

## 1) SAGRADA ESCRITURA

Josep Rius-Camps, *El evangelio de Marcos: etapas de su redacción. Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría*, Verbo Divino, Estella 2008, 389 pp.

La tesis que propone este estudio es muy original. No es el único que sugiere la posibilidad de que hayan existido diversas ediciones del evangelio de Marcos, pero sí el primero que fundamenta esta propuesta en un análisis del código Beza. J. Rius-Camps es un experto internacionalmente reconocido en este antiguo manuscrito, como demuestran sus numerosas publicaciones en catalán, castellano e inglés. Y es del estudio pormenorizado de este texto a lo largo de muchos años de donde ha surgido el presente trabajo.

Aunque en ningún lugar se explican con detalle las razones por las cuales el autor ha elegido como punto de partida este texto, en la introducción y en el segundo capítulo se puedan encontrar algunas referencias a otros trabajos que fundamentan tal opción. Un poco más tardío que el Sinaítico y el Vaticano, el código Beza posee, sin embargo, algunas características que hacen suponer que el texto conservado en él es muy antiguo. La más llamativa es su carácter bilingüe. Contiene, en efecto, un texto griego y una versión latina, dispuestos en columnas paralelas. Ahora bien, mientras el texto griego posee notables diferencias con el texto alejandrino, conservado en el código Vaticano y avalado por el Sinaítico, el latino parece haber sido asimilado en numerosas ocasiones al texto representado por estos últimos, que era el más difundido. Si tenemos en cuenta que en las iglesias de occidente, donde se copió y conservó este

códice, no se utilizaba el texto griego, sino el latino, las diferencias entre las dos versiones se podrían explicar diciendo que la latina se fue modificando para adaptarse al texto más difundido, mientras que la griega se conservó en su versión más antigua. Esta versión griega habría sido llevada a Lyon por misioneros de Asia Menor en la primera mitad del siglo II d.C. y representaría, por tanto, un texto muy antiguo que habría quedado fosilizado al trasladarse a un contexto en que no se hablaba griego. Esta explicación es la que fundamenta la opción por el códice Beza a la hora de estudiar las diversas redacciones del evangelio de Marcos.

Para analizar con más detalle el texto del evangelio, el autor propone, en los capítulos tercero y cuarto del libro, una serie de criterios bien fundamentados literariamente (cambio de lugar, cambio de personajes, etc), que le permiten distinguir casi un centenar de secuencias, que luego agrupa en periodos. Partiendo de esta división, ofrece en el siguiente capítulo el texto griego completo del códice Beza, dividido en esticos breves, según se hallaba en los códices más antiguos, junto con la traducción española en la columna paralela. En esta versión bilingüe incorpora las divisiones que ha propuesto en los capítulos precedentes para facilitar la lectura del texto, así como una serie de ayudas para identificar las principales diferencias de este códice con respecto al Vaticano. El trabajo realizado en estos tres capítulos es, con respecto a la tesis del libro, una tarea preparatoria, que concluye con la presentación del texto objeto del análisis. Dicho texto contiene todo el evangelio de Marcos conservado en el códice Beza (básicamente el que encontramos en nuestras ediciones de la Biblia, aunque con numerosas variantes de detalle), más tres secuencias tomadas del Evangelio Secreto de Marcos y la secuencia de la mujer adúltera, que actualmente se encuentra en Jn 7,53-8,11.

El capítulo sexto es la clave de bóveda del libro. En él se presentan los indicios que revelan la existencia de diversas ediciones en el evangelio de Marcos. El autor identifica tres redacciones partiendo de criterios literarios. Las dos más importantes, la primera y la segunda, las establece a partir de una observación muy sencilla. Analizando el texto según la división en secuencias que ha propuesto antes, advierte que en algunas de ellas el autor se refiere a Jesús a través del pronombre personal, mientras que en otras lo hace mencionando su nombre. El primer tipo de secuencias, que son aproximadamente la mitad del total, revelarían una cercanía a Jesús que haría innecesaria la mención de su nombre. El segundo tipo, sin embargo, revelaría una distancia que habría hecho necesaria dicha

mención. Esta primera observación le permite distinguir dos niveles redaccionales en el evangelio, el más antiguo de los cuales habría estado formado por las secuencias en las que el autor se refiere a Jesús a través del pronombre personal. Una segunda observación, que vendría a corroborar esta primera, advierte que las secuencias en las que el autor se refiere a Jesús mencionando su nombre podrían explicarse como duplicados de las primeras. La secuencia original y la duplicada son a veces contiguas en el texto final, pero otras veces están distanciadas entre sí. Según esto, la segunda redacción habría sido compuesta añadiendo diversos duplicados a la primera. Por último, observa que algunas secuencias, tanto de la primera como de la segunda redacción, podrían haber sido amplificadas posteriormente, pues dentro de ellas se encuentran desarrollos de los mismos temas con explicaciones complementarias. Dado que dichas ampliaciones se encuentran tanto en secuencias que ha asignado a la primera redacción como en secuencias asignadas a la segunda, deduce que han sido introducidas después de la ampliación. Tendríamos así tres redacciones, que se establecen a través de un criterio principal: referencia a Jesús a través del pronombre o del nombre; un criterio secundario: duplicado de secciones de la primera redacción; y una observación complementaria: ampliaciones de algunas secciones para explicar con más detalle algunos aspectos.

En el capítulo séptimo se ofrece de nuevo el texto griego del código Beza, pero organizado según los resultados del capítulo precedente. En la columna de la izquierda se han colocado las secuencias asignadas a la primera redacción y en la columna de la derecha las secuencias que considera duplicados de las primeras y las ampliaciones de unas y otras. El capítulo octavo y el noveno están dedicados a subrayar algunos aspectos característicos de la primera edición. En el octavo se hace una descripción de las cinco etapas que habrían jalonado el camino de Jesús hasta Jerusalén, siempre según la primera edición del evangelio. En el noveno, sin embargo, se comentan de una forma aleatoria algunas de las secuencias de la primera redacción junto con los duplicados de la segunda para poner de manifiesto las diferencias entre ellas, aunque este comentario no parece tener siempre tal intención.

En el capítulo décimo, el último del libro, se ofrece una síntesis del estudio a través de una tabla en la que se recoge la división en secuencias y periodos con los criterios que han permitido identificarlas, los indicios que sugieren la existencia de diversas ediciones, y la relación entre las diversas secuencias. Esta sinopsis va acom-

pañada de abundantes notas a pie de página en las que se tratan de explicar las anomalías con respecto a los criterios generales, buscando así dar una mayor solidez a la tesis presentada.

El libro concluye con un amplio y útil apéndice que ofrece, en cuatro columnas paralelas, el texto del códice Beza (D 05), la versión latina del mismo (d 05), el texto alejandrino (B 03) y el de la Vulgata (vg.), señalando a través de diversos recursos (texto en negrita, en cursiva o subrayado) las principales diferencias entre ellos.

Como ya dije al comienzo, esta monografía presenta una tesis muy original madurada en el estudio paciente y prolongado de un antiquísimo manuscrito del Nuevo Testamento. Merece, por tanto, una consideración atenta y una valoración detallada. Estamos ante un trabajo de primera mano, original y sugerente. Un trabajo que parte del estudio directo del texto, sin pasar siquiera por la discutida mediación de las ediciones críticas. Es un trabajo de observación y de análisis realizado con un método que se expone claramente. Por eso, las observaciones críticas que haré a continuación deben entenderse en el marco del respeto y el reconocimiento que merece este trabajo.

Una primera observación ha de referirse, necesariamente, a la opción textual de este estudio, que constituye su punto de partida. Elegir uno de los diferentes textos que se transmitieron en el cristianismo antiguo me parece una opción saludable. Hay que notar que la opción del autor es extremadamente radical, pues no ha elegido una tradición textual (el así llamado texto occidental), sino un manuscrito concreto de dicha tradición, aunque es cierto que es el más importante y representativo. Los estudios de crítica textual están experimentando una verdadera revolución y están poniendo de manifiesto las dificultades inherentes al uso del texto de las ediciones críticas, un texto ecléctico que no representa a ninguna de las versiones que realmente existieron. Ahora bien, la elección del códice Beza parece basarse en la convicción de que contiene un texto más antiguo que el representado por el códice Vaticano. Esto resulta ya algo más problemático, pues la tradición textual del evangelio de Marcos es, como se sabe, la peor documentada de la época preconstantiniana. Sólo existe de él una copia no completa en papiro (P<sup>45</sup>), que curiosamente no está emparentada con ninguna de estas dos tradiciones textuales, sino con otra todavía más marginal, representada por el códice Washingtoniano. La tesis de que el códice Beza, llevado tempranamente a las Galias, representaría una tradición textual antiquísima, tan sugerente como hipotética, habría merecido en este libro una justificación más detallada.

Una segunda observación referente al texto que se utiliza como punto de partida tiene que ver con la inclusión en él de tres secuencias del evangelio secreto de Marcos y de la secuencia de la mujer adúltera. Son dos opciones problemáticas desde diversos puntos de vista. La primera porque aún no se ha aclarado si el supuesto descubrimiento del evangelio secreto de Marcos fue o no un ingenioso fraude académico, ya que sólo su descubridor pudo ver el manuscrito del que lo copió. Por lo que se refiere a la secuencia de la mujer adúltera, es conocido su errático itinerario, que la colocó unas veces en el evangelio de Lucas y otras en el de Juan. La adscripción al evangelio de Marcos, que el autor ha tratado de justificar en un reciente artículo de la prestigiosa revista *New Testament Studies*, es aún una novedad que tendrá que pasar la prueba del tiempo y de la crítica. Aunque es de justicia reconocer que los análisis sobre estos textos ocupan algunas de las mejores y más sugerentes páginas del libro, la inclusión de estas cuatro secuencias desvirtúa, en mi opinión, el estudio del texto del códice Beza, porque incurre en el defecto que se quiere corregir con el estudio de un texto concreto: no fundamentar el estudio del proceso de composición del evangelio en un texto hipotéticamente reconstruido como el que presentan las ediciones críticas.

Pasando a la tesis central del libro, me parece importante señalar que ésta se ha construido sobre una división concreta del evangelio. Es una división literariamente bien fundada, que tiene en cuenta algunos datos objetivos, pero descuida otros. De hecho, si comparamos la división propuesta, con las que ofrecen los comentarios al evangelio de Marcos a partir de otros criterios, observaremos importantes diferencias, aunque es cierto que estas son mayores en los periodos que en las secuencias, que son las que se utilizan como base para el análisis. El criterio principal para establecer dos ediciones me parece insuficiente, pues es muy posible que un redactor evite en unos pasajes el nombre del protagonista cuando ya lo ha mencionado en otros cercanos. La suposición de que el uso del pronombre supone un conocimiento o relación directa con el protagonista es, en mi opinión, muy discutible. En la literatura contemporánea existen numerosos relatos similares contruidos a partir de tradiciones orales y en ellos no se ha observado aún este fenómeno. Para justificar esta suposición habría sido necesario mostrar que la distinta forma de referirse al protagonista es un indicio de la mayor o menor relación con él. Tampoco me parece justificado explicar la mayoría de los pasajes en que se menciona a Jesús por su nombre como duplicados de aquellos en que se hace referencia a él a través del pronombre personal. De hecho, una lectura atenta del texto de

las dos supuestas ediciones colocado en paralelo en el capítulo siete revela que estas supuestas ampliaciones no siguen un patrón reconocible. Es evidente que en Marcos existen duplicados, como por ejemplo, los dos relatos de la multiplicación de los panes (Mc 6,34-44; 8,1-10), pero no tantos como supone esta reconstrucción. En un estudio que pretende identificar las diversas ediciones de Marcos habría sido imprescindible tomar nota y tener en cuenta algunos de los resultados más asentados del análisis redaccional del evangelio, que han permitido identificar algunos elementos tradicionales y, sobre todo, algunos rasgos propios de la redacción de Marcos, tales como el uso de sumarios y de las inserciones o trípticos como procedimientos básicos de composición. Aunque este estudio tiene su punto de partida en otra orilla, habría sido necesario que se confrontara con esta amplia y documentada investigación precedente para contrastar sus resultados.

Merece también un comentario la distinción de las tres ediciones, que en el subtítulo del libro se identifican con tres localizaciones geográficas. Confieso que este subtítulo despertó mi interés cuando vi por primera vez el libro, probablemente porque siguiendo un camino muy diferente, otros también han llegado a la conclusión de que el evangelio de Marcos fue compuesto en Palestina y se difundió desde Roma en una edición revisada y corregida. Sin embargo, leyendo el libro no he encontrado una explicación de esta sucesiva ambientación de las diversas ediciones de Marcos. En los dos capítulos dedicados a explicar el contenido de la primera edición y la evolución que supone la segunda uno se encuentra, sin embargo, con una serie de interpretaciones que son cuando menos llamativas. Varias veces se afirma, sin explicar por qué, que la escena de la curación de la suegra de Pedro debe entenderse como una visita de Jesús a la comunidad de Pedro y Andrés, que estaba afectada por la ideología nacionalista (representada en la fiebre). A este tipo de interpretaciones pertenece también la ingeniosa articulación de las escenas del evangelio secreto de Marcos con la enigmática escena del joven que huye desnudo en el momento del prendimiento de Jesús, así como el supuesto parentesco de este joven con María Magdalena. En mi opinión, un análisis de las diversas redacciones de Marcos debería haberse limitado a los aspectos literarios, mostrando la coherencia de las diversas ediciones a partir de criterios basados en la retórica antigua y en la comparación con obras similares, sin entrar en el terreno movedizo de este tipo de interpretaciones.

Por último, quisiera insistir en un detalle que he mencionado de pasada más arriba: la ausencia de confrontación con la investigación sobre Marcos. Esto se advierte en una lectura rápida de las notas a pie de página. La mayoría de ellas se refieren a obras del propio autor y tratan de justificar la opción por el código Beza. Son prácticamente inexistentes las que remiten a monografías y artículos especializados sobre la composición y la redacción de Marcos. Repito que me parece laudable haber enfocado el tema desde otra orilla, pero habría sido útil tener en cuenta de forma explícita lo que otros han averiguado.

A pesar de estas observaciones críticas, he de reconocer gustosamente que la lectura de este libro abre nuevos horizontes a los estudiosos del Nuevo Testamento y aporta numerosas sugerencias. Ciertamente no es un libro para el gran público, pero no debería faltar en las bibliotecas especializadas.

Santiago Guijarro Oporto

Graham N. Stanton, *Jesús y el evangelio*, DDB, Bilbao 2008, 332 pp.

Bajo un título que puede despistar a lectores interesados en conocer mejor a Jesús y el contenido de su evangelio, este libro reúne una serie de trabajos que tratan, sobre todo, acerca de la transmisión y recepción de los evangelios. Algunos de ellos habían sido publicados previamente, pero fueron revisados antes de incluirlos en esta recopilación.

El libro consta de nueve capítulos. El primero de ellos es una breve introducción que explica la relación que existe entre los diversos estudios y los contenidos de los que tratan. Los otros ocho están distribuidos en tres partes. La primera lleva por título "Jesús y el evangelio" y contiene cuatro trabajos dedicados a la evolución del término evangelio y al proceso de transmisión de las tradiciones sobre Jesús y de los evangelios. La segunda, titulada "Jesús" contiene los dos únicos artículos que tratan aspectos directamente relacionados con él. La tercera, en fin, bajo el título "Los evangelios y los códigos en papiro", recoge dos trabajos sobre la más antigua tradición manuscrita de los evangelios y la importancia de su estudio. Al final se ofrece una bibliografía de las obras citadas y un índice general que incluye temas y autores.

Como el mismo autor reconoce en la introducción, el capítulo segundo, que ocupa casi una cuarta parte del libro, es el más importante y original. Lleva por título "Jesús y el evangelio", y es un estudio sobre el uso y la evolución del término 'evangelio' entre los primeros cristianos. Stanton coincide con otros investigadores en vincular el uso profano de este término al culto imperial, pero se pregunta cuándo y con qué sentido comenzaron a utilizarlo los primeros cristianos. Aunque Jesús pudo haber recurrido a las palabras de Is 61,1-2 para describir su misión, no es probable que haya utilizado el término evangelio. Su origen debe buscarse en otro lado y las mejores pistas para ello se encuentran en las cartas de Pablo, aunque se trata de un término que Pablo heredó ya como parte del vocabulario cristiano. Pudo haber comenzado a utilizarse en Palestina y Siria a finales de los años cuarenta, cuando Calígula ordenó colocar una estatua suya en el templo de Jerusalén, provocando una gran conmoción en el mundo judío. Pablo lo utiliza con más frecuencia en las cartas a las comunidades de las ciudades en las que dicho culto parece haber sido más activo (Galacia, Tesalónica y Filipos). Con el tiempo, esta palabra, que había pasado a formar parte del lenguaje cristiano, comenzó a utilizarse para designar los escritos que contenían el evangelio. Stanton se pregunta quién fue el primero en utilizarla con este sentido y propone revisar la opinión más común, que sitúa dicho uso a mediados del siglo II d. C., asignando tal novedad a Mateo, en cuyo evangelio encuentra indicios de este nuevo uso. A lo largo del estudio hay interesantes observaciones inspiradas en la sociolingüística, que ayudan a entender y valorar la evolución que experimentó el uso cristiano de este término.

Los capítulos tercero y cuarto estudian diversos aspectos de la evolución y recepción de la tradición sobre Jesús en el siglo II d.C. El tercero, titulado "El códrupé evangelio" parte de un interrogante que tarde o temprano se hacen todos los que se acercan a los evangelios: ¿Por qué la iglesia aceptó cuatro evangelios concretos y sólo esos cuatro? Aunque este dato aparece claramente en los escritos de Ireneo, el proceso que llevó a privilegiar los cuatro evangelios que más tarde serían reconocidos como canónicos puede rastrearse a lo largo del siglo II d.C. en el llamado Canon de Muratori y en los escritos de Justino, pero también es visible en los antiguos códices que incluyen varios evangelios. Este hecho tiene un profundo significado del que la reflexión teológica no puede prescindir.

El capítulo cuarto, titulado "Las tradiciones sobre Jesús y los evangelios en Justino Mártir y en Ireneo" complementa el estudio del capítulo precedente haciendo notar la valoración y el recono-



cimiento que revelan los escritos de estos dos autores sobre los recuerdos sobre Jesús y los evangelios escritos. La cuestión de fondo que preside este estudio y el precedente es la de la formación del canon.

La primera parte concluye con el capítulo quinto, un estudio puntual de la expresión "la ley de Cristo", que Pablo utiliza en Gál 6,2 y en 1Cor 9,21 en un sentido restrictivo, pues no incluye las enseñanzas de Jesús. Sin embargo, cuando se tiene en cuenta el significado que dan a esta expresión otros escritos del Nuevo Testamento y, sobre todo, los escritores eclesiásticos del siglo II, el énfasis cristológico de Pablo puede resultar enriquecedor para la incorporación de esta categoría a la reflexión cristiana.

