dichas reflexiones han ayudado a conocer mejor las tradiciones del período neotestamentario. Un lugar aparte ocupa el artículo de Nuria Calduch-Benages sobre «La literatura sapiencial en el Antiguo Testamento: identidad, peculiaridad, recepción» (pp. 404-437). Después de una premisa histórica encaminada a señalar el poco interés existente

por esta literatura desde la Edad Media hasta su resurgir sobre todo a partir de los años 1970, la autora trata de definir los elementos esenciales que la caracterizan y pasa en reseña los diversos libros que componen el cuerpo sapiencial. Concluye con estas palabras: «La multitud de sabios salva el mundo» (Sap 6,24).

Las tres colaboraciones siguientes abordan la literatura extrabíblica: «Los manuscritos del mar Muerto» (Julio Treballe Barrera, pp. 438-465), Flavio Josefo (Alfonso Vives Cuesta, pp. 466-519) y Filón de Alejandría (Damià Roure, 520-538). En dichas colaboraciones, además de ofrecerse una visión panorámica de las respectivas literaturas, se indica la situación actual de las investigaciones. Por lo que se refiere a los estudios qumránicos, se advierte que es en el marco general del judaísmo del tiempo donde hay que colocar dichos estudios, por lo que se debe evitar asociar unívocamente la secta de Qumran con el contexto original del cristianismo. En el artículo sobre Flavio Josefo, el apartado dedicado a la recepción patristica de Josefo, seguramente el más novedoso, evidencia la importancia que alcanzó su obra, no solo como fuente para argumentos apologeticos, sino también en cuanto testigo clave de la concepción de un cristianismo entendido a la luz de la idea de pueblo elegido. Por último, el estudio sobre Filón, personaje situado en un momento histórico privilegiado en el que confluyen las figuras de Jesús y Pablo, vierte sobre la importancia que alcanzó su método alegórico de interpretación en el que los textos bíblicos son analizados a partir de las tradiciones judías, activándose en cierto modo la historia de los efectos del texto en el marco de la versión griega de los LXX.

IV. La última parte del volumen, dedicada al Nuevo Testamento (pp. 541-662), comprende cuatro colaboraciones. Afrontando el tema hermenéutico, Alberto de Mingo Kaminouchi (pp. 541-566) subraya que el proceso interpretativo debe ser fundamentalmente un «*dejarse decir* por la Palabra, que trastoca [la] vida» (p. 564) y, por tanto, una apertura a la escucha de Dios «que sigue revelándose como Padre misericordioso en nuestra tierra» (*ibidem*). Los estudios bíblicos, por tanto, deben equipar al lector de modo que sepa descubrir a Aquel Dios clemente y generoso que ha querido revelarse para el bien de los hombres. La colaboración de Agustín del Agua, sobre el Derás neotestamentario (pp. 567-609), versa sobre el tema clásico relacionado con el modo de realizar una lectura cristiana del AT que conserve el valor propio de esos escritos. Después de exponer el modo en el que el argumento ha sido estudiado en diversas ocasiones (modelo promesa-cumplimiento; la tipología; la teoría del sentido pleno; el recorrerse de la historia de la salvación; la crítica canónica, etc.), el autor precisa algunos presupuestos inderogables, principalmente: la noción dinámica de revelación, la unidad de la Escritura y el hecho de que el AT es verdaderamente Palabra de Dios. Santiago Guijarro analiza a su vez el tema de la dimensión histórica y teológica de los cuatro evangelios (pp. 611-631) queriendo ofrecer algunas claves de lectura.

Concretamente, el autor concibe que en la actualidad existen básicamente dos proyectos historiográficos (modos de acceder al acontecimiento), el preconizado por Bultmann, que intenta reconstruir la historia a partir de las unidades separables de la tradición evangélica (modelo de reconstrucción) y los ensayos más recientes que conciben la tarea del historiador como la construcción de un relato histórico que explique cómo los primeros cristianos llegaron a concebir a Jesús en el modo en que lo hicieron (modelo de recepción). Santiago Guijarro se inclina por este segundo modelo. Sin embargo, conviene señalar que dicho modelo, análogamente al método bultmaniano, pone en entredicho la historia para salvar una teología que en definitiva resulta poco radicada en la realidad existencial. Cierra el volumen la colaboración de Armand Puig i Tarrech dedicada a la literatura gnóstica y el Nuevo Testamento (pp. 632-662). Su conclusión principal, a nuestro entender, es que ninguno de los escritos gnósticos puede ser aducido como fuente relativa a la figura histórica de Jesús. Solo en el evangelio de Tomás se descubren algunos *logia* que estarían vinculados en mayor o menor grado con la tradición más primitiva, por ejemplo, el *logion* 25 sobre el amor al prójimo.

Terminamos nuestras consideraciones señalando el gran interés que presenta el volumen reseñado para una mejor comprensión del alcance de los estudios bíblicos actuales en relación a las propuestas originales de la constitución dogmática *Dei Verbum*.

M. TÁBET

G. DE SIMONE, A. NUGNES (edd.), *Dare ragione della fede. In dialogo con Carlo Greco S.I.*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017, pp. 234.

Il volume curato dai professori G. De Simone e A. Nugnes, entrambi docenti presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Sez. San Luigi), è una *Festschrift* di quattordici saggi scritti in occasione degli oltre quarant'anni di insegnamento di Carlo Greco presso la facoltà teologica partenopea. Il sentiero intellettuale di Greco – tra i cui scritti più noti si ricordano il saggio filosofico sull'esperienza religiosa (*L'esperienza religiosa. Essenza, valore, e verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004) e il manuale di teologia fondamentale (*Rivelazione di Dio e ragioni della fede. Un percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012) – si snoda con sicurezza lungo l'impervio crinale tra filosofia e teologia, aprendosi con coraggio alle domande poste a fede e ragione nel loro incontro con l'ineludibile mistero della realtà.

