

Nada de lo que dice el autor se podría rechazar como absolutamente falso, ahora bien, de aquí parece inducirse en primer lugar que el pensamiento en su desarrollo no puede sobrepasar la lógica (descriptiva) de la inmanencia en sí, ni siquiera para adentrarse en las condiciones de posibilidad de que la realidad sea lo que es y de que Dios actúe como actúa y esté donde se dice que está. Se puede recordar aquí aquel axioma rahneriano que fundamenta el discurso teológico: *la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa*, con todas las matizaciones que hagan falta. Aparece una alergia a la dimensión conceptual de la verdad que se asemeja a la alergia que todo grupo de tendencia *gnóstica* tiene al cuerpo. La mera posibilidad –dicen– y el fracaso continuo que experimenta el hombre en vivir de manera armónica con él contrasta con la necesidad de vida a la que se supone debe servir, lo cual termina por hacerle sospechoso y rechazable en sí. Los problemas que causa terminan por definirle como problema, sin que se acoja su valor propio aun en medio de su constitutiva ambigüedad y su torpeza para acontecer como cuerpo nuestro. Santo Tomás junto a la mejor tradición teológica hasta Rahner han hablado de la necesidad de mantener en el discurso sobre Dios la desemejanza sobre la semejanza en lo que se afirma (Letrán IV). Rahner, como este autor, ha llamado la atención sobre el olvido de este hecho en la teología católica, sin que esto le haya supuesto, como sucede en el autor analizado, una desafección y rechazo de ella en bloque. Ser consciente del hecho y mantener una ascética en el discurso sobre Dios no debe equivaler a un sometimiento de la inteligencia conceptual (metafísica) con el cilicio casi-mortal de la narratividad.

Y, en segundo lugar, parecería que todo el pensamiento cristiano, y el dogma cristológico especialmente, es simplemente la justificación trascendente de los juegos perversos del poder humano. Las afirmaciones en este sentido asustan incluso al autor que de vez en cuando las atempera con pequeños comentarios marginales. B. Forte comentando las incidencias políticas del monoteísmo y de la fe trinitaria afirmaba que “el dato teológico es más complejo que sus posibles utilidades funcionales”. Baste esta cita para ilustrar el límite que sobrepasa el autor.

En el fondo el autor parecería no admitir la posibilidad de verdad sobre Dios porque ésta terminaría por ser excluyente. Y dado que toda religión se asienta en afirmaciones (objetivaciones) sobre Dios, ésta no es más que un estorbo para la afirmación de la vida en sí que es lo que realmente importa, lo que Dios mismo quiere suscitar y defender. El autor parece no darse cuenta de que la dimensión

ideológica del pensamiento no coincide sin más con una metafísica del ser, sino que pertenece a aquella dimensión del hombre que, por miedo a la falta de dominio sobre la realidad, quiere someterla para sentirse seguro, y para ello le da igual el tipo de discurso que utilice. Si en algún momento estorbaba la historia y la pluralidad en el discurso ideológico, en otros (y en nuestra cultura y en la obra que comentamos parece claro) parece estorbar el ser y la unidad.

Las afirmaciones del autor sobre la religión terminan por someterla a un desguace del que no hay más salida que abandonarla. De todas formas, la crítica sobre el concepto de religión se asemeja demasiado, casi hasta coincidir, con una crítica a la misma institución católica que creemos condiciona demasiado el discurso. Por eso uno no sabe realmente si el autor se ha dejado llevar inconscientemente por su visión francamente negativa de la institución católica. Porque aquella religión que es “un impedimento para comprender a Jesús” (100) es el único contexto del que puede y de hecho parte el autor para hacer las afirmaciones sobre Jesús que defiende. La religión, que parece haber ocultado, deformado, asimilado a Jesús como revelador sometiéndole a ella misma, es la que ofrece el contexto de vida, de seguimiento, de conocimiento, de crítica en él. ¿Puede ser de otra manera? A veces el autor incluye frases que atemperan el discurso como si quisiera salvar algo de esta estructura de transmisión de Jesús, aunque sea escondido, pero termina por apostar por la fórmula *après le christianisme, l'Évangile* (217). Volvemos al mismo problema de la no aceptación de la ambigüedad, esta vez institucional, inevitable en la vida humana en todos sus niveles. Si se me permite la interpretación (seguramente osada y quizá injusta por entrar en la subjetividad personal) da la sensación de que estamos ante un ajuste de cuentas inconsciente escondido teológicamente.

Otro de sus elementos estructurales es, como decimos, la revelación de Dios en Jesús. Afirmación que define todo su discurso y que define igualmente la estricta lógica cristiana. Ahora bien, cuando entramos en el significado que se le da a esta afirmación la cosa se complica y aparece una fuerte oscuridad sobre la densidad de significado o verdad que tiene tal afirmación. El autor parece reducir esta revelación a que en Jesús se comprende dónde está y cómo actúa el verdadero Dios. Es decir, la revelación queda presa de una comprensión intelectual, de contenidos. La cuestión de fondo es si Dios en Jesús no sólo *comunica* cómo deben ser los hombres para que Él repose complacido en ellos, sino si Dios

mismo se *auto-comunica* realmente en la vida de Jesús. Aunque en algunos momentos parece optar por una identificación de fondo, como cuando habla de autoaniquilación de Dios en Jesús aplicando el himno de Filipenses casi directamente a Dios, acto seguido se desvincula de esta perspectiva al decir que esto no significa que se autodestruyera (136), sino que “lo cede todo a los seres humanos” (137). En otras ocasiones se utiliza el verbo *fundirse* (Dios y Jesús) para hablar de su presencia en él, pero esto ha de explicarse si no quiere ser un simple discurso poético de presencia sin contenido. La alternativa es la siguiente: o Dios se sometió absolutamente a la inmanencia (cosa difícil de justificar en un discurso que mantenga la posibilidad de actuación más allá de ella para culminarla: resurrección) o la sobrevuela identificándose (sin vinculación última) con determinados espacios (la actuación de Jesús entre ellos) para decir qué mundo quiere. La falta de apertura a un discurso trinitario que es indirectamente rechazado como “carente de sentido” por la imposibilidad de la inmanencia para pensarlo (137), hace que la afirmación sobre la presencia de Dios en Jesús termine siendo absolutamente débil. Dios está en él en cuanto justifica su forma de ser y quizá en cuanto que suscitaría su forma de ser como humana ante la inhumanidad en la que vivimos los hombres, y esto es lo que manifiesta su resurrección (145-47, 338-40). Si bien es verdad que no se puede esperar encontrar las afirmaciones del dogma en cuanto tal en los textos del Nuevo Testamento, hay en el autor una radical reducción de todos los títulos y afirmaciones de identidad de Jesús a su significado como ser humano pleno difícilmente aceptable desde una exégesis integral. Menos aún desde la lectura que de ellos ha hecho la tradición eclesial.

En este sentido, otro de los elementos estructuradores de su discurso es la secularidad o laicidad de Jesús y de su proyecto. Difícilmente se puede negar la preocupación de Jesús por radicar a Dios en la vida concreta de los hombres hasta hacer de ella el lugar propio del verdadero encuentro con Dios, como afirma el autor. Éste, sin embargo, construye un piadoso Jesús a-religioso que, si se me permitiera la vulgaridad, tiene más que ver con el *para ser bueno no hay que ir a misa*, que con la verdad de su actuación. ¿Cómo es posible que los que convivieron con él siguieran apreciando y viviendo tantas tradiciones religiosas después no sólo de su vida, sino de su resurrección? Sólo una reducción tan parcial como injustificada del judaísmo a la lógica de su discurso sobre la religión permite desidentificar a Jesús de la religión de su pueblo. Esta descripción de la humanidad a-religiosa de Jesús es sostenible sólo desde

aquella reducción de la realidad para hacerla coincidir con lo que se ha definido previamente. En cualquier caso parece contradictorio afirmar que se debe salir de la religión para encontrarse con la salvación que da Jesús (su salvación consiste en que nos liberó de la religión, 319) y afirmar que se puede encontrar la salvación en todas las religiones, a no ser definiendo estas como ritualidades vacías de verdad o como expresiones folclóricas (en su sentido estricto) de una verdad pluridimensional sin concreciones vinculantes. Pero entonces la salvación realmente no se daría en ninguna pues, más allá de éstas, estaría en la vida misma, habitualmente contaminada por esta dimensión humana.

