

Recomendamos vivamente la lectura de este libro a cuantos quieren esclarecer sus ideas frente a la confusión reinante, que en no pocos círculos han engendrado estos teólogos con su nueva moral.

El libro ha sido bellamente editado por Rialp de Madrid.

Octavio N. DERISI

H. CAZELLES, J. DELORME, L. DEROSSEAU, J. LE DU, R. MACE, *El lenguaje de la fe en la Escritura y en el mundo actual*, Salamanca 1972, 225 págs.

En este libro se recogen las opiniones y ponencias de una reunión de la ACFEB ("Association catholique française pour l'étude de la Bible"), que trató del tema que enuncia el título. Aparte de los autores citados, intervinieron algunos más que a lo largo del libro se van nombrando, según van interviniendo. Aunque explícitamente no se dice quiénes, algunos de ellos son protestantes. De otros no sabemos su identidad ya que vienen designados como simples oyentes.

El autor del prólogo, H. Cazelles, reconoce respecto de este trabajo que "no hay que buscar en él soluciones ya hechas, sino más bien el esfuerzo emprendido en común para elaborar en el futuro estas soluciones, que no resultan inmediatamente visibles. Las exposiciones de los autores, agrupados siempre en parejas (un catequeta y un exegeta), sirvieron de trampolín a los trabajos de los grupos, para terminar luego con una "mesa redonda". El primer día, R. Mace y L. Derousseaux presentaron los "itinerarios" respectivos del catequeta y del exegeta ante la palabra de Dios. El segundo día, J. le Du y J. Delorme mostraron, por una parte, cómo se esfuerza el catequeta en elaborar el lenguaje de una fe comprendida y vivida en la vida concreta, y por otra, cómo intenta el exegeta captar en el mismo nivel de la Escritura la primera elaboración de ese lenguaje de la fe. La exposición de J. Delorme adoptó como tema especial el anuncio de la resurrección de Cristo en el nuevo Testamento..." (p. 8).

El intento es loable en sí, en cuanto que supone un esfuerzo de adaptación al modo de entender de los destinatarios del mensaje cristiano. Se destacan, por otra parte, conceptos que a veces se olvidan, o por considerarse como su-

puestos quedan en realidad traspuestos. Así Roger Mace nos dice que "hay una manera de negar la verdad del itinerario de la catequesis: no ver en ella más que un procedimiento pedagógico, una concesión a la debilidad o superficialidad del auditorio" (p. 19). Esto es poner el dedo en la llaga, y poner de manifiesto algunas de las aberraciones que se pueden dar en la catequesis y la adaptación del lenguaje. La catequesis tiene que ver mucho con la predicación del Evangelio y por tanto ha de contar, en primer término, con un factor traspuesto por supuesto, el de la gracia. Por otro lado "la debilidad o superficialidad" de los catequizantes no nos pueden llevar al abandono de expresiones o fórmulas acuñadas a fuerza de tiempo —y, a menudo, bajo la asistencia del Espíritu Santo—, so pretexto de un "aggiornamento" del lenguaje. La solución no está en sustituir palabras antiguas por palabras nuevas, sino en explicar con palabras de hoy las expresiones de siempre. Sólo así llegaremos a encauzar y atender ese "movimiento de «interpretación brutal», de re-expresión por parte de los hombres de una verdad anteriormente recibida, que no puede ya vivir (?) con su expresión antigua y procura volver a la palestra con un lenguaje nuevo" (p. 63). Es Delorme el que afirma más adelante: "Pero no creo que se trate tampoco de proporcionar a la sociedad de consumo verbal un almacén bien nutrido de palabras y de fórmulas" (p. 183). Sin embargo, este mismo autor dice exageradamente que "el lenguaje eclesiástico está cargado de una masa de palabras, de nociones, de fórmulas, que para ser comprendidas tienen que situarse en un mundo ya desaparecido" (p. 169).

Otra cuestión que aflora de cuando en cuando es la de las diferencias con los protestantes. Con un buen deseo de ecumenismo se invitó a esta reunión de la ACFEB a un determinado número de hermanos separados. Y como era de esperar surgieron las diferencias, paliadas y suavizadas con cordialidad, pero inevitables al fin y al cabo. De todos modos, no hay de ordinario una postura que afronte con claridad los puntos débiles de ciertas teorías protestantes, como la de R. Bultmann, la de Ph. Seidensticker (p. 153) y la de W. Marxsen (p. 165 y 170) que se citan. En cuanto a las intervenciones en la mesa redonda o en el debate tampoco se dice quién es protestante y quién no, lo que induce a un claro confusiónismo del lector. No obstante, me ha parecido interesante la afirmación sobre el valor relativo de la versión

crítica del texto hebreo de Kittel afirmando, en contra del papanatismo de muchos, que esta versión, con ser óptima, "no es necesariamente *el* texto original" (p. 28).