La segunda parte del libro contiene los dos únicos estudios que tratan directamente sobre Jesús. Ambos capítulos se centran en las reacciones negativas que suscitaron tanto su actuación como su resurrección. Las acusaciones que provocó la actuación de Jesús se estudian en el capítulo sexto, que lleva por título "Jesús de Nazaret: ¿Mago y falso profeta que engaño al pueblo de Dios?", mientras que "Las primeras objeciones a la resurrección de Jesús" constituyen el objeto del capítulo séptimo. En ambos capítulos, Stanton procede desde adelante hacia atrás, es decir, comienza su investigación analizando datos claramente documentados en el siglo II d.C. y, desde este punto firme, trata de rastrear el origen de dichas acusaciones y objeciones. Tal forma de proceder ayuda a descubrir que estas polémicas están ya presentes de forma velado en los textos evangélicos y que tienen un origen muy antiguo. La acusación de magia era una forma de deslegitimar la enseñanza de Jesús, lo mismo que la acusación de estar poseído, que es más común en los evangelios. El intento de deslegitimar a Jesús se dio desde el comienzo de su ministerio, de igual modo que las objeciones a su resurrección aparecieron junto al mensaje pascual. Sorprendentemente este segundo aspecto, que tiene implicaciones teológicas, ha sido poco estudiado.

La tercera y última parte del libro incluye también dos capítulos muy relacionados entre sí, pues ambos tratan sobre los antiguos códices de papiro desde diversas perspectivas. El capítulo octavo aborda un enigma, que se formula en la pregunta del título "¿Por qué tuvieron preferencia por el código los primeros cristianos? La "devoción" que mostraron los primeros cristianos por el código ha planteado muchas preguntas desde que se publicaron los papiros de la colección Chester Beatty, y éstas no han hecho más que aumentar a medida que se han ido publicando otros papiros cristianos. Es

un hecho innegable que el uso generalizado del códice en lugar del rollo a partir del siglo IV d.C. se debe al uso cristiano, pero ¿por qué esta preferencia? En los últimos años se han propuesto varias explicaciones, pero ninguna de ellas ha resultado del todo convincente. Stanton ofrece nuevos datos y una explicación sensata que tiene en cuenta los predecesores del códice (tablillas de cera y de folio, cuadernos de notas, etc.), sin descartar otros factores de tipo práctico (portabilidad, economía, etc.) ni la más que probable intención de expresar a través de esta elección la novedad del cristianismo. Teniendo en cuenta que este tipo de soporte era más barato que el que se usaba habitualmente para las obras literarias, y que estaba relativamente difundido, no habría que descartar que papiros sueltos o en forma de cuadernos de notas hayan sido utilizados para copiar textos bíblicos seleccionados (*testimonia*), las cartas enviadas por Pablo y otros misioneros cristianos, e incluso las palabras de Jesús. Es una hipótesis razonable que puede servir de contrapunto a una excesiva insistencia en la tradición oral como única forma de transmisión de los recuerdos sobre Jesús, aunque no debe olvidarse que el uso de la escritura en una cultura oral tiene características peculiares.

El capítulo décimo trata de responder a una pregunta tradicional desde una nueva perspectiva, como indica su título: “¿Qué son los evangelios? ¿Proporcionan los papiros nuevas pruebas? Como otros autores han puesto de manifiesto, los antiguos manuscritos cristianos no sólo informan acerca de los textos que contienen, sino que pueden ofrecer datos preciosos sobre la naturaleza de estos textos y el valor que tenían para los primeros cristianos. Stanton examina desde esta perspectiva todos los manuscritos de los evangelios de la época pre-constantiniana que han llegado hasta nosotros y, a partir de este análisis, cuestiona la convicción bastante difundida de que la preferencia cristiana por el códice hizo que sus escritos fueran menos cuidados y elegantes. Partiendo de una sencilla tipología que distingue entre la caligrafía de documento (menos cuidada) y la caligrafía de libro (más cuidada), demuestra que en los antiguos papiros cristianos puede encontrarse una gama parecida a la de otros cuerpos de escritos. Muchos de estos papiros cristianos, entre ellos el más antiguo de todos (P<sup>52</sup>), están escritos en una caligrafía elegante, que revela mucho sobre su uso y valoración. Los evangelios se copiaron para ser leídos en privado, pero también en público y fueron, desde el comienzo, textos muy valorados.

Este libro aborda una serie de temas sobre los que desgraciadamente existe muy poca bibliografía en español. El estudio sobre el

uso del término evangelio se distancia del tratamiento manualístico de este aspecto, que necesita ser revisado; ofrece sugerencias interesantes sobre los primeros estadios del proceso que llevó a designar a los libros sobre Jesús de este modo, aunque en mi opinión no prueba suficientemente la tesis de que fue Mateo el primero en utilizarlo para referirse a un texto escrito. Los dos estudios sobre la recepción de los evangelios y de la tradición sobre Jesús en el siglo II plantean de forma seria y documentada el proceso de selección y reconocimiento de los evangelios, que es imprescindible para entender la formación del canon. También son muy interesantes los dos estudios sobre los primeros papiros cristianos, la preferencia por el códice y el tipo de caligrafía. Estos cinco estudios habrían configurado una obra más homogénea, aunque la inclusión de los dos capítulos de la segunda parte abre una interesante puerta de acceso a Jesús desde el punto de vista de sus adversarios. Todos los trabajos contenidos en este libro reflejan la convicción de que el estudio de Jesús y de los evangelios debe tener presente los textos y los manuscritos del siglo II d.C. Los dos primeros siglos del cristianismo constituyen lo podríamos llamar su "periodo de formación" y los procesos que se dieron en ellos no se perciben bien cuando sólo se tienen en cuenta los textos canónicos. Esta es, a mi modo de ver, una aportación muy notable de los estudios contenidos en este libro.

La lectura de este libro abrirá nuevas perspectivas a especialistas y otras personas interesadas en el proceso de transmisión y recepción de los evangelios. Es un libro serio y bien fundamentado, aunque eso no significa que todas sus conclusiones sean igualmente válidas. A lo largo de la recensión he ido haciendo ya algunas observaciones críticas, a las que cabría añadir otras más puntuales. En conjunto, sin embargo, merece una cordial bienvenida.

Santiago Guijarro Oporto

Jean Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, Labor et Fides, Genève 2007, 323 pp.

Resulta llamativo que la publicación de este nuevo comentario al Evangelio según San Juan comience por la segunda parte de la obra (Jn 13-21). Pero el autor explica esta anomalía ofreciendo una buena razón: dado que la clave del cuarto evangelio se encuentra en los discursos de despedida (Jn 13-17), su estudio debe comenzar por esta parte del libro. Jean Zumstein es actualmente catedrático de

Teología del Nuevo Testamento en la Universidad de Zurich (Suiza), y en los últimos años se ha dedicado al estudio del evangelio de Juan. Fruto maduro de estos años de paciente dedicación al texto del evangelio y a la abundante literatura sobre él son las dos monografías y los numerosos artículos de investigación que ha publicado y, sobre todo, este comentario.

Como es habitual en los comentarios, el volumen comienza con una bibliografía general, que recoge las obras más citadas en él. En otros comentarios, a esta bibliografía suele seguirle una introducción, que esperamos encontrar en el comienzo del primer volumen. Para quienes deseen conocer su posición sobre las cuestiones introductorias (autor, destinatarios, proceso de composición, etc), el autor remite a su colaboración "El evangelio de Juan" publicada en una Introducción al Nuevo Testamento coordinada por D. Marguerat, que ha sido recientemente traducida al español.

El cuerpo de la obra es el comentario al texto de Jn 13-21. Dentro de estos capítulos, Zumstein distingue entre Jn 13-20 y Jn 21, que considera con razón un añadido posterior. Tradicionalmente, esta parte del evangelio se conoce como "El libro de la gloria", pero ha preferido darle un título más acorde con su intención: "La revelación de Jesús ante los suyos". En ella distingue tres partes bien diferenciadas: los discursos de despedida (Jn 13-17), que incluyen dos discursos (Jn 13,31-14,31; 15,1-16,33) y la oración final de Jesús (Jn 17); el relato de la pasión (Jn 18-19); y el testimonio pascual (Jn 20). Esta división es la más común entre los estudiosos y, si exceptuamos la discusión sobre el comienzo del primer discurso (Jn 12,31 o 14,1), apenas plantea problemas.

Los bloques literarios que poseen una unidad clara, es decir, los dos discursos de despedida, la oración final, el relato de la pasión, el testimonio pascual y el epílogo van precedidos de una introducción (en el caso de los discursos sendos *excursus*), que presenta de una forma resumida y precisa la naturaleza del texto, su contenido y su estructura literaria. Estas introducciones son de gran ayuda para orientarse en el comentario y ofrecen claves muy valiosas para su lectura. Las introducciones a los discursos de despedida y a la oración final de Jesús son especialmente iluminadoras. En la interpretación de Zumstein, el segundo discurso de despedida debe entenderse como una serie de relecturas, que presuponen, comentan y desarrollan el primer discurso. Por su parte, la oración final de Jesús, colocada después de estos discursos como su última intervención, evoca en muchos momentos el prólogo del evangelio,

desvelando la finalidad de su misión. En ambos casos se percibe un proceso de relectura que dio al evangelio de Juan su forma actual.

El comentario propiamente dicho toma como referencia unidades literarias menores, cuyo significado se va desvelando a través de un proceso en cinco pasos: traducción, bibliografía, análisis, explicación y conclusión. La traducción del texto, que se resalta con letra cursiva negrita, va acompañada por una serie de notas breves, pero muy pertinentes en las que se discuten variantes textuales importantes, opciones de traducción, o cuestiones gramaticales y sintácticas. A la traducción sigue una bibliografía específica sobre el pasaje que se comenta, generalmente muy bien escogida, actualizada y representativa de las diversas interpretaciones. Estas bibliografías más específicas, completadas con las que introducen cada bloque o sección y con la bibliografía general, ofrecen un cuerpo fundamental de referencias a quienes deseen profundizar en el texto del evangelio y en sus problemas particulares.

El comentario de cada pasaje se encuentra en los tres apartados siguientes. En el tercero, el análisis, se discuten diversas cuestiones previas, tales como la naturaleza del texto, su género literario, su proceso de formación, la estructura literaria, los problemas planteados a su interpretación. Esta discusión prepara al lector para adentrarse en el comentario más detallado del texto, pues despierta en él motivaciones diversas para abordar un análisis más pormenorizado. Dicho análisis, que procede verso a verso, es el objeto del cuarto paso, la explicación, que ocupa la mayor parte del comentario. A pesar de que en la traducción y en el análisis se abordan con frecuencia cuestiones puntuales, la explicación no resulta repetitiva, pues se centra en otros aspectos que se refieren al sentido del texto comentado. El comentario de cada pasaje termina con una conclusión, en la que se recogen de forma concisa los resultados de los análisis precedentes.

En diversos puntos del comentario se pueden encontrar siete breves *excursus*, que tratan de aclarar algunos aspectos importantes: el género de los discursos de despedida, el plan de primer discurso, el Paráclito, el proceso de relectura en el segundo discurso de despedida, etc.

Tanto las introducciones a las diversas partes y los *excursus*, como el comentario están escritos con enorme claridad y concisión. Se dice lo que se quiere decir de una forma clara y precisa, abordando de forma ordenada las cuestiones con una argumentación sobria y muy bien informada. Aunque el tipo de letra, sobre todo el de las notas, es más pequeño de lo habitual, es admirable que un

comentario a la segunda parte del evangelio de Juan tan detallado y profundo como éste ocupe tan sólo algo más de trescientas páginas. Leyéndolo se descubre que tal cosa ha sido posible gracias a la precisión y la sobriedad con que se discuten los argumentos y con que se expone el sentido del texto. A pesar de su ceñida extensión, este comentario aborda las cuestiones de fondo y de detalle desde un conocimiento asimilado de la literatura secundaria, con la que constantemente dialoga. Las grandes monografías sobre Juan, los principales comentarios y numerosos estudios sobre puntos concretos están presentes no sólo en la bibliografía, sino también en la discusión. Ello no significa, sin embargo, que el autor carezca de un punto de vista propio. Muy al contrario, su comentario refleja una visión personal del texto del evangelio y de su proceso de formación.

Los valores del este comentario son, como se ve, muchos y muy notables. Con todo, tratándose de un comentario sobre el Evangelio de Juan, que es uno de los textos más estudiados y más comentados de cuantos se han escrito, no es extraño que en uno u otro punto los especialistas discrepen de alguna interpretación o echen en falta algún aspecto importante. Podría objetarse, por ejemplo, que la explicación que se da de la orden de Jesús al final del primer discurso: "¡Levantaos, vámonos de aquí!" (Jn 14,31c) como la señal que indica el inicio de un proceso de relectura representado por el segundo discurso, pueden resultar poco convincente, pero el autor ofrece (¡en media página!) cinco posibles interpretaciones de este importante versículo (pp. 88-89).

Puede decirse, por tanto, que estamos ante una obra de madurez, que en mi opinión está llamada a reemplazar a otros comentarios al evangelio de Juan elaborados sobre bases menos sólidas o expuestos con menos concisión y claridad. El profesor Zumstein merece todo nuestro agradecimiento por habernos ofrecido una obra de referencia, que tanto los buenos conocedores de Juan como quienes se acerquen a este evangelio por primera vez guiados por su comentario, sabrán apreciar. Esperamos que muy pronto pueda entregarnos el primer volumen que cierre y complete una obra tan bien iniciada.

Santiago Guijarro Oporto

F. Bermejo Rubio, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Trotta, Madrid 2008, 299 pp.

F. Bermejo Rubio - J. Montserrat Torrents (eds.), *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Trotta, Madrid 2008, 563 pp.

A diferencia de lo sucedido en países de nuestro entorno como Francia o Italia, en España —exceptuando algunas aportaciones conectadas con la larga tradición de estudios en los campos de la hebraística y el arabismo— el estudio científico de la historia de las religiones ha comenzado sólo en las últimas décadas. En estas circunstancias, la aparición de estos dos volúmenes editados por Trotta sobre el maniqueísmo, una religión universalista que se extendió desde el Irán sasánida hasta Europa y China y pervivió en Oriente durante al menos catorce siglos, constituye ciertamente un acontecimiento reseñable en el panorama bibliográfico de nuestro país. El primero es un estudio introductorio, escrito por Fernando Bermejo Rubio, profesor del Master de Historia de las Religiones de la Universidad de Barcelona; el segundo, una recopilación casi completa de las fuentes maniqueas editada conjuntamente por este mismo autor y José Montserrat Torrents, catedrático emérito de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona. Ambos son conocidos en el ámbito de los estudios sobre las corrientes gnósticas y los orígenes del cristianismo, y son actualmente los únicos españoles que forman parte de la *International Association of Manichaeic Studies*.

Como indica claramente su título, el primer volumen de esta obra es una introducción al estudio del maniqueísmo. Su objetivo es ofrecer una síntesis clara y actualizada del tema que permita a un lector, no necesariamente especialista, adentrarse con rigor en la lectura de las fuentes. Consta de trece capítulos que exponen de forma clara y sistemática los rasgos fundamentales del maniqueísmo y de su historia, y las principales cuestiones problemáticas a las que todavía se enfrentan los investigadores expertos en la materia. A este corpus de contenidos siguen 45 páginas de apéndices, cronologías, índices y bibliografía que contribuyen a hacer del libro un excelente instrumento de trabajo para quien se inicia en la investigación del fenómeno religioso maniqueo, y que permiten al experto cotejar y ampliar la información ofrecida en el texto.

El capítulo introductorio titulado "Fuentes para el estudio del maniqueísmo" es una sucinta pero excelente exposición de las diversas fuentes disponibles para la reconstrucción histórica de la religión fundada por Mani. A través de sus páginas el lector puede ya captar la complejidad y amplitud de este fenómeno religioso que nace en Mesopotamia a mediados del siglo III de nuestra era y se extiende de forma rápida y duradera por una amplia zona geográfica, consiguiendo aculturarse en una gran variedad de sociedades antiguas, desde Italia y el norte de África hasta China. Además de informar sobre la lengua y cronología de las distintas fuentes -hay fuentes en latín, griego, siríaco, copto, paleoturco, árabe, chino, persa medio, parto y sogdiano, que cubren un periodo de más de doce siglos-, el autor trata también sobre el contexto social, político y religioso en el que se escribieron, valorando en función del mismo su fiabilidad histórica. Destaca, en este sentido, su aproximación crítica a las fuentes heresiológicas y su introducción al uso que en capítulos posteriores hará de ellas para reconstruir la historia de tensiones, enfrentamientos y persecuciones que caracterizó de forma casi continua la existencia multiseular del maniqueísmo.

Al capítulo segundo, dedicado a reconstruir la vida y obra de Mani, sigue otro muy breve pero, en mi opinión, extraordinariamente interesante, en el que F. Bermejo se esmera por caracterizar el maniqueísmo en el contexto de las religiones antiguas y desde la perspectiva de los estudios científicos sobre el fenómeno de la religión. Este capítulo, titulado "El maniqueísmo como tipo de religión", aborda el problema de evaluar la homogeneidad y coherencia interna de la creencia y la praxis maniquea, así como la especificidad de las mismas en relación con otras cosmovisiones religiosas y filosóficas del entorno. De las reflexiones y argumentos del autor se desprende que el maniqueísmo tiene una estructura conceptual y una dinámica histórica lo suficientemente autónoma como para ser considerado una religión con identidad propia. Ni la perspectiva heresiológica, que tiende a considerarlo una secta desviada del cristianismo, ni la de algunos historiadores decimonónicos de las religiones, que se esforzaron por identificar la matriz del maniqueísmo en otras religiones (zoroastrismo, mazdeísmo, corrientes gnósticas etc.), hacen justicia a este fenómeno religioso. El maniqueísmo es una religión de fundador, dotada de un canon escriturístico creado por el mismo Mani y con una vocación universalista fundamentada en su propio sistema de creencias. Se basa en una comprensión radicalmente dualista del mundo presente, que entiende como el resultado de una mezcla entre el principio divino del Bien o de la Luz y el principio del Mal o de la Tiniebla. A diferencia, sin embargo, de otros



pensamientos dualistas contemporáneos, afirma que la creación es obra del principio divino, el cual ha dejado voluntariamente que una parte de sí mismo se mezcle con la Tiniebla para hacer frente, desde dentro, a la agresión del Mal. Esta mezcla de Luz y Tiniebla derivada del autosacrificio del principio divino es el mundo presente, una creación ambivalente pero con capacidad para liberar la Luz en ella aprisionada y reintegrarla a la Luz original.

