

cuestión de si padeció la muerte (pp. 338-341), cuestión en la que el autor parece situarse entre quienes estiman que es muy probable que la Virgen no muriese, aunque eso sí poniendo por delante que «la tradición de la Iglesia hasta la época moderna ha estado a favor de la muerte de María» (p. 340).

El libro viene precedido de unas merecidas alabanzas por parte de Mons. Elías Yanes, de J. Martín Abad, del Nuncio Lajos Kada y de Gaspar Calvo, Presidente de la Sociedad Mariológica Internacional. Se trata de un libro en el que «se armoniza la teología con la belleza, la devoción con el arte, el culto con el amor» (Mons. Yanes). *María de Nazaret*, augura G. Calvo, «va a ser ya una vida popular de Nuestra Señora, Santa María, cuyas ediciones se irán repitiendo, sin duda, en el tercer milenio».

Lucas F. Mateo-Seco

Jean-Luc MARION, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Sígueme, Salamanca 1999, 247 pp., 13,5 x 21,5, ISBN 84-301-1293-6.

Jean-Luc Marion se dio a conocer hace algunos años por su obra *Dieu sans l'être* (*Dios sin el ser*, 1982). A grandes rasgos, se trataba de una reivindicación de la teología negativa recogiendo sugerencias que van desde la *Mystica Theologia* del Pseudo Dionisio y la *Docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, hasta la *analogía fidei* de Barth y el *Viernes Santo* de von Balthasar; sólo que situado todo en otro contexto: en el de la crítica de Heidegger a la ontoteología, en la declaración de Nietzsche asumida por los teólogos de la muerte de Dios, y en el de una posmodernidad francesa ávida de deconstrucciones.

Esta fortuita conjunción de circunstancias intelectuales provocó que el libro (y, sobre todo, el título) de Marion se convirtiera en una de las novedades teológicas emblemáticas de finales de siglo. Llegó después de un decenio algo árido y provocó una multitud de comentarios que realizaron su fama, y también unos pocos estudios que discutieron su contenido (G. Lafont). De esta manera, se removieron las aguas, y un tema tan delicado y sutil como es nuestro lenguaje acerca de Dios, resultó, al mismo tiempo, confundido por las alteraciones, y estimulado por las búsquedas. Es el riesgo y la ventaja de remover los tópicos: se rompen los pactos de lectura, sin los cuales no sabemos de que estamos hablando, y también se crean oportunidades para buscar otros.

Marion, asumiendo e intentando satisfacer y superar, a la vez, a Heidegger, a Nietzsche y a Derrida, ha querido sustraer a Dios del campo de la metafísica y recuperarlo desde el ámbito personal del amor y de la kénosis trinitaria. Tiene razón cuando pone de relieve que «Dios es amor» (1 Jn 1,4), cuando quiere comprender el mundo desde la Trinidad, y cuando defiende los postulados de una tradición de teología negativa que defiende la trascendencia de lo divino. Nunca queda suficientemente marcada la inadecuación de nuestro lenguaje y la distancia infinita de su realidad. Pero Marion, entre numerosos matices, sugiere que lo que ha muerto en la muerte de Dios, es un ídolo de Dios, y que, en definitiva, consiste en nuestra idea de Dios como *ser*.

El ídolo no es tal cuando sabemos que, en medio de sus patentes limitaciones, representa otra cosa. Es sabido que nuestros conceptos no quedan encerrados en su contenido, sino que

también son denotación y referencia. Esto es muy importante en el caso de nuestro lenguaje sobre Dios. Sabemos que de Dios no podemos tener un concepto suficiente o adecuado, pero lo que tengamos apunta a una realidad de la que podemos hablar. Y aunque no seamos capaces de representarnos adecuadamente el alcance de lo que decimos, somos capaces de unir o separar conceptos. La tradición teológica, basada en el significado de la creación, ha hecho una depurada e inteligente elaboración de la *analogia entis* que permite atribuir a Dios los trascendentales y otros conceptos personales (vida, conocimiento, amor). Esto no es indiferente. Dios es una realidad tan absoluta, que al intentar acercarle o separarle estos y otros conceptos, provoca una basculación entre la tautología y la metáfora literaria. El *ser* no es un concepto más, como se ha preocupado de mostrar toda la historia de este asunto. Si lo atribuimos a Dios, tenemos que decir que es el Ser. Y si no se lo queremos atribuir, ya no es posible que *ser* signifique lo mismo en ningún caso. No hay muchas opciones. Sacar mentalmente a Dios del ámbito de la metafísica —salir del *ser*— es sacarlo de la realidad y entrar en la literatura. Que sólo tiene realidad lo que llamamos *ser* es una tautología perennemente válida, tremendamente inquietante y absolutamente obvia.