Otro elemento estructurante de su discurso es la clara presencia antisistémica de Jesús, que coincide con su acción anti-religiosa. Ésta aparece al poner como centro de la religiosidad verdadera que pide Dios la estructura básica de lo humano que no se puede negar y que desactiva el totalitarismo de todo sistema. La carnalidad o la corporalidad apresada por la enfermedad y el sufrimiento (cap. 8), la vinculación igualitaria de los hombres y la dignidad básica de cada uno con su libertad inalienable (cap. 9-10), son el centro de la acción de Jesús que aparece así como hombre que no se deja someter por todo lo que nubla la compasión con el que sufre, la vinculación fraterna con los otros y la inviolabilidad de cada uno en concreto. Ésta es su religión y el lugar de presencia de Dios (y de su ser). Nada de esto es falso, pero uno se pregunta si para esto se necesita a Dios. De hecho la reducción inmanentista de esta propuesta en los análisis de la acción de Jesús sólo se entienden como reacción a una fe demasiado reducida a la obligación ritual y confesional y sometida a un poder eclesiástico pervertido por la ideología, que habría marginando la vida de seguimiento concreto de Jesús. Si esto es toda la verdad sería discutible. En cualquier caso, los análisis parecen anular la centralidad en la praxis jesuana de la referencia a un Reino que no sólo *está* sino que *llega*, que tiene una dimensión de futuro inmaterializable en la historia. En la vida de Jesús sus acciones remiten no sólo a ellas mismas, sino a una plenitud de realidad que está por acontecer, que es irreductible a la historia en su desarrollo, tal como manifiesta su afrontamiento de la muerte, si es que no se quiere hacer de éste un absoluto vacío de sentido en Jesús. Como bien afirma el autor, sin la resurrección la vida de Jesús queda en suspenso.

Éste es el último elemento estructural para comprender la verdad permanente de la vida de Jesús. En la resurrección la humanidad plenamente humana de Jesús alcanza su “estabilidad para

siempre y sin limitación alguna” (340) y aparece para nosotros como “permanentemente válida” (338). Por eso para el autor este acontecimiento tiene un carácter fundamentalmente práctico y no debe convertirse en fundamento de revelación (o constitución) de una realidad personal divina del ser de Jesús, ni en fuente del conocimiento del ser de Dios.

Una última idea importante en el autor es la identificación de la salvación con un proceso a través del cual Jesús liberándonos de la religión nos permite alcanzar las bases propias de nuestra humanidad y vivirlas en su seguimiento. Toda forma de comprensión de esta realidad que interprete su muerte salvífica (muerte que únicamente impone el sistema religioso) en clave metafísica o sacrificial, es decir, que la vincule a cualquier clase de necesidad (teológica) es una agresión contra los hombres pues les culpabiliza des-historizando el proceso concreto de su muerte y, por tanto, velando su verdadera realidad. La interpretación de la muerte de Jesús *por los pecados*, reconocida como extensa en el Nuevo Testamento, lleva al hombre –según el autor– a “lo peor de sí mismo y a las zonas más oscuras de su intimidad y de su propia historia” agravando los sentimientos de culpa que muchos llevan en su vida (286). Además conduciría a una justificación de la necesidad del sufrimiento que pediría Dios para salvar (311). Si hay que aceptar que un tipo de comprensión teológica de algunos textos del Nuevo Testamento lleva a un discurso que, alejándose del de Jesús, crea miedos, escrúpulos, hasta alcanzar el grado de patologías, e incluso puede sostener una determinada lógica de dominio, difícilmente se puede evitar afrontar el tema de la esclavitud a la que el pecado tiene sometida a toda la humanidad y que el autor conoce, aunque prefiera llamarla inhumanidad. Si estamos sometidos a una inhumanidad de la que sólo se salva Jesús, como afirma el autor, entonces hay que sacarla a la luz para ser honestos en el discurso teológico, pero entonces nos volvemos a la lógica que el autor rechaza porque nos llevaría “a lo peor...”. ¿Por qué no aceptar que toda afirmación blanda de la bondad de Dios no asume el peso de la maldad humana, sin que esto signifique derivar en predicaciones perversas o inhumanas, o mezclar víctimas con verdugos?

En este tema (cap. 12) se puede percibir cómo el autor realiza una utilización selectiva de los textos neotestamentarios, creando un canon que él mismo define vinculándolo a un Jesús que conoce a través de otro canon que también él impone a los textos. El juicio sobre el valor de las teologías neotestamentarios como expresión de la revelación de Dios parece venir de un elemento externo, lo

cual hace preguntarse dónde está realmente la revelación, si en los textos que selecciona o en el seleccionador. Porque, claro está, no existe un Jesús al margen de la paradójica unidad pluriforme de los textos. No es extraño entonces que se identifique con el discurso de Knitter, “el más abierto, tolerante y progresista” (263, 273).

Todo el discurso sobre la revelación absoluta de Dios en Jesús contrasta con la negativa a acoger las afirmaciones de identidad salvífica única de Jesús para el mundo que ofrece en Nuevo Testamento. Todo porque esto supondría una opción excluyente sobre las demás formas de religión. Ahora bien, ¿en qué queda entonces el discurso tan pasional del Dios en Jesús? Francamente en poca cosa. La cuestión de fondo sería: ¿Una vez que Dios nos ha hecho caer en la cuenta de que es lo humano el lugar de nuestra salvación toda mediación religiosa, también las que nos han llevado a esta afirmación, finalmente Cristo en nuestro autor, son prescindibles? Es decir ¿Cristo es exclusivamente instrumental en la revelación?

Todo el ensayo no parece más que una forma más de teología cristiana de corte fariseo frente a otra teología de corte saduceo (religiosa, ideológica, opresiva...) sin posibilidad de una vía intermedia. Es decir: a) Una afirmación sin fracturas de la absoluta trascendencia de Dios que evita incluso su nombre, en su caso, un rechazo de la forma de hablar de Dios religiosa, metafísica, ontológica. b) Una absoluta cercanía de Dios en la ley (que nos hace vivir como verdaderos hijos de Adán y discípulos de Moisés en una sociedad inhumana frente a las potencias e imperios que someten a los hombres). En este sentido, en la vida conforme a la Ley se hace presente Dios, está ahí, allí se encarna. En su caso la ley coincide con la actuación de Jesús que manifiesta tres mandamientos: sanarás el sufrimiento del otro, os acogeréis como iguales, os respetaréis en vuestras diferencias. De igual forma en su actuación se encarnaría Dios. c) Una secularidad radical, ya que los fariseos configuran la religión israelita como religión secular: la obediencia a Dios coincide con la consagración de la vida secular concreta (a través de la ley). En su caso la alergia a una ley conocida lleva a poner como ley la configuración básica de lo humano. d) Una forma de vida antisistema, como dejan bien claro los levantamientos antirromanos y el rechazo de la política de los dirigentes políticos y religiosos, o los posteriores desarrollos hasídicos de su espiritualidad. En el autor esto se desarrollaría en una forma antiinstitucional. e) Por último, la creencia en la resurrección que simplemente aparece como justificación de la verdad de la vida justa y la defensa de su anulación

por parte de los poderes del mal. En su caso, la pervivencia de la humanidad *humana* de Jesús.

Y la pregunta es: ¿la cristología cristiana es sólo más de lo mismo un poco depurado, o ciertamente Dios está en Jesús de una forma nueva, radical, escandalosa que recrea el concepto de trascendencia de Dios, que fundamenta en raíz una comprensión nueva del mundo y del hombre, y que se ofrece al mundo en un fragmento finito de realidad pidiendo absoluta obediencia de fe, al margen de si por caminos misteriosos está ya presente como fundamento de la búsqueda, aliento de verdad y atracción de consumación más allá de su vivencia institucional cristiana? K. Rahner citado por el autor como maestro de teología, criticado sin embargo radical aunque indirectamente en su forma de hacer teología, decía que “el reto cristológico más urgente consiste sin duda en demostrar el significado universal y la dimensión cósmica del acontecimiento Jesucristo”. Pues bien, el autor del libro queda sujeto a planteamientos creemos que ya resueltos al menos teológicamente hace tiempo.

En resumen, cristología francamente deficitaria, lastrada por viejas críticas teológicas del liberalismo *aggiornato*. Se pierde la oportunidad de rentabilizar una crítica profética de los dinamismos de ideologización ocultos en toda teología y de marginación de lo humano concreto en toda praxis pastoral, francamente necesaria en nuestra iglesia, al deformarla en juicios tan condenatorios como los de los antiguos visionarios del anticristo (que él identifica con la religión y quizá con la misma Iglesia católica-jerarquía), y que terminan haciendo que el autor encierre al mundo en sí mismo y su buena intención.