La autonomía de la religión fundada por Mani deriva, sobre todo, del carácter sistemático de su corpus de creencias y de la conexión íntima existente entre éstas y su praxis religiosa. A este sistema de creencias están dedicados los tres siguientes capítulos, mientras que la exposición de la praxis y piedad maniquea ocupa otros cuatro. Un capítulo ulterior, centrado en la escatología, sirve como ejemplo concreto de la esencial interconexión que existe entre la teoría y la vivencia religiosa de los maniqueos. La evidente importancia que a ésta última se concede es otra de las virtudes más notables de la obra. F. Bermejo se alinea claramente en este punto con las perspectivas más actuales de la investigación científica de las religiones, según las cuales, la dimensión religiosa del ser humano no se manifiesta sólo ni primariamente en unas creencias susceptibles de ser verbalizadas, sino también en formas específicas de praxis ética, ritual y comunitaria, y en un abanico de experiencias emotivas posibilitadas por la adhesión a esas creencias y la implicación en esas prácticas.

La exposición de los contenidos de la fe maniquea trata sucesivamente de la doctrina de los primeros principios, la cosmogonía y antropogonía, la soteriología y la profetología. El autor procede con un orden lógico y una claridad impecables que facilita considerablemente al lector la exploración de la compleja visión del mundo ideada por el Maniqueísmo. Todos sus detalles y desarrollos aparecen directa o indirectamente conectados con la ontología de los dos principios –el Bien o Luz y el Mal o Tiniebla– y con la dinámica de su relación en tres tiempos –separación original, mezcla y separación final– que, según los maniqueos, constituyen el fundamento de todo cuanto existe y la razón del cambio que caracteriza el mundo presente. El Apéndice I, en el que se esquematiza la multiplicidad de entidades producidas por el Bien con el fin de rescatar la luz aprisionada entre las tinieblas, es también un instrumento de gran utilidad para no perderse en esa exploración. Es preciso, sin embargo, subrayar que la claridad de la presentación no minimiza la prolijidad de las entidades y procesos que configuran el mito maniqueo, ni oculta los problemas derivados de las divergencias que en algunos

puntos existen entre las distintas fuentes. Merece especial atención a este respecto el esfuerzo del autor por apoyar constantemente sus argumentos en referencias precisas a las fuentes.

La exposición de la praxis religiosa maniquea aparece desglosada en tres temas, eclesiología, moral y práctica ritual. Aunque ocupan capítulos distintos, el autor no se cansa de explicitar las imbricaciones que los unen y las relaciones de todos y cada uno de ellos con el sistema de creencias tratado en los capítulos precedentes. La concepción de la moral y la comunidad maniquea están al servicio de la actividad soteriológica que las creencias religiosas de este movimiento otorgan al ser humano. En efecto, entre todos los seres formados por la mezcla de luz y tiniebla que constituyen el mundo creado, el hombre es el que posee mayor cantidad de luz pura, y por tanto, el que está más próximo a la divinidad. En tanto en cuanto despierte al conocimiento de su verdadera naturaleza y viva de acuerdo con ella, será capaz de destilar y almacenar en su espíritu la luz que contienen los seres naturales que consume como alimentos. Cuando muera, su espíritu se unirá al principio divino y toda la luz que almacenaba se fundirá con la Luz original. La organización bipartita de la comunidad maniquea en *electi* y *auditores*, así como la correspondiente división de la práctica moral en dos niveles distintos de perfección obedecen al afán de posibilitar esa destilación de la luz en el organismo de individuos máximamente puros. La lógica de estas relaciones entre creencias soteriológicas, ética y organización comunitaria permite al autor explicar las diferencias fundamentales que existen, en materia de eclesiología y de moral, entre el maniqueísmo, el cristianismo de la gran iglesia y las corrientes gnósticas de la época. Las diferencias entre estas tres religiones, que por otra parte, tienen tantos elementos comunes, se pone especialmente de manifiesto en el capítulo dedicado a la piedad maniquea. A pesar de la dificultad que supone tratar sobre un aspecto tan subjetivo de la vivencia religiosa, el autor consigue mostrar hasta qué punto la particular concepción maniquea de la divinidad y del ser humano configuraría la emoción y el sentimiento religioso de un modo también particular. Así, por ejemplo, la conciencia de pecado o de salvación no significa lo mismo para el maniqueo, el cristiano y el gnóstico y, por tanto, no puede generar en todos ellos el mismo tipo de pesar o de alegría.

El libro finaliza con dos capítulos dedicados uno a la historia del maniqueísmo y el otro a la historia de la investigación del maniqueísmo. A pesar de su carácter sintético, proporcionan una información valiosa sobre la expansión y posterior extinción de este

movimiento, y sobre las vicisitudes, condicionamientos y avances de su investigación. Considero de especial interés los datos aportados sobre el descubrimiento de los restos de un asentamiento maniqueo del siglo IV en la antigua Kellis (Egipto). Este hallazgo está permitiendo avanzar en la interpretación socialmente contextualizada de la literatura maniquea, una tarea generalmente difícil debido a la escasez de restos arqueológicos relacionados con la vida cotidiana de esta comunidad religiosa.

El segundo volumen de la obra constituye una novedad absoluta en el ámbito de la edición y traducción de fuentes antiguas y medievales. En efecto, si se excluye la "Epístola de Secundino", una carta escrita por un maniqueo norteafricano a Agustín de Hipona, y que ha sido traducida en el corpus de escritos antimaniqueos de Agustín en la B.A.C., ésta es la primera vez que se traducen al castellano textos maniqueos (algunos de ellos, como los procedentes de Kellis, descubiertos hace apenas 15 años). Asimismo, y con la excepción de las obras antimaniqueas de Agustín (ya traducidas al castellano), el trabajo es pionero al ofrecer un buen número de fuentes secundarias sobre el maniqueísmo. La traducción es obra de un equipo de especialistas españoles —con los que han colaborado en ocasiones algunos estudiosos franceses— coordinados por Fernando Bermejo Rubio y José Montserrat Torrents.

El volumen llama la atención ante todo por su ambición, pues en él se han traducido obras escritas en nueve lenguas distintas: latín, griego, copto, siríaco, árabe, chino, persa medio, parto y sogdiano. Sólo las fuentes en paleoturco o uigur han sido excluidas, aunque los editores no explican las razones. Salvo esta excepción, las obras traducidas cubren la totalidad de las áreas lingüísticas en las que se han transmitido textos maniqueos.

El volumen se divide en dos partes, distinguiendo las fuentes producidas por los propios maniqueos de las fuentes polémicas, externas a la comunidad. La primera parte consta de fragmentos de obras de Mani (entre las que destaca el *Šābuhragān*), fuentes griegas (en especial el extraordinario *Códice Maniqueo de Colonia*, dado a conocer en 1970 y que ha ejercido una gran influencia en la comprensión del contexto religioso en que Mani se formó), fuentes copatas (con una amplia selección de *Kephalaia* o Capítulos, así como de *Salmos* maniqueos, entre otros textos), el *Códice de Tebessa* (texto latino fragmentario pero interesantísimo para el conocimiento de la eclesiología maniquea), numerosas fuentes iránias de muy distintos géneros literarios, y el muy bien conservado Tratado Maniqueo chino o *Tratado Chavannes-Pelliot*. La segunda parte consta de fuen-

tes paganas (entre las que destaca el primer tratado antimaniqueo conservado, el *Contra las doctrinas de Mani* del filósofo neoplático Alejandro de Licópolis), una selección de obras heresiológicas cristianas (*Acta Archelai*, Efrén de Nísibe, Teodoreto de Ciro, la tardía pero valiosa noticia de Teodoro bar Kōni o los *Capita VII contra Manichaeos*, entre otras) y dos capítulos de los doxógrafos musulmanes an-Nadīm y aš-Šahrastānī, cuyos testimonios son importantes por la calidad de sus fuentes y la independencia de su juicio.

Otra de las virtudes de este volumen es el intento de sus autores por hacer realmente comprensible a los lectores el significado de los textos editados. Todos los textos van precedidos de una introducción que ofrece además las principales ediciones disponibles, y a menudo una bibliografía; asimismo, todos ellos van cuidadosamente anotados. La presentación y comentarios de algunos de estos textos destaca respecto al resto por la abundancia de información aportada. Aunque esto crea cierto desequilibrio con otros textos comentados de manera más breve, los lectores seguramente agradecerán que ciertas obras especialmente importantes hayan sido explicadas con tanto detenimiento. El volumen se completa con diversos índices —de textos no maniqueos, onomástico y de materias.

En suma, no nos parece exagerado manifestar que la publicación de estos dos volúmenes representa un hito en la producción bibliográfica de nuestro país, en el que la tradición de estudios sobre el maniqueísmo es escasísima, por no decir inexistente. Cabe esperar que el conocimiento científico y crítico de los textos maniqueos sirva para deshacer los estereotipos sesgados, propiciados por enfoques de corte heresiológico, acerca de uno de los fenómenos religiosos más complejos en la historia de las religiones, así como para suscitar el interés de otros especialistas en un campo en el que se han producido hallazgos muy recientes de fuentes. Esta obra de referencia interesará, sin duda, a historiadores y especialistas en el estudio científico de las religiones, pero también a filólogos, filósofos y teólogos.

La presentación de los dos volúmenes es cuidada y atractiva. Editados en tapa dura, utilizan como decoración de las portadas dos bellas reproducciones de manuscritos maniqueos iluminados. El conjunto hace honor al propio amor de los maniqueos por los libros, a los que confiaron muy pronto la transmisión fiel de su doctrina, y a su gusto y maestría en el arte de la miniatura.

Esther Miquel

Carmen Bernabé-Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*, Verbo Divino, Estella 2008, 559 pp.

Indagar en nuestros orígenes se ha convertido en una de las tareas más relevantes de nuestro tiempo. Como sociedad y como individuos buscamos en el pasado colectivo, no tanto un cúmulo de datos, cuanto la clave de lo que somos, de dónde venimos, hacia dónde nos encaminamos. La pregunta por la identidad colectiva y personal encuentra una respuesta en la memoria que mira hacia los "orígenes" como fundamento de lo que somos. Llevar este interrogante radical desde el que todo grupo y sociedad se comprenden hacia el campo de los orígenes del cristianismo supone plantearse tanto el dónde venimos como a dónde vamos como creyentes. La avalancha de obras, tanto científicas como meramente sensaciona- listas, que indagan en estos orígenes ha propiciado un debate que, saliendo de los espacios estrictamente teológicos y apolo- géticos, se dirige en los medios de comunicación, en los espacios universitarios o en el elevado número de ventas de una pretendida novela pseudohistórica. Interpretaciones tradicionales y asentadas visio- nes históricas y eclesiales se han visto fuertemente cuestionadas. Pero ello no debe llevarnos a situarnos al margen o simplemente ignorar la polémica suscitada. Todo lo contrario. Como se dice en la Introducción del libro que recensamos "es fundamental, por tanto, sin necesidad de renunciar a su propia identidad, que los creyentes hagan lecturas críticas de la tradición recibida, que sean conscientes de los procesos de la recuperación y construcción de la memoria, que incorporen las disciplinas histórico-críticas a sus interpretaciones, que dialoguen con las ciencias socio-históricas para interpretar las tradiciones en su contexto y en el entramado de relaciones el que nacen y se transmiten..." (p. 14).

Un ejemplo de las diversas aproximaciones y estudios que se están realizando en los últimos años sobre los orígenes del cristia- nismo lo constituye este libro. Se trata de un homenaje al conocido profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Deusto, Rafael Aguirre, con motivo de su 65 cumpleaños. La semblanza personal sobre el homenajeado que realizan los editores de esta obra, C. Bernabé y C. Gil, completada con una exhaustiva bibliografía (cuestio- nes metodológicas, Biblia y orígenes del cristianismo, y la relevancia social y eclesial actual de estos estudios), nos permite conocer sus perfiles biográficos y académicos (pp. 27-49), entre los que destaca

su condición de pionero en España en la aplicación de las ciencias humanas y sociales a la exégesis bíblica.

Antes de adentrarnos en los trabajos recogidos en esta obra-homenaje, conviene destacar la interesante introducción elaborada por los mencionados editores. Destacan dos apartados: el dedicado a exponer el interés y la importancia que tiene la investigación actual sobre los orígenes del cristianismo y el minucioso recorrido por los principales enfoques y obras que en los últimos años se han adentrado en la pluralidad de estos orígenes, que constituye una interesante y actualizada bibliografía sobre la materia.

El plan del libro sigue la misma estructura en la que se dividió la recopilación bibliográfica de la obra R. Aguirre. En la primera parte, cuatro artículos explican la importancia de la metodología y de los presupuestos con los que el especialista se aproxima a los textos bíblicos. G. Theissen muestra los principales logros de la exégesis socio-histórica desde sus inicios ('Exégesis socio-histórica. Desde los inicios de la investigación histórico-crítica hasta la antropología cultural'); H. Moxnes ('Interpretación socio-científica del Nuevo Testamento y una hermenéutica del diálogo') se pregunta sobre los presupuestos teológicos que subyacen en la utilización de los métodos y modelos de las ciencias sociales en la interpretación de los escritos neotestamentarios, o más bien, las consecuencias teológicas, pastorales y existenciales de la aplicación de estos métodos: la revelación acontece en una historia condicionada por valores y experiencias sociales. Asimismo, J. Elliot ('La crítica socio-científica: la configuración colectiva y cooperativa de un método') hace un recorrido y presentación de los cuatro grupos que en estos últimos treinta años han trabajado en equipo los métodos socio-científicos: el denominado BASTARDs ("The Bay Area Seminar for Theology and Related Disciplines"); un grupo de trabajo sobre el mundo social del cristianismo primitivo ("Social World of Early Christianity") que cuenta con dos foros o "consultations" de trabajo ("Social Sciences and New Testament Consultation", y el "Social History of Early Christianity Consultation"); el tercer grupo surge, dirigido por B. Malina, en el ámbito de las reuniones anuales de la CBAA ("Catholic Biblical Association of America"), y se denomina "Social Scientific Task Force". El último grupo es el conocido como "Context Group", el más internacional e interconfesional por la pluralidad de sus miembros. El último de los estudios de esta parte es del propio B. Malina (ἔλεος) y la ayuda social: la utilización de las ciencias sociales en la interpretación del Nuevo Testamento', que es aplicación práctica de las ciencias

sociales, en este caso, a la práctica de la misericordia (ἔλεος) en la parábola de buen samaritano (Lc 10,30-37).

La segunda parte del libro, bajo el título genérico de "Orígenes del cristianismo", recoge estudios sobre las primeras generaciones cristianas, desde el Jesús histórico hasta los escritos de los Padres apostólicos. El artículo de E. Miquel ("Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús") se adentra, desde los modelos de comprensión de la antropología actual, en el significado de los exorcismos de Jesús en su propio contexto sociocultural. Ph. F. Esler ("La muerte de Jesús y el siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica"), partiendo de la teoría de la identidad social (modo en que las creencias, valores, actitudes y comportamientos procedentes de la pertenencia a un grupo llegan a instalarse en la mente y corazón de sus miembros), estudia el probable recurso de Jesús durante su crucifixión a la figura del Siervo sufriente de Isaías. S. Guijarro ('Memoria cultural e identidad de grupo en el Documento Q') trata de averiguar cómo el grupo de los discípulos de Jesús que conservaron y transmitieron las tradiciones reunidas en el llamado Documento Q definieron y construyeron su propia identidad a través de una peculiar recuperación del pasado, para lo cual recurre a las aportaciones de la psicología social sobre la memoria colectiva y su importancia en la construcción y mantenimiento de la identidad de grupo. El estudio de E. Estévez ('Casa, curación y discipulado en Marcos') estudia algunos relatos de curaciones y exorcismos que Marcos transformó en narraciones de misión, al adjudicar la tarea de proclamar la salvación vivida por los sanados. Una estrategia misionera que configura la casa como ámbito privilegiado de seguimiento, para enseñar y curar, para recordar y transmitir la memoria sobre la praxis sanadora de Jesús y así configurar la identidad colectiva como una familia "alternativa". Las dificultades y problemas de los creyentes de Roma con el Imperio asoman en el estudio de D. Álvarez sobre la carta paulina a esta comunidad ('Pablo y las dificultades de los seguidores de Cristo en la ciudad de Roma'). Por su parte, C. Gil ('La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo') establece una interesante analogía entre los términos "cuerpo", "casa" y "ciudad" en las obras de Aristóteles y Pablo desde la que postula una comprensión de la *ekklésia* paulina a semejanza de la polis aristotélica, lo que mostraría una inequívoca dimensión política en la configuración de la asambleas paulinas que influiría decisivamente en la construcción de una nueva sociedad. C. Bernabé ('Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba') se interroga sobre la estrecha relación de las mujeres discípulas

de Jesús con la sepultura y su visita a la tumba con la ayuda de la antropología cultural para mostrar cómo el lamento y el duelo permitieron a las mujeres interpretar la vida y muerte de Jesús y así tener parte importante en los inicios y en el desarrollo del kerigma pascual y de la tradición posterior. Los dos últimos trabajos de esta parte del libro se deben a C. Osiek ('Mujeres, honor y contexto en la antigüedad mediterránea') y F. Rivas ('Modelos de hospitalidad en la primera carta de Clemente a los Corintios').

El tercer bloque de estudios se enmarca con el título de "Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Biblia y orígenes del cristianismo". Se trata de tres artículos que abordan diferentes aspectos de la relevancia actual de la adecuada metodología exegética. La necesidad de revisar el sentido y autoridad del canon neotestamentario es la cuestión que plantea J. Treballe ('Los comienzos o ἄρχαι del Nuevo Testamento y de la biografía de Jesús'); J. L. de León ('La Biblia y la dignidad de los indios del Nuevo Mundo. O cuando la teología ilumina la política de una época') analiza el uso que se hizo de la Biblia en la controversia entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, a mediados del siglo XVI, sobre la legitimidad de la guerra contra los indios. Por último, E. Arens ('De Oriente a Occidente: la importancia hermenéutica del factor cultural visto en el ejemplo del matrimonio y el divorcio') subraya la importancia de la hermenéutica para distinguir los condicionamientos culturales del mensaje (Palabra de Dios) para interpretar adecuadamente un texto como el de Mc 10,2-9 sobre el divorcio.

Dada la diversidad de artículos que integran esta obra, resulta muy útil la recopilación bibliográfica general que recoge los estudios usados por los autores en sus respectivos trabajos, facilitando al lector una visión global de la investigación reciente sobre los orígenes del cristianismo y la aplicación de las ciencias sociales y humanas a la exégesis bíblica.

Las colaboraciones recogidas en este libro-homenaje, dentro de su variedad, muestran una coincidencia en cuanto a las pretensiones y enfoques con los que se interpretan los textos bíblicos. Las aproximaciones realizadas desde las ciencias sociales, la psicología o la antropología cultural abren un horizonte de comprensión de la Escritura sugestivo y lleno de posibilidades, que nos permite acercarnos al palpito humano, social, personal, vivencial de los orígenes del cristianismo, distinguiendo en el mensaje bíblico lo permanente de lo contingente: los valores sociales del hombre mediterráneo como el honor y el deshonor, el secreto, la fidelidad, la tradición; los modos de ejercer el control social; las ideas sobre la familia y la



casa; las relaciones institucionales del tipo patrón-cliente, propietario-arrendatario, hombre libre-esclavo; los conceptos de sagrado y profano, los tabúes, los ritos de paso, la magia, etc.