Nel saggio introduttivo (pp. 11-27) i curatori si chiedono: «Qual è il compito preminente per la teologia fondamentale oggi? È ancora sufficiente la risposta

classica del “dare ragione” della fede e delle “pretese che avanza nella sua lettura del mondo e della realtà? Quale “ragione” può essere data nell’attuale contesto culturale ed ecclesiale?» (p. 11). Oggi si discute che la ragione sia il principio che struttura ogni affermazione. Ne consegue non solo la frustrazione di ogni tentativo di dialogo *ad extra*, ma la stessa identità del fare teologia e del suo ruolo di “dare ragione della fede” (cfr. 1Pt 3,15). La proposta di Greco va alla radice del dialogo fede-ragione. I curatori del volume – richiamando le parole di J. Ratzinger (*Fede, Verità e tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, *passim*) – sottolineano che amore e ragione hanno nella fede un ruolo primario (p. 12). Pertanto l’auspicato ampliamento della ragione segue una logica, che è quella della Rivelazione, in cui la «corrispondenza tra *Logos* e *Agape* [ha] nella realtà divina il suo perno» (*ibidem*).

Greco offre al filosofo e al teologo degli strumenti per cercare una risposta sensata a tali interrogativi. I curatori offrono in questo volume una chiave di lettura della sua opera, e ne evidenziano i pregi. Ne vogliamo qui sottolineare due. Il primo è la fiducia in una ragione “polifonica”. In un contesto in cui la teologia viene presentata in opposizione alla ragione, Greco considera che l’unica capace di porsi in dialogo con la fede cristiana è una ragione “polifonica”, ovvero una ragione che «tende a superare la visione di una netta separazione dal mondo dell’esperienza, sensibile, affettiva ed emotiva, ponendosi invece come cassa di risonanza e luogo di sintesi di tali istanze primarie per l’esistenza» (p. 14). Un secondo pregio che caratterizza l’opera di Greco è «il coraggio di andare al fondamento» (p. 15), atteggiamento che ha motivato l’elaborazione di un itinerario di ricerca filosofico-teologico composto di tre fasi: un primo momento fenomenologico-trascendentale, un momento ermeneutico, e infine un momento critico-veritativo. È in questa triplice articolazione che Greco traccia «in modo critico e non deduttivo... il percorso di accesso alla verità rivelata a partire dalla ricognizione fenomenica» (p. 16), un percorso che la ragione compie procedendo diacronicamente, in un movimento a “spirale” ascendente in cui le formulazioni dottrinali costituiscono il presupposto fenomenico per la comprensione di un contenuto veritativo che ha bisogno sempre di «ulteriore approfondimento intellettuale e ulteriore espressione» (*ibidem*).

A queste due considerazioni i curatori aggiungono che nel percorso teologico-fondamentale di Greco viene sottolineata l’importanza delle istanze della ragione etico-pratica, ovvero che il “dare ragione della speranza” (1Pt 3,15) è un compito non solo intellettuale, ma anche etico: nella responsabilità personale davanti alla rivelazione si può giocare in buona misura la credibilità della tensione salvifica che anima la propria esperienza di salvezza. Ed è proprio sulla categoria di esperienza, e in particolare di *esperienza religiosa*, che nella riflessione di Greco troviamo tracciata la frontiera tra filosofia e teologia. Greco valorizza l’esperienza religiosa,

una categoria che ha uno statuto epistemologico indubbiamente complesso, ma che attraversa tutti e tre i momenti del rapporto dell'uomo col divino: il momento fenomenologico, il momento ermeneutico, il momento critico-veritativo.

Il volume che stiamo presentando è diviso in due parti che riprendono i temi più cari a Greco nei due versanti del suo percorso di ricerca. La prima parte, *Intellectus quaerens fidem*, raggruppa cinque saggi afferenti alla riflessione filosofica. La seconda parte, *Fides quaerens intellectum*, contiene sette contributi attinenti ai temi di ricerca teologica. Segue una *Appendice* conclusiva composta da due contributi celebrativi dell'impegno didattico (A. Trupiano, pp. 199-210) e pastorale (C. Manunza, pp. 211-220) del filosofo e teologo gesuita nella città di Napoli.

Il primo dei contributi della parte filosofica, quello di G. De Simone, è a nostro avviso quello che entra più direttamente in dialogo col pensiero di Greco. Come il titolo stesso suggerisce ("Teologia filosofica e filosofia della religione: spunti scheleriani e prospettive di ricerca", pp. 31-43), il saggio traccia un'analogia tra il pensiero di Greco e quello di M. Scheler sul rapporto tra filosofia e analisi teologica della religione.

Nell'opera di Greco sono numerosi i riferimenti a Scheler e in particolare a *L'eterno nell'uomo*. De Simone afferma che i due autori scrivono in tempi caratterizzati da un contesto di disorientamento generalizzato: Scheler scrive dopo la prima guerra mondiale, mentre Greco scrive nel mondo odierno. Entrambi i contesti, secondo De Simone, richiedono alla fede di dare ragione di sé «non in una logica di contrapposizione ma per offrire al mondo quel patrimonio di senso e di verità che le appartiene e che, se pensato in termini di autoreferenzialità, si atrofizza, se invece è comunicato e condiviso in quanto ha di essenziale, può essere un'incredibile provocazione ad una più profonda comprensione dell'umano e ad una sua rigenerazione» (p. 32). De Simone riporta un provocativo monito scheleriano: «ciascuna religione positiva e chiesa deve cessare di essere solo un frigorifero per vecchie verità» (M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo* (1921), trad.it. a cura di U. Pellegrino, Fabbri, Milano 1972, p. 232). L'espressione va intesa come un incoraggiamento a non arroccarsi in una rigida posizione autodifensiva, ma ad aprirsi con atteggiamento di «propositività e comunicazione nuova e più aperta» (p. 33).