Dionisio Areopagita resumió con santa sobriedad todo lo que tenía que decir en su *De Mystica Theologia*, en 4 ó 5 páginas, según las ediciones. Allí estableció nítidamente un camino que pasa de la metáfora literaria a la teología afirmativa; y mediante la depuración de lo afirmativo, se prepara para la intuición de la trascendencia. Pero no es un camino puramente conceptual. Sabe que sus palabras se refieren a un Dios

que no consiguen expresar bien; por eso todo su proceso consiste en situarse ante Él y depurar sus nociones para alcanzar una cierta intuición de su presencia. Por contraste —quizá es una apreciación demasiado personal—, la obra de Marion suscita un poco de vértigo, primero por la avalancha verbal vertida en larguísimos párrafos. Y, después, porque sigue el camino inverso a Dionisio: huye de esos conceptos metafísicos tan medidos y controlados por la tradición, y desciende hacia metáforas literarias sugerentes pero incontrolables (el ídolo, el ausente, el otro, el rostro, la distancia). Siempre se mueve en el ámbito del sentido (ahora en la metáfora literaria en lugar del concepto) sin disponerse a la intuición. Sólo la referencia a una caridad, que viene de arriba, le proporciona una vía de trascendencia y un toque místico. Pero esta aportación teológica es reintroducida en el plano lingüístico y por eso no basta para salir de la literatura (en este caso mítica). Es lamentablemente obvio pero, también en el caso de Dios, si no partimos del *ser* no llegamos al *ser* (es el problema del argumento ontológico).

Este libro que ahora se publica es, en realidad, una recopilación de cinco estudios anteriores (Grasset, París 1977); pero está en la base de *Dieu sans l'être*. En aquellos años se tenía la sensación de que la cultura europea se caracterizaba por «la muerte de Dios» y florecía una teología que asumía esta apreciación. Marion, con loable intención, se esforzaba entonces en buscar una salida, y llega a los análisis que después repetirá incansablemente.

Dedica el primer artículo a juzgar la crítica de Heidegger a la ontoteología; el segundo, a la muerte de Dios, propugnada por Nietzsche; el tercero al «retiro de lo divino» que aprecia en la

poesía de Hölderlin; el cuarto a la teología mística de Dionisio, de donde saca su idea de la infinita «distancia del requerido»; y el último, al juego entre la «distancia y el icono» con sugerencias de Lévinas. De cada párrafo hay algo que aprender, una cultura filosófica que admirar, y, sobre todo, unas relecturas generalmente brillantes, pero cuyo alcance no es posible controlar a cada paso. Ante un acercamiento tan personal que, en un tema tan importante, cambia los pactos de lectura, es inevitable que la adhesión del lector dependa más de valoraciones afectivas (confianza, sintonía, gustos, entusiasmo literario), que de juicios intelectuales. Puesto en esta tesitura, sólo puedo reconocer honestamente (*honest to God*), que no estoy seguro de que así se pueda encontrar a Dios, pero estoy seguro de que no es así como yo lo encuentro. Quizá quede alguien en el contexto (nietzscheano, heideggeriano, derridano), al que el discurso quiere responder. Es difícil saberlo, sumidos como estamos en un discurso mucho más cauto. La teología de la muerte de Dios resultó mucho más efímera de lo que prometía. En nuestra cultura permanece, sí, el recuerdo de Auschwitz, el perenne problema del mal.

Juan Luis Lorda

Ángel MARZOA, *Comunión y Derecho. Significación e implicaciones de ambos conceptos*, Navarra Gráfica de Ediciones, «Colección Canónica», Pamplona 1999, 230 pp., 17 x 24, ISBN 84-89561-08-7.

El libro refleja la incursión de un especialista en Derecho Canónico en una de las nociones más recurrentes en la reflexión eclesiológica actual, esto es,

la noción de *communio*. La motivación para indagar en la historia de este concepto de *communio* viene provocada por la percepción del autor de que, en la actualidad, con frecuencia se plantea de manera algo polémica una eclesiológica «de comunión» frente a una eclesiológica «jurídica» como perspectivas excluyentes. El autor no está seguro, más bien al contrario, de que semejante alternativa esté fundada en la historia de la reflexión sobre la Iglesia.

Los siete capítulos que componen el libro abordan algunos momentos históricamente significativos —sin pretensión de exhaustividad— en la evolución del pensamiento eclesiológico, con el fin de indagar en ellos la comprensión de la Iglesia como comunión. Éstos son: origen y norma en el Nuevo Testamento; concepto de *communio* en el cristianismo post-apostólico; concepto de *communio* durante el primer milenio; reflexión teológico-jurídica de la Baja Edad Media; reflexión teológico-jurídica en la teología posttridentina; canonística posttridentina; y, por último, la Escuela teológica de Tubinga del siglo XIX y la figura de Johan Adam Möhler.

El resultado final arroja una conclusión: los elementos que componen la *communio*, en su manifestación externa, son lo que el autor llama los «tres pilares» de la comunión eclesial: la unidad de la fe, de los sacramentos, y del régimen eclesiástico. Estos tres elementos constitutivos de la Iglesia como comunión se ofrecen a la ciencia canónica, según la propuesta del autor, como objeto de articulación para la canonística y, a la vez, sirven de fundamentación del Derecho canónico, que encuentra de esta manera su sentido en la Iglesia, no sólo como realidad necesaria por motivos prácticos, sino porque