Los logros no están exentos de limitaciones que evidencian el camino andado y lo que resta aún por mejorar. Considero que el interrogante fundamental versa sobre la aplicación de unos métodos pensados para sociedades actuales a unos contextos históricos tan lejanos en el tiempo y sobre los que carecemos de una documentación suficiente que nos ofrezca una visión de conjunto. Otras dificultades derivan de la propia subjetividad del investigador, de la acomodación entre el texto bíblico y el modelo que se le aplica, o del carácter fragmentario y parcial de los mismos métodos (lo cual obliga a un ejercicio interdisciplinar). En todo caso, cultivar con esmero y seriedad las mediaciones históricas y culturales será una tarea indispensable para acercarnos a aquella Palabra eterna encarnada en una época determinada y en un medio socio-cultural determinado.

Estos modelos y métodos de interpretación no sólo deben facilitarnos más información sobre significados y sentidos, sino también, y creo que como objetivo prioritario, ayudarnos a reinterpretar unos textos bimilenarios para que sigan iluminando la vida del creyente y de la Iglesia, como Palabra divina que son, y para que adquieran aquella relevancia que los haga significativos para el hombre contemporáneo.

Francisco José Prieto Fernández

*Evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan, con los hechos de los Apóstoles y el libro del Apocalipsis.* Nueva versión literaria del griego, de J.F. Mira, Barcelona 2006, 383 pp.

La traducción de los cuatro Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis, llevada a cabo por Joan Francesc Mira es una de las sorpresas agradables, que un biblista puede encontrar en el panorama de nuestra literatura, más bien yermo por lo que toca a referencias directas e indirectas a la Biblia. J.F. Mira (Valencia 1939), bachiller en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma, entre otros muchos títulos académicos, catedrático de Instituto y profesor titular de griego en la Universidad Jaume I de Castellón, helenista y antropólogo, puede considerarse como discípulo y con-

tinuador de Joan Fuster y, en decir de Joan Maria Pujals, uno de los más sólidos referentes de la cultura común en el País Valenciano de hoy ("J.F. Mira y la Divina Comedia", *La Vanguardia* 20 noviembre 2000). Desde 1974 es bien conocido en su doble faceta: de novelista, iniciada con *El bou de foc*, y de ensayista comprometido con la realidad valenciana (*Un estudi d'antropologia social al País Valencià*), aspectos ambos que se unen en cierto modo en sus estudios sobre los Borja y San Vicente Ferrer, y en las últimas novelas, situadas en el marco de la geografía, la historia y los mitos valencianos, con referencia también a mitos literarios universales. La tercera faceta de J.F. Mira, la de traductor, la ha convalidado brillantemente con su versión de la "Divina Comèdia" de Dante Alighieri "en un catalán matizadamente valenciano, sencillamente admirable", según el citado Pujals. Este es el autor de la versión de los libros bíblicos indicados, que, como puede ya suponerse, es obra fundamentalmente literaria, más que profesionalmente bíblica. Y esta particularidad es la que, a mi modo de ver, debe tenerse en cuenta a la hora de juzgar el resultado final, sin olvidar, naturalmente, que J.F. Mira es profesor de griego.

En la breve "Presentación", que antecede a su versión (7-16), confiesa que no siempre tiene interés leer como obra de literatura los textos sagrados de las diferentes religiones, lo cual no es el caso, a su modo de ver, de los Evangelios. Se pregunta después, si merece la pena, a estas alturas, traducir una vez más estos textos. Considera que sí por la importancia cultural del NT, y manifiesta claramente su intento: "hacer una versión 'literaria', y no doctrinal ni dogmática, de los evangelios y de otros textos neotestamentarios" (8), afirmando que "las traducciones conocidas y más o menos 'canónicas' siguen los criterios que siempre han seguido las versiones de los 'textos sagrados': transmitir la doctrina, ajustarse a la tradición y al magisterio de la Iglesia. Se trata, casi indefectiblemente, de versiones que por una parte son, por decirlo de algún modo, 'reverenciales', y por otra estrictamente funcionales..." (8). Aparte que uno esté o no de acuerdo con este y otros juicios del autor, excesivamente generales, expeditivos y poco matizados (la historia de las versiones de la Biblia, y concretamente de las versiones de la Biblia a las lenguas españolas, incluso en los últimos cincuenta años, es bastante más compleja, rica y matizada), su intención es buena e interesante: "leer ahora mismo los evangelios y los demás libros del Nuevo Testamento, traducidos a un lenguaje narrativo contemporáneo, de un modo semejante a como los podía leer un lector mínimamente culto -pero un lector no cristiano- de Alejandría, de Pérgamo o de Nápoles a principios del siglo II" (10). El traductor sabe que

esto no es posible del todo, pero quiere hacer un pequeño esfuerzo, y pone algunos ejemplos: donde nosotros leemos "parábola" aquel lector seguramente leía "ejemplo"; donde leemos "Espíritu Santo", leería "aliento santo"; por "milagro" leería "prodigio; por "resucitar", despertar o levantar; por "pecado", culpa, falta o error. Su convicción es que, librándoles de lo que él considera esa carga "teológica", se favorecería la lectura fuera de los círculos habituales, evitando la ignorancia de estos libros, con una lamentable y desgraciada consecuencia, la de provocar "el corte radical de una historia cultural de veinte siglos" (11), así como la imposibilidad de entender e interpretar un número muy considerable de obras literarias y artísticas de todo tipo y de primera importancia en nuestra cultura. Se trata, por tanto, de hacer posible una lectura de estas narraciones extraordinarias "desde fuera, desde fuera del dogma cristiano", lo que él considera que puede ser más interesante y atractivo que hacerlo desde dentro: "leerlas como obra literaria puede resultar más satisfactorio que leerlas como texto sagrado" (14). Y concluye: "Mi propósito, pues, al traducir textos sagrados como si no fueran sagrados (o con el tono y el sentido que tenían antes de ser sagrados), es *hacer leer* esta obra extraordinaria a quienes de otro modo no la leerían nunca, y hacerla leer de otra manera a quienes quizá sólo la han leído fragmentariamente o con los anteojos doctrinales" (15). Por supuesto, como el mismo traductor comenta, una versión así sólo es posible partiendo de una larga familiaridad con la lengua griega y de unos cimientos sólidos en la cultura religiosa cristiana, incluso para dejarlos al margen cuando se ejerce la tarea de traductor. Él mismo es consciente de que una tarea semejante es compleja, difícil, llena de trampas y exige "un trabajo acompañado a cada momento de la consulta de estudios, glosas, notas y versiones múltiples en diferentes lenguas para asegurarse del sentido original de cada fragmento, de cada frase y a veces de cada palabra" (15). Sabe también que suscitará críticas técnicas por parte de los especialistas y escaso entusiasmo en el gremio de la literatura. "Pero no he trabajado pensando en los filólogos, teólogos o escrituristas, ni pensando en los críticos literarios, sino pensando en los posibles lectores y en el placer y el interés que puedan encontrar en la lectura" (15). Estas últimas palabras parece que no recomendarían precisamente el traer esta obra a las páginas de esta revista. Sin embargo, un intento como éste es siempre merecedor de atención también por parte del especialista, que puede aprender muchas cosas en esta obra y que, inevitablemente, someterá a crítica otras. Dejemos el juicio de los lectores a su reflejo en el éxito editorial de la obra, que desearía lo más grande posible. El juicio de quien ha leído este trabajo con

simpatía y, a la vez, con mirada de colega crítico (aunque sea colega sólo en el campo de la crítica bíblica y literaria) es el que ahora quisiera brevemente exponer.

Como afirma el autor, una obra de este tipo con los objetivos expuestos es difícil (no sé si es posible) y requiere naturalmente mucho trabajo "en la sala de máquinas". Mi lectura, hecha con simpatía y agradecimiento a quien ha querido dedicar un tiempo no pequeño a esta versión, percibe elementos positivos y otros no suficientemente trabajados. El texto se presenta sin el aparato de los versículos, pero conservando la división en capítulos de los libros bíblicos traducidos. No hay titulares de esos capítulos. La impresión, por tanto, es la de un texto seguido. Esto no facilitará para muchos la lectura del texto, pero es una opción legítima. Sólo recordar a nuestro traductor algo que él sabe bien: esa división en capítulos es también un producto de crítica bíblica y más bien tardío. Si quería hacer una obra verdaderamente literaria, quizá debería haber prescindido también de este punto que coarta la libertad del traductor literario, y haberse arriesgado a presentarlo como aparecería a un lector de principios del siglo II, es decir, a alguien que escucharía en voz alta el texto, después de haberse preparado la lectura como si fuera una partitura musical, pues así es como se leían en esos años los textos literarios (nunca en voz baja y en silencio, como hacemos ahora). Las indicaciones de las secciones en que se divide el texto se hallan en el mismo texto y, en parte, han condicionado la división en capítulos, aunque ésta no siempre coincide con ellas.

La segunda cuestión es describir el lector de principios del siglo II que lee, de la manera dicha, este texto en Alejandría o Pérgamo o Nápoles. Por supuesto, partimos de que es un lector no cristiano, lo cual es contrario a la intención de los autores de estos textos, que escriben para lectores cristianos, que tienen la clave de los términos, alusiones y afirmaciones que hace. Además, en en Alejandría y en las otras ciudades había entonces muchos judíos. Y estos textos estaban dirigidos también en gran parte a ciudadanos con cultura judía, cuya comprensión de ellos era muy distinta a la de un pagano. Por tanto, suponer un lector ni judío, ni cristiano, llevaba consigo entender el texto sólo a medias. Así, por ejemplo, si se quiere recuperar la impresión ante estos textos del lector pagano, tendría que haber jugado con la comprensión que ese lector hubiera tenido de textos concretos, en los que esa experiencia se puede ciertamente reproducir. Por ejemplo, en el capítulo 17 de Hechos de los Apóstoles, cuando se introduce el discurso de Pablo en el Areópago de Atenas, nuestro autor traduce: "Había filósofos epicúreos y estoicos

que se paraban también con él, y como Pablo hablaba de Jesús y de la resurrección, algunos de ellos se preguntaban: ¿Qué quiere decir este charlatán?, y otros decían: Parece que es un predicador de divinidades extranjeras...". La versión es correcta y ágil. Pero no da exactamente lo que hubiera entendido un griego de Alejandría a principios del siglo II y lo que, no sin cierta ironía, deja entender el autor del libro bíblico, quien nos está indicando que aquellos atenienses entendían la predicación de Pablo como de una nueva pareja de dioses, *Iesous* y *Anástasis*, es decir, nuevas divinidades extranjeras. Lo mismo sucede con aquellos pasajes en los que nos encontramos con semitismos. Así, en el capítulo quinto de Mateo, y con mucha frecuencia, la expresión de Jesús *amen, amen, lego soi*, que Mira traduce correctamente "te aseguro que"; pero eso no es lo que entendería un griego del siglo II, para quien la palabra *amen* resultaría absolutamente enigmática. O, en el mismo capítulo, cuando traduce *geenna* como "valle del fuego eterno". Es una interpretación (no mera traducción) que puede aceptarse. Pero nuestro ciudadano de Alejandría no entendería eso, sino simplemente *geenna*, sin saber exactamente de qué se trataba, conectándolo quizá con un castigo (por el contexto), pero no necesariamente con el fuego. Como sería bien difícil saber lo que entendía y qué imágenes suscitaban en ese lector expresiones como "la ley y los profetas", que nuestro traductor en el mismo capítulo aclara "la ley" y "la palabra de los profetas", sin que sepamos bien qué habría detrás de la palabra *nomos* y, mucho menos, de esos profetas. Y es que reproducir la impresión que un lector pagano sentiría al escuchar por primera vez estos textos es un ejercicio interesante, pero más difícil de lo que parece. En realidad lo que hace nuestro autor es intentar traducir algunas expresiones más "sacralizadas" de modo aparentemente más literal: en lugar de Cristo, ungido; por espíritu santo, aliento santo, espíritu divino, sople santo de Dios; por bautizar, sumergir; por ángel, mensajero; etc. Pero ni siquiera en estos casos es consecuente, y unas veces usa un término y otras otro, sin que aparentemente (salvo por razones literarias) haya alguna razón para ello. Tampoco se explica por qué traduce las bienaventuranzas en Mateo como "Felices los que"; y en Lucas "Tenéis suerte", siendo la misma expresión en los dos lugares. Y habría que explicar, por qué se llama al apóstol Santiago Jaime, en lugar de su nombre real, Jacobo, que es como lo oiría el lector alejandrino supuesto, que ciertamente no era valenciano.

En realidad, J.F. Mira no tiene delante tanto a ese supuesto lector griego del siglo II, cuanto al lector no cristiano o no demasiado iniciado del siglo XXI. En ese sentido, hay que decir, que se

trata de una versión correcta, en buen castellano, que se lee bien y que expresa aceptablemente lo que hay detrás de las palabras de estos viejos textos, sencillas unas veces, complicadas otras, bellas y sorprendente siempre. ¿Cómo recibe un lector del siglo XXI esta versión? Es difícil decirlo. El único testimonio escrito que conozco es el del profesor Ramón Lapiedra, profesor de Física teórica y ex Rector de la Universidad de Valencia, en la *laudatio* de nuestro autor, con ocasión del homenaje que le tributó en Castellón el 28 de octubre de 2005 la red de universidades de lengua y cultura catalano-valencianas en el Instituto Luis Vives. Según él, su lectura "es una delicia", porque ha rescatado para nosotros *l'alé planer de contalla que segurament tingueren aquests textos per als seus destinataris primers*. Sea lo que sea de esta y otras opiniones, siempre es de agradecer que un hombre de la literatura y de la cultura contemporáneas como J.F. Mira nos haya dado la versión de un puñado de libros bíblicos especialmente significativos en un castellano sencillo, elegante en algunos momentos, siempre correcto. Si, por esta razón, alguien que no lo haría en otras versiones, lee en ésta las palabras del evangelio, mejor que mejor. En cuanto a mí, el autor sabrá perdonar las impertinentes observaciones de este crítico, a quien además le hubiera gustado saber de qué original ha hecho la versión (supongo, por las opciones textuales, que es de alguna de las ediciones del texto crítico de Nestlé-Adam), así como escuchar una opinión más matizada sobre las versiones de la Biblia a las diversas lenguas españolas y sobre sus lectores. Pero todo eso, como él bien dice en la introducción, no preocupará excesivamente a quienes lean este libro, los cuales, una vez más, deseo que sean muy numerosos.

José Manuel Sánchez Caro

X. Pikaza, *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, Verbo Divino, Estella 2007, 1111 pp.

¿Qué pretende el Autor con este *Diccionario* de más de mil cien páginas en formato grande de 15,50 x 24,00 cm. en el que se tratan decenas de voces presentes en la Biblia y en relación a o derivadas de ella? "Quiere ser un *Diccionario de la Biblia*, no 'sobre la Biblia'. Por eso intento que ella misma pueda hablar a los lectores, para que vayan de mi libro al Libro y lean directamente el texto, desde un punto de vista cultural y religioso". Se dirige a todos los

lectores interesados en la Biblia, no exclusivamente a los eruditos, por eso procura que sus aclaraciones de las distintas voces no sea demasiado técnicas ni se entretiene en los debates intraexegéticos. "Este es un diccionario "de la Biblia". Trata de ella, no de mis ideas personales", aunque éstas (las que ha ido madurando a lo largo de su contacto con la Escritura y con los sabios que la han desentrañado) inevitablemente están presentes, porque de otro modo no hubiera podido redactar el Diccionario. Respecto del subtítulo: "Historia" porque "quiero apoyarme en la *historia* bíblica, entendida como un momento importante del despliegue de la humanidad, un relato fundante de nuestra cultura occidental, humana, y por eso he destacado sus elementos narrativos: personajes, acontecimientos, figuras". "Palabra", porque "quiero que esa historia de la Biblia siga siendo en sí misma *palabra*, de manera que hable y denuncie, interperle y enriquezca nuestra vida" de creyentes, ante todo, pero también de otros que sin serlo quieren abrir su existencia a otros horizontes. Esta palabra es reconocida como Palabra de Dios por los judíos y cristianos, pero eso no significa negar valor a otras "palabras". "Por eso he querido que éste sea un diccionario abierto al diálogo, abierto a las culturas y religiones de la tierra", escrito "desde un ángulo cristiano, dentro de la confesión católica".

Como diccionario que es, las voces tratadas aparecen por orden alfabético, de modo que no es cuestión de leerlo empezando por "Aarón" hasta concluir con "Zoolatría". Un diccionario es un libro de consulta. Pero el Autor proporciona también una guía de lectura sistemática y que puede ser de gran utilidad. Así, comienza ordenando las voces que se refieren a (1) "La Biblia como libro" (el libro en sí, lectura judía, cristiana, científica); (2) "Entorno bíblico" (culturas, dioses, seres mitológicos etc); (3) "Antiguo Testamento" (tierra, historia, personajes, instituciones, símbolos y fiestas); (4) Judaísmo (historia, libros deuterocanónicos y apócrifos, ángeles y demonios); (5) "Nuevo Testamento" (lugares, personajes, María, libros); (6) "Dios" (nombres de Dios, acción y presencia de Dios, creer en Dios); (7) "Jesucristo" (origen, obras, palabras, provocación, muerte, resurrección, títulos); (8) "Espíritu Santo" (nombre y esencia, acción, símbolos, conocimiento); (9) "Iglesia" (elementos, personajes, misión, estructura, ministerios); (10) "Antropología fundamental" (terminología, opresión humana, opresión de la mujer, pecado y gracia); (11) "Antropología social" (violencia, alimentos, economía, política); (12) "Vida creyente" (oraciones, sacrificios, sacramentos, ritos, fiestas); (13) "Escatología" (muerte y juicio, condena, salvación).

Según esta ordenación temática, el lector o el que prepare un curso en torno a asuntos reflejados en estos trece capítulos puede encontrar abundante material en las voces a las que se alude en esta lectura sistemática, teniendo también en cuenta que todas las voces terminan con una pequeña bibliografía, en la que no faltan los títulos en castellano.

En suma, X. Pikaza muestra en este Diccionario su capacidad asombrosa para la organización, selección y explicación de los términos, historias, personajes, símbolos, estructuras, ritos etc que tejen la Biblia (los libros de la Biblia), y nos permiten entrar en ella y comprender lo que de ella se ha derivado y acogido en la tradición cristiana. En un diccionario no se dice todo, pero sí lo fundamental, si es que su autor domina la materia y sabe orientar en ella; es el caso de X. Pikaza. En este caso, como en cualquier obra de una envergadura (en extensión y calidad) semejante a ésta, se podrán discutir algunos planteamientos, enfoques, hipótesis, interpretaciones etc, que aquí se hacen (y que el Autor no pretende que sean "Palabra de Dios"), pero pocos se atreverían a emprender en solitario una empresa como este *Diccionario de la Biblia*. Felicidades al Autor y a la editorial que tan bella y manejablemente lo ha editado y presentado.

