

es la incorporación de un buen número de artículos de *tema psicológico* ("histerismo", "neurosis", "complejo", "conflicto psíquico", etc.) con los que se reconoce cómo la acción de la gracia se ejerce sobre un sujeto humano que tiene unos caracteres psíquicos concretos.

No faltan, naturalmente, los temas de aparición más reciente: podríamos citar aquí los artículos: "secularización", "existencialismo", "compromiso", "relaciones sociales", "humanismo". Aunque el diccionario ha de decirse que trata propia y principalmente sobre espiritualidad cristiana hay en él buenos artículos sumarios también sobre espiritualidades no cristianas, por ejemplo: "budismo", "islamismo", "zen", "jainismo", etc.

Se ha hecho un esfuerzo muy laudable de poner al día la bibliografía que acompaña a cada artículo, incorporando títulos en castellano o más asequibles al lector español. Los índices sistemáticos que van al final del tercer volumen ayudarán a aprovechar mejor las inmensas riquezas dispersas en esta magna obra.

Sugeriríamos que se acrecentaría la utilidad de la obra, si dentro de los mismos artículos se ofreciera un sistema de referencias cruzadas a voces afines o complementarias. Pero en definitiva, todos hemos de alegrarnos de poder contar desde ahora con dos excelentes obras, que, cada una desde su ángulo, nos pueden ayudar mucho para un "aggiornamento" en las importantes cuestiones de la vida espiritual.

Josep Vives

SOCIOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

ELLIOT, J.H. *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy*. Edit.: Fortress Press, Philadelphia 1981 pp. 306.

Lo que se suele llamar exégesis sociológica representa una de las vías más prometedoras de los estudios bíblicos actuales. Se cultiva preferentemente en EE.UU. donde desde 1973 existe, en el seno de la Society of Biblical Literature, un seminario permanente sobre esta cuestión dirigido por W.A. MEEKS y L.E. KECK. También en Europa comienza a haber aportaciones, destacando las muy importantes de G. THEISSEN sobre la sociología del movimiento de Jesús y del cristianismo primitivo, a las que habría que añadir las del círculo de Maguncia dirigido por L. SCHOTTROFF y W. STEGEMANN.

La obra de ELLIOT tiene unas características que, ya de entrada, la hacen interesante: 1) En la actualidad se multiplican los estudios sociológicos sobre el conjunto del cristianismo primitivo (JUDGE, KEE, MALHERBE... KAUTSKY, WEBER) o sobre aspectos parciales de Pablo y sus comunidades (Theissen, Funk, Holmberg), pero no hay análisis sociológicos de textos completos del NT, tarea previa que E. acomete; 2) el término "análisis sociológico" se suele emplear de manera bastante imprecisa, quedándose las más de las veces en descripciones sociales o en estudios de historia social. Por el contrario, E. aplica coherentemente modelos técnicos sociológicos a 1Pd; 3) la obra es clara metodológicamente, está bien construida y abre perspectivas nuevas sobre 1 Pd y, quizá más aún, sobre el cristianismo primitivo.

El capítulo introductorio presenta en qué consiste la exégesis sociológica y es muy recomendable para quien desee introducirse con claridad y precisión en el tema. Fundamentalmente lo que pretende es conceptualizar y explicar

la interrelación de la literatura bíblica y su mundo social (factores políticos, económicos, socio-culturales), así como descubrir las condiciones en las que los documentos fueron producidos y circularon, y la función específica socioreligiosa que estaban destinados a desempeñar. Se usan las perspectivas, los modos de análisis, los modelos comparativos y las teorías de la sociología. Pero usa también todos los recursos exegéticos (filológicos, literarios, crítico-históricos, etc.). La exégesis sociológica intenta descubrir la interacción dialéctica de teoría y praxis, de expresión literaria teológica y experiencia social. El subtítulo del libro destaca dos nociones claves de un análisis sociológico: situación y estrategia. Por *situación* entiende los diversos tipos de interrelación social que han configurado un texto (necesidad de identificación/diferenciación, legitimación de la autoridad, rivalidades y conflictos). Por *estrategia* entiende el efecto social específico que se pretende obtener con el documento en sus lectores u oyentes. Hablar de estrategia es hablar de los intereses (más sociales y grupales que individuales) que están detrás de la composición y transmisión de un texto.