FRANCISCO GARCÍA MARTÍNEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

1) SAGRADA ESCRITURA

Heikki Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*, Fortress Press, Minneapolis 2010, XXIV + 479 pp.

Este libro es el resultado de una dilatada investigación, que el Prof. H. Räisänen ha realizado durante los últimos veinte años, siguiendo el programa que presentó en su obra *Beyond New Testament Theology* (Philadelphia 1990). En aquel texto programático proponía crear una alternativa a la Teología del Nuevo Testamento, diseñando una visión general del pensamiento de los primeros cristianos desde la perspectiva de la historia de las religiones. En este libro, según propia confesión, presenta el resultado del trabajo realizado durante estos años en esta dirección.

En la introducción, el autor explica que el objeto de su estudio será limitado, pues tratará sólo de las creencias cristianas, recurriendo para ello casi exclusivamente a los textos que han llegado hasta nosotros. Fuera de su foco de interés quedan, por tanto, otros aspectos importantes, como los ritos y la vida práctica de los primeros cristianos, así como otras posibles fuentes de información, entre ellas los restos arqueológicos. Se limitará a los textos para descubrir a través de ellos cómo se configuraron las creencias cristianas. Pero su acercamiento a ellos será diferente al de la Teología del Nuevo Testamento. La diferencia más importante es que su estudio no se limita a los textos canónicos, sino que incluye toda la literatura cristiana hasta finales del siglo II, sin hacer distinción entre textos e ideas ortodoxos y heterodoxos, mostrando así la rica diversidad del cristianismo de los orígenes. Su acercamiento a los textos tiene, además, otras características. Su centro de interés no son las doctrinas o los dogmas, sino la formación de las creencias, cuyas raíces trata de rastrear en el contexto cultural y religioso, y cuyo influjo puede percibirse en la historia posterior del cristianismo y de la sociedad occidental.

Estas características definen los contornos de una obra bien trabada y coherente, que se estructura en dos grandes partes. La primera de ellas incluye tres capítulos bajo el título general de "Raíces y puntos de partida". En ella, el autor se esfuerza por ofrecer una síntesis del contexto vital en el

que surgieron las creencias cristianas. El primer capítulo está dedicado al Judaísmo del segundo templo, el segundo trata sobre la religión y filosofía grecorromana, y el tercero ofrece una apretada síntesis de los acontecimientos, personas y fuentes (textos) más relevantes del naciente movimiento cristiano.

En la introducción se sugiere al lector ya iniciado en estos temas la posibilidad de prescindir de la lectura de estos capítulos, porque en ellos encontrará cosas ya sabidas. Sin embargo, su lectura es muy recomendable porque la visión que ofrece en ellos el autor no es en absoluto una síntesis al uso, sino una panorámica original de los principales elementos que configuran el contexto vital en el que se configuraron las creencias cristianas. En pocas páginas se ofrecen, en efecto, claves importantes de la historia y del pensamiento del entorno judío, helenístico y cristiano, así como una sustanciosa presentación contextualizada de los principales escritos cristianos, a los que repetidamente se hará alusión en los capítulos siguientes. En este contexto resulta especialmente interesante la insistencia del influjo que tuvo la filosofía y la religión helenística en la configuración de las creencias cristianas.

La segunda parte del libro, que es la más extensa, aborda propiamente el surgimiento de estas creencias. Su título: "Problemas básicos y soluciones", refleja bien su contenido, pues no trata sobre todas las creencias cristianas, sino sólo sobre algunas de ellas, precisamente aquellas que, a juicio del autor, responden a los problemas básicos. Contiene esta segunda parte siete capítulos de desigual extensión, y lo primero que llama la atención en ella es que la exposición comienza abordando el tema de la escatología. El autor ofrece una explicación convincente para justificar esta opción. Podría haber comenzado hablando del monoteísmo como plataforma común del judaísmo y del cristianismo, o de la cristología, como el elemento cristiano más distintivo. Sin embargo, en su opinión, una exposición del surgimiento de las creencias cristianas debe comenzar por la escatología, porque "la intensa expectación de un cambio radical y decisivo en la historia promovido por el Dios de Israel fue determinante para el surgimiento del nuevo movimiento religioso que daría lugar al cristianismo" (p. 7).

Partiendo de esta opción, el primer capítulo de la segunda parte, que es el cuarto del libro, trata sobre "Dios, la historia y más allá", y a partir de él los demás se van encadenando con una cierta relación temática. El quinto continúa en este horizonte escatológico y aborda el tema del destino individual. El sexto se introduce en la problemática de la condición humana dominada por el pecado, que conduce en el capítulo siguiente a plantear el tema de los diferentes caminos de salvación. En este marco de un horizonte de sentido para el mundo y para el hombre es donde sitúa el autor el estudio de las creencias sobre Jesús, que aborda en el capítulo octavo bajo el título "¿Verdadero hombre, o verdadero Dios? El mediador de la salvación". En el capítulo noveno trata de completar los elementos que configurarán la idea cristiana de Dios estudiando las experiencias y las doctrinas sobre el Espíritu.

Estos seis capítulos (del cuarto al noveno) constituyen, en mi opinión, el núcleo temático del libro, en el que se abordan las principales creencias cristianas, su origen, su configuración, sus diversas expresiones y sus efectos. De hecho, estos capítulos tienen una estructura muy parecida. Todos ellos comienzan exponiendo las ideas judías y/o paganas que fueron significativas para la configuración de las creencias cristianas. En el capítulo dedicado a la escatología, por ejemplo, se presenta un panorama de las expectativas judías sobre la futura intervención divina, que sirven de contexto al anuncio de Jesús sobre la inminente llegada del reinado de Dios. La primera formulación de una visión característicamente cristiana, que suele tener su origen en Jesús o en sus discípulos de la primera generación, configura el segundo paso de la exposición. Así, por ejemplo, en el capítulo dedicado al destino individual, se presentan en este momento las visiones sobre el juicio que fueron fraguando en el movimiento de Jesús. El tercer momento de la exposición suelen ser los diversos desarrollos a que dio lugar dentro de los grupos cristianos de los dos primeros siglos la interacción entre las ideas anteriores, sean estas judías o paganas, y estas primeras formulaciones de las creencias cristianas. Es en este punto donde el recurso a los escritos cristianos de los dos primeros siglos ayuda a reconstruir las diversas líneas de pensamiento, que a veces interaccionan y otras corren por caminos paralelos, dando lugar a una realidad plural que es característica de todo proceso formativo. La mayoría de los capítulos termina con una referencia a los efectos posteriores de estas creencias, para mostrar, por vía de ejemplo, el impacto que han tenido dichas creencias no sólo en las iglesias cristianas, sino también en la cultura y en la sociedad hasta nuestros días.

Los tres últimos capítulos tratan en realidad de algunos de los efectos provocados por estas nuevas creencias en relación con los tres ambientes de los que ha hablado en la primera parte, y muy bien podrían haber sido agrupados en una tercera parte que, comparada con la primera, daría la medida de la evolución que se produjo en el periodo formativo del cristianismo. El primero de estos tres capítulos, que es el décimo del libro, aborda el paso de la identidad judía a la identidad cristiana, en lo que puede considerarse una nueva versión de la conocida discusión sobre "la separación de los caminos". El capítulo undécimo trata sobre la relación de los cristianos con el mundo pagano en sus diversas fases y actitudes. El duodécimo, en fin, se centra en la evolución interna del naciente movimiento cristiano, rastreando el camino que llevó a la configuración de la ortodoxia cristiana y las consecuencias que este hecho tuvo para las relaciones intracristianas.

El libro tiene muchos aspectos positivos desde diversos puntos de vista. El más importante, sin duda, es el hecho de ofrecer una síntesis que articula temas muy complejos a partir del análisis de una vasta literatura. Los expertos en cada uno de estos temas podrán discutir aspectos puntuales, pero el hecho de ofrecer una síntesis articulada y original de aspectos tan variados supone una gran contribución. Esta síntesis está avalada por un conocimiento detallado de la bibliografía especializada, que se refleja en el amplio aparato de notas, y en las breves pero sustanciosas citas de otros

autores o de las fuentes, que introduce en el desarrollo de la exposición. Detrás de este libro hay muchos años de estudio, que han dado ahora un fruto maduro. Hay que valorar también positivamente que el libro está muy bien escrito, con expresiones y metáforas ágiles, que facilitan su lectura.