José María de Miguel



## 2) SISTEMÁTICA

S. Béjar, Dios en Jesús. *Evangelizando imágenes falsas de Dios. Ensayo de cristología*, San Pablo, Madrid 2008, 223 pp.

La obra que comentamos se presenta a sí misma como un ensayo de cristología en el mismo título. Éste está configurado en forma triple en la que los dos términos extremos comentan la perspectiva intencional del autor sobre su ensayo: Dios está en Jesús y de esta manera hace verdadera (*evangeliza*) su propia imagen defendiéndola de las proyecciones interesadas de los hombres.

La obra se estructura en cinco capítulos. El primero, como viene siendo ya habitual en otras cristologías, presenta en forma histórica el debate que se ha suscitado en la dogmática cristológica: la introducción de una distancia entre la historia de Jesús y la interpretación de fe sobre ella. El segundo capítulo expone el ministerio de Jesús en torno a tres ejes: su mensaje, su praxis y su oración (experiencia religiosa). El tercero muestra la pretensión de Jesús a través de lo que se ha venido llamando cristología indirecta. El cuarto afronta el tema de la muerte a partir de la lógica: crisis y confrontación de su ministerio, las razones históricas y teológicas de la muerte de Jesús y su propio afrontamiento de ella. Por último, el quinto capítulo presenta la resurrección de Jesús en dos momentos: primero la posibilidad y la forma de discurso sobre el hecho y luego su significatividad.

La obra está bien escrita, es de agradable lectura. Presenta con claridad los consensos básicos de la cristología académica en forma divulgativa. Sin ser estrictamente un manual (no aborda todos los temas), la presentación y organización de los contenidos tiende a

esta forma. En este sentido no se puede decir que sea un ensayo, como afirma el título, sin que esto robe a la obra nada de su valor interno. Los elementos que el autor ofrece como intuiciones se convierten en la práctica más en elementos organizadores, cuando lo son, que en configuradores de un discurso novedoso.

Además esta obra está pensada desde el espacio interior del consenso cristológico básico sin entrar en las tensiones y retos que aparecen en el presente. En este sentido se utilizan autores de muy distintas perspectivas que quedan absorbidos en un discurso que los integra sin mayores problemas. ¿Kasper, de Cardedal, Sobrino, Moingt... se pueden integrar sin traicionarlos en una lógica común de forma apromblemática? Esto dificulta una apropiación académica de la obra. La razón de que esto sea posible en el libro es la reducción a los mínimos del consenso cristológico que es lo que el autor, no sabemos si con esa intención, ha realizado. Este consenso, sin embargo, en la práctica es mayor cuanto menos salga de las afirmaciones de fenomenología teológica de Jesús y menor cuanto más se sitúe en las afirmaciones de la ontología cristológica. No es extraño por tanto que el autor se mantenga en el primer momento con un planteamiento muy cercano al de Schillebeeckx en su *Jesús*. En la misma dirección, aunque presenta el momento actual como determinado por los estudios históricos de Jesús de la *Thirth Quest*, sin embargo su planteamiento se sitúa fundamentalmente sobre la argumentación de los autores de la *New Quest*, aunque a veces hable de sus limitaciones.

Algunas reflexiones pensamos que, en el ámbito de la cristología académica, deberían matizarse más. Por ejemplo, creemos que la presentación del Reino de Dios está demasiado dulcificada, a saber, que la lógica del Reino esté determinada por la alegría de la donación de vida de Dios no puede ocultar la lógica kenótica que conlleva en quien lo acoge: la semilla debe pudrirse en tierra para dar fruto. La buena noticia se presenta siempre en forma paradójica. Por más que esté se espiritualice no dejará de provocar reticencias, incluso en los pobres. Las afirmaciones sobre la conversión progresiva de Jesús a Dios (pp. 151-59) no nos parecen acertadas. Se trata de un exceso semántico que termina por diluir el significado propio del término tal y como ha sido utilizado en la tradición teológica y espiritual cristiana. Debería tenerse en cuenta que la situación relacional de Jesús con el Padre no es la misma que la de los demás seres humanos, debido a su falta de pecado. Progresividad del conocimiento y configuración con lo nuevo no deberían identificarse con conversión. Otro elemento es la des-radicación de Jesús de su con-

texto para hablar de su novedad y la inmediata asimilación a este contexto sin solución de continuidad. Así en la p. 134 se puede leer: "Un criterio esencial de naturaleza cristológica sea defender cómo 'todo lo que se creía saber de Dios es puesto en cuestión por lo que sucede en Jesús' (Moingt). Dios y Jesús están en juego en la clarificación de esta relación. La identidad judía de Jesús manifiesta cómo *el Dios que Él anuncia no es otro que el Dios de Israel*" (Los subrayados son míos). Estas afirmaciones no pueden mantenerse unidas sin, al menos, explicar los límites de cada una de ellas, cosa que no se termina de aclarar en los párrafos siguientes.

Quizá un último detalle significativo en este libro sea su conclusión. Si la intención del libro quería presentar la verdadera imagen de Dios frente a toda forma proyectiva y por tanto idolátrica de presencia en el mundo, ahora en la conclusión se presenta a Jesús como "modelo de experiencia religiosa". ¡Éste es el final del libro! Habría que preguntarse si no reduce esta perspectiva de manera radical el desarrollo de las mismas afirmaciones interiores a la argumentación desarrollada. Basta leer las páginas 171-177 y confrontarlas con las reflexiones finales para ver que existe un retroceso no explicable en el nivel de las afirmaciones. Dicho de otra manera, partiendo de las afirmaciones sobre la encarnación de las páginas citadas: ¿no es la imagen trinitaria de Dios la que, revelada en Jesús, posibilita salir de la idolatría de las proyecciones humanas sobre Dios? En este sentido, la conclusión desmerece el trabajo anterior.

Dicho todo esto, creemos que el libro es útil no tanto para la discusión cristológica académica, cuanto para la divulgación de algunos de sus contenidos en la que las tensiones irresueltas que presenta no son especialmente relevantes. En este ámbito muchos se enriquecerán de su lectura. Quizá la crítica realizada no sea adecuada, pues no tiene en cuenta el objetivo del libro, menos ambicioso de lo que el que recensionista esperaba. Valga pues ésta para animar al autor, en plena juventud teológica, a seguir profundizando para presentar propuestas donde su evidente conocimiento se estructure en un ensayo verdaderamente tal de cristología.

Francisco García

Th. Söding, *Gesù e la Chiesa. Che cosa dice il Nuovo Testamento?*, Queriniana, Brescia 2008, 362 pp.

“In quale rapporto stanno Gesù e la Chiesa? È proprio vero che Gesù abbia voluto una chiesa? E l'abbia voluta come quella che in realtà essa è? Ed è possibile che questa chiesa concreta lo abbia traído?” (9) Estas son las preguntas que se propone afrontar el autor del presente volumen sin ceder al contexto cultural especialmente receptivo a la tesis de que la distancia entre las dos realidades es insalvable, ni a la identificación acrítica y aduladora que encierra a la misma Iglesia en un mundo de intereses (ajenos o propios) espurios.

El primer capítulo desarrolla las cuestiones y los marcos de respuesta poniendo en evidencia la debilidad de las críticas historicistas radicales y las defensas que marginan la crítica histórica tendiendo hacia el fanatismo. Por otra parte es en la resolución de esta cuestión central donde la Iglesia encuentra, a juicio del autor, el criterio de discernimiento para la verdad y la mentira en el interior de su misma identidad y palabra.

Los siguientes cinco capítulos desarrollan la investigación concreta del tema. El segundo reflexiona sobre la relación entre Reino predicado e Iglesia. Dos ideas nacen del desarrollo de su análisis de los textos neotestamentarios. La primera que la categoría de Reino es inseparable de la de Pueblo de Dios, la segunda que el tiempo inminente de su llegada, del que habla la predicación de Jesús, marca fundamentalmente la cualidad de éste sin cerrarlo en un calendario concreto. En este sentido afirma provocativamente que “es el Reino el que produce la Iglesia y no viceversa” (93) situándola a su servicio como su medio expresivo.

El tercero afronta el tema de la universalidad eclesial que parecería contradecir la perspectiva intrajudía del ministerio de Jesús. Analiza la actividad de Jesús a partir de la comprensión israelita de la elección que se ordena a la salvación de todos los pueblos y que el pecado común impide. De fondo está aquella lógica de la revelación en la que la concentración electiva sirve para la revelación expansiva: Abraham-las naciones/Israel-los pueblos. Por otra parte los textos analizados dejan constancia de cómo la actividad de Jesús va superando extensiva y sobre todo *intensivamente* los límites que dividen a los hombres: puro-impuro, justos-pecadores, hombres-mujeres, ricos-pobres. En este sentido, el autor da especial relevancia a los textos que mencionan a los samaritanos como intermedio entre la concentración intrajudía y la universalización posterior. Desde estos presupuestos nacidos del análisis de los textos se

podría concluir –afirma– “que en la comprensión de Jesús existía un espacio para una salvación que se ofreciera a los paganos” (166).

El cuarto capítulo es el más amplio y se centra en el significado eclesiológico del discipulado. Los textos sobre el seguimiento están orientados siempre hacia la misión y se articulan en una especie de círculos concéntricos en los que los doce, símbolo de la reconfiguración definitiva de Israel, parecen no dejar dudas de que Jesús piensa en una institución-referencia más allá de sí mismo aunque vinculada a él. El autor da especial relieve a la figura de Pedro en torno a la que se estructura la vinculación entre institución postpascual e intención prepascual. Afirma: “la comunidad de los orígenes comienza a ser iglesia cuando repiensa a la luz de la Pascua la tradición petrina de origen jesuano” (203). Es significativo igualmente para el autor cómo esta institución tiene como eje a Jesús mismo y se configura como comunidad convivial de iguales que debe estar atenta especialmente a las injerencias de la lógica del poder.

Una de las afirmaciones básicas del autor es que la Iglesia no es, sin embargo, deducible directamente de la vida del Jesús prepascual. Su muerte marca una fractura interna en la historia que se debe conservar. El Reino predicado queda finalmente suspendido de la cruz junto con el cuerpo de Cristo. Permanencia del Reino e identidad de Jesús quedan unidas y, de esta manera, la muerte de Jesús es el último servicio de éste a la llegada del Reino pues en su cuerpo entregado a la muerte se ofrece radicalmente a una historia que no da de sí abriéndola más allá de sí misma. Cuando en su resurrección se manifieste la identidad de Jesús, a la par que su perdón definitivo de los pecados en la re/integración de los antiguamente elegidos, el Reino de Dios se habrá convertido en verdadera cualidad salvífica que define el mundo. La Iglesia, por tanto, sólo puede ser signo del Reino anunciado por Jesús tras la pascua, anunciándolo a él mismo como vida y perdón de Dios que atraviesa y destruye la misma muerte y el mismo pecado. Divinidad revelada de Jesús en la resurrección y anuncio del Reino son pues correlativos en la misma dinámica configurada por Jesús. Por eso mantener el escándalo de la cruz es central en la Iglesia para no reducir la misma radicalidad del Reino.

Fijada para el autor la estrecha lógica que une a Jesús con la Iglesia como su extrapolación natural, el último capítulo reflexionará sobre la forma en que el primero es fundamento de la segunda. Algunas de las afirmaciones básicas, fruto de los análisis ahora realizados, serán la no existencia en Jesús de respuestas prácticas directas para los diversos problemas eclesiales, la afirmación de

que la Iglesia debe conservar como elemento estructurante de su misma identidad la memoria de su culpa perdonada que sostiene la potencia universalizadora y de misericordia que en Jesús Dios ha otorgado al mundo y se manifiesta en ella, el primado absoluto de Jesús en su dimensión histórica y escatológica que le aleja de un simple fundador de religión, la estructuración de su autoridad en forma de participación apostólica despojada de la lógica del poder mundano que recuerde que la iglesia es siempre Iglesia de Jesús, y su tarea ineludible, por el contexto social actual, de mostrar la libertad que nace del seguimiento de Jesús.

Nos encontramos ante una obra valiente que argumenta sobre el contexto de la entera misión de Jesús y los presupuestos en los que ésta se sostiene más que en hechos puntuales, por más importantes que éstos sean. No teme además enfrentarse con los lugares comunes del pensamiento histórico-crítico más radical sin renunciar a sus aportaciones que no abarcan sin embargo la realidad de un texto que se define con una lógica mayor, no contraria, pero tampoco reducible. Consigue además unir armónicamente el recorrido prepascual de Jesús y el origen pascual de la Iglesia. Aparece bien estructurada en sus argumentaciones y cuidadosa en sus análisis textuales y deja pistas para la renovación eclesial al tiempo que arraiga a la Iglesia en Jesús mismo de forma que ésta queda en el mundo en su nombre como espacio de luz, salvación y juicio para todos sin que esto signifique en ella intolerancia o fanatismo debido a su arraigo continuo en esta salvación como humanidad sujeta al pecado y perdonada.

Francisco García

G. Uribarri, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo-Comillas, Madrid 2008, 411 pp.

El autor de la presente obra se ha propuesto en ella hacer un recorrido por la producción cristológica posterior al Concilio Vaticano II intentando descubrir cuál sería el aspecto que la ha caracterizado. En su opinión, después de que a partir de los años 50 se iniciara la recuperación de la verdadera humanidad de Jesucristo frente al monofisismo latente o práctico que habitaba la conciencia católica, en las últimas décadas el problema de fondo es la reflexión sobre la singularidad única de esta humanidad.

El libro tiene su origen en un curso académico sobre el tema que deja su huella en un orden expositivo claro y progresivo. Su lenguaje y explicaciones son asequibles incluso fuera del ámbito académico, sin que esto le haga perder finura en sus análisis. Por otra parte es perceptible la preocupación del autor (continua en su reflexión) por afrontar los temas teológicos teniendo en cuenta la vida eclesial y no sólo el mundo intraacadémico.

La estructura de la obra tiene tres partes. En la primera analiza la incidencia de la investigación histórica sobre Jesús en los desarrollos cristológicos. Parte de la situación espiritual de la comunidad cristiana que ha recibido el influjo de este movimiento, para pasar a analizar los presupuestos filosóficos y teológicos activos en la cristología posconciliar. Éstos podrían resumirse en el giro antropológico de la modernidad que cambia la tendencia metodológica de la cristología al configurarla inductivamente (desde abajo) y al centrarla en dar razón de las afirmaciones dogmáticas a partir de la investigación histórico-crítica de la vida de Jesús. Y por otra parte una interpretación de Calcedonia determinada por el deseo de recuperar la verdadera humanidad de Cristo hace que tienda a interpretarse a Cristo desde un diofisismo en el que la unidad personal que marca la misma forma dogmática fácilmente se debilita. En un último momento de esta parte analiza varios documentos eclesiales de distintas instancias (*Biblia y Cristología, Cuestiones selectas de cristología, Teología-Cristología-Antropología y el misterio del Hijo de Dios*) en los que muestra cómo en el fondo de sus argumentaciones se encuentra la preocupación por la posible pérdida de la singularidad de Cristo. Significativa es la voluntad de que la cristología no quede reducida por una recuperación de la historia tendente a absorber toda la reflexión y a hacer de canon en la lectura del Nuevo Testamento y del dogma. A lo largo de muchos momentos de su obra repetirá, de una forma u otra, que *Cristo no es un caso más de la antropología, sino su norma*.

En la segunda parte afronta el tema del impacto del pluralismo religioso. El esquema es similar al de la primera. Comienza con una aproximación cultural de la que la Iglesia entera y no sólo el ámbito académico recibe un nuevo contexto para la interpretación de la realidad, pasando luego a analizar la obra de los tres autores más significativos en el intento de elaborar una teología de las religiones desde o en referencia a la teología cristiana: J. Hick, P. F. Knitter y J. Dupuis. Lo más significativo de la reflexión es la constatación de los elementos que configuran su metodología y de sus presupuestos filosóficos, que pese a su diferente situación respecto a la fe y a la

teología católica terminan por asimilarles en sus límites en cuanto a las aportaciones para un desarrollo cristológico asumible. Esto se hace especialmente evidente en J. Dupuis al que el autor dedica el apartado más amplio de su reflexión. El elemento central que determina la lógica de estos autores es la afirmación de la imposibilidad de una concentración de verdad en un acontecimiento particular de la historia y, paralelamente, la imposibilidad de que una persona asuma la infinitud del misterio de Dios y la revele total y definitivamente. Si Dios está en Cristo lo está sin identificación personal radical y última que le posibilite revelarse definitivamente. Se separa por tanto en Jesucristo la dimensión divina y la humana des-integrándolas y originando una cristología con acentos o claramente nestoriana. Termina esta segunda parte con la presentación de otros dos documentos eclesiales (*El cristianismo y las religiones* y la declaración *Dominus Iesus*). A través de ellos el autor deja constancia de que el problema vuelve a ser el mismo que en la primera parte, pero recontextuado por el dialogo religioso. Todas las propuestas realizadas en este ámbito (creaciocentrismo, teocentrismo, reinocentrismo) no son asumibles en la teología cristiana si no son mediadas desde un cristocentrismo de mediación, ya que está en juego la identidad misma de la fe en la encarnación, en la donación definitiva y radical de Dios en Cristo, en su vida, su muerte y su resurrección.

Una tercera parte titulada *conclusiones* sintetiza las reflexiones realizadas recogiendo como justificada la hipótesis inicial del libro: el reto actual con el que se enfrenta la cristología y que la viene configurando desde los años del Concilio es la singularidad de la humanidad de Jesucristo. En este sentido afirma que frente al antiguo monofisismo del que Rahner dejaba constancia a mediados del s. XX, en los comienzos de éste es un nestorianismo escondido o explícito el que se extiende en el pensamiento cristiano. Todo el libro así está determinado por el tema clásico de la cristología primera: el argumento soteriológico que percibe que sin la verdad de la radical presencia de Dios en Jesús no hay real revelación ni salvación y, por tanto, no hay fe cristiana en sentido estricto. Por ello, para el autor el camino de la cristología actual no es el de la vuelta hacia las afirmaciones fuertes y absorbentes de la divinidad del Hijo "en una argumentación *in recto*" que tendrían el peligro de des-radicalarlo gnósticamente del mundo retornando de nuevo al monofisismo, sino la búsqueda de interpretaciones en las que la creaturalidad e historicidad de la humanidad de Cristo se lean a partir de la unidad personal que da el Verbo según el dogma calcedonense integralmente interpretado. El autor termina esta parte recogiendo los ele-



mentos de esta singularidad única de la humanidad de Cristo que no podrían olvidarse y que provienen de la unión hipostática con el Verbo.

Se trata de una obra bien estructurada, con análisis claros y fundamentados, con bibliografía suficiente, preocupada por la dogmática cristológica y sin miedo a tratarla como si fuera una superestructura innecesaria (como el mismo autor percibe en algunos planteamientos ampliamente extendidos). Quizá esté demasiado marcada por los límites de los desarrollos cristológicos actuales, él mismo lo reconoce, sin embargo, no se trata de un juicio que defina totalmente estos desarrollos, sino que partiendo de sus irrenunciables logros quiere activar la sensibilidad reflexiva para que no los deje perder absorbidos y deformados por la limitación que toda presentación teológica tiene. Nos alegramos sinceramente de su publicación.