Los capítulos 1 y 2 estudian los destinatarios de 1 Pd y su situación social. El término clave es *paroikoi* (1,17 y 2,11) que designa a los no ciudadanos, a los residentes en país extranjero con sus implicaciones técnicas de carácter político y legal. Expresa la situación real de los cristianos de Asia Menor destinatarios de la carta y que es previa a su conversión. No hay, por tanto, que entenderlo en el sentido espiritual de "extranjeros en la tierra". 1 Pd no presenta una teología del exilio o de la peregrinación terrestre, sino del extrañamiento y conflicto en la sociedad. El contraste no es cosmológico (cielo-tierra) sino sociológico, el de residentes extranjeros, desplazados en aquella sociedad, pero que tienen su casa auténtica, ya aquí y ahora, en la comunidad cristiana. Es la situación política, legal y social, del autor (para quien Roma es "Babilonia" cfr 5,13) y de los destinatarios ("en diáspora" 1,1).

1 Pd tiene como destinatarios a sectores fundamentalmente rurales del interior de Asia Menor que tienen unos problemas muy diferentes a los de las ciudades o de la provincia helenizada de Asia. Esto significa que, a diferencia de la opinión preponderante, E. no relaciona 1 Pd con el círculo paulino. La situación de conflicto tan presente en esta carta no se debe a la oposición de la autoridad romana (cfr. Apocalipsis de Jn) sino a la del pueblo molesto por la conciencia de separación que mostraban los cristianos. En estas condiciones de marginación social, acentuada aún más por su conversión a la fe, el peligro mayor del grupo cristiano era la conformidad con el mundo y el resquebrajamiento de la solidaridad interna.

El capítulo 3 desarrolla la estrategia social y religiosa de 1 Pd en esta situación y que tiene por objetivos: 1) reforzar la cohesión interna y la identidad de la comunidad; 2) subrayar la diferencia con los de fuera; 3) dar una interpretación plausible de la compatibilidad de su experiencia y de sus expectativas, de su condición social y de su vocación divina. E. se sirve del concepto sociológico de secta y, sobre todo, del de conflicto. La estrategia de 1 Pd no es la huida del mundo ni amortiguar el conflicto con la sociedad, sino exhortar a resistir y reforzar la propia identidad distintiva. El texto clave de 2,4-10 acentúa la elección divina de los cristianos y la superioridad de su vocación contra todas las apariencias. Los cristianos son residentes en país extranjero (*paroikoi*) pero en realidad son "casa/familia de Dios" (*oikos tou Theou*). Interpreta religiosamente su situación legal y política, no promueve la huida de ella. La casa/familia de Dios es el símbolo colectivo que coordina

las diversas metáforas usadas en el documento para describir el carácter de la nueva vida, solidaridad y salvación de los creyentes.

El capítulo 4 es el más largo e importante del libro. En primer lugar analiza la carta para mostrar la importancia del tema "casa de Dios" y sus múltiples referencias temáticas y lingüísticas. E. piensa que, con frecuencia, se dan interpretaciones excesivamente culturales de "casa en la que habita el Espíritu" de 2,5. Para aclarar en profundidad su sentido hace un estudio sumamente interesante y sugerente del significado y función de la casa en el mundo greco-romano, en el AT y en el NT. La casa era la estructura social básica y el modelo para la organización del estado como un todo. El imperio era la "casa del César" y la ideología de la casa/familia se usaba para legitimar el poder del emperador. En el NT, la casa es el punto de partida del movimiento cristiano y el modelo para su organización. Se convertían "casas enteras" y difícilmente se puede sobrevalorar la importancia de *oikodespotes/paterfamilias* de buena situación como soportes materiales y líderes religiosos en el cristianismo primitivo. Estas "casas cristianas" o iglesias domésticas eran las primeras células de la iglesia, el lugar donde la nueva fe adquirió conciencia de sí misma, plataformas misioneras. Por otra parte, la casa con su enorme red de términos y símbolos emparentados dio pie a las primeras autointerpretaciones teológicas de los cristianos. En este contexto riquísimo, aquí pobremente insinuado, hay que situar 1 Pd. E. cree poder explicar la función que desempeña el código doméstico de 2,18-37, al que presta particular atención. De acuerdo con los trabajos recientes de BALCH (vid. infra.) y LÜHRMANN (NTS 1981), afirma que los códigos domésticos (*Haustafeln*) no hay que relacionarlos con el estoicismo (DIBELIUS, WEIDINGER y casi todos los autores posteriores) ni con una imprecisa tradición judeo-helenística (CROUZEL), sino con la tradición sobre la *oikonomia* o normas de la casa, presente ya en PLATÓN y ARISTÓTELES y que dura ininterrumpidamente, por lo menos, hasta el siglo IV d.C. Afirmado este punto trascendental, continua E. que el código en 1 Pd tiene un carácter puramente intracomunitario. "En 1 Pd es claramente un código doméstico usado para perfilar los papeles, relaciones o responsabilidades del pueblo incluido en la casa de Dios. Su uso en 1 Pd no implica ni la adopción de una ética burguesa, ni un ataque a un ascetismo incipiente ni una apologética por la buena conducta de los cristianos. Forma, más bien, una parte natural del tema de la casa cuya función es ejemplificar y animar modos de mantener la cohesión interna de la secta y el contraste social externo" (p. 231). El amplio desarrollo y teologización de los deberes de los esclavos (2,18-25) se debe precisamente a que se usa como prototipo de la actitud de todos los cristianos. El código se continúa en 5,1-5 con los deberes de ancianos/jóvenes, que tienen un claro carácter intracomunitario.