In tale contesto, qual è il compito della filosofia, e quale quello della teologia? Il compito del filosofo non è quello di condurre alla fede, ma di «aiutare a cogliere l'essenza della religione» (p. 34), e cioè di «fare chiarezza circa ciò che più propriamente identifica l'esperienza religiosa» (*ibidem*), dunque il fatto che «il vissuto religioso si offre alla filosofia come un dato» (*ibidem*). Nell'itinerario teologico-fondamentale di Greco, sostiene De Simone, la filosofia della religione ha il ruolo di *filosofia seconda* e «si costruisce come consapevolezza riflessa dell'esperienza religiosa» (p. 35), mentre la teologia è «intelligenza riflessa della fede» che «ha

il compito di mediare e articolare criticamente il sapere della fede» (*ibidem*). È allora possibile apprezzare una differenza tra il pensiero dei due autori: in Scheler «vi è una previa decifrazione dell'esperienza religiosa sulla quale innestare una riflessione teologica», mentre nell'impostazione teologico-fondamentale di Greco la riflessione filosofica è una infra-struttura e «opera all'interno del fare teologia, più che precederne il costruirsi» (*ibidem*). È a partire da queste premesse che De Simone inizia a tratteggiare il rapporto tra filosofia della religione e teologia filosofica nel pensiero di Greco, in cui – come in Scheler – la religione si distingue dalla filosofia in quanto «modalità di esperienza e di conoscenza segnata da una originaria recettività, laddove la ricerca filosofica si costruisce, o almeno sembra costruirsi, nella direzione di un sapere spontaneamente acquisito e di una produttività della ragione» (p. 39). Religione e filosofia giungono entrambe a maturazione nel loro reciproco rapportarsi, nel loro darsi una “libera stretta di mano”: la filosofia della religione «aiuta la stessa teologia a ritrovare il contatto con l'esperienza di Dio da cui nasce e della quale è chiamata a costruirsi come intelligenza riflessa. *Intellectus fidei*, la teologia è prima di tutto teologia della rivelazione e può esserlo veramente solo se recupera fino in fondo il contatto con la dimensione esperienziale della fede e con la sua connotazione affettiva, abbandonando ogni astratto intellettualismo» (p. 42).

Il contributo di De Simone è seguito da quello di G. Cantillo, intitolato “Ernst Troeltsch e l'eredità kantiana” (pp. 45-63). Sono invece accomunati dal tema della rivelazione i due successivi: “Rivelazione e parola” (pp. 65-82) è una riflessione di E. D'Antuono che mette in dialogo il pensiero di F. Rosenzweig con quello di Greco; “Comunicazione, mediazione, offerta di senso” (pp. 83-91) è un breve saggio di carattere teoretico di S. Sorrentino sulla dialettica tra *rivelazione* e *rivelato*, tra *esperienza* antropologica di un *evento rivelativo* e «*intelligibilità* (ovvero *credibilità*) del *rivelato*» (p. 85). Sorrentino inquadra gli aspetti problematici di tale dialettica dal punto di vista della filosofia della religione, tratta l'evento rivelativo nel contesto dell'esperienza religiosa, e tratteggia la «complessa struttura ermeneutica» (p. 89) che soggiace all'esperienza di rivelazione. Il contributo di S. Muratore, “Scienza e filosofia in dialogo: il principio antropico” (pp. 93-102) conclude la sezione filosofica.

La sezione teologica inizia con un saggio di teologia biblica intitolato “Rendere ragione della speranza (1Pt 3,15)” (pp. 105-121) in cui E. Salvatore presenta un'esegesi del celebre passo neotestamentario. “Per uno statuto ermeneutico-critico della fede cristiana” (pp. 123-130) è il titolo del saggio in cui G. Ferretti affronta una discussione sul contenuto veritativo dell'atto di fede in Carlo Greco a partire dal suo manuale di teologia fondamentale. Ferretti segue l'impostazione teologica di Greco, secondo cui la credibilità non è una qualità aggiunta dall'uomo, ma va intesa piuttosto come «la forma dell'evidenza propria dello stesso evento rivelativo»

(GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede*, p. 291) e la sua trattazione segue i tre momenti costitutivi della struttura della fede cristiana: il dono di Dio (ovvero la Grazia), l'intelligenza (cioè il momento conoscitivo critico-razionale), e infine la libertà umana nel cogliere il dono di Dio una volta compreso dall'intelligenza. Nel saggio "Il Kerigma cristiano" (pp. 131-137) A. Rizzi sviluppa una riflessione sul pluralismo religioso odierno, che anche nel pensiero di Greco richiede di affrontare da un lato la problematica del rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni, e dall'altro lato l'unicità dell'identità cristiana. In "Contesto e contesti. La teologia tra storia e metastoria" (pp. 139-156), A. Russo riflette sulle problematichità poste dall'assunzione del principio di "contestualità" – ovvero sul ruolo di categorie storiche e metastoriche – nell'elaborazione del pensiero teologico.

Il contributo di A. Nugnes è intitolato "Rivelazione nella storia, rivelazione come storia" (pp. 157-172). Nugnes mostra come il *modus procedendi* della proposta teologico-fondamentale di Greco ben si raccordi con le esigenze gnoseologico-fondative e speculativo-argomentative di una teologia della credibilità della rivelazione. Si tratta, a detta di Nugnes, di un compito di raccordo cui ogni "scuola" teologica deve esporsi criticamente, e che richiede l'approfondimento sistematico – detto anche da Nugnes di "focalizzazione" – delle categorie fondanti della teologia, tra cui spicca quello di "tradizione". A partire da questo approfondimento di ordine fondativo si dipanano gli sviluppi di ordine speculativo, dando origine a un processo di appropriazione del metodo teologico adeguato all'oggetto di studio. Queste considerazioni di "gnoseologia teologica" servono a Nugnes per introdurre il perché della propria indagine teologica sul concetto di "tradizione" come raccordo tra Rivelazione e istanze della ragione storica, che egli considera come istanze *ad extra* del discorso teologico.

La Rivelazione ha infatti un carattere storico: Dio si rivela «gestis verbisque» (*Dei Verbum* n. 2), locuzione che esprime la storicità non solo del *revelans* e del *revelatum*, ma anche del *quomodo*, cioè della modalità di rivelazione cui si rivolge l'indagine teologica e che abitualmente è una modalità storica in cui si combinano la *verità* di un Dio che si *consegna* (lat. *tradere*) e che interpella, e la libertà dell'uomo nel riceverlo e comprenderlo in una logica "processuale" (p. 170). Nugnes rammenta le parole di Papa Francesco in *Evangelii Gaudium* n. 223, «dare priorità al tempo significa occuparsi di *iniziare processi più che di possedere spazi*», per poi evidenziare come «questo taglio sembra recepire e riproporre proprio ciò che il Concilio ha rappresentato per la vita della Chiesa e per il ripensamento del sapere teologico in specie» (p. 160). Il contributo sottolinea come la teologia fondamentale possa solo giovare del riconsiderare la dimensione storica come dinamismo intrinseco della Rivelazione. La categoria di *traditio* trattata da Nugnes, che conta come precedenti il lavoro di Y. Congar negli anni 1960-1963 e i successivi lavori di H. Verweyen e A. N. Whitehead, permette di mostrare la ragio-

nevolezza e l'opportunità di una tale riflessione in sede teologico-fondamentale. Gli studi di Greco forniscono degli strumenti intellettuali adeguati per cimentarsi nell'impresa, fungendo da "cerniera" fra tensione alla chiusura di un discorso *ad intra*, e apertura alle istanze della ragione *ad extra* (p. 166).

