

blica es la transcripción literal de lo entonces registrado magnéticamente. A ese texto se añaden unos comentarios del prof. Ruggieri desde la perspectiva de los treinta años cumplidos desde aquel año, y también se incluye una reconstrucción del prof. Alberigo de la participación de Dossetti en el acontecimiento del Concilio basada en la documentación original. Estas dos contribuciones ocupan las dos terceras partes del volumen.

El tema de las lecciones pertenece ya al patrimonio de la eclesiología católica: la relación entre Eucaristía e Iglesia es, bajo este punto de vista, un epígrafe que se ha hecho necesario en todo tratamiento de la naturaleza de la Iglesia. La documentación presentada en el volumen tiene ante todo el interés de trasladar de manera inmediata al lector a aquellos primeros momentos de la época posconciliar, como un fruto más del trabajo de documentación que está desarrollando el equipo del «Istituto per le Scienze Religiose» de Bolonia en torno a la historia del Concilio Vaticano II.

José R. Villar

Karl Christian FELMY, *Teología ortodoxa actual*, Sígueme, Salamanca 2002, 350 pp., 14 x 21, ISBN 84-301-1443-2.

El A. puntualiza en el prólogo que el libro que ahora nos ofrece, propiamente hablando, no es una «teología ortodoxa», sino únicamente una introducción a ella. Conviene advertir ya de entrada que gran parte de la producción bibliográfica de Felmy está dedicada precisamente a la teología ortodoxa rusa (cfr. entre otros títulos, *Predigt mi orthodoxen Russland* (1974); *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie* (1984). Y esto se nota en

este libro, pues gran parte de su atención se dirige precisamente hacia los teólogos rusos.

El lector occidental tiene mucho que aprender de este libro, que, como buena introducción, conduce en forma solvente hacia un conocimiento bastante aproximado de la teología ortodoxa. Especialmente importante es el subrayado que hace el A. de una de las características de la teología ortodoxa: su enraizamiento en la experiencia de la divina liturgia, en la experiencia de la alabanza y de lo que califica como «experiencia ortodoxa personalísima» (p. 10). Con esta expresión se apunta, sobre todo, a una experiencia de eclesialidad: «La experiencia ortodoxa en el sentido en que la entiende la Escuela neortodoxa y nos las dan a conocer las exposiciones de Christian Yannaras, hace referencia a la Iglesia, al culto divino, a los misterios, a la oración y a la ascética, y por eso es identificada a menudo con el concepto de “eclesialidad”» (p. 30). Nos encontramos, pues, en un terreno objetivo, pues como se puntualiza en la página siguiente, «en la teología neortodoxa, la experiencia ha de entenderse como experiencia *eclesial*. Porque en eso radica, en su nivel más profundo, la diferencia entre la comprensión ortodoxa de la experiencia y la comprensión pietista de la misma, de la que, por lo demás, existen también analogías en la vida ortodoxa». Se trata de un panorama que es justo calificar de esperanzador.

El orden seguido en el desarrollo de esta introducción a la teología ortodoxa es el clásico de las cuestiones teológicas: tras unas páginas dedicadas a la teología apofática (pp. 57-74), se expone la doctrina trinitaria (pp. 75-98), la cristológica y mariana (99-156), la pneumatológica (pp. 157-190), la soteriología (pp. 191-206), la sacramentaria y la eclesiología

gica (207-320) y la escatología (321-328). En las cuestiones mariológicas, el A. pone gran empeño en mostrar las diferencias existentes entre los teólogos ortodoxos y los católicos a la hora de entender los mismos privilegios marianos. Esta acentuación resulta para evitar apresurados concordismos, pero, a nuestro parecer, resulta un tanto unilateral, pues tanto ortodoxos como católicos leen los privilegios marianos desde el pensamiento patrístico, especialmente en la gran línea griega que va desde Ireneo hasta Orígenes, Gregorio de Nisa, el Crisóstomo y Juan Damasceno. También nos parecen escasas las páginas dedicadas al *Filioque*, tanto en lo que se refiere a su historia, como a la cuestión en sí misma o a las reacciones suscitadas por la *Clarificatio* sobre la procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina (Roma 1995). También entre los teólogos ortodoxos hubo reacciones muy favorables, como p.e., la de B. Bobrinskoy (cfr. «La Documentation Catholique» 21.I.1996, 89-90). Verdaderamente ilustrativas e interesantes las páginas dedicadas a la eclesiología eucarística y a las iglesias locales (esp. 215-294).

Lucas F. Mateo-Seco

Elizabeth A. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 368 pp., 17 x 26, ISBN 84-254-2234-5.

¿Cuál es el modo adecuado de hablar sobre Dios? Se trata, sin duda, de una cuestión de importancia decisiva, ya que nuestro lenguaje sobre Dios no sólo representa implícitamente lo que entendemos por el mayor bien, la verdad más profunda o la belleza más sugestiva. Este lenguaje, a la vez, moldea nuestra identidad y guía nuestro modo de obrar. Determina de alguna manera

toda nuestra orientación vital. Una comunidad, por ejemplo, que presenta a un Dios guerrero, provoca una conducta agresiva entre sus miembros. Y la fe en un Dios amoroso que perdona las ofensas, nos lleva a preocuparnos por los demás y por la comprensión mutua.

Por esta razón, la teóloga americana Elizabeth A. Johnson —hermana de la Congregación de San José y profesora en la Fordham University de Nueva York— quiere encontrar un nuevo lenguaje sobre Dios que supere «las estructuras predominantes del patriarcado» y sea verdaderamente liberadora para las mujeres. No es difícil descubrir, según ella, que hay —también hoy— una gran contradicción entre la identidad teológica de las mujeres (su dignidad humana) y la condición histórica en la que están obligadas a vivir (minusvaloración, exclusión). La última causa de este escándalo la encontramos en la imagen de un Dios que fue creado por varones y para varones. «La figura de un padre que está por encima de todo es producto de la fantasía humana, y ha prestado un buen servicio a los varones, porque ha legitimado plenamente todos los mecanismos para oprimir a las mujeres,» afirma Mary Daly, una de las primeras y más famosas teólogas feministas, que es citada con cierta frecuencia en el libro. En nuestra época, sin embargo, las personas sensatas ya no pueden referirse a Dios con nombres masculinos, ya no pueden llamar a Dios su Creador, su Señor, su Rey o su Juez. Perciben estos conceptos como autoritarios y destructivos.

La autora se propone pronunciar una palabra sobre Dios que sea reconocible en el ámbito de la fe cristiana y que sirva, a su vez, para promover la emancipación de la mujer. Recurre tanto al nuevo lenguaje de la teología feminista como al «lenguaje tradicional