En el último capítulo E. estudia la ideología y los intereses de grupo subyacentes a 1 Pd, es decir, pretende ver cómo funcionan en su sociedad y qué necesidades e intereses representan los modelos cognoscitivos y éticos del documento estudiado. Continuamente está presente la preocupación por relacionar los planteamientos teológicos con los sociológicos, la teoría con el contexto social en el que y para el que nace. Considera que detrás de 1 Pd está un círculo petrino de Roma interesado en promover la solidaridad y el crecimiento del movimiento cristiano a lo largo de todo el mundo; este grupo desea reforzar su posición en Roma por relación a otros grupos cristianos y aumentar su autoridad en las iglesias de fuera de esta ciudad. Por fin E.

señala el impacto decisivo que la ideología de 1 Pd tuvo en el desarrollo posterior del cristianismo para comparar y contrastar la comunidad cristiana con otras formas sociales de comunidad.

La lectura de esta obra me sugiere unos puntos de reflexión más o menos críticos:

1) E. pone de manifiesto el carácter positivo y, diría, hasta liberador de la exégesis sociológica, en la medida en que vuelve a descubrir el carácter referencial e histórico de los textos. Curiosamente supone un cierto empalme con los grandes exegetas de finales del XIX e inicios del XX, superando una hermenéutica existencial intemporal y espiritualista, ante la que el estructuralismo, sobre todo cuando auna —cosa frecuente— esoterismo y magros resultados, no ofrece alternativa con su narcisismo intratextual. Por otra parte, es un tipo de estudios que tiene muy presente por lo general el sentido del conjunto de los problemas, tantas veces olvidado en la superespecialización de los métodos críticos. Para la exégesis sociológica el texto tiene un carácter referencial que, ante todo, obliga a precisar las relaciones con su contexto social (funciones, interés que refleja y promueve...). No hay ningún exclusivismo porque se requieran (y E. lo demuestra bien) todas las subdisciplinas de la exégesis tradicional. Ni hay en E., como tampoco en la generalidad de los que practican el método, ningún tipo de reduccionismo. Pero es que el mensaje religioso en la Biblia no se da de forma intemporal sino al hilo de la historia y, por tanto, condicionado por ella. El sentido se capta en su relación con su contexto social. Aquí no cabe ningún fundamentalismo. Leer el texto religiosamente hoy será descubrir relaciones análogas en nuestro contexto social. Literariamente leer es rehacer el texto; teológicamente implica "discernir" la situación. Por supuesto, el exegeta no está menos condicionado que el autor bíblico y al relacionar un texto con su contexto influyen las propias experiencias y los modelos teóricos que emplea. Pero cuando se niegan o desconocen los condicionamientos es cuando se está menos libre de ellos. Por eso una exégesis sociológica no sólo es una tarea interdisciplinaria; requiere la participación y el diálogo de personas de diferentes experiencias y culturas; y no se puede decir nunca "la última palabra" porque la interpretación del texto, como su composición, son parte de una permanente interacción social.