Francisco García

E. Romero Pose, *Anotaciones sobre Dios uno y único*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2007, 150 pp.

En este hermoso libro, cuyas pruebas estaba el Autor corrigiendo cuando fue llamado a la Casa del Padre, ofrece Mons. Romero Pose "una pequeña selección de textos de creyentes de las primeras generaciones cristianas. Pertenecen a la época de los Santos Padres; los que, con frescura sin igual, hablaron del 'camino de la vida que los profetas han anunciado, el que Cristo ha instituido, el que los Apóstoles han consignado y que la Iglesia transmite a sus hijos' (San Ireneo)". Consta de cuatro capítulos. En el primero (13-51) sistematiza el Autor la reflexión teológica sobre Dios Padre hecha por los Padres apostólicos y por San Ireneo. En el segundo (53-85) hace lo propio en relación a Dios Creador y Padre, mostrando las aportaciones más importantes de los Padres apostólicos. En estos dos primeros capítulos la figura de Dios tiene dos rasgos fundamentales: Él es Padre bueno, misericordioso, que nos ha adoptado como hijos en su Hijo y nos lo ha dado para que lo conozcamos a él como Padre; pero Dios es también el Creador de todo lo que existe, en particular del hombre hecho a su imagen y semejanza, y por eso lo conocemos en sus obras, pues él se manifiesta en la creación que

es su primera manifestación y el lenguaje más comprensible para todos.

En el capítulo siguiente (87-129) expone la doctrina de los Padres acerca de Jesucristo resucitado en cuanto dador del Espíritu, o la función del Resucitado en la comunicación del Espíritu. Pero si Cristo resucitado nos comunica su Espíritu es porque él mismo fue ungido por él ya en la encarnación, manifestándose luego visiblemente en el bautismo y en la transfiguración. La carne de Cristo, concebida en el seno de María la Virgen por obra del Espíritu y clavada en la cruz, es glorificada por el Espíritu en la resurrección. Cristo ascendido al cielo infunde su Espíritu sobre la Iglesia en Pentecostés para que permanezca siempre en su Iglesia y asista a los discípulos en las pruebas conformándolos a él en la práctica del seguimiento.

Y finalmente, en el capítulo cuarto (131-150), aborda la reflexión sobre el Espíritu Santo en la primera teología cristiana, cómo se va elaborando la pneumatología que será la base firme para la confesión de fe acerca de la divinidad del Espíritu. De hecho, como hace notar el Autor, "la primera teología madura sobre el Espíritu Santo aparece propiamente en el s. II, se prolonga en el III y llega a su culmen en los siglos IV y V. Es de subrayar que la pneumatología se elabora con hondura en plena controversia gnóstica [...] En otras palabras, la pneumatología se piensa en una grave tensión entre ortodoxia y heterodoxia".

La manera de proceder en este apasionado amigo de los Padres es siempre la misma: dejar que ellos hablen, darles ampliamente la palabra, para llevar al lector a gustar y valorar en toda su importancia teológica el testimonio de los primeros pastores y maestros que recogieron la antorcha de la fe apostólica y la extendieron por el mundo y que por eso se llaman, con razón, Padres de la Iglesia. Como el tema de que trata este libro es el misterio de Dios en la unidad de su ser trinitario, según la primera reflexión de la Iglesia que lo va profundizando y clarificando a medida que las interpretaciones heréticas (sobre todo de carácter gnóstico) se infiltran por las comunidades distorsionando la verdad de la revelación, y teniendo en cuenta que los ecos gnósticos siguen reverberando en nuestro tiempo, la lectura de este libro, con las respuestas de los Padres a tales interpretaciones, me parece de gran utilidad y provecho.

José María de Miguel

Salvador Pié Ninot, *Qué es la Iglesia*, Centre de pastoral litúrgica, Barcelona 2008, 75 pp.

La obra de Eclesiología que presenta el conocido teólogo español, con actividades regulares en Barcelona y en la Universidad Gregoriana de Roma, forma parte de una colección de bolsillo de pequeños ensayos de temas varios en torno a la fe, llamada "colección Emaús", en cuyo rango hace el número 80.

La obra es un apretado resumen de los temas más candentes de la eclesiología actual, pero presentados en forma sistemática, de modo que sirven de introducción al estudio de la Iglesia. No deja de tener mucho mérito el atreverse a un resumen de tan pequeño tamaño, a la vista de la enormidad de problemas en los que se mueve la Eclesiología actual. Sólo una mente bien estructurada, que conoce y ha estudiado a fondo y de forma mucho más amplia las cuestiones tratadas, podría hacer algo así. En efecto, el autor lo ha hecho en su voluminosa obra aparecida recientemente, de cuyas fuentes bebe este breve tratado. La obra es: *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007, obra sin duda de gran valor en el ámbito de la publicación de obras sobre Eclesiología en España.

La brevedad del tratado no desmerece la variedad e intensidad de los temas tratados. Los contenidos son ambiciosos:

Se inicia con una introducción que da cuenta de las aportaciones del Vaticano II a la eclesiología católica como decisivas para un nuevo rumbo. Un primer punto trata del lugar que la Iglesia ocupa en la fe cristiana, y el segundo se pregunta cómo nombrar y describir a la Iglesia. En tercer lugar se aborda el origen de la Iglesia en Jesús, y cómo él es fundador y fundamento de la Iglesia.

Cambia de rumbo el cuarto punto cuando se ocupa de explicar la significación de los nombres más importantes que el Vaticano II ha dado a la Iglesia: pueblo de Dios, comunión, sacramento de salvación, cuerpo de Cristo. Una atención especial le muestra a la historia de la Iglesia apostólica de los orígenes, que ocupa el punto quinto, combinando historia y teología, para ver cómo se desarrolla el periodo normativo de la Iglesia apostólica y post-apostólica. En el sexto punto se abordan los diversos estados de vida o vocaciones, que el autor prefiere llamar "condición de vida", por ser un nombre evocador de algo más dinámico que estático: el laicado, el ministerio ordenado y la vida religiosa.

En el punto séptimo analiza las “notas” o dimensiones de la Iglesia que confesamos en el credo: una, santa, católica y apostólica, siempre bajo el prisma de la Iglesia como comunidad cristiana. Por último, aborda en el punto octavo unos de sus temas más trabajados en sus obras de teología fundamental: la credibilidad de la Iglesia a través del signo del testimonio, único que hace despejar la paradoja de la misma condición existencial de la vida eclesial. Una bibliografía final completa el trabajo, muy apto para quien se quiere iniciar en el estudio de la Eclesiología y quiere asomarse a ver los temas que ella trata.

Obra, como se ha dicho, de gran valor pedagógico y sintético. Ideal para quien quiere asomarse al mundo de la Eclesiología católica hoy y quiere hacerse el “mapa” de sus intereses y campos de trabajo.

Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ

Pedro Rodríguez, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 2007, 377 pp.

El volumen de eclesiología que nos presenta Pedro Rodríguez tiene una historia inmediata concreta pero un trasfondo muy hondo. En lo inmediato se trata de diez lecciones sobre eclesiología que dictó en Argentina, en un curso de actualización teológica para sacerdotes, en agosto de 2006. Cuando pensó como estructurar el curso no dudó en organizar sus lecciones en torno a la eclesiología del Concilio Vaticano II. Era consciente que hacía año y medio había muerto Juan Pablo II y como sucesor en la cátedra de Pedro había sido elegido J. Ratzinger, dos eclesiásticos que participaron en el Concilio, y los dos últimos papas que tuvieron parte directa en él. A partir de Benedicto XVI tendremos papas que ya no estuvieron en el Concilio, y por eso Pedro Rodríguez quiso hacer más cercano el Concilio, al hilo de las definiciones que Juan Pablo II dio de este magno acontecimiento eclesial del siglo XX como faro orientador del siglo XXI, cuando decía: “Después de concluir el jubileo siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza” (*Novo millenio ineunte*, n. 57).

En lo remoto, estas lecciones tienen mucho trabajo detrás, en realidad toda una vida fecunda de pensamiento y escritos teológicos, dedicados sobre todo a la eclesiología. Por eso, lo que en ellas se encuentra es un contenido denso y maduro, fruto de una doctrina equilibrada y plenamente conciliar. Como él mismo afirma, es el fruto de “una riqueza que los teólogos de mi generación hemos ido captando –desde el anuncio mismo del Concilio (1959)– a través de las avatares –luces y sombras– de la vida de la Iglesia, del testimonio de los santos y de la meditación teológica de los documentos conciliares y de los contextos históricos. Una riqueza que debemos transmitir” (p. 11).

Las diez lecciones están estructuradas en torno a dos conceptos que no pretenden ser exhaustivos: el concepto de “misterio” y el de “misión”. Y se da comienzo a dichas lecciones con una “obertura”, llamada lección introductoria. Se trata de una relectura de la gran encíclica eclesiológica de Pablo VI, escrita en pleno desarrollo del Concilio, la *Ecclesiam suam*. Lo hace porque con toda razón considera esta encíclica un documento que sin ser conciliar influyó mucho en las dos constituciones que serían como la columna vertebral del Vaticano II: la *Lumen gentium* y la *Gaudium et spes*. Aquí se encontraban ya los grandes temas de los documentos conciliares: la nueva conciencia de la Iglesia sobre sí misma, la renovación y reforma de la misma (aggiornamento, en italiano), el diálogo de la Iglesia con el mundo, la relación de los católicos con los otros cristianos, el diálogo con el ateísmo, y el diálogo de los católicos entre sí.

La primera parte, en torno al concepto de “misterio”, abarca las cuatro primeras lecciones. En la primera se conjugan los dos primeros nombres de Iglesia con que la *Lumen gentium* la define: “misterio” y “pueblo de Dios”. En este punto entra en cuestión el método eclesiológico, y el cambio que supuso toda la teología anterior al Concilio, lo que le dio un trabajo ya muy hecho al mismo, cuando los padres se sentaban en el aula para definir y repensar los nombres de Iglesia en el contexto del mundo moderno con el que se quiso dialogar. La segunda lección no podía dejar de lado otro de los núcleos eclesiológicos del Concilio, la definición de Iglesia como “comunidad”. Todos los estudiosos están de acuerdo en que esta dimensión es esencial a la doctrina de la Iglesia en la mente de los padres conciliares, porque está detrás de muchas de las recuperaciones y de los equilibrios inducidos por el Concilio. Es, como él la define, la “esencia íntima” de la Iglesia, que abraza y afecta a todas sus realidades, desde las más teológicas y teóricas a las más prácticas.

La tercera lección se ocupa del gran tema conciliar del sacerdocio del pueblo de Dios. Un sacerdocio que tiene como protagonista a toda la Iglesia, por la doble participación de todos los cristianos en el único sacrificio de Cristo: el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial de los ordenados. No deja de ser muy oportuno el apartado de la mutua ordenación e interacción de ambos sacerdocios para la construcción del pueblo sacerdotal, puesto que es ésta una de las doctrinas del Concilio menos desarrolladas en la conciencia y la práctica de los fieles católicos en el posconcilio y en la actualidad. La cuarta lección se ocupa del ministerio de Pedro y su sucesión en la sede romana por parte del obispo de Roma. Interesante y oportuno es que lo hace "en perspectiva ecuménica", para ver la continuidad que hay entre el Vaticano I y el Vaticano II, pero también el avance y las perspectivas que abrió el último de los concilios en el tema del papado, cosa que ha dado y sigue dando trabajo a la eclesiología, sobre todo a raíz de la encíclica de 1995 *Ut unum sint*, de Juan Pablo II.

La segunda parte se mueve en torno a la misión de la Iglesia, y agrupa las seis lecciones siguientes. La lección sexta pone en relación la atrevida definición conciliar de Iglesia como "sacramento de salvación" en relación con su misión de llevar el Reino de Dios al mundo. En este asunto de la eclesialidad de la salvación se mueve Pedro Rodríguez con soltura, precisando los conceptos de "salvación" y de "sacramento" en el Concilio, analizando en profundidad la analogía entre el misterio del Verbo encarnado y la constitución visible y espiritual de la Iglesia. Y terminando con la dinámica eclesial de la salvación a través de los medios, y los agentes mediante los cuales la Iglesia hace presente la salvación en el mundo.

La lección séptima se ocupa de la cuestión de la predicación y de los pastores anunciadores del Evangelio, según la mente del Concilio. Se habla de la función profética de los pastores de la Iglesia y los elementos de discernimiento para que se dé el auténtico eco de la Palabra de Dios y no otro. La siguiente lección corresponde a los laicos, la responsabilidad de los cristianos en sus tareas en el mundo y lo que según el Concilio les es propio a su vocación: la secularidad. Aquí se juega mucho de lo que el Concilio se proponía en su intención de diálogo de la Iglesia con el mundo, sobre todo partiendo del mundo del trabajo, donde los laicos están llamados a dar testimonio del Evangelio.

Enlazando con las dos lecciones anteriores, la lección novena se ocupa de la actividad de pastores y laicos en la vida pública, o lo que normalmente llamamos la doctrina social de la Iglesia. Por tanto se

habla de la función de los cristianos en la política y en todo lo que corresponde a la intensa y complicada malla de relaciones sociales. Para ello se apoya en el decreto "Apostolicam actuositatem" y en la constitución "Gaudium et spes". La amplitud de miras del Concilio y la profundidad de análisis de Pedro Rodríguez hacen de esta lección una de las más útiles para situar bien el papel de pastores y fieles en una interrelación de roles que hace de ellos la "comunitas sacerdotalis organice extracta", y fortalece la capacidad de apostolado de la Iglesia.

La última lección se dedica a las actitudes humanas ante Cristo, y es una intensa meditación ante la faz del Jesús de la historia que no puede separarse del Cristo de la fe, para sacar de ese rostro las actitudes del cristiano en medio de nuestro mundo actual. Unas actitudes que, según él, deben llevar al creyente en Cristo a ser ante todo "persona normal", pero no la normalidad de la estadística, sino la que tiene que ver con la "norma" de Jesucristo, y la conformación del cristiano con el Evangelio de Jesús. Porque desde que el Verbo se hizo hombre, es Cristo la medida de lo humano, de modo que hoy el cristiano sabe muy bien que la traición a formas actuales de degradación de la dignidad humana, es traición a Cristo. Esta lección quedó clara en la *Gaudium et spes* y debería aclarar el horizonte de nuestros comportamientos también hoy.

Una obra oportuna cuando se trata de conocer a fondo muchos de los contenidos del segundo Concilio del Vaticano, que son tan actuales y tienen tanto que aportar aún a la vida de la Iglesia que comienza el tercer milenio de su existencia.

Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ

Ángel Mari Unzueta Zamalloa, *Eclesiología conciliar breve*, Instituto diocesano de Teología y Pastoral - Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 129 pp.

La presente obra tiene un contexto muy concreto y unos destinatarios también concretos: se trata de los participantes en el Departamento de formación del laicado en el Instituto diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao. Por tanto, la obra es la elaboración de temas de eclesiología que en un nivel básico se presenta para la formación de laicos. Ello explica la estructura de la obra, que tiene al final de cada lección temática un cuestionario. Con él se invita

a sintetizar los puntos centrales del tema, al debate en grupo y a extraer consecuencias prácticas de la teoría estudiada. Por eso el autor, la llama una elemental "eclesiología de bolsillo". De ahí que se prescindiera de notas a pie de página y de lo que pueda dificultar una lectura sencilla de temas que de por sí son complicados. También se ofrece una bibliografía al final de cada tema, en la esperanza del autor de que la lectura de lo que él presenta no sea más que abrir el apetito a nuevas y más consistentes lecturas sobre el misterio de la Iglesia.

¿Con qué criterios ha estructurado el autor los temas de Eclesiología? Si el título de la obra lleva en sí la palabra "conciliar", esto se explica por el hecho de que los temas que se presentan en ella nacen del número 8 de *Lumen Gentium*, donde el autor ve que está lo nuclear de la Iglesia que se autodefine en la constitución dogmática del Concilio. Por eso, el tema uno lleva por título "En la línea del Concilio Vaticano II". Las reflexiones sobre la Iglesia se abren paso a partir de las definiciones y rasgos más sobresalientes de la autodefinición que la Iglesia hace de sí misma en *Lumen gentium*: misión, pueblo de Dios, sacramento de salvación, Iglesia local y universal, Iglesia en el mundo.

El tema segundo es uno que no puede faltar, la relación de origen Jesús-Iglesia, puesto que es éste uno de los puntos más discutidos desde el inicio de la modernidad. El tema tres es "la Iglesia como comunión", otro de los núcleos irrenunciables de la Eclesiología del Concilio y de la Eclesiología actual. Lo tratado es muy básico y a la vez muy bien planteado para comprender los niveles que abarca la comunión para estructurar la vida de la Iglesia. El siguiente tema, el cuatro, se ocupa de la Iglesia como misión, planteando la cuestión en su justa medida, es decir, es la misión la que da sentido a la Iglesia y no al revés. Analiza las diversas comprensiones históricas de misión, los sujetos que la llevan a cabo según el Concilio, y el principio de la Encarnación que le da la dimensión más honda y la forma de hacerse la misión.

El tema quinto es la Iglesia como institución. Aquí se comienza por lo sociológico para llegar a lo teológico y concretar lo institucional de la Iglesia local de Bilbao. Otra cuestión que no puede faltar en una presentación de la Iglesia hoy es un análisis de las notas del Credo. De ello se ocupa el tema sexto, comenzando con por percatarse que quiere decir "creo en la Iglesia", pasando por cada una de las notas del Credo: una, santa, católica y apostólica, para terminar con la cuestión de apostolicidad y primado. Interesante es el enfoque del tema séptimo, que es la ministerialidad en la Iglesia,



pues nos parece muy adecuado a la forma de ver esta importante cuestión en el Concilio. En este enfoque se comienza por la ministerialidad de toda la Iglesia, se contemplan los "tria munera" del ministerio ordenado, la función del diaconado, pero también los ministerios laicales.

Tema muy actual y de gran relevancia eclesiológica a partir de nuestro diálogo con los ortodoxos es el que trata el tema octavo y último: Iglesia y Eucaristía. Tiene una orientación más pastoral que teológica, pero se alimenta de lo reflexionado por la teología durante casi un siglo y trata de concretarlo en la vida cotidiana de las Iglesias locales y sus comunidades.

Una obra que tiene rasgos de sencillez expositiva pero que está alimentada de una seria teología de la Iglesia que bebe de las fuentes conciliares y trata de hacerlas vivas en la situación de nuestra Iglesia actual. Obra muy apta, por tanto, para una iniciación teológica sobre la Iglesia, y para entrar en la lógica eclesiológica conciliar, teniendo como horizonte la vivencia de la Iglesia en la pastoral de las comunidades cristianas parroquiales o de otro tipo. Una ayuda a la catequesis de adultos y de laicos que buscan conocer más a fondo los fundamentos de su fe en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II.

Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ

Â. Cardita, *O Mistério, o Rito e a Fé*. Para uma "recondução antropológica" da teologia litúrgico-sacramental, Bond - Quimera Editores, Lisboa 2007, 574 pp.

Teólogos liturgistas como Andrea Grillo y Giorgio Bonaccorso han elogiado este libro fruto de una investigación rigurosa para alcanzar el doctorado en Sagrada Liturgia en el Pontificio Ateneo San Anselmo, de Roma. Según el primero, el mérito del Autor consiste en haber releído con gran inteligencia la tradición del Movimiento litúrgico y haber logrado reactualizarla mediante un lenguaje en sintonía con los tiempos que corren. El segundo destaca la amplitud y profundidad con que afronta la dimensión antropológica de la teología litúrgica a través de una rigurosa interpretación del símbolo, o mejor, de la acción simbólica que es el rito. En efecto, el impulso que dio origen a esta investigación está, según el Autor,

en las dificultades que la acción ritual plantea a la teología y la respuesta que desde ésta se puede ofrecer.

Después de plantear la situación de la teología litúrgica en Portugal a modo preludeo que nos conduce a la temática (y al por qué de la misma) que va a desarrollar en el libro, en la primera parte afronta el Autor la llamada "cuestión litúrgica", esclareciendo su contenido y problemática, pasa luego a desarrollar el sentido e implicaciones de la participación en la acción litúrgica (mediación "activa" y "contemplativa"), para concluir con la referencia cristológica "y" antropológica de la que resulta una relectura teológica de la mediación litúrgica.

En la segunda parte, el Autor tiene al fondo de su investigación, y en diálogo con ellos, los trabajos de K. Rahner (los sacramentos en el horizonte de la antropología trascendental) y de O. Casel (la liturgia en el ámbito del acontecimiento de la revelación). Según confesión propia, la metodología trascendental de Rahner inspira directa o implícitamente la investigación referencial-cristológica. En cambio, la visión del culto como forma práctica de la presencia de Cristo en la fe está orientada por Casel. Ahora bien, la posibilidad de una transfiguración de lo trascendental en lo categorial y viceversa, como se presenta en este libro, deriva de las ambigüedades dejadas sin respuesta por estos autores. Para Â. Cardita, uno de los resultados de su investigación es la descripción del símbolo ritual como trascendental situado. Pero no se queda ahí, sino que ve la necesidad de explorar sus potencialidades metodológicas, precisamente en un paradigma teológico antropológicamente "re(con)ducido".

En la tercera parte, el Autor, siguiendo a B. Sousa Santos, apela a una especie de "ecología de los saberes". O sea, en este caso, la teología con la filosofía y la antropología que conduce a una teología de la liturgia de la mano de una filosofía del culto y en relación con una antropología del culto. La potencia simbólica del rito actúa en nosotros por medio de toda su densidad antropológica. Esta función originaria del rito con relación a la fe puede ser crítica y "ecológicamente" expresada sirviéndose del símbolo como "situación trascendental". A lo largo de esta tercera parte establece un diálogo crítico y creativo con José María Castillo, Louis-Marie Chauvet, João Duque, Pierangelo Sequeri, Samuel Rouvillois, C. Pickstock, Alfredo Teixeira y Roy A. Rappaport. A partir de todo lo dicho, concluye el trabajo trazando una especie de mapa de las diversas perspectivas antropológicas sobre la eucaristía, mostrando la vocación sintética y dialogante de la visión simbólica que el Autor ofrece en este libro y su pertinencia teológica.

Al final del volumen presenta una amplia bibliografía (549-574) sobre la que está construida la presente investigación, dividida en tres secciones: en la primera aporta los documentos y textos del Magisterio sobre la temática tratada, sigue luego una serie de estudios teológicos y litúrgicos, para terminar con una relación de estudios filosóficos y antropológicos. Se trata, pues, de un trabajo serio y creativo que está llamado a enriquecer la reflexión sobre la teología litúrgico-sacramental desde una correcta antropología que tenga en cuenta la relación entre el Misterio, el Rito y la Fe.

José María de Miguel

Th. Labarrière, *La Catéchèse sous l'action de l'Esprit Saint, à l'école de Marie. Recherche théologique sur le renouveau de la catéchèse, à l'écoute des enseignements du Pape Jean-Paul II*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2007, 1043 pp.

Los tres puntos de apoyo de esta tesis defendida en la madrileña Facultad de Teología "San Dámaso", dirigida por el profesor Dr. D. Manuel del Campo Guilarte, son la catequesis, el Espíritu Santo y María tal como aparecen ensamblados en el magisterio de Juan Pablo II. Es un largo y detallado trabajo de investigación dividido en tres partes. En la primera el autor se pregunta por lo que es la catequesis, por sus dificultades y las respuestas que a este propósito propone el magisterio. La catequesis es tan antigua como la propia Iglesia, pues el anuncio y la enseñanza del Evangelio constituyen la tarea principal que Cristo dejó a los apóstoles antes de la Ascensión, hasta su vuelta. Pero desde entonces los tiempos han cambiado mucho, y las condiciones para la catequesis más, y no a favor precisamente. Por eso Pablo VI convocó un sínodo de los obispos para tratar el tema de la catequesis, su estado y propuestas después del concilio ecuménico Vaticano II; el fruto de este sínodo es la exhortación apostólica "*Catechesi tradendae*" (16-10-1979), el primer gran documento que promulgó Juan Pablo II. La segunda parte se centra en la Persona del Espíritu Santo en la enseñanza del Papa Wojtyła, en particular la que propone en la encíclica "*Dominum et Vivificantem*" (18-05-1986) y la serie de catequesis de los miércoles sobre el Espíritu Santo tenidas entre los años 1989-1991. Los dos rasgos fundamentales que destaca Juan Pablo II de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad son los siguientes: en el seno del misterio

íntimo de Dios, el Espíritu Santo es la Persona-Amor, y por eso es el lazo de unión o comunión entre el Padre y el Hijo en el seno de la Trinidad y entre los miembros del Cuerpo de Cristo, entre nosotros y con el Padre por medio de Cristo; pero el Espíritu no sólo es Amor, es también Don, o es Don porque es Amor. La autocomunicación graciosa de Dios acontece en el Espíritu Santo, el don de Dios, o sea, Dios mismo dándose a la Iglesia es el Espíritu Santo (Pentecostés). En la tercera parte, que recoge los elementos tanto catequéticos como pneumatológicos de este trabajo doctoral, aparece la figura de María como protagonista en el proceso del anuncio, enseñanza y acogida del evangelio, porque ella es la que correspondió con mayor prontitud y obediencia a las inspiraciones del Espíritu. Ella es la mujer conformada por el Espíritu para llevar a Cristo en su seno y configurarse plenamente con él. Por eso el camino más corto que conduce al Hijo pasa por la Madre: *Ad Iesum per Mariam*. Pero como ella lo recorrió, la primera, bajo la acción del Espíritu, así también los creyentes nos acercamos a Jesús de la mano de María guiados por el mismo Espíritu. Así se demuestra que el Espíritu Santo es el Autor principal de la catequesis. Será, por tanto, completamente ilusorio querer catequizar sin abrirse a la acción del Espíritu de la Verdad, el Maestro interior de la fe y de la vida cristiana, el Testigo de Cristo. Como se trata de una investigación para la obtención del grado de doctor en Sagrada Teología es minuciosa y rigurosa en la presentación de datos y textos, y en la interpretación de los mismos. Se puede decir que todo lo relevante que dijo y propuso a la Iglesia Juan Pablo II sobre la catequesis y cómo llevarla a cabo en nuestro tiempo está aquí recogido y analizado con fidelidad filial. Haría falta, sin embargo, para que este trabajo alcance mayor difusión y, por tanto, logre el mayor provecho catequético, que el Autor hiciera una síntesis del mismo, presentara los resultados más importantes alcanzados, sugiriendo las claves que no deberían faltar en cualquier proceso de catequesis que aspire a tener eficacia pastoral. Los materiales están ahí, ahora hay que facilitar su conocimiento y manejo. Este trabajo le queda al Autor, esta es la catequesis puesta en práctica bajo la guía del Espíritu y el acompañamiento de María.

José María de Miguel

Christoph Schönborn, *Hasard ou plan de Dieu? La Création et l'Évolution vues à la lumière de la Foi et de la Raison*, Cerf, Paris 2007, 153 pp.

El 7 de julio de 2005, el cardenal Christoph Schönborn publicó un artículo en el *New York Times* ("Finding Design in Nature") que desató una gran polémica. Sorprendido por las reacciones, en algunos casos muy violentas, el propio cardenal ha querido salir a la palestra a fin de disipar posibles malentendidos. Ante todo, debe quedar claro que no ha sido su intención cuestionar el trabajo de los científicos ni amparar el creacionismo, el cual, por cuanto toma al pie de la letra el primer capítulo de la Biblia, es teológicamente inaceptable.

En los últimos años, el cardenal Schönborn ha venido pronunciando una conferencia al mes, los domingos por la tarde, en la catedral de San Esteban (Viena), en la que iba exponiendo los fundamentos de la fe. El tema escogido para el curso 2005-2006 fue *La teología de la creación*. En aquellas conferencias o catequesis, que ahora aparecen en forma de libro, en varias ocasiones se repitió lo que antes había dicho el concilio Vaticano II: que la teología y las ciencias no se oponen (cf. GS 36), sino que, desde perspectivas diversas, apuntan hacia la verdad. El conflicto surge cuando no se respetan los propios métodos. En este sentido hay que distinguir entre el estudio científico del universo y la utilización ideológica de la ciencia al servicio de otros fines.

*Creación y evolución. Un debate de actualidad.* Las primeras palabras del Credo nos hablan de Dios como Creador. Nuestra fe se apoya sobre esta base, de modo que no creer que Él sea creador, supondría no creer que Dios es Dios. Tan importante es la fe en Dios creador que es el fundamento de todos los artículos del Credo. Ahora bien, la fe en la creación no es una fe ciega. Contra el fideísmo, la Iglesia, apoyada en la Biblia, afirma que, gracias a la luz de la razón, podemos percibir la existencia de un Creador.

Con la fe en la creación, el cristianismo ha desmitificado el mundo despojándolo de sus virtudes divinas, pero no lo ha rechazado, como hizo la gnosis al considerarlo pura negatividad. Para el cristianismo el mundo es obra de Dios. O, dicho de otro modo, la creación es como un libro que Dios ha escrito y que el hombre ha de saber leer. En este trabajo de lectura, la fe en la creación no debe ser un obstáculo para la ciencia, como de hecho no lo ha sido para muchos científicos. "Si las ciencias se atienen a su método científico es imposible que entren en conflicto con la fe" (p. 23). Y

se nos recuerda que el año 1985, al término de un simposio sobre *Fe cristiana y teoría de la evolución*, el Papa Juan Pablo II dijo que una bien comprendida fe en la creación y teoría de la evolución no se oponen: la evolución presupone la creación, y a la luz de la evolución la creación se presenta como una *creatio continua*.

*Al principio Dios creó...* Conviene dejar claro, desde el primer momento, que la fe en Dios creador no se identifica con el 'creacionismo', que toma al pie de la letra el relato bíblico de la creación, una especie de fundamentalismo religioso que ha arraigado, sobre todo, entre los protestantes americanos. Frente al creacionismo, el cardenal cita un bello texto de santo Tomás según el cual no hay que defender la fe cristiana con argumentos que la ridiculizan y que están manifiestamente en contradicción con la razón (cf. ST I q. 32 a. 1).

Lo que la fe cristiana nos dice sobre la creación se puede sintetizar en cuatro puntos: 1º) que hubo un comienzo absoluto y ese comienzo absoluto es la creación; 2º) que existe una diferencia entre los seres creados; 3º) que Dios mantiene en el ser lo creado (*creatio continua*); 4º) que Dios gobierna la creación (*providencia*). Esto significa que Dios ha llamado a la existencia a todo lo que existe, y que lo ha hecho libremente. Más aún: Dios no sólo crea libremente, sino que otorga a las criaturas su propia autonomía. En el caso del hombre, su libertad es el gran misterio de la creación. Santo Tomás decía que Dios da a las criaturas no sólo el ser, sino también el actuar. Pues bien, la fe en Dios creador, que no quita a las criaturas nada de cuanto les ha sido dado, se convierte en su mejor garantía a la hora de defender su dignidad.

*Y las creó según su especie.* Durante mucho tiempo se pensó que las especies, creadas individualmente por Dios, eran inmutables. En su conocido libro *El origen de las especies*, Darwin defiende que las especies han ido apareciendo a través de procesos naturales. Nada que objetar desde la teología, pues el relato bíblico de la creación no tiene pretensiones científicas; el suyo es un mensaje religioso según el cual todo cuanto existe, en su extraordinaria variedad y riqueza, responde a la voluntad del Creador que ha creado al hombre a su imagen. Aunque distintos, el reino vegetal, el reino animal y el reino humano están estrechamente unidos, de modo que, según dijera Benedicto XVI, creación "significa un proyecto inteligente que es el cosmos" (Audiencia general del 9 de noviembre de 2005). Es la visión positiva de la fe en la creación.

Que la creación sea obra de Dios (causa primera), no sólo no excluye las causas segundas, sino que cuenta con ellas. Esto significa que las mismas "criaturas devienen cocreadoras por el hecho

de que Él les ha dado las leyes, las fuerzas, la capacidad, con vistas a participar en este único actuar" (p. 58). En esto está la grandeza del pensamiento judeocristiano sobre la creación. Así pues, lo que Darwin llama causas naturales encaja perfectamente con la fe en la creación, en cuanto que son expresión de la acción de Dios.

*Él sostiene el universo con su Palabra poderosa.* Creer en Dios creador implica creer en su acción permanente. El que es origen y meta de todo es también mantenedor de todo. Lo que ha sido creado, sigue existiendo gracias a la acción conservadora y mantenedora de Dios. Esto lo ha expresado desde siempre la filosofía al decir que lo que es contingente necesita de una fuerza superior para poder existir. Pues bien, esa fuerza es la *creatio continua*, el actuar permanente de Dios. Ciertamente la realidad de la *creatio continua* no es algo que pueda ser verificado con métodos empíricos, sin embargo, no contradice la razón ni es algo irracional. Según Schönborn la *creatio continua* es una de las nociones o categorías que puede ser lugar de encuentro entre la teología y la ciencia.

*El gobierno de Dios y el sufrimiento del mundo.* ¿Cómo se puede hablar de un plan de creación razonable en un mundo lleno de desórdenes y sufrimientos absurdos? ¿Por qué Dios no ha creado un mundo mejor: más justo, más acogedor, más organizado? ¿No debería haber creado un mundo perfecto? A los que conciben a Dios como un técnico todopoderoso hay que recordarles que Dios no es un constructor de máquinas, sino el creador de un mundo en devenir, con todo lo que eso implica de tanteos y de fracasos, de luchas y de desgastes. Ello significa que la creación es imperfecta, pero buena. Y ello significa, asimismo, que, siendo el mal grande, terrible y, muchas veces, inexplicable, el bien siempre será más mayor y más poderoso. Ésa es la convicción del cristiano.

*El hombre, rey de la creación.* Todo cuanto hay sobre la tierra debe estar ordenado al hombre (cf. GS 12), si bien el hombre se halla inmerso dentro del devenir del universo y comparte el mismo espacio vital con el resto de las criaturas. No obstante, entre el animal y el hombre existe una diferencia esencial: la capacidad de objetivación (H. E. Hengstenberg). Y la tradición judeocristiana no ha dejado de proclamar en todo tiempo la grandeza y dignidad del ser humano.

*Cristo, destino último de la creación.* A la luz de la Pascua los primeros discípulos han comprendido que Cristo es principio, centro y fin de la creación, y que con él ha comenzado una nueva creación que camina hacia un final feliz. El universo no es un juego

absurdo de fuerzas ciegas, sino un proyecto de amor en cuyo principio está el Logos (razón, sentido), del que participan todas las cosas.

*La humanidad, responsable de la creación.* Dios ha encomendado al hombre la misión de ser gerente del mundo. ¿Por qué, entonces, contraponer la creación de Dios con la creación del hombre? ¿Y por qué plantear en términos de alternativa creación y evolución? Lo que, según Schönborn, subyace en dicho planteamiento es otra cosa: las grandes orientaciones morales que ponen en entredicho la dignidad humana. Por eso, frente a la ideología de la evolución (no a la evolución como teoría científica) que no admite la idea de un Dios creador, la Iglesia no sólo defiende la dignidad incondicional de la vida humana, sino, además, la existencia de una especie de 'lenguaje del Creador' en la naturaleza, lo que implica un orden moral de la creación que hay que respetar.

*Perspectivas.* Hace años Rahner advirtió que, aunque distintos, el lenguaje teológico y el lenguaje científico no debían oponerse, sino encontrarse y dialogar. Pues bien, con ese espíritu de diálogo (que exige escuchar a la otra parte y reconocer los propios límites) ha sido escrito el presente librito. A todos nos inquieta y preocupa saber el origen y destino de nuestra vida. Sobre ambas cuestiones la ciencia tiene mucho que decirnos, pero la ciencia es incapaz de explicar todo. Por eso, piensa el autor, y nosotros con él, que la lectura científica de la realidad no debiera excluir otras lecturas, en concreto la lectura religiosa que confiesa que la creación es obra del Logos y del Ágape y que camina hacia su perfección.

J. García Rojo

Martín Gelabert Ballester, *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado*, Verbo Divino, Estella 2008, 160 pp.

Pecar es creer al mentiroso, se dice en el pórtico de este libro. La pregunta inmediata es: ¿cómo es posible que el hombre, que se encontraba en un jardín maravilloso, se dejase engañar por la serpiente? Y la respuesta es: porque era un animal muy astuto (cf. Gen 3, 1). La serpiente es la personificación del mal; pero, no hay que olvidar que también ella tiene connotaciones positivas: una serpiente, trabajada por Moisés y levantada en alto, será remedio medicinal para los mordidos que la miren (cf. Num 21, 8). De ambos simbolismos se hará eco el Nuevo Testamento (cf. Jn 3, 14; 8, 44; Ap



12, 9). Y, en referencia al árbol del paraíso, donde la mujer fue engañada, la liturgia canta el triunfo de Cristo, nuevo Adán, de modo que "el que venció en un árbol, fuera en un árbol vencido". Esto nos está ya indicando que la doctrina del pecado original –a la que se relaciona el simbolismo negativo de la serpiente– no puede entenderse al margen de la obra de Cristo.

Aunque algunos opinan que la doctrina del pecado original pertenece a tiempos pasados y que, por tanto, es algo superado, lo cierto es que el tema aparece una y otra vez en la liturgia y en el discurso eclesial. Pero, ¿qué es exactamente el pecado original? Según el autor, la falta de una definición clara es la primera dificultad con la que nos topamos al abordar el tema, y lo que hace más necesaria una reflexión teológica. El teólogo debe iluminar la inteligencia, a sabiendas que muchas preguntas no tienen respuestas del todo satisfactorias.