Se hace una traducción de Dt 6,1-25. Sin hacer una crítica a fondo, llama la atención el cambio de traductor de la versión francesa del libro. Si se pretende tan solo traducir el ensayo de E. Dhorme sobre una versión de dicho pasaje, no se ve la razón de que otro traductor intervenga, aunque este sea escriturista, como lo es en este caso Luis Rubio Morán, antiguo compañero y amigo. A no ser que se intente que la versión castellana se fije más en el hebreo del original sacro que en el original francés de E. Dhorme. Y entonces el ensayo no sería propiamente de este autor. Además de esto: la versión de 'br en el v. 1 por "pasar", aparte de la posible variante de b'ym "entrar", no me parece correcta ya que "pasar" contradice el contexto de posesión y permanencia que entraña lršth. Así traduce por ejemplo la "Bible de Jerusalem" (vous allez prendre possession), por citar una versión francesa. Entre las versiones castellanas, también predomina la idea propuesta que elimina el matiz de mero tránsito que tiene el verbo "pasar". Llama también la atención que una misma expresión hebrea (šmrt l'šwt) se traduzca de tres formas distintas en los v. 3, 17 y 25, aunque sustancialmente se diga lo mismo: poner esmero en practicar, observar con esfuerzo, y esmerarse en poner en práctica (cfr. p. 41 ss.). Tampoco me parece muy feliz traducir en el v. 15 la palabra 'dmh por suelo en lugar de tierra. Aparte de estas observaciones, la traducción está muy trabajada y la acompaña un rico aparato crítico.

Una cuestión que considero realmente positiva, y que se repite con frecuencia, es la de la necesaria fidelidad a la Tradición al Magisterio de la Iglesia en la catequesis. Es una de las más elementales normas del juego para un catequista: "Cuando el catequeta recibe de la Iglesia la misión de evangelizar, entra en una acción cuyas normas internas tiene que aceptar" (p. 62). En este sentido dice también J. Delorme: "He señalado que en toda catequesis cristiana era necesario comprobar la coherencia del discurso particular, esto es, de lo que se dice en el grupo, con el discurso de toda la Iglesia" (p. 47). Con respecto al uso de la Escritura en la catequesis, en toda predicación diría yo, R. Macé afirma: "Mi convicción más íntima, como catequeta, es que la Escritura es parte integrante y constitutiva de la iglesia: la coloco, por

consiguiente, en el interior de la iglesia, y no a su lado o por encima de ella... Concretamente, yo como catequeta, no puedo en justicia aislar la Escritura del conjunto de la iglesia. La referencia que me llegue por conducto de los exegetas *no es para mí la referencia única para alcanzar a la Escritura* (el subrayado es mío). Esa será una de las maneras de captar lo que dice la Escritura. Pero también puedo llegar hasta ella en los textos del Vaticano II, en las definiciones de los papas, en la vida de los santos, en la liturgia. Tengo el profundo convencimiento de que la Escritura y la iglesia no son dos sumandos que se añadan el uno al otro: la Escritura es uno de los modos que permite a la iglesia reconocerse como cristiana. Pero la iglesia no trata nunca a la Escritura prescindiendo del resto de su existencia. Cuando quiero saber si he leído bien el texto de la Escritura en mi catequesis, puedo ir a leer un libro de exégesis; sin embargo, puedo estar aún más seguro si lo que he dicho es coherente con la liturgia, con la manera con que los santos han leído aquel pasaje. El conjunto de estas referencias es lo que me permite saber si lo que digo se muestra coherente con la Escritura" (p. 47-50). Aunque con menos fuerza, H. Cazelles alude a la autoridad del Magisterio cuando afirma que, aunque puede permitírnos comprender un poco mejor el texto, el exegeta no está "inspirado" (cfr. p. 58).

Es chocante el modo de presentar la figura del catequista, o catequeta como dice siempre este libro. Así se le considera simplemente como una persona más preocupada o responsable de la catequesis, sin que se requiera por lo visto una cierta preparación e incluso, en cierto modo la misión de predicar. Dice también R. Macé que la labor catequética le ha enseñado "que hay que hablar, aunque no sepa qué es lo que hay que decir ni cómo decirselo a tal auditorio especial" (p. 14). Son afirmaciones dichas quizá por humildad personal, pero que son poco serias y justas. Tampoco me parece acertada la definición que hace de la catequesis: "una comunicación de un grupo que no dice su fe únicamente por el contenido de sus intercambios, sino por la configuración de su dinámica; que no *dice* solamente su fe, sino que la *hace* en la tarea misma en que da cuenta de ella" (p. 97). Es cierto que la lectura de toda la ponencia de J. le Du aclara lo que se quiere decir, pero no demasiado.