2) Es indudable la importancia de "la casa de Dios" en 1 Pd. Más aún, E. pone de relieve con acierto la importancia de "la casa" en el cristianismo primitivo. El libro reciente de D.L. BACH, *Let wives be submissive. The Domestic Code in 1 Peter* (Scholar Press. SBL Monograph Series 26. Michigan 1981) presenta un amplísimo material sobre la casa en el mundo greco-romano, que confirma y desarrolla estas ideas. El método de E. le permite relacionar los datos históricos y sociales del cristianismo primitivo sobre la casa con la teología de la "casa de Dios", como no lo habían hecho otras obras que o se fijaban en los datos reales (KLAUCK) o en las metaforizaciones teológicas (VON ALLMAN, VIELHAUER, J. PFAMMATER), pero sin vincular ambos aspectos.

3) Con mucha razón E. afirma que para interpretar los códigos domésticos hay que relacionarlos con "la casa" y con lo que ésta significaba en aquel mundo y en el mismo NT. Sin embargo pienso que trastoca esta relación en el caso concreto de 1 Pd. No creo sostenible que el código de 2,18-3,7 sea puramente intracomunitario y con la función de inculcar la cohesión interna y la distinción respecto al mundo gentil. Más bien pienso que se refiera a la casa como realidad social y no a la casa de Dios o comunidad cris-

tiana. Lo que está en juego es la actitud de los cristianos ante la realidad social básica. Explícitamente considera en 3,1 el caso de un marido que no es cristiano; y es imposible que se trate de un amo cristiano en 2,18-25 pues, en este caso, sería incomprensible que no le dijese nada tratándose de gente "dura" (v. 18) y que hace "sufrir injustamente" (v. 19). Cosa diversa es que en otros lugares de la carta la comunidad sea considerada casa de Dios (2,5; 4,17) y que parte del código doméstico tradicional (cfr. Col 3,18-4,1; Ef 5, 22-6,9) se haya transferido a las relaciones de la comunidad cristiana (cfr 5,1-5). En mi opinión el código doméstico de 1 Pd ocupa un lugar intermedio entre los más formalizados y referidos exclusivamente al comportamiento en las casas (cfr. Col y Ef) y los posteriores que rompen la estructura y aplican sus elementos a los estados de la comunidad cristiana (1 Tm 2,8-15; 5,1-2; 6,1-2; Tit 2,1-10; 3,1; Bern 19,5-7; Did 4,9-11; Ign Pol 4,6; 5,1; Pol 4,2-6,3; 1 Cl 1,3; 21,6.8). De la misma forma que 1 Pd 2,13ss inculca la aceptación del poder político del imperio, insta a continuación la aceptación de ese otro orden, el de "la casa", que es la base de aquella sociedad.

Probablemente 1 Pd, al exigir estas actitudes a los cristianos, pretende salir al paso de las acusaciones que se les hacía. Creo que tiene razón BALCH cuando defiende una función apologética para el código doméstico de 1 Pd. En 2,12; 3,1.2.15 esta preocupación es meridiana. Pero, sobre todo, es muy iluminador estudiar la situación de aquel tiempo para precisar la naturaleza del conflicto tan presente en la carta. Hay aquí una insuficiencia en la obra de E. que delimita de forma excesivamente vaga y genérica este asunto. Es mérito de BALCH haber demostrado cómo diversos cultos no oficiales, y entre ellos el cristianismo, suscitaban un gran recelo popular, que llegaba al conflicto y a la persecución, porque se les consideraba atentatorios contra las costumbres básicas establecidas socialmente. Concretamente, que hubiese casos en que mujeres y esclavos se convertían al cristianismo separándose de la religión oficial de su casa y del *paterfamilias* era una actitud escandalosa y disolvente. De ahí que 1 Pd pida a los esclavos y mujeres cristianos la sumisión al orden de sus casas para salir al paso de estas críticas.