Chiudono la raccolta i due saggi "La Chiesa nella Rivelazione" di N. Salato (pp. 173-181), e "Il Sacramento come simbolo reale" di D. Marafioti (pp. 183-195). In conclusione, la *Festschrift* che abbiamo presentato offre senz'altro la possibilità di riflettere sui temi posti sul crinale tra filosofia e teologia percorso da Greco, ma rappresenta anche una stimolante occasione per riflettere sul compito del filosofo e del teologo davanti al problema dell'esperienza religiosa nel contesto odierno. È inoltre degno di nota lo sforzo compiuto dagli autori di instaurare un dialogo trilaterale fra il contenuto dei contributi, l'opera di Greco, e il magistero di Papa Francesco. La filigrana impressa sui saggi è sempre, in maniera più o meno esplicita, la proposta teologico-fondamentale di Greco di cui questo volume indubbiamente conferma l'indiscusso pregio.

C. TAGLIAPIETRA

M. LEYRA CURIA, *In Hebreo. The Victorine Exegesis of the Bible in the light of its Northern-French Jewish Sources*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 408.

El volumen objeto de nuestra recensión, bien presentado y denso de contenido, consta fundamentalmente de una introducción general, tres capítulos y las conclusiones, a lo que se añade como complemento, útil y necesario, una amplia bibliografía y diversos índices: de los manuscritos utilizados, de citas bíblicas y de autores. A la introducción general precede un elenco de abreviaturas y una nota editorial sobre los criterios seguidos en la transcripción de palabras. Los capítulos primero (*The Latin Sources*) y tercero (*The Pashtanim and other Jewish Sources*) son los más amplios y, como indican los títulos, estudian las fuentes latinas y judías utilizadas por los Victorinos, concretamente Hugo y Andrés, autores en los que se centra el trabajo de Montse Leyra. El segundo capítulo (*the Biblical Text*), más breve, se extiende en la determinación del texto bíblico utilizado por los dos grandes maestros de la escuela de San Víctor. Como finalidad de su trabajo, Montse Leyra se propone indagar si los Victorinos tuvieron un acceso directo a los manuscritos hebreos en su investigación o si más bien alcanzaron su conocimiento a través de fuentes indirectas. Por otra parte, trata de identificar, en los paralelos existentes entre las referencias al hebreo de los Victorinos (*in hebreo* o *secundum hebraeos*) y aquellas de los judíos de la escuela del Norte de Francia,

interpretaciones semejantes o idénticas, así como otros elementos exegéticos (de contenido) o metodológicos (recursos retóricos o lingüísticos) comunes.

En la introducción general (pp. 17-43), dividida en seis secciones, la autora examina los temas clásicos preliminares: la finalidad del estudio, el estado de la cuestión, la metodología adoptada y el contexto hermenéutico de la exposición, es decir, la corriente exegética en la que se mueven los Victorinos, limitando el análisis a las interpretaciones introducidas por las expresiones *in hebreo* (traducciones que los Victorinos consideraban conforme al texto hebreo) o *secundum hebreos/hebrei* (referidas en general a las interpretaciones judías). Completa la exposición una síntesis de la vida y obras de Hugo y Andrés de San Víctor. El primero (Sajonia, ca. 1096-1141), educado en la Orden de los canónigos regulares de san Agustín de Hamersleben (Sajonia), se vinculó sucesivamente a la escuela de San Víctor (París) fundada por Guillermo de Champeaux (1017-1121), donde llegó a ser canónigo y prior. Andrés († 1175), por su parte, nacido en Inglaterra, estudió en San Víctor bajo la tutela del entonces abad, Hugo.

Por lo que se refiere a las fuentes latinas y judías de los Victorinos, analizadas respectivamente en los capítulos primero y tercero, entre las latinas la autora considera los escritos de Jerónimo († 420), Beda († 735), Rabano Mauro († 856), los maestros de la Escuela de Auxerre, el monje benedictino Angelomo de Luxeuil († 855), y otras más como la Glosa Ordinaria. Por lo que atañe a los autores judíos (capítulo tercero), el estudio afronta principalmente las obras de Rashi (Troyes, 1040-1105), Yosef Qara (Troyes, ca. 1055-1130), Rashbam (Troyes, 1080-1160), Bekhor Shor (Orleans, entre mediados y fin del siglo XII), Abraham Ibn Ezra (Toledo 1092–Calahorra 1167) y David Qimhi (Narbona, 1160–1235). Otras fuentes judías examinadas, debido a los paralelos existentes con los comentarios de Hugo y Andrés de San Víctor y por su gran antigüedad, ciertamente muy anteriores a los exégetas judíos del Norte de Francia, son la Mekhilta de Rabbí Ishmael (III d. C.) y el Targum de Onqelos (anterior al siglo V).

Para comprender la importancia de la obra que reseñamos conviene tener presente que no pocos y conocidos estudiosos como B. Smalley, Rainer Berndt (cfr. *Les interprétations juives dans le Commentaire de l'Heptateuque d'André de Saint-Victor*, 1989), Frans van Liere, Michael Signer, Gilbert Dahan, Marianne Awerbuch, Eleazar Tuitou y Sara Kamin habían señalado paralelos semejantes o idénticos entre las interpretaciones de Hugo y Andrés de San Víctor y las de los exégetas judíos de la escuela de Rashi. En este contexto, Montse Leyra ha dado un paso determinante, precisando, entre las fuentes latinas y judías de los Victorinos, cuáles fueron aquellas conocidas directamente y cuáles las recibidas indirectamente a través de otras tradiciones literarias. Aún más, la autora logra definir a menudo la relación entre los diversos ámbitos de procedencia. Por ejemplo, ante la afirmación de Berndt según la cual las *Quaestiones Hebraicae in Genesim* de

S. Jerónimo y el Talmud de Babilonia podían haber sido la fuente de Andrés a Gen 4,26, la autora argumenta que dicho autor victorino habría podido apoyarse efectivamente en las *Quaestiones Hebraicae*, pero es más probable que hubiera accedido a esa obra a través de otras fuentes latinas, como los escritos de Rabano Mauro († 856) o la Glosa Ordinaria. En todo caso, precisa la estudiosa, no cabe duda que Andrés se inspiró también en la interpretación correspondiente de Hugo de San Víctor a ese versículo.