En todo caso, más allá de lo que pueda decirse, tanto a nivel general como de detalle, sobre la discusión que se plantea en cada uno de los capítulos de este libro, la propuesta que en él se formula de una forma más explícita y elaborada que en la publicación mencionada al comienzo de esta recensión, merece ser tomada en consideración. Hace unos años, un grupo de estudiosos de la Biblia de distintas adscripciones y sensibilidades religiosas discutieron ya lo que implicaba la propuesta de Räsänen. Estas discusiones fueron más tarde recogidas en una publicación editada por T. Penner and C. Vander Stichele bajo el título *Moving Beyond New Testament Theology? Essays in Conversation with Heikki Räsänen* (Helsinki 2005). La cuestión de fondo que plantea este libro de Räsänen es la misma que planteó G. Theissen en su libro *La religión de los primeros cristianos* (Salamanca 2002). En ambos casos, aunque de formas diversas (en el de Theissen con un recurso más explícito a los modelos de las ciencias sociales, y en el de Räsänen a través de una articulación temática más intuitiva), se plantea la necesidad de una recuperación de la memoria de los orígenes cristianos en un marco social más amplio que sobrepasa al de las iglesias cristianas.

Parafraseando el dicho de que la guerra es demasiado importante como para dejársela a los generales, Räsänen afirma que la Biblia es demasiado importante como para dejársela a los biblistas... y de su obra se podría deducir que las creencias cristianas son demasiado importantes como para dejárselas a las iglesias. Lo que Räsänen propone es el ejercicio de otra forma de memoria: la que debe hacer la sociedad occidental para conocer sus raíces y las creencias que han determinado su historia. Sería un error recibir esta propuesta como una amenaza, un intento de suplantar la memoria legítima que las iglesias cristianas hacen de su pasado. Muy al contrario, la propuesta de esta memoria de los orígenes cristianos realizada en el marco de la sociedad y de la cultura contemporánea, es una oportunidad tanto para la sociedad como para las iglesias cristianas, que debería contribuir a un diálogo creativo entre ambas.

Santiago Guijarro Oporto

A. Yarbro Collin – J. J. Collins, *King and Messiah As Son Of God. Divine, Human and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 2008, XIV + 261 pp.

El interés que ha suscitado el tema del mesianismo en los últimos años se refleja en los diferentes estudios publicados en torno a esta cuestión (J.

Fitzmyer, *The One Who Is To Come*, Grand Rapids 2007; S. Porter (ed.), *The Messiah in The Old and New Testament*, Grand Rapids 2007; M. Zetterholm, *The Messiah in Early Judaism and Christianity*, Minneapolis 2007; M. Bockmuehl, *Redmption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London-New York 2007). El libro que aquí se presenta se sitúa entre ellos. Aborda de manera sistemática un aspecto concreto del mesianismo: la divinidad del Mesías. El objetivo es exponer el modo en que esta idea se enraiza en el judaísmo y desde él pasa a formar parte del imaginario simbólico cristiano. La comprensión de Jesús como Mesías e Hijo de Dios está presente de manera interrelacionada en estadios muy primitivos de los orígenes cristianos. Sin embargo, para A. Yarbro y J. Collins es preciso analizar cuidadosamente el origen y la evolución de las tradiciones mesiánico-divinas en seno del judaísmo para esclarecer el modo en que se atribuyeron a Jesús. La confluencia de una perspectiva histórica con el análisis de las principales referencias neotestamentarias permite a los autores mostrar cómo la idea de la preexistencia y la divinidad de Jesús nació y evolucionó en torno a la convicción de que Jesús era el Mesías y se ubica en un contexto judío de concepciones mesiánicas fluidas y cambiantes.

La introducción que precede al cuerpo principal del libro lo relaciona con otros estudios que tratan del contexto judío de la cristología primera (A. Chester, *Messiah and Exaltation*, Tübingen 2007; L. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1988; C. Newman J. R. Davila – G. S. Lewis, *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Leiden 1999). Se manifiesta así la intención de los autores por responder a quienes postulan que el origen de la devoción a Jesús como el Cristo está en los círculos de los gentiles helenistas (W. Bousset), mostrando cómo esta creencia, de hecho, nació en un contexto judío.

La obra consta de ocho capítulos claramente diferenciados en dos partes. Los cuatro primeros, escritos por J. J. Collins, explican el comienzo de la concepción divina del Mesías a la luz de la ideología regia de Judá y el modo en que esta representación fue evolucionando. A. Yarbro es la autora de los cuatro últimos, que están referidos de manera directa al tratamiento de Jesús como Mesías e Hijo de Dios en los escritos neotestamentarios. Las conclusiones finales recogen los aspectos más relevantes de la exposición que permiten además formular una propuesta sobre la relación entre el culto a Jesús y la comprensión de su divinidad.

El capítulo primero está dedicado a la denominación del rey como “hijo de Dios”. Esta concepción ha quedado plasmada en los salmos 2 y 110 donde el rey davídico es reconocido como hijo de Dios engendrado de un modo que refleja la influencia de las tradiciones egipcias y cananeas. Aunque se trate de un lenguaje mítico, la retórica de estos salmos intentó forjar una especial percepción acerca de la relación entre el rey y su dios apuntando la idea de que el rey era en algún sentido divino.

Esta alta concepción de la monarquía, sin embargo, fue evolucionando de manera significativa y adquiriendo diferentes connotaciones a lo largo de la historia. El capítulo segundo muestra cómo esta visión aparece modifi-

cada en la literatura deuteronomista y en el corpus profético. En la primera, se observa una desmitologización de la imagen del rey al tiempo que la relación entre la dinastía davídica y Dios se configura en torno a un modelo de alianza condicional. Por otro lado, al examinar las predicciones mesiánicas que aparecen en los libros proféticos, se puede afirmar que, excepto en Is 9, éstas son relativamente modestas en sus reclamos sobre un futuro rey y apenas recogen la idea de su status divino. Se percibe, sin embargo, un resurgir de las expectativas escatológicas en el s. II a. C. –reflejado, por ejemplo, en los libros de Daniel y de Henoc– al tiempo que en esta época, rotas todas las esperanzas de restauración davídica, se vuelve a reconstruir la imagen de un rey divino.

El capítulo tercero aborda este último aspecto mostrando su desarrollo durante el período helenístico. El autor discute el tema del culto a los soberanos helenistas y analiza la concepción del mesianismo en la Septuaginta y los manuscritos del Mar Muerto. Constata que la Septuaginta no se inhibe a la hora de reflejar que el rey es hijo de Dios, y atribuye la preexistencia al Mesías o habla de él como un ángel. Los manuscritos del Mar Muerto utilizan también la imagen de Dios engendrando al Mesías (1QSa 2:11-12), o se refieren a una figura escatológica que será llamada hijo de Dios e hijo del Altísimo (4Q246). Los textos dan testimonio de que permanecía vivo el lenguaje sobre la filiación divina aplicada a un Mesías regio y que resurgió durante la época de las dinastías asmonea y herodiana. Pero es también en esta etapa cuando las expectativas mesiánicas se van fusionando con la noción de un salvador celestial. Esta tendencia encuentra su expresión en otro grupo de textos que se refieren a una figura celeste descrita como hijo del hombre que, a juicio del autor, merece un estudio a parte.

A ello dedica J. Collins el capítulo cuarto donde analiza la relación entre Mesías e hijo del hombre. Discute Dn 7, 11QMelquisedec, 1 Henoc 37-51 y 4 Esdras 13. Muestra cómo este concepto, inicialmente utilizado para designar a un hombre, terminará comprendiéndose en relación a una figura mítica sentada en un trono de gloria que actúa como juez escatológico. A ello se une la tendencia a ver al Mesías como un ser preexistente de origen celestial –figura del hijo del hombre– que, por ejemplo, en 4 Esdras, es llamado “mi hijo” por Dios en términos similares a los que aparecen en el salmo 2. Los escritos del Mar Muerto, que reflejan también el interés creciente en la imagen de un salvador en algún sentido divino, mantienen el intento por apoyar esta figura en interpretaciones innovadoras de los textos tradicionales. Por eso, en el s. I era difícil mantener la distinción entre el Mesías como un rey humano y la esperanza de una figura salvadora trascendente.

En el capítulo quinto se analiza la presentación de Jesús como Mesías en el corpus paulino. El acercamiento a los textos más significativos indica que el mesianismo de Jesús era una tradición bien asentada en el cristianismo anterior a Pablo y una parte fundamental del anuncio del evangelio. Para A. Yarbro es claro que la imagen de Jesús como Hijo de Dios en las cartas de Pablo está relacionada con el mesianismo. Por otro lado, aunque

Fil 2,5-7 refleja nociones acerca de la preexistencia de Jesús y otros textos podrían estar identificándolo con la sabiduría (1 Cor 8,5-6; 2 Cor 4,3-4), la autora discute especialmente Rm 1,1-15 donde la ambigüedad del lenguaje permite otras lecturas no vinculadas directamente a la idea de la preexistencia.