Creo que E. utiliza de forma un poco rígida y apriorística la categoría sociológica de secta. Entre la secta y la iglesia la sociología de la religión reconoce una variedad de formas intermedias (M. HILL, Sociología de la Religión, 71-130). Según E., en el conflicto la secta reacciona agudizándolo y cerrando filas para reforzar su cohesión e identidad. Pero la crítica social propia de la secta es profundamente ambigua. Vemos continuamente sectas que, en situación de conflicto, reaccionan tratando de evitarlo, en aras de su moralidad precisamente, y para sobrevivir. Es la actitud de "ser los mejores" para callar y ganar a los que critican. Todo lo contrario a la auténtica crítica social. Es clave en la secta reforzar la identidad, pero esto puede traducirse en subrayar una moral en la línea de la socialmente vigente. La secta puede desarrollar la función de impulsar el cambio social pero también la de aumentar la fidelidad al orden establecido. Así lo han entendido los que en la actualidad con objetivos socio-políticos bien precisos, emplean millones de dólares en promover la difusión de toda clase de sectas en América Latina. Me da la impresión de que, en este punto, la utilización de categorías sociológicas hubiese necesitado una atención previa mayor a la historia social del tiempo. En 1 Pd está en juego el tema de la casa no sólo como símbolo teológico importante, sino como realidad social previa al cristianismo, encontrándose con la cual éste comienza a perfilar su actitud ante el mundo y la historia.

Rafael Aguirre

¿ANTE UNA PRIMAVERA DE LOS SACRAMENTOS?

FOUREZ, GÉRARD. *Sacramentos y vida del hombre. Celebrar las tensiones y los gozos de la existencia*. Col. "Presencia Teológica" n.º 15. Sal Terrae, Santander 1983. Pgs. 199. Cms. 21 × 13,5. ISBN 84.293.0663-3.

El recensionador debe recomendar muy efusivamente esta pequeña obra, que puede convertirse en punto de partida para una renovación de toda la vida y la teología sacramentales. El lector encontrará en ella sustancialmente estas dos cosas:

a) Unas consideraciones sobre el sentido humano de lo que el autor llama "los ritos" (y otros prefieren llamar símbolos o gestos simbólicos celebrativos); estas reflexiones muestran no sólo hasta qué punto están los ritos enraizados en el existir humano —también en el seno de la era técnica y gracias, sobre todo, a su indeterminación significativa—, sino principalmente cómo la fiesta no se da enmascarando las tensiones, sino en medio de ellas, capacitándose para asumirlas y superarlas. El subtítulo del libro es pues necesario y muy orientador.

b) Dentro del marco anterior, el lector encontrará además una reflexión sobre cada uno de los siete sacramentos. Esta reflexión, inevitablemente breve, se queda en algún momento corta o unilateral. (Por ejemplo: quizás, al hablar de la confirmación, incurre el autor en una desvalorización del aspecto *compromiso*, por miedo a convertir la fiesta en moralismo. Yo creo, no obstante, que una recuperación del aspecto de compromiso no tiene por qué menguar —sino sólo completar— la vertiente festiva). Pero, aunque puede resultar incompleta o hasta unilateral, es más importante decir que se trata siempre de una reflexión novedosa y creativa.

Al especialista académico podrá llamarle la atención la ausencia casi total de erudición, aparato científico y referencias bibliográficas. Sería una estupidez desvalorizar por eso la obra de G. FOUREZ. Más bien hay que pensar que en ella ha vuelto a hacerse verdad el antiguo adagio: "lex orandi, lex credendi". Y que éste es quizás su mérito mayor y la fuente de su originalidad, frente a otros mil tratados demasiado "ideológicos" sobre los sacramentos: estamos ante un libro al que se ve nacido de la vida, de la oración sacramental y de la experiencia espiritual que ella proporciona. Curiosamente —pero sin duda debido a esto mismo— el autor puede concluir escribiendo que "aun a riesgo de lo que puedan decir la sociología y la fenomenología, lo sacramental goza de una salud suficiente" (p. 189). El lector que le ha acompañado hasta aquí (y que quizás abrió el libro preocupado por la "mala salud" actual de los sacramentos) no puede menos de darle la razón algo perplejo. Pero es entonces cuando el libro se convierte en una interpelación práctica. Pues el lector va adivinando que si se aceptan las tesis del autor —tan aparentemente obvias, humanas y cristianas— entonces se producirá en la práctica sacramental de la Iglesia un verdadero estallido de brotes, de semillas, de flores... que acabarán por cambiar el panorama de los sacramentos tanto como cambia el paisaje en primavera.

Y naturalmente, al llegar aquí, el lector que tenga la profesión de eclesiástico —como responsable, o teólogo, o agente de pastoral— nota que la interpelación se le dirige a él mismo, formulada más o menos así: quizás la clave para una renovación sería de la vida sacramental, no está en legislaciones ni en investigaciones muy minuciosas (aunque éstas hacen mucha