En esta línea, Montse Leyra señala que la *Glosa Ordinaria* a Génesis, Éxodo y Levítico fue uno de los componentes latinos de que se sirvió Andrés para muchos de sus comentarios a esos libros. La autora emprende entonces un análisis comparativo entre pasajes *in hebreo* o *secundum hebreos* de la edición de Rush de 1480/1481 y algunos manuscritos representativos: de una Glosa al Génesis anterior a 1140 (MS Paris, BnF, lat. 14,398); otra al Éxodo (MS. Paris, Bibl. Ars., 47 y Soissons, B.M., 71) y Levítico (MS. Rouen, B.M., 326A/41) fechadas entre 1140 y 1150; una al Génesis del tercer cuarto del siglo XII (Paris, BnF, MS lat. 14,399); otras al Éxodo (Paris, BnF, MS lat. 14,400) y Levítico (Paris, BnF, MS lat. 14,771) de mediados del siglo XII; y finalmente unas glosas al Génesis y Éxodo (Paris, Bibliothèque Mazarine MS 131) y 1-2 Samuel (MS 132) del primer o segundo cuarto del siglo XIII. La autora concluye de todo este estudio que existe una relación directa entre Andrés de San Víctor y la Glosa Ordinaria a Génesis, Éxodo, Levítico y 1-2 Samuel. Andrés debió de haber tomado material de una versión de la Glosa semejante a la contenida en los manuscritos de Génesis (Paris, BnF, MS lat. 14,399), Éxodo (MS. Paris, Bibl. Ars., 47 y Soissons, B.M., 71; y MS lat. 14,400) y Levítico (MS. Rouen, B.M., 326A/41).

Asimismo, Montse Leyra confirma la hipótesis de Franz Van Liere según la cual Andrés de San Víctor se habría apoyado en la Glosa Ordinaria a 1-2 Samuel para su comentario a los libros de Samuel. Franz Van Liere, había señalado la Glosa Ordinaria como fuente de catorce *quaestiones in hebreo* atribuidas al Pseudo-Jerónimo, Montse Leyra considera la Glosa como fuente de otras siete *quaestiones* del Pseudo-Jerónimo de las que no se había señalado fuente alguna (1Sam 17,54; 2Sam 13,39; y 20,18a) o para las que se había indicado al Pseudo-Jerónimo como único antecedente (1Sam 21,7; 2Sam 2,8; 7,23; y 15,7). Aunque Hugo no pudo emplear la versión oficial de la Glosa Ordinaria antes de redactar sus *Note* hacia 1125, si parece que para su interpretación a Ex 28,36 habría podido acceder a una de las compilaciones primitivas de la Glosa que más tarde sería incorporada a la Glosa oficial.

Según concluye la estudiosa, otras dos fuentes de Hugo y Andrés fueron el comentario al Génesis de Remigio de Auxerre (841-908) y los comentarios a secciones de Éxodo y 1-2 Samuel de San Beda el Venerable. Entre las fuentes latinas de los comentarios a Génesis, Éxodo y Levítico de los Victorinos se encuentran también las *Quaestiones Hebraicae in Genesim*, el *Liber Interpretationis Hebrai-*

carum Nominum y algunas cartas de S. Jerónimo. Andrés habría podido utilizar además para la interpretación *in hebreo* a 1Sam 1,5, bien las *Quaestiones in libros Samuelis et Regum* del Pseudo-Jerónimo, bien las anotaciones marginales *in hebreo* (según el texto hebreo) en el manuscrito de la Vulgata perteneciente a la tradición de Teodulfo de Orleans (750-821): Paris, MS lat. 11,937, que pudieron haber sido una fuente para las referencias al hebreo de Andrés de S. Víctor. La autora concluye que Hugo y Andrés obtuvieron de las fuentes latinas entre un tercio y un cuarto de las interpretaciones *in hebreo* o *secundum hebraeos* de sus respectivos comentarios al Pentateuco, Jueces y los dos libros de Samuel.

Otros orígenes de interpretaciones *in hebreo*, aunque menos importantes, en los comentarios Victorinos fueron su falta de conocimiento del texto de la Septuaginta y la errónea atribución al texto hebreo de lo que en realidad eran variantes provenientes de la *Vetus Latina* o palabras y expresiones originadas en la transmisión del texto de la Vulgata. Como se observa en un cierto número de sus interpretaciones, Hugo y Andrés demuestran su ignorancia o conocimiento insuficiente del texto hebreo cuando transliteran erróneamente palabras y frases. Según la autora, Hugo y Andrés alcanzaron solamente un conocimiento elemental del texto hebreo, que incluiría nociones básicas de gramática y sintaxis, pero conocieron lo suficiente para comprender, por ejemplo, el desacuerdo entre la sintaxis de un determinado pasaje hebreo y la de su paralelo en la Vulgata, así como para proveer una traducción latina que se ajustase a la sintaxis hebrea (por ej., la interpretación de Andrés a Gen 2,4-5; o la interpretación de Hugo y Andrés a 1Sam 13,1). Sin embargo, la autora considera que Hugo y Andrés no habrían podido emplear el texto hebreo independientemente. Por otro lado, es conocido que una de las razones que movió a Andrés a consultar exegetas judíos fue la necesidad de identificar qué lecturas latinas de un determinado texto bíblico transmitían mejor el significado del original hebreo.