El capítulo sexto está dedicado a la presentación de Jesús como Mesías e Hijo de Dios en la tradición sinóptica. Se inicia planteando la pregunta acerca de si en dicha tradición se muestra a Jesús como preexistente. El capítulo concluye con una reevaluación de la cuestión de la preexistencia del Mesías en Pablo a la luz de los evangelios sinópticos. La autora se detiene a señalar cómo en Mc Jesús es presentado como Mesías y profeta en la escena del bautismo, mientras que Mt y Lc muestran a Jesús engendrado por Dios en el sentido en que fue concebido por el poder de Dios. Por otro lado, los textos reflejan que, tanto en Mt como en Mc hijo de Dios e hijo del hombre son títulos equivalentes y en los tres evangelios Hijo de Dios equivale a Mesías. En ningún caso la tradición sinóptica recoge la idea de Jesús como preexistente.

El capítulo séptimo, "Jesús como Hijo del Hombre", discute los dichos del hijo del hombre en la tradición sinóptica, la cuestión de su origen y su relación con las tradiciones acerca de la preexistencia y la divinidad de Jesús. Se expone en qué medida Jesús se pudo ver a sí mismo como un profeta escatológico a la luz del texto de Dn 7, si sus seguidores esperaron que él actuara como un Mesías en estos términos, e incluso si después de su muerte mantuvieron las expectativas de que volvería para llevar a cabo esta misión.

Finalmente, el capítulo octavo gira en torno al desarrollo de las tradiciones mesiánico-divinas en el evangelio de Juan y el Libro del Apocalipsis. El análisis de ambos escritos permite concluir que los dos presentan a Jesús como preexistente y divino, pero de diferentes modos. En el evangelio de Juan, Jesús está identificado con la categoría filosófica del *logos* mientras que el autor de Apocalipsis representa a Jesús como un Mesías celestial –la primera criatura de Dios– y le atribuye rasgos angélicos.

La conclusión final recoge los aspectos más significativos expuestos en cada capítulo. Queda en ella articulado el contexto de las expectativas mesiánicas judías en cuyo trasfondo debe ser comprendida la proclamación más antigua de Jesús como hijo de Dios. Además, los autores subrayan brevemente algunas consecuencias que se derivan de este estudio en relación con el culto a Jesús y la cuestión de su divinidad. Se discute principalmente en qué medida los diferentes escritos analizados permiten deducir una creencia en la divinidad de Jesús referida a su misma persona (nivel óntico), o si ésta fue experimentada a nivel funcional.

El libro en su conjunto muestra de manera razonada una conexión entre la creencia cristiana en la divinidad de Jesús y las concepciones mesiánicas judías. La síntesis histórica recogida en los cuatro primeros capítulos ofrece los aspectos más relevantes del desarrollo de la idea de la divinidad del

Mesías, que permiten comprender en qué contexto teológico se configuró la divinidad de Jesús. Se ofrecen numerosas referencias literarias y se presta atención a los aspectos que pueden ser objeto de discusión. Todo ello aporta rigor al estudio, al tiempo que proporciona claridad a la exposición. Cabe destacar como especialmente iluminadora la reflexión sobre cómo el culto a reyes y emperadores influyó en la comprensión del Mesías.

Cabe destacar también que el estudio de los textos cristianos se enriquece con referencias a las escrituras judías, a los apócrifos y a los escritos de Qumrán favoreciendo así una perspectiva amplia y global. Sin embargo, sería conveniente aclarar más explícitamente los criterios de selección de los textos neotestamentarios que se consideran necesarios para comprender el modo en que se relaciona el mesianismo de Jesús con su divinidad. Por otro lado, en algunos puntos las afirmaciones resultan excesivamente generales y las relaciones que se establecen, por ejemplo, entre la imagen de Jesús como Mesías e Hijo de Dios en el corpus paulino o en la tradición sinóptica requerirían una explicación más precisa.

Ana Rodríguez Láiz

Elisabeth Struthers Malbon, *Mark's Jesus. Characterization as Narrative Christology*, Baylor University Press, Waco 2009, XIV + 286 pp.

Este libro aborda de manera exhaustiva la caracterización de Jesús en el evangelio de Mc desde una perspectiva narrativa. La finalidad es ir desentrañando los diferentes niveles del relato y el modo en que a través de ellos queda sugerido quién es Jesús. Atendiendo a la naturaleza narrativa del evangelio, la autora va construyendo una "cristología narrativa" donde la pregunta por Jesús se mueve dentro de la historia que se cuenta. Al no proyectar construcciones narrativas o teológicas ajenas al relato, pone de manifiesto cómo la caracterización de Jesús emerge a través de diferentes yuxtaposiciones que no se pueden armonizar entre sí fácilmente y que expresan la tensión con que el autor implícito del evangelio de Mc ha querido presentar a Jesús.

E. S. Malbon se sitúa en continuidad con R. Tannehill, J. R. Donaue, M. E. Boring, E. K. Broadhead D. Rhoads y J. Dewey que han realizado diferentes estudios atendiendo a la naturaleza narrativa del evangelio de Mc. Destaca las aportaciones de O. Davidsen (*The Narrative Jesus: A Semiotic Reading of Mark's Gospel*, Aarhus 1993), J. Naluparayil (*The Identity of Jesus in Mark: An Essay on Narrative Christology*, Jerusalem 2000) y P. Danove (*The Rhetoric of the Characterization of God, Jesus and Jesus' Disciples in the Gospel of Mark*, New York 2005) sobre la caracterización de Jesús en dicho evangelio y centra la suya respecto a ellos subrayando la importancia de no desarrollar ideas ni conceptos teológicos separados de su

manifestación narrativa. En este sentido, se confronta de manera especial a lo largo de todo el libro con el trabajo de J. D. Kingsbury por considerarlo más centrado en cuestiones teológicas que literarias.

El interés de la autora por centrarse en aspectos concretos del nivel de la narración queda patente al explicitar en la introducción los presupuestos metodológicos a partir de los cuales considera posible la elaboración de una “cristología narrativa”. Señala especialmente la necesidad de diferenciar entre la caracterización del “Jesús marquiano” –comprendido como el personaje central que habla y actúa en Mc– y el “Jesús de Mc” referido al retrato completo, más complejo, dibujado por el autor implícito. Su propuesta viene justificada al tomar en consideración un presupuesto narratológico fundamental, esto es, que el personaje de un relato se conoce no solo por lo que dice y hace sino también por lo que otros personajes dicen y hacen en relación a él. La cristología narrativa toma como punto de partida la caracterización de Jesús siguiendo este esquema. De ahí que el interés no esté centrado en cuestiones concretas como, por ejemplo, los títulos, sino en el desarrollo de dicha caracterización a múltiples niveles teniendo en cuenta no solo lo que Jesús hace sino también lo que el narrador y otros personajes dicen sobre Jesús, lo que responde a lo que otros comentan sobre él, lo que expresa acerca de sí mismo y de Dios, o cómo lo que otros personajes hacen se relaciona con lo que él dice y hace.

Cada uno de los cinco capítulos del libro toma como base una de estas perspectivas. El capítulo primero explora las acciones del “Jesús marquiano” para ver cómo contribuyen a una cristología narrativa. No se atiende tanto a los detalles de cada acción sino a la trama del evangelio completo y al nivel del discurso de la narración, es decir, al cómo y al por qué de las acciones narradas. El análisis se realiza en dos niveles. Por un lado se presentan diferentes cuadros esquemáticos de la estructura básica del relato, que son utilizados por la autora como instrumentos heurísticos a partir de los cuales se descubren las interconexiones entre las diferentes secciones del evangelio y el efecto retórico que se quiere conseguir a través de ellas. Por otro, se estudia qué hace Jesús y en relación a quién considerando diferentes niveles de conflicto. La cristología que nace desde este análisis se relaciona con el modo en que están interconectadas las acciones. A la hora de abordar la caracterización de Jesús es preciso tener en cuenta, por tanto, no solo lo que él hace sino las conexiones y el desarrollo de sus acciones tal como son narradas en la trama.