El libro, escrito por placer, no es un manual, sino "un intento de aclararme yo mismo", según se nos dice en el exordio. Reconoce el autor que no es fácil ofrecer una explicación creíble del pecado original, pero, si, al final, el lector llega a comprender que no se trata de algo tan extraño o chocante, considerará cumplido su objetivo.

Comprender y hacerse comprender es una tarea permanente para el creyente, que debe hacer profesión pública de su fe. En este sentido no podemos prescindir ni del lenguaje bíblico ni del lenguaje eclesial en el que se nos ha transmitido el acontecimiento salvífico. Así, por ejemplo, más allá de cualesquiera otro sentido, para el Nuevo Testamento pecado es no obrar conforme a la fe, entendida ésta como encuentro y relación personal. Pecado será, pues, la ruptura de la relación con Dios. Y de esa ruptura da cuenta la narración de Génesis 3, independientemente de su alcance histórico. Lo esencial de la narración es la desconfianza por parte del hombre en Dios y su consiguiente actuar desconfiado. Estamos ante el pecado de los orígenes o pecado original, paradigma de todo pecado, que, según el Magisterio de la Iglesia, terminará afectando a todos, si bien sólo en Adán es pecado personal.

Si en los descendientes de Adán no es pecado personal, ¿cómo, entonces, puede ser calificado de pecado?; ¿basta con decir que es un pecado 'especial' y que sólo en sentido análogo es pecado? Aquí tenemos otra de las dificultades de la doctrina del pecado original. A la vista de todas ellas se podría uno preguntar si no sería mejor cambiar el lenguaje. Piensa el autor que mejor que cambiarlo es explicarlo. Y, según él, lo primero que hay que explicar es que el

pecado original, en contra de una mentalidad muy extendida, "no puede presentarse como condicionante de la venida y obra de Cristo" (p. 30). No es el pecado el que explica la justificación, sino que es la venida de Cristo la que ilumina el pecado. Esto hace que tengamos que situar la doctrina del pecado original en el ámbito de la antropología teológica, y no en el de la cristología.

La doctrina eclesial del pecado original trata de explicar la situación en la que vive todo hombre, una situación contradictoria (coexistencia del bien y del mal) que de forma diversa aflora en la vida individual y colectiva: el hombre aspira al bien y, sin embargo, comprueba dentro de sí la inclinación al mal. Pues bien, a esta tensión o lucha que experimenta todo hombre y que muchas veces es incapaz de dominar, el cristiano responde con la luz de la revelación: Dios no hizo al hombre deforme ni el pecado ha truncado su proyecto de salvación. Dicho proyecto sigue adelante, a pesar del pecado, que no es un hecho de naturaleza sino histórico. Si el pecado no es algo necesario ni resultado de una naturaleza mal hecha, ello significa que el hombre podía pecar o no pecar, pero, sobre todo, significa que el hombre es un ser libre. Y porque es libre el hombre es capaz de amar y también de pecar. No hay que olvidar, sin embargo, que en el mismo pecado Dios da lugar al arrepentimiento. El pecado, por así decirlo, está al servicio de la conversión y de la misericordia. Con lo cual la teología del pecado original ha de ser vista como una teología que nos abre a la esperanza. "Fuera de este contexto resultaría odiosa e incomprensible" (p. 61).

En el capítulo quinto se hace una lectura teológica de aquellos textos bíblicos que están en la base de la doctrina del pecado original, y que, fundamentalmente, son Gen 3 y Rom 5, 12ss, más algunos otros de Juan. Después de estudiar unos y otros, se concluye que "el pecado no se comprende mirando sólo a Adán, sino sobre todo mirando a Cristo, el hombre sin pecado" (105). Él es, según dice el concilio Vaticano II, "el hombre perfecto que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina deformada por el primer pecado" (GS 22).

La esencia del pecado original está en la ruptura con Dios. Y la tentación de todos los tiempos es cómo se sitúa el hombre ante Dios. El tentador nos propone un camino falso: dejar a Dios para solucionar los males que nos acechan. Esa es la tentación 'original' y permanente, que siempre aparece bajo capa de bien. En eso consiste la astucia de la serpiente: presentar como bueno aquello que es malo, para lo cual utiliza la mentira. Pero la gran mentira consiste en

presentar a Dios como adversario del hombre. Si Dios no es amigo del hombre, ¿por qué habría de obedecerle?

Los Padres de la Iglesia han visto en la parábola del hijo pródigo la imagen del Adán pecador; una mal entendida autonomía le condujo a una cruel servidumbre. Lejos de Dios el hombre puede hacer cosas maravillosas, pero, a la postre, termina perdiéndose a sí mismo. El pecado es siempre alejamiento de Dios, y eso fue también el pecado original.

El concilio de Trento afirma que el pecado original se transmitió a todo el género humano. Desde san Agustín se han propuesto varias explicaciones. Tras reconocer la dificultad de explicar cómo se transmite dicho pecado, Gelabert cita el número 404 del *Catecismo de la Iglesia Católica* que dice: "Todo el género humano es en Adán como el cuerpo único de un único hombre. Por esta unidad del género humano, todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo". Esta unidad de todo el género humano es la que mejor explicaría la transmisión del pecado original. Somos todos solidarios en el pecado, y a entender mejor esa solidaridad puede contribuir la noción de pecado del mundo o pecado estructural.

Respecto a las consecuencias del pecado original, el autor sostiene que tanto las pasiones humanas como la muerte se hubieran dado con o sin pecado. "Es una incoherencia teológica decir que el pecado produce la muerte física y afirmar al mismo tiempo la muerte biológica de Jesús de Nazaret, el hombre sin pecado" (p. 137). Lo que sucede es que el pecado ha cambiado el sentido y función de las pasiones y de la muerte. El problema no son las pasiones o la muerte, sino el modo de afrontarlos.

Y al tratar de las consecuencias del pecado original, se pregunta el autor por la suerte de los niños muertos sin el bautismo. Una cuestión sobre la que el Magisterio de la Iglesia nunca se pronunció de forma oficial y que recientemente ha obtenido una respuesta positiva a través del documento de la Comisión Teológica Internacional *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*.

Tras referirse a María, concebida sin pecado original, el autor subraya la necesidad de la mediación de Cristo. Dicha necesidad, aplicable incluso en la vida eterna, no depende del pecado original. Éste ha modulado la venida de Cristo al mundo, pero no ha cambiado su razón primera y fundamental que era eminentemente teológica, antes que reparadora.

Ante el actual descrédito de la doctrina del pecado original, lo que el autor se ha propuesto ha sido hacer una presentación renovada y actualizada de dicha doctrina. Una tarea que no es pequeña ni fácil, y que en todo caso merece nuestro reconocimiento. El pecado es pérdida de la amistad con Dios. No hay que olvidar, sin embargo, que en el mismo pecado Dios da lugar al arrepentimiento (cf. Sab 12, 19), y no hay que olvidar tampoco que en el primer pecado se esconde una promesa de salvación (cf. Gen 3, 15), pero, sobre todo, no hay que olvidar que la doctrina del pecado original, ya de por sí difícil de comprender, resulta todavía mucho más incomprensible y detestable al margen de Cristo. El hombre vive bajo el signo del pecado, pero la palabra definitiva de Dios sobre cada ser humano es una palabra de gracia, como muy bien subraya el autor al final.

J. García Rojo

Karen Armstrong, *La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías. El origen de las tradiciones religiosas*, Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México 2007, 591 pp.

La conocida denominación «era axial» o «tiempo eje», establecida en 1953 por el existencialista alemán Karl Jaspers<sup>1</sup> para referirse al arco temporal (aprox. 900-200 a.C.) en el que se establecieron los fundamentos espirituales y culturales que determinarían las tradiciones religiosas universalistas, al mismo tiempo que la comprensión actual que el hombre tiene de sí mismo, es desbrozada en este bello y profundo ejercicio de arqueología espiritual a través de toda una serie de claves hermenéuticas del fenómeno religioso.

<sup>1</sup> "La novedad de esta época estriba en que en los tres mundos (China, India y Grecia-Palestina) el ser humano se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y salvación y mientras cobra conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia... En esta época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía viven los humanos. En todos los sentidos se pone en pie lo universal" (K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Barcelona 1995, 20). Cf. X. Pikaza, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Madrid 1999, 163-166.

El libro de Karen Armstrong es una obra de gran calidad. El recorrido histórico está jalonado por los presupuestos de lo que, en opinión de muchos especialistas, supuso la gran revolución espiritual de la humanidad, la introducción del *ethos* en la experiencia religiosa. Según la autora, la dimensión fundamental de esta ética trascendente será la compasión. Cuando recorremos las páginas de esta obra tenemos rápidamente la impresión de sobrevolar la mera historiografía e introducimos en el alma del itinerario del *homo religiosus* en pos de su entraña espiritual. Resulta alentador descubrir junto a la autora que todos somos, en definitiva, buscadores, y que en la búsqueda radica la mayor gloria de la dimensión espiritual del hombre.

Los distintos capítulos nos llevan desde las claves fenomenológicas de la religiosidad étnico-política hasta los nuevos paradigmas que configuran los pilares de las religiones universalistas. El mensaje salvífico inscrito en esta nueva religiosidad estaba orientado íntegramente a la edificación de un ser humano totalmente nuevo. El seguimiento de la construcción de este mensaje es lo que llegamos a descubrir al final del recorrido por los cuatro pueblos axiales: la India (la religión védica, Zoroastro y Buda), Grecia (Sócrates, Platón y Aristóteles), Israel (los profetas) y China (Confucio, Mozi, Mencio, Lao Tse). La evolución espiritual impulsada desde estos universos culturales se desarrollaría siempre desde la ética de la compasión, eso sí, adaptada a las respectivas circunstancias culturales.

La autora ha escogido el punto de vista diacrónico para presentar de forma combinada el desarrollo de la espiritual axial en cada una de las distintas culturas. No existen capítulos monotemáticos dedicados en exclusiva a uno sólo de los pueblos axiales. Esto hace que, lejos de confundir, la reflexión histórica sea mucho más dinámica e interconectada, y, al mismo tiempo, la lectura se preste a una comparación entre el surgimiento de las distintas claves religiosas en los distintos ámbitos de aparición estudiados.

El estudio de la historiadora británica no conduce en absoluto a la relativización de las distintas doctrinas religiosas, sino a ser consecuentes con éstas buscando su núcleo espiritual. Si hay algo que nos enseña la espiritualidad axial es a no encerrar a Dios en discursos teológicos constringentes y reduccionistas. La era axial sí tiene un principio teológico, pero éste se postula entre las cualidades de la paradoja y el apofatismo. La verdad de Dios, la Verdad, con mayúsculas, no puede quedar atrapada en ninguna afirmación humana. Puede ser experimentada, suspirada, añorada, perseguida... pero no encerrada. Si algo nos muestra esta revolución

espiritual de aquellos ocho siglos es que no hay mayor proceso de verificación de la verdad de Dios que el logro de la realización humana a través de la ética compasiva, de la empatía, de la *kénosis*. La autora termina haciendo una sugerente invitación a que las distintas tradiciones religiosas universalistas de hoy día buceen en su interior para recuperar su entraña espiritual. Sólo este ejercicio de introspección puede iluminar e impulsar una nueva revolución espiritual en el seno de las tradiciones religiosas. Sería esta revolución la que provocase una nueva gran transformación espiritual de los hombres y mujeres del mundo actual, y, al mismo tiempo, la disolución de los brotes de violencia inscritos en las distintas tradiciones y siempre amenazantes. De esta forma, la obra de Armstrong pasa de ser una mera erudición histórica a una verdadera fenomenología y antropología de realidades espirituales históricas que están en la base de los distintos universos culturales contemporáneos.

José Ramón Matito Fernández

Massimo Faggioli - Alberto Melloni (eds.), *Religious studies in the 20th century. A survey on disciplines, cultures and questions proceedings of the Assisi Conference 2003*, Lit Verlag, Berlin 2006, 340 pp.

La edición de esta obra de colaboración es fruto del trabajo de la serie 'Cristianismo e historia' de la Fundación para las Ciencias Religiosas Juan XXIII, de Bolonia. El trabajo sigue la línea que desde el último cuarto del siglo pasado prevaleció en los distintos foros de estudio y debate sobre el fenómeno religioso: la preocupación por el método. En este sentido observamos que incluso hoy día, en los distintos trabajos de investigación sobre la religión, se mantiene la tendencia del siglo pasado, y parece que el hecho de que aparezca la palabra *método* en cualquier propuesta de investigación que aspire a recibir fondos públicos, del ámbito institucional que sea, tiene un porcentaje bastante alto de éxito en cuanto a la posibilidad de asignación de dichas ayudas.

Las alternativas metodológicas en el estudio del hecho religioso se dejan ver también en esta obra: visión holística o marco disciplinar autónomo, concreción histórica o aproximación analítico-interpretativa, especialidad o generalidad. Lo que sí es cierto es que la enorme crisis de las convicciones confesionales no se corresponde con el debate metodológico. De hecho, la reflexión sobre el método

posibilita establecer la existencia de un campo autónomo de investigación y práctica académica que no se vea envuelto por el particularismo provocado por tantas y diferentes disciplinas que se hacen cargo del estudio del fenómeno religioso. Aunque, en este sentido, las reflexiones sobre el método, como las de este trabajo, pueden parecer monólogos contrapuestos y algo reiterativos de congreso en congreso, no por ello resultan menos significativos ya que suelen también configurar pilares para prevenir que se derrumbe otra de las claves fundamentales del estudio del fenómeno religioso, la necesaria apuesta por satisfacer las necesidades de explicaciones generales que el estudio de la religión requiere y que no son tan fáciles de sostener en la actualidad, pues en cierto modo no es lo que 'se lleva'. Hay que mantener una ambición de aproximación generalista a estudio aún cuando haya que hacerlo en íntima comunión con la ineludible interdisciplinariedad. En cualquier caso, y este trabajo apunta en esta dirección, la necesaria pluralidad de análisis se construye a través de la convergencia de aproximaciones que sólo puede hallar coherencia en la personalización de la mirada y en la ambición holística.

La obra muestra un desequilibrio en el logro del estudio, porque siendo dividida en cuatro partes, a nuestro juicio es la introducción la que presenta una mayor coherencia y una reflexión más acabada. Esta introducción está compuesta por tres trabajos que tratan la cuestión metodológica y la problemática referente a la investigación en el ámbito de las ciencias de las religiones en el siglo XX. Posteriormente el debate se diluye en particularidades que no creemos que puedan responder de forma completa al planteamiento original de la cuestión, así como tampoco muestran demasiada coherencia interna. Así, tenemos una primera parte dedicada a la confrontación metodológica en el estudio de las religiones entre los siglos XIX y XX a través de tres nombres propios: Adolf Harnack, Alfred Loisy y Maurice Blondel. La segunda parte de la obra estudia la cuestión metodológica en distintas disciplinas relacionadas con el estudio científico de la religión donde no aparecen por ninguna parte la antropología, la fenomenología, la psicología, la sociología, las ciencias del lenguaje... y, donde, el enfoque confesional católico no puede disimularse. Por último, el bloque final de este estudio nos muestra algunas miradas regionales desde Francia, Estados Unidos, España, Alemania, Italia y Gran Bretaña, pero con el mismo calado confesional que el apartado anterior y, además, apartándose demasiado el planteamiento inicial del estudio y del marco general de la discusión. La problemática metodológica queda reducida en esta última parte a ciertas particularidades confesionales. Sólo cumplen

el objetivo del marco de estudio de la obra los apuntes referentes a Francia y Gran Bretaña; en el resto se trata más bien de un rápido repaso por la historia del estudio religioso dentro de las distintas iglesias nacionales.

En definitiva, nos encontramos ante una obra que en el título y en la obertura plantea una cuestión que luego va a ir olvidando o diluyendo progresivamente, y donde, por otra parte, el exclusivo enfoque regionalista europeo tampoco ayuda a lograr una visión universal del importante debate metodológico asentado en cualquier proyecto de estudio científico del fenómeno religioso.

José Ramón Matito Fernández

Geraldo Luiz de Mori, *Le temps énigme des hommes mystère de Dieu*, Cerf, Paris 2006, 392 pp.

Esta obra del teólogo brasileño Geraldo Luiz de Mori es una auténtica teología del tiempo que se mueve entre la antropología, la sociología y la reflexión teológica. A partir de una aproximación filosófico-antropológica y apoyándose en las particularidades, literaria en lo que respecta a Paul Ricoeur y contextual en lo referente al caso de Brasil, el autor nos propone una genuina meditación teológica sobre el misterio del tiempo en diálogo con la ruptura de modelos de finales del siglo pasado y la irrupción de un nuevo panorama intercultural. El trabajo es fruto de la tesis doctoral que el autor defendió en 2002 en el centro jesuita de Sèvres, en París.

El nexa que establece entre la cuestión del tiempo y la lógica de la modernidad muestra la orientación que ha dado al escrito. No se pierde en disquisiciones puramente especulativas, sino que atiende a la existencia concreta de los hombres. Atiende a los interrogantes planteados por la postmodernidad e investigados por Paul Ricoeur, y estudia el problema temporal a partir de la narrativa. Por otra parte, las tres aporías de la temporalidad –la unidad entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico, la unidad de las dimensiones del tiempo (pasado, presente y futuro), y, por último, la unidad del tiempo y de aquello que lo desborda– constituyen el hilo conductor de este estudio teológico. Christoph Theobald, en la presentación de esta obra, no duda en calificarla de «poética teológica», donde la categoría de la revelación es introducida en



respuesta a la aproximación que hacen Martin Heidegger y Paul Ricoeur de la tercera aporía de la temporalidad humana. Las otras dos grandes categorías en las que se inscribe esta poética son el tiempo narrado y el tiempo realizado. De ahí que el programa del autor queda enmarcado desde esta perspectiva de las tres aporías temporales en la noción de «figura» de la teología veterotestamentaria y neotestamentaria, concluyendo en la experiencia eucarística del cristianismo. De ahí que la obra derive en una poética eulógica y eucarística del tiempo que asume y supera todas las perspectivas hasta el momento analizadas. El gesto eucarístico de Cristo, profundamente analizado desde el ámbito bíblico, permite contemplar las tres perspectivas teológicas de la temporalidad: el tiempo narrado, cumplido y revelado, perspectivas que responderían a las tres aporías planteadas en el comienzo de la reflexión. Debido al lugar que ocupa en el mismo itinerario de Jesús y bajo su forma de la fe testamentaria y ritual, la eucaristía comprende un ideal propiamente poético, capaz de articular tiempo y éschaton. La eucaristía se convierte en la fuente última del método teológico del autor en su análisis de la temporalidad y de la lenta conversión a la que somete la triple aporía temporal. La eucaristía supone una teología del don, asumiendo y superando la ambigüedad de las diferentes figuras de la temporalidad analizadas por el teólogo.

José Ramón Matito Fernández