Los Victorinos alcanzaron además entre un cuarto y un tercio de sus interpretaciones *in hebreo* o *secundum hebraeos* de conversaciones con exégetas judíos de la escuela de Rashi, entre los que se cuentan Rashbam, Josef Qara, Bekhor Shor y probablemente el rabí *Abraham ben Meir ibn Ezra*, conocido también como Aben *Ezra* o Esra. Unas veintitrés interpretaciones *in hebreo* o *secundum hebraeos* de los comentarios de Hugo y Andrés son, en efecto, iguales o semejantes a las interpretaciones correspondientes de Rashi. Dado que este eminente exegeta murió en 1105, los Victorinos pudieron haber conocido muy bien sus comentarios o los de los exégetas judíos de su escuela. Según Montse Leyra, Hugo y Andrés asumieron ocho de sus interpretaciones *in hebreo* o *secundum hebraeos* de Rabbí Yosef Qara o de sus discípulos. Además, tomaron alrededor de otras catorce interpretaciones de Rashbam, entre las cuales la autora señala algunas que no habían sido identificadas anteriormente como pertenecientes a Rashbam.

Según la autora, Andrés tomó dos interpretaciones *in hebreo* o *secundum hebreos* de Bekhor Shor, y otras dos de Ibn Ezra. Probablemente, los Victorinos accedieron a conocer determinadas interpretaciones presentes en la Mekhilta de Rabbí Ishmael y en el Targum de Onqelos a través de los exégetas mencionados de la escuela de Rashi. Otro número de interpretaciones *in hebreo* o *secundum hebreos* presentan elementos comunes en cuestiones metodológicas (recursos retóricos o lingüísticos) y no de contenido.

Una cuestión importante que aborda la autora es la diferencia existente entre las interpretaciones *in hebreo* o *secundum hebreos* que Andrés tomó de Hugo –y que se encuentran tanto en los manuscritos y ediciones de Andrés como en alguno de los manuscritos de Hugo o en la edición de sus *Note* en la Patrología Latina–, y las que aparecen sólo en los manuscritos y edición de los comentarios de Andrés. De este hecho la autora concluye que hubo dos periodos en los que Hugo y Andrés consultaron a judíos: *a*) uno en el que sólo Hugo, o Hugo con Andrés, habrían consultado a judíos, etapa marcada por la muerte de Hugo (1141). A esta primera fase pertenecerían todas las interpretaciones *in hebreo* que se encuentran tanto en los comentarios de Hugo como en los de Andrés a Génesis, Éxodo, Levítico (el comentario de Hugo que Andrés adopta), Jueces y 1-2 Samuel; *b*) el segundo período sería aquel en el que sólo Andrés consultó a judíos. Las interpretaciones pertenecientes a este segundo periodo son las que aparecen exclusivamente en los comentarios de Andrés a Génesis, Éxodo, 1-2 Samuel y a su segundo comentario al Levítico, en el que Andrés añade un nuevo material *in hebreo* que no se encuentra en las *Note* de Hugo (por ejemplo, la interpretación a Ex 27.5, que añade material *in hebreo* a la interpretación de Hugo a Ex 27.4, y la tercera interpretación de Andrés a Ex 3,12). Tres de las interpretaciones que Andrés adscribe al hebreo están contenidas en las *Note* de Hugo sin dicha adscripción al hebreo: Gen 4,23; Ex 3,12 y 15,5. Puesto que esas interpretaciones han sido consideradas como judías (Josef Qara, para la interpretación a Gen 4,23, y Rashbam, para las interpretaciones a Ex 3,12 y 15,5), es probable que Hugo también las atribuyera a autores judíos en su enseñanza y que sobrevivieran solamente gracias a Andrés. En esos comentarios específicos, Andrés podría haber transmitido la enseñanza de Hugo de forma más completa que las *Note* de Hugo.

Ante este notable trabajo solo me queda por concluir que, para los que se dedican a esta categoría de estudios de exégesis medieval, se trata de una obra especialmente digna de consideración. Con dicha elaboración se puede estar más o menos de acuerdo, pues en algunos de sus puntos el análisis toca elementos susceptibles de variadas interpretaciones, pero el estudioso no puede dejar de confrontarse con el análisis de Montse Leyra en bien del progreso científico.

G. PULCINELLI, *Scegliere di rispondere. Racconti di vocazione nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, pp. 239.

Il volume del prof. G. Pulcinelli, docente presso la Pontificia Università Lateranense (Roma) ha come oggetto l'analisi dei racconti di vocazione nel Nuovo Testamento. Si tratta di un argomento di interesse biblico e pastorale, la cui attualità ecclesiale è cresciuta anche per merito dei lavori del XV Sinodo dei Vescovi su: *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale* (Roma, 03-28.10.2018). Nella Premessa al volume (pp. 5-6) vengono indicate le motivazioni che hanno indotto l'autore ad approfondire il tema vocazionale nel Nuovo Testamento e si dà ragione del titolo del volume: «Scegliere di rispondere». Si tratta di un'espressione progettuale, che evoca il dinamismo interiore suscitato dall'attrazione e dal fascino della chiamata che Gesù rivolge ad alcuni uomini, sostenendo le loro insicurezze (cfr. Mc 1,18.20; 10,28 e paralleli). Annota il nostro autore: «Rispondere alla chiamata di Dio vuol dire diventare non immuni da debolezze e fragilità, e nemmeno impeccabili dal punto di vista morale, ma pienamente umani, seguendo le orme dell'umanità di Cristo: egli ha risposto alla sua prima chiamata assumendo proprio la nostra stessa carne» (p. 22). La riscoperta della dimensione «umana e ordinaria» della chiamata di Cristo costituisce un tratto caratteristico dell'itinerario del volume. Esso si articola in undici tappe, pensate in un percorso unitario e progressivo, che parte dall'idea biblica di vocazione (I) e presenta la vocazione di Gesù (II), di Maria sua madre (III), di Giovanni Battista (IV), dei primi discepoli (V), di Pietro (VI), dell'uomo ricco (VII), di tre personaggi peculiari del Quarto vangelo (VIII), della samaritana (IX) e di Paolo (X). La tappa conclusiva (XI) offre una sintesi del cammino con alcune riflessioni pastorali. Ogni tappa è compendiata da alcuni «spunti di riflessione» mediante i quali il lettore attualizza il messaggio biblico. Il prof. Pulcinelli esordisce rilevando la complessità della nozione di vocazione, perché si tratta di un evento «unico e irripetibile, estremamente personale, che riguarda la parte più intima di se stessi. Inoltre essa matura gradualmente, spesso tra incertezze, riprese, persino passi falsi, anche riscoperte» (p. 7). Il discernimento vocazionale suscita domande antropologiche molto profonde che chiamano in causa la libertà della persona, le sue aspirazioni, le concrete possibilità e le scelte di vita aperte al futuro. Sia sul piano religioso che su quello laico, il dinamismo vocazionale è influenzato dalle condizioni esistenziali e dai contesti storici in cui ogni individuo vive ed opera. Una notevole illuminazione sul tema proviene dalla rivelazione biblica. Essa è ricca di «storie vocazionali» che hanno un valore esemplare per la ricerca e la maturazione della fede. La parola «vocazione» evoca anzitutto la chiamata di Dio alla vita attraverso l'atto creativo, nel quale si sperimentano la bontà e la bellezza