El capítulo segundo ofrece la visión de Jesús proyectada por el narrador y por los personajes de la historia. Se trata de comprender si los comentarios de los personajes encajan con el narrador o están en tensión con lo que él dice, si los diferentes grupos de personajes comentan las mismas cosas sobre Jesús y cómo queda implicado el lector implícito en estos comentarios. De este modo, al examinar lo que otros dicen a Jesús o sobre Jesús, se observa la visión proyectada sobre él por el narrador y los personajes de la narración. Esta cristología “proyectada” centra la discusión sobre el sentido de los títulos desde dentro de la narración. Además, lo que otros

dicen y hacen sobre Jesús arroja luz para comprender también lo que él hace y se complementa con la visión dada en el capítulo anterior.

El capítulo tercero está dedicado a las respuestas que da Jesús a lo que otros dicen de él. El análisis permite observar que Jesús, continuamente, desvía la atención de él a Dios. Esto acentúa una tensión creativa entre el “Jesús marquiano” y el narrador que está en la base de la cristología narrativa de este evangelio. El narrador afirma audazmente desde el principio que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios pero este discurso no se equilibra fácilmente con el de Jesús. De este modo, se provoca una transformación en el lector implícito que se mueve desde la afirmación inicial hasta el final del evangelio detectando claramente dos puntos de vista. A través de ellos, se subraya una diferencia entre el narrador que quiere hablar de Jesús y el “Jesús marquiano” que quiere hablar de Dios. La tensión remite a dos niveles de mesianismo reclamados para Jesús no suficientemente resueltos en el evangelio de Mc aunque en él se busca también establecer una correspondencia entre ellos.

El capítulo cuarto analiza lo que Jesús dice en lugar de lo que otros dicen de él. Esto viene dado a partir de las afirmaciones acerca del Hijo del hombre –especialmente en yuxtaposición con los títulos cristológicos que presentan otros personajes– y las afirmaciones sobre el Reino de Dios, del que solo habla él. Ambas dibujan el punto de vista específico de Jesús. Se observa así, de nuevo, la diferencia entre el narrador y el “Jesús marquiano”: el primero se centra en la pregunta de quién es Jesús, pero el segundo plantea otra cuestión: qué hace Dios y qué harán los que escuchan la buena noticia. La narración no resuelve ninguna de estas preguntas. El autor implícito presenta esta tensión al lector implícito para que la acoja como un misterio. De este modo, se hace patente que la cristología de Mc no se centra en la esencia de la identidad de Jesús sino en la dinámica de las relaciones que establece y en lo que él mismo alienta.

Por último, el capítulo quinto plantea la pregunta sobre cómo lo que otros hacen refleja lo que Jesús dice y hace. La autora se centra preferentemente en los personajes ejemplares por considerar que son los que expresan mejor su relación con las acciones y palabras de Jesús y, de este modo, contribuyen a reflejar mejor la cristología de Mc. A través de lo que ellos realizan se puede observar el modo en que Jesús comprende a los otros y, desde ahí, intuir cómo entiende a Dios.

Las conclusiones finales recopilan las aportaciones de cada capítulo subrayando la relación que hay entre el “Jesús marquiano”, el “Jesús de Mc” y el “Jesús histórico” y exponiendo brevemente cuál es la caracterización del “Jesús de Mc”. Ésta debe tener en cuenta que el punto de vista del relato evangélico no es el del narrador ni el del “Jesús marquiano” sino el del autor implícito que maneja una tensión central entre el narrador y Jesús y la presenta al lector implícito no como un problema sino como una confesión cristológica expresada narrativamente y ofrecida como un desafío y un misterio. En la elaboración de estas conclusiones, la autora, además, trata también de poner de manifiesto cómo la crítica narrativa aplicada al nuevo

testamento plantea una búsqueda de Jesús diferente a la de la crítica histórica y, a su juicio, reacciona contra algunos de sus excesos.

Como se puede observar, este libro recoge un cuidadoso análisis del evangelio y responde al planteamiento inicial que realiza la autora. Está claramente estructurado y, a pesar de que algunos pasajes son comentados hasta dos o tres veces, cada capítulo aporta de manera original un matiz nuevo sobre la presentación de Jesús en este evangelio. Malbon es capaz de ofrecer así las diferentes miradas que se pueden tener sobre él y mostrar a su vez el misterio sobre la persona de Jesús que viene dado en la propia narración.

En algún momento, al intentar elaborar su propia cristología, la autora es consciente de la necesidad de recurrir a otras perspectivas para comprender bien lo que el autor implícito del evangelio de Mc quiso transmitir. En concreto, esta necesidad aparece al intentar identificar el sentido de los títulos de Mesías, Hijo de Dios e Hijo del Hombre para lo cual es preciso tener en cuenta el contexto cultural e histórico en el que se compuso el evangelio. Es aquí donde la presentación de los diferentes estudios sobre el tema resulta algo breve y parcial y requeriría una mayor matización.

Este hecho no impide, sin embargo, considerar este libro como un magnífica aportación al conjunto de estudios que sobre la cristología narrativa del evangelio de Mc se están desarrollando actualmente. Resulta especialmente valioso el rigor con que la autora construye dicha cristología manteniéndose fiel a la narración evangélica no solo en sus contenidos sino, principalmente, en su propia naturaleza y en sus mismos términos. La obra representa un claro exponente del modo en que la crítica narrativa puede favorecer un acercamiento al evangelio que ponga de manifiesto la creatividad con que se ha desarrollado la presentación de Jesús y la necesidad de tomarla en consideración incluso en el contexto mismo de los estudios sobre la historia de las tradiciones.

Ana Rodríguez Láiz

Esther Miquel Pericás. *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*. Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor 13, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009, 189 pp.

¿Es posible o plausible históricamente que Jesús realizara exorcismos? ¿Es coherente esa práctica con lo que sabemos sobre el entorno cultural del siglo I de nuestra era? El presente estudio trata de dar respuesta a estas preguntas. La obra participa de dos grandes áreas de interés de la exégesis reciente: el acercamiento sociológico-antropológico y la búsqueda del Jesús histórico. Aborda los testimonios evangélicos sobre la posesión espiritual y la práctica exorcista de Jesús y de sus discípulos, combinando las aporta-

ciones de la antropología cultural con las exigencias derivadas de los criterios de historicidad.

La colección a la que pertenece la obra delimita su género. Como reza el subtítulo, el libro es una “aproximación”. Se trata de un estudio que queda a caballo entre la monografía y el ensayo. Presenta de manera asequible, también para personas no especializadas en la materia, un trabajo exegético serio, a partir de una metodología novedosa. La buena pluma de la autora contribuye a que la lectura resulte agradable, si bien, para los no familiarizados con los estudios socio-antropológicos, la terminología empleada y el carácter sintético y preciso del estudio (no hay una palabra que esté de más) requieren en ocasiones cierto esfuerzo de concentración.

La metodología es clara y rigurosa. La autora se propone mostrar que la práctica exorcista de Jesús tenía sentido en el contexto cultural de la Palestina del siglo I d.C. y que ese contexto sirve para dilucidar, al menos parcialmente, el papel que juegan la posesión espiritual y los exorcismos en los orígenes del movimiento de Jesús. Para ello recurre, por un lado, a los datos derivados de los estudios de la sociología y la antropología cultural sobre el significado sociopolítico de la posesión y de la práctica exorcista en contextos de opresión o subordinación, y a los estudios que han buscado entender la figura de Jesús a partir de los rasgos psicosociales que caracterizan a los distintos tipos de sanadores de la época. Mediante esta aproximación trata de reconocer el significado cultural de la posesión por espíritus, las funciones sociales de la posesión y de la práctica exorcista, y las posibles relaciones con movimientos político-religiosos de renovación. Por otro lado, y a la luz de este análisis, la autora quiere demostrar que los testimonios sobre las posesiones y prácticas exorcistas de Jesús son plausibles históricamente, aplicando a esos testimonios los criterios de incomodidad, testimonio múltiple y plausibilidad contextual (desde el contexto global antropológicamente interpretado) que se emplean para determinar el carácter histórico de los textos evangélicos.

Tras el capítulo inicial dedicado al método y plan de la obra, el libro se distribuye en seis capítulos divididos en dos grandes partes conforme a la metodología señalada en el párrafo anterior. Dentro del marco etnológico, la autora comienza por delimitar los presupuestos culturales. Apoyándose en estudios antropológicos como los de I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Spirit Possession and Shamanism* (1971) (citado por error siempre en plural, *Ecstatic Religions*) y P. F. Craffert, *The Life of a Galilean Shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective* (2008), afirma que la mayor parte de las dolencias atribuidas a posesiones negativas y tratadas mediante exorcismos parecen ser dolencias culturales, es decir, sufrimientos originados en la falta de adaptación al entorno sociocultural.