Un punto que no está presentado con la claridad que sería de desear es el de la historicidad de los relatos de la

Resurrección. El decir que "la resurrección de Jesús como tal se le escapa a la historia, en el sentido común del término", no aporta mucha luz a la cuestión que más bien queda soslayada, e incluso oscurecida aunque se diga a renglón seguido que la Resurrección "ha entrado en la historia, no solamente por la aparición, sino por la predicación de los apóstoles y por la fe en su palabra" (p. 165). Es verdad que los relatos evangélicos sobre las apariciones de Jesús resucitado no se deben recibir "únicamente como documentos de un tiempo excepcional, de una historia inspirada" (p. 166), pero sí que se ha de afirmar con San Pablo que "si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación. Vana nuestra fe. Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó..." (1 Cor 15,14-15). En cuanto al uso del lenguaje simbólico es digna de destacar la intervención de W. de Brocker. "No se trata aquí de hablar con símbolos, sino de hablar de unas realidades que son simbólicas, que tienen —por así decirlo— dos vertientes: una de signo y otra de significado. El mismo Jesucristo es un símbolo. Es incluso el símbolo que le da sentido a todos los demás; y cuando digo que Jesucristo es "el símbolo", no es ni mucho menos para indicar que pertenece al orden de la ficción: no hay nada más real ni más realista que el símbolo" (p. 183). Sin embargo, y esta misma aclaración lo confirma, hablar de símbolos en los relatos de la Resurrección se presta a la ambigüedad y el equívoco.

La edición está cuidada en la presentación externa. Sin embargo, las erratas se prodigan y, como sucede a menudo, no dejan de resultar un tanto cómicas. A modo de ejemplo, señalaremos que se dice "cuga" por "cuya" (p. 14), "realidd" por "realidad" (p. 66), "religisos" por "religiosos" (p. 102), "lenguape" por "lenguaje" (p. 139). En la p. 107 se cita a J. L. Austin con el nombre de Agustín. En un primer momento me sorprendió gratamente al creer que se refería al insigne catequeta de Hipona, al cual no se le cita jamás a pesar de sus inolvidables catequeses y su célebre manual "De Catechizandibus rudibus". Con respecto a la exégesis patristica es poco acertado decir sin más que no era científica (p. 193). Quizá el tono de la intervención oral de W. de Brocker parlara un poco dicha afirmación. Desde luego, sí hay que decir que los Padres supieron hacer una espléndida y eficaz catequesis en un mundo tan paganizado, o más, que el nuestro.

En definitiva, un libro bastante desigual debido quizá al estilo oral —muchas veces se transcribe sin más lo que se ha dicho—, y también a la disparidad de los que intervienen.

Antonio GARCÍA-MORENO

BASILIO DE SAN PABLO, *Clave sacrificial de la Redención*, Ed. Studium, Madrid 1975, 310 pp.

El libro propone una nueva estructuración de la soteriología en la que todo se polarice en torno a la noción de sacrificio. Según el A., el Concilio Vaticano II estaría pidiendo que la nueva soteriología redujese mucho la idea de satisfacción, palabra que habría silenciado voluntariamente. “Creemos —dice en la conclusión— que nuestra postura ha sido clara: conservación de ese concepto como una conquista de la especulación teológica, bien que incorporado al genérico de sacrificio; eliminación de la estructura sobre él erigida, con los fundamentos, razonamientos y exigencias implacables acumuladas en torno a la idea nuclear” (pp. 289-290).

Aunque siempre se cita a Santo Tomás con respeto, el A. entiende que en cuanto a las diversas formalidades o modos en que fue llevado a cabo nuestra Redención es lamentable que “ni el mismo Doctor Angélico se cuidara de armonizarlos, coordinarlos o jerarquizarlos dentro de un esquema científico” (p. 82), sino que los dejó inconexos. Evidentemente, el A. no ha entendido la concatenación de las cuestiones 46-49 de la *Tertia pars* de la *Summa Theologiae* y, sobre todo, no ha advertido que los artículos de la cuestión 48 —mérito, satisfacción, sacrificio, redención— están perfectamente ordenados y jerarquizados. De hecho, el estudio del carácter satisfactorio de la muerte de Cristo es lógicamente previo al estudio de su carácter sacrificial, ya que “sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum” (III q. 48, a. 3 in c). Con esto, evidentemente, no se quiere decir que el carácter satisfactorio de la muerte de Cristo se deba separar del de sacrificio.

El A. carece de mesura a la hora de señalar los males que ha acarreado a la soteriología el concepto anselmiano de satisfacción: “Esa mentalidad —la mentalidad de nuestro mundo occidental— rechaza con desdén la satisfacción anselmia-