del mondo creato. L'armonia della creazione rispecchia il processo generativo in cui è inserita la persona umana, chiamata a realizzarsi nella santità. In tale orizzonte di senso ogni persona cerca la verità della propria autorealizzazione, attivando un processo virtuoso di discernimento spirituale. Il prof. Pulcinelli presenta come paradigma fondante del dinamismo vocazionale la persona e la missione di Gesù di Nazaret. Anzitutto nella sua condizione di giovane, Gesù ha mostrato come la vocazione implica l'apertura del cuore al dialogo con Dio e all'obbedienza alla sua Parola. Il «figlio del falegname» ha gradualmente maturato il proprio cammino umano e spirituale vivendo la sua singolare relazione con il Padre e realizzando la missione a lui affidata. La rivelazione battesimale (Mt 3,13-17), le tentazioni del deserto (Mt 4,1-11) e la successiva missione pubblica (Lc 4,16-30) confermano i tratti messianici e filiali della vocazione di Cristo. L'annuncio della Parola e l'intimità della preghiera accompagnano l'esistenza terrena del Nazareno, la cui piena donazione di amore culmina nella Pasqua di morte e risurrezione. Secondo il nostro autore gli aspetti peculiari della «vocazione di Gesù» sono individuabili alla luce dell'ulteriore riflessione neotestamentaria (cfr. pp. 47-51). Risulta suggestiva l'analisi che Pulcinelli riserva alla vocazione di Maria che denomina «madre di Gesù e del discepolo amato» (cfr. pp. 53-54). I tratti caratteristici della vocazione mariana vanno ricercati nei racconti dell'Annunciazione e della Visitazione (cfr. pp. 55-61). La profonda relazione che nasce dall'ascolto e dalla custodia delle Parole di Dio fa di Maria un modello vocazionale, la cui maternità si estende al «discepolo amato» sotto la croce del Figlio (Gv 19,25-27). Un'ulteriore figura esemplare è incarnata dal precursore di Cristo, Giovanni Battista. Anche se non troviamo nei racconti evangelici una specifica chiamata vocazionale, gli episodi lucani dell'annunciazione a Zaccaria (Lc 1,5-25) e della successiva nascita straordinaria (Lc 1,57-80) alludono al dinamismo vocazionale che pervaderà la personalità e la missione del grande profeta. Trattando della chiamata dei primi discepoli, il nostro autore pone a confronto l'esperienza di Eliseo (1Re 19,19-21) con il racconto dei primi quattro discepoli presso il lago di Genezaret (Mc 1,16-20) e la successiva chiamata di Levi (Mc 2,13-14). Nella linea del discepolato gesuano vanno collocate anche le donne che seguivano e servivano Gesù lungo la sua predicazione (Lc 8,1-3; cfr. pp. 111-114). Non meno importanti risultano i riferimenti al tema della sequela nell'episodio dell'indemoniato guarito (Mc 5,1-20) e nei dialoghi sulle esigenze della sequela (Lc 9,23-26.57-62). La focalizzazione della figura di Pietro «primo chiamato» comprende tre fasi vocazionali: l'inizio della sequela a partire dalla «pesca straordinaria» (Lc 5,1-11), le alterne esperienze dell'Apostolo fino al rinnegamento (Mc 14,70-72) e la «seconda chiamata» che il Risorto rivolge a Simone perché possa pascere il gregge di Dio (cfr. pp. 140-144). Di notevole interesse risulta la presentazione dell'uomo ricco che rifiuta la proposta vocazionale (Mt 19,16-22). Attraverso questa figura anonima, si mette in

risalto il motivo della «ricerca» esistenziale dei giovani, che chiedono coerenza ed esprimono radicalità. Nel racconto del «giovane ricco» si rispecchia l'amara realtà della schiavitù del cuore che porta al fallimento vocazionale. Solo coloro che accettano di lasciare tutto per Cristo, possono incarnare autenticamente il discepolato cristiano (cfr. pp. 158-160). Natanaele, Maria Maddalena e il «discepolo amato» sono le tre figure che caratterizzano il dinamismo «discepolare» del Quarto Vangelo (cfr. pp. 163-182). A completare l'approfondimento giovanneo è l'analisi della scena della samaritana che incontra il Signore al pozzo di Sicar e diviene discepola e «apostola» (p. 183). Annota Pulcinelli: «A ben vedere questa donna esercita chiaramente quel ruolo apostolico che i primi seguaci di Gesù assumeranno soltanto dopo la sua dipartita» (p. 201). La mirabile pagina di Gv 4,1-42 va interpretata nell'ottica della conversione che si apre alla vocazione personale e comunitaria (cfr. i Samaritani). Il binomio conversione-vocazione risulta chiaro anche nell'evento di Damasco, origine dell'evangelo paolino (At 9,1-19). Pulcinelli segnala la differenza tra Paolo e i precedenti personaggi presentati. Infatti l'Apostolo, che non ha mai incontrato il Gesù terreno, viene chiamato dal Risorto ad essere strumento eletto del suo Vangelo. Al ministero apostolico di Paolo si associano diversi collaboratori e collaboratrici il cui ruolo fecondo illumina la dimensione ecclesiale della vocazione e missione delle Chiese paoline (cfr. pp. 218-222). Sarebbe stato utile un approfondimento del termine «chiamata» (*klésis*) che l'Apostolo impiega nel suo epistolario in modo peculiare e progettuale. Il volume si chiude con l'invito a rispondere alla domanda «Che cercate? Chi cerchi?» (p. 225). Anche oggi il Signore rivolge la stessa domanda al cuore di ogni persona che si pone di fronte alla verità della propria vita. Tale domanda pervade l'intera esistenza del credente, chiamato a vivere l'incontro con Cristo risorto com'è accaduto a Maria Maddalena nel giardino della tomba vuota alle prime luci di Pasqua (Gv 20,11-18). Per la sua finalità pastorale il libro offre una ricca selezione biblica, con fecondi spunti spirituali. La varietà delle figure e dei commenti esegetici proposti, unita alla fruibilità della comunicazione chiara ed efficace, qualificano e rendono preziosa la presente pubblicazione. Siamo grati al prof. Pulcinelli per questo «dono vocazionale» così ben declinato. Esso è orientato per un ampio pubblico, ma pensato in modo particolare per quanti «scelgono» di approfondire la loro ricerca vocazionale e di «rispondere» all'appello di Dio.