El capítulo 3 muestra desde la antropología cultural los esfuerzos de los distintos grupos por conocer a los espíritus y mostrar con ellos unas relaciones controladas. Para ello la autora destaca la importancia que tienen los “Estados alterados o alternativos de conciencia” (EAC). Al lector se le informa de que el modo en que muchas culturas buscan el contacto con

lo trascendente mediante estos estados de conciencia podría explicar su influencia en la resolución de los conflictos de adaptación que están en el origen de las dolencias culturales. Los expertos en espíritus son personas capaces de entrar voluntariamente en EAC y hacer uso de sus poderes y ritos para sanar.

En el siguiente capítulo la autora aborda el modo en que las creencias en los espíritus influyen y son utilizadas en la acción política y en la configuración de la vida social. Señala que los exorcistas, dependiendo del uso que hagan de sus capacidades, podrán ser considerados terapeutas religiosos al servicio de las estructuras sociales de poder y de la moral grupal vigente (terapeutas religiosos morales) o como una amenaza para ellas por no asociar la dolencia al pecado individual (terapeutas religiosos amorales). Afirma que los movimientos religiosos de renovación social pueden tener en su origen a expertos en espíritus y a sanadores religiosos, por cuanto éstos dan respuesta al ansia de lograr la salud, presente en los colectivos más desfavorecidos.

Establecidos los presupuestos desde la antropología cultural, la segunda parte del libro se centra en el fenómeno de la posesión y la práctica exorcista en el movimiento de Jesús. El capítulo 5 está dedicado a la plausibilidad contextual de este fenómeno. La autora comienza por establecer el elenco de testimonios evangélicos que hacen referencia al tema estudiado y muestra su coherencia con el marco antropológico del que se ha hablado en la primera parte del libro. En su opinión, la abundancia de posesiones negativas en la Galilea del tiempo de Jesús y la fama de Jesús como sanador y exorcista que revelan esos testimonios se correspondería con la situación de inestabilidad social y pobreza que había en esa región en la época de Herodes Antipas. Jesús sería un exorcista a-moral (en cuanto que evita interpretar el sufrimiento de las víctimas de posesiones negativas en términos de retribución moral), sujeto a una experiencia vocacional de EAC. Las curaciones de posesiones negativas que realizó serían significativas y comprensibles en el marco de una sociedad preindustrial patriarcal, donde la creencia en la posesión y la práctica exorcista eran elementos vigentes de su mundo cultural. El capítulo termina mostrando la coherencia de estos datos con el marco histórico de la época.

En el capítulo 6 la autora examina la base histórica de los datos neotestamentarios sobre la posesión espiritual y la práctica exorcista en la vida de Jesús y sus primeros seguidores. En su opinión, los materiales tradicionales independientes prueban que Jesús era considerado por muchas personas como alguien poseído por un espíritu, que realizó exorcismos, que fue un exorcista famoso, que vinculó esa práctica a la propagación de su mensaje y proyecto (la llegada del reinado de Dios) y que fue acusado de hacer exorcismos con la ayuda de un demonio poderoso. La autora defiende el carácter histórico de dos tradiciones: la acusación contra Jesús de estar poseído por un demonio y la de expulsar demonios en alianza con Belcebú o con el jefe de los demonios. También sostiene la probable historicidad de la respuesta de Jesús en la controversia de Belcebú, que hace plausible desde el punto

de vista histórico que vinculara el éxito de su actividad exorcista a la llegada del reinado de Dios.

El capítulo 7 propone una hipótesis interpretativa que integra los datos probablemente más históricos sobre la práctica exorcista de Jesús en una descripción social y culturalmente coherente de su ministerio. Conforme a esta hipótesis, Jesús habría tenido contacto con lo trascendente al ser poseído por el Espíritu de Dios y habría iniciado a los discípulos en ese contacto. Habría curado a muchos enfermos y poseídos en tiempos difíciles, cuando la crisis predisponía a generar víctimas de posesiones negativas, sin declararlos culpables de su dolencia. Dentro de la tradición de Israel, Jesús habría identificado el tema del mal con el carácter perverso de los espíritus y la desarmonía social (deuda, pobreza, abuso de poder), colaborando con Dios al expulsar a los demonios que enfermaban y alienaban a las personas. Esa colaboración le habría llevado a promover, mediante la creación de un movimiento popular de renovación, las condiciones del reinado de Dios, es decir, las condiciones materiales y humanas que impidieran la reproducción de las dolencias. En definitiva, la práctica exorcista habría sido uno de los factores más centrales y significativos de la vida de Jesús (y así lo confirmaría el hecho de que la transmitiera a sus seguidores).

Hay que felicitar sinceramente a la autora por el trabajo realizado y por su esfuerzo por realzar la actividad exorcista de Jesús como una faceta fundamental de su ministerio. Los argumentos que ofrece al respecto subrayan de manera convincente la historicidad de esa tarea de Jesús y la insertan adecuadamente en el contexto de la época. En este sentido, el libro llega adonde se había propuesto: mostrar la posibilidad y plausibilidad de las prácticas exorcistas de Jesús y sus seguidores. Por otra parte, el acercamiento antropológico resulta novedoso y sugestivo en algunos aspectos.

Si algo se le podría achacar a este estudio (y esta reflexión no afecta a la tesis principal recién expuesta) es una cierta falta de autocrítica con el carácter parcial del método empleado. Todo parece encajar demasiado bien. Es cierto que el género del trabajo no permite muchos matices y que la autora emplea un lenguaje prudente, dando a menudo cabida al “podría”, “en ocasiones”, “parece”, etc. Sin embargo, raras veces se señalan las limitaciones de la investigación. El lector puede sospechar fácilmente que la realidad es más compleja a como se presenta en el estudio. ¿Es suficiente explicar el fenómeno de las posesiones y la práctica exorcista de Jesús desde el método antropológico? ¿No habría que señalar también que existen otros modos de interpretar ese fenómeno? Aunque la respuesta es evidente, no vendría mal recordarlo. De otra manera, el lector corre el riesgo de pensar que se está tratando de dar una solución global a esa faceta del ministerio de Jesús y por extensión a toda su vida. Y, claro está, una interpretación antropológica es insuficiente para entender la realidad del mundo de los espíritus y de lo trascendente (que es algo más que “aquello que no se puede aprehender ni manipular con los conocimientos y prácticas mediante los que el sujeto se inserta en lo cotidiano”, p. 64). Puede ofrecer una descripción a nivel de superficie, pero la antropología cultural, como el mismo

nombre indica, es fenomenológica. El mundo espiritual no sólo se refleja culturalmente y el espíritu del hombre no se puede analizar sólo desde el plano sociológico. El espíritu de Jesús y su contacto con lo trascendente no se explican únicamente como experiencias en EAC. El reinado de Dios no se limita a crear unas condiciones favorables de salud ni puede ser leído sólo desde el punto de vista socio-político. Los mismos evangelistas y la comunidad que recibió esos escritos eran conscientes de que Jesús era alguien radicalmente distinto de cualquier poseído, exorcista o no, de la época (así lo confirmaban su muerte y su resurrección) y que la dimensión escatológica del reinado de Dios que él proclamó implicaba también una manera de ver el mundo y de relacionarse con los demás que trascendía las leyes y relaciones político-económicas vigentes.

Por eso, el lector no debe olvidar que el estudio es una “mirada antropológica”. Teniendo esto presente, el trabajo resulta eficaz en el diálogo con la cultura actual, para mostrar la coherencia del ministerio de Jesús en el tiempo en que vivió. Éste es, a mi juicio, su principal valor. Además, y aquí radica otra de las aportaciones más importantes de la obra reseñada, el tema tratado permite al lector de hoy en día acercarse a una realidad un tanto lejana al mundo que le rodea —la realidad de los espíritus y de las posesiones—, pero que era central en el mundo de Jesús. El acercamiento a esa realidad, se nos recuerda, es provechoso. Estimula a trascender lo palpable e inmediato y a sensibilizarse con el problema de la falta de salud y del sufrimiento. Urge a buscar el modo de aliviar a las personas que lo padecen, tratando de mejorar las condiciones de vida de la sociedad. Como la autora señala en el epílogo de su estudio, para los que tienen fe, la creación de estas condiciones constituye “una manifestación concreta del espíritu de Dios realizando su voluntad a través de los hombres” (p. 178).

Juan Chapa

Francisco José Prieto Fernández, *Las figuras cambiantes de Jesús en la literatura cristiana antigua*, Plenitudo Temporis 10, Universidad Pontificia, Salamanca 2009, 378 pp.