G. DE VIRGILIO

J.J. SILVESTRE, *La Santa Misa. El rito de la celebración eucarística*, Rialp, Madrid 2016², pp. 281.

La publicación que reseñamos es una explicación actual y sencilla del rito de la Santa Misa. El autor (en p. 21) expone su objetivo: aprender a vivir la Santa Misa; y, como buen liturgista, desea servirse de la misma celebración litúrgica, del rito en sí mismo considerado para ir desentrañando toda la riqueza que esas acciones rituales contienen y desvelando toda la verdad que custodian. Silvestre consigue, sin caer en el rubricismo, una explicación paulatina y pormenorizada de la celebración eucarística.

En cuanto al planteamiento o modo de afrontar esa encomiable tarea, el mismo autor señala que se hará «no de un modo discursivo, sino “mistagógico”, desde los ritos». Hoy en día no hay un gran acuerdo sobre lo que se debe entender por “mistagogía” y por su método o aplicación. Efectivamente, se puede entender de la forma en que lo hace el presente autor, irse sirviendo de los diversos gestos y palabras para explicar el Misterio y ayudar a profundizar en él: al analizar un elemento concreto, se estudia su origen, su sentido, su historia, añadiendo comentarios de otros autores, etc.; método que está de acuerdo con el itinerario mistagógico que propone Benedicto XVI en *Sacramentum caritatis* n. 64, que ha de constar siempre de tres elementos: *La interpretación de los ritos a la luz de los acontecimientos salvíficos, según la tradición viva de la Iglesia; introducir en el significado de los signos contenidos en los ritos; enseñar el significado de los ritos en relación con la vida cristiana.*

Las fuentes que señala Silvestre para la realización de este trabajo son el Misal Romano, la Ordenación General del Misal Romano y la Ordenación de las lecturas de la Misa, así como estudios recientes y el magisterio contemporáneo, especialmente de Ratzinger/Benedicto XVI. Fuentes que perfila más aún su método: ir recorriendo el *Ordo Missae* con las oportunas explicaciones e indicaciones de sus *Ordenaciones* (OGMR y OLM) y enriquecerlo, a la par que hacerlo llevadero, con interesantes explicaciones de otros autores.

Antes de entrar en la explicación de la Misa, el autor resalta dos conceptos clave no solo para la lectura del libro, sino para entender la liturgia y por tanto el cristianismo: la adoración y la conversión. Sin duda pueden ser unidos en uno solo con palabras de San Agustín: *Conversi ad Dominum*; o también con el título de otro libro de Silvestre: *Con la mirada puesta en Dios*. Este es el espíritu con el que el autor anima este itinerario mistagógico, un camino para que el lector tenga la mirada puesta en Dios, busque conocerle más, darle gloria, convertirse. Y constatamos que ese espíritu verdaderamente aletea a lo largo del todo el libro.

Silvestre consigue hacer este itinerario mistagógico ameno y eficaz, pues intercala explicaciones de las rúbricas con comentarios de otros autores y con pequeñas

digresiones sobre diversas cuestiones a modo de alto en el camino, muy oportunas no solo para darle ritmo narrativo, sino porque son temas que, por desgracia, no se entienden bien y por tanto no se viven de modo adecuado. Por ejemplo: la asamblea litúrgica (pp. 49-55; 79-82); el idioma de la celebración (p. 55-58); criterios para la adaptación de la monición de entrada (pp. 68-70); elementos para pronunciar una buena homilía (pp. 104-109); el silencio como respuesta a la palabra de Dios (pp. 109-113); dirección de la oración de la asamblea litúrgica (pp. 137-139); comunión de rodillas o de pie, en la boca o en la mano (pp. 255-258), etc.

Además, el autor consigue hablar al lector sacerdote y al lector laico: para ambos resulta útil y de ayuda las diversas explicaciones del rito de la Misa que se ofrecen, pues aunque muchas acciones rituales son realizadas por el presbítero, anima al lector con frecuencia a unirse a esos gestos y palabras que está viendo y procura estar «viviendo».

A lo largo de la presente obra se ha echado en falta una mayor presencia de la Sagrada Escritura. Aunque ciertamente hay referencias bíblicas, nos han parecido pocas para un adecuado análisis mistagógico, y cuyo empleo debe estar muy lejos de una finalidad ornamental o formal. También se esperaba una mayor carga antropológica a la hora de analizar las diferentes acciones rituales o signos, por ejemplo, a la hora de hablar de aspectos tan importantes como la música, del silencio, de la luz, de los diferentes gestos y acciones rituales, etc. Este aspecto es ineludible a la hora de completar esa segunda etapa del itinerario mistagógico *introducir en el significado de los signos contenidos en los ritos*.

Por último, no queda muy claro a qué público está dirigido esta obra. Por el número de páginas y el nivel científico nos parece apto y útil para sacerdotes y para laicos con buena formación, pero no para aquellos a los que parece que el autor se dirige, aquellos con “analfabetismo religioso” (p. 21) pues estas personas encontrarán ciertas dificultades para seguir el libro pues no están familiarizadas con el contenido y, en muchos de los casos, en cuanto a la forma (extensión, lenguaje, etc.).

Por último, esta publicación conseguiría aún mejor su objetivo si se intercalaran fotografías e ilustraciones y si el tono de redacción fuera más positivo, y también más empático, proponiendo también soluciones a las no pocas dificultades que el cristiano del siglo XXI encuentra a la hora de vivir la Santa Misa.

J. FERNÁNDEZ