Esta monografía es una versión revisada de la tesis doctoral elaborada por el autor bajo la dirección del Prof. Ramón Trevijano Etcheverría en la Universidad Pontificia. Consta de una introducción, cuatro capítulos y una conclusión, y contiene, además de una bibliografía general, tres índices, uno de textos y obras, otro de autores modernos y otro de autores antiguos.

La introducción expone de forma muy sucinta el interés del tema y el objeto del estudio. El punto de partida es una tradición, que Orígenes dice haber recibido, según la cual Cristo se manifestaba a cada uno según era digno. El propósito de este estudio es identificar el origen de esta tradición

y aclarar cuál es el sentido de esta polimorfía de Cristo. El procedimiento para llevarlo a cabo consiste en analizar con detalle los textos de la literatura cristiana antigua en los que aparece este tema. De ahí que la investigación se reduzca a tres grupos de escritos: los textos neotestamentarios, especialmente los relatos de apariciones; algunos pasajes de los Hechos apócrifos, y las referencias de Orígenes. La datación de estos escritos, que cubren el arco de tiempo que va desde Jesús hasta Orígenes, los hacen aptos para la investigación que el autor se propone realizar.

El primer capítulo presenta una amplia y detallada historia de la investigación, que sirve, al mismo tiempo, para situar este trabajo. El fenómeno de la polimorfía fue ya observado por E. Peterson a mediados del siglo pasado, y ha suscitado diversas publicaciones a lo largo de estos años. En este capítulo se hace una detallada exposición de las más importantes, y al final se formulan una serie de proposiciones que resumen la investigación actual: su trasfondo en un contexto religioso más amplio; su formulación más común siguiendo la tipología del niño-joven-anciano; y la necesidad de una clasificación más coherente del fenómeno en sus diversas manifestaciones. Sobre estos cimientos se asientan los análisis de esta obra, que constituye el primer estudio monográfico sobre el tema.

El capítulo segundo está dedicado a analizar algunos pasajes de los evangelios en los que Jesús aparece en una forma diferente a la habitual: el relato de la transfiguración, en el que el aspecto de Jesús queda transformado; la aparición a María Magdalena en el Evangelio de Juan, donde es confundido con un jardinero; la aparición a los discípulos de Emaús en el Evangelio de Lucas, donde los discípulos tardan en reconocerle; la aparición a los discípulos en los evangelios de Lucas y de Juan; y la aparición a los discípulos en el lago de Tiberiades en Juan. La indagación se asienta en un análisis sólido de los textos. Sin embargo, de todos estos relatos, en los que se ha creído ver el fenómeno de la polimorfía, tan sólo el de la transfiguración posee algunos de los rasgos que le son característicos, aunque es posible que en estas manifestaciones cambiantes de Jesús se encuentren los orígenes de un fenómeno que más tarde adquirió una tipología más precisa. Sin embargo, resulta especialmente iluminadora la conclusión de que la finalidad de estas formas incipientes de polimorfía no es adecuarse a la capacidad de los destinatarios, pues éstos quedan confundidos cuando ven a Jesús en otra forma, sino revelar a través de estas manifestaciones extraordinarias la condición divina de Jesús. Este es un rasgo distintivo de los relatos evangélicos, que no se encuentra en los textos posteriores, en los que el fenómeno de la polimorfía aparece más claramente.

El capítulo tercero, que está dedicado a estudiar los pasajes en que aparece la polimorfía en los Hechos apócrifos, es el más extenso. Se analizan, siguiendo un orden cronológico, los pasajes de los Hechos de Juan, de Pedro, de Andrés, de Pablo y de Tomás. Como se trata de una literatura menos conocida en los ámbitos teológicos, antes de adentrarse en los pasajes, el autor hace una breve introducción a cada uno de estos escritos, la mayoría de los cuales pueden datarse en los siglos segundo y tercero.

Estos escritos poseen un carácter muy particular y reflejan un mundo de creencias y vivencias que podría definirse como “popular”.

La vivencia popular de la fe en Jesús no carecía de racionalidad, sino que tenía una racionalidad diferente que explica la peculiar cristología de los Hechos apócrifos y, en concreto, su peculiar comprensión de la polimorfía que es diferente a la que aparece en los textos del NT o en las cultas reflexiones de Orígenes. Es en los Hechos apócrifos donde el fenómeno de la polimorfía aparece con toda su riqueza, aunque ciertamente influido por esquemas de la religiosidad popular. Como el autor reconoce, no resulta fácil establecer una tipología, aunque la trimorfía basada en las tres edades niño-joven-anciano, aparece con frecuencia.

El autor observa también acertadamente que con frecuencia Jesús es representado como un joven lleno de vida. Habría sido interesante relacionar esta representación literaria con las representaciones pictóricas contemporáneas de las catacumbas romanas, que reflejan también una visión popular de la fe en Jesús, pues es posible que en ambas manifestaciones la preferencia por esta imagen haya querido transmitir la idea de fuerza y vitalidad a un grupo amplio de creyentes que vivían en situaciones muy precarias. En todo caso, este capítulo, que constituye la parte más importante de la investigación, permite establecer un eslabón entre las incipientes formas de polimorfía que se observan en los textos evangélicos, y la tradición de la que habla Orígenes.

Las referencias a la polimorfía de Cristo en Orígenes son el objeto del cuarto y último capítulo. El autor presenta, en primer lugar, cómo aparecen las formas cambiantes de Cristo en sus escritos, desde las dos formas básicas (en la forma de Dios y en la forma de hombre) hasta las diversas manifestaciones, en las que su imagen se acomoda a lo que cada uno puede entender y captar. En un segundo momento se pregunta de dónde puede haber tomado Orígenes esta peculiar visión de Jesús, examinando los textos de Filón, los Hechos apócrifos analizados en el capítulo precedente y otras posibles fuentes como la filosofía estoica y el gnosticismo. Sin embargo, al comparar todas estas fuentes con la visión de Orígenes, lo que aparece es una visión propia y elaborada, que se integra en un desarrollo sistemático de la doctrina de las *epinoias*, según la cual Cristo, adoptando una pedagogía de enorme condescendencia, que es una consecuencia lógica de su encarnación, se manifiesta a cada uno con el aspecto y la forma que mejor se adapta a su capacidad de entender.

El libro termina con una breve conclusión, que recoge las principales conclusiones: la importancia de tener en cuenta el contexto religioso para comprender el fenómeno; la forma incipiente del mismo en algunos pasajes de los evangelios canónicos; su manifestación más variada y compleja en los Hechos apócrifos, y por último la incorporación de esta visión de Jesús a una doctrina más sistemática en los textos de Orígenes.

Entre los valores de este estudio habría que mencionar, en primer lugar, el hecho de haber identificado un tema interesante que aún no estaba

suficientemente aclarado en la investigación. También es un valor el hecho de haber adoptado una perspectiva diacrónica, que permite relacionar los escritos neotestamentarios con escritos cristianos posteriores de muy diversa naturaleza, mostrando que entre unos y otros no existe una distancia tan acentuada como se suele suponer. El hecho de que esta investigación haya relacionado estos diversos textos para rastrear el desarrollo de un tema que se formula más tarde pero podría tener sus raíces en épocas muy tempranas, es uno de los valores de esta monografía. Dichos textos se analizan con rigor, pero sin perder de vista el motivo por el que se estudian y el objetivo de la investigación en general.

Santiago Guijarro Oporto

Klaus Berger, *Jesús*, Sal Terrae, Santander 2009, 719 pp.

El autor de este libro, un reconocido biblista alemán, se sitúa en una perspectiva posmoderna: quiere superar la vía moderna de acceso a Jesús, la que abrió la exégesis liberal en el siglo XIX, y que es la predominante en el pasado siglo, y sigue siéndolo en lo que llevamos del XXI. Esta exégesis se practicó con entusiasmo en el protestantismo liberal, pero no ha dejado de extender su influencia en otros ámbitos, incluida la exégesis católica. La aproximación posmoderna que Berger realiza aquí se refiere al hecho de “dejarse interpelar por los textos evangélicos, cuya alteridad y exhuberancia son la clave para su interpretación”. Por eso dice que “se plantea interrogantes verdaderamente inconcebibles, no científicos, ingenuos, incluso embarazosos para los hombres modernos de hoy [...] El principio más importante para mí es el siguiente: no somos *nosotros* los que tenemos que criticar el texto y ajustarlo según nuestras necesidades, sino que *es el texto el que tiene que criticarnos a nosotros*”. La exégesis de corte liberal con sus métodos histórico-críticos no puede soportar los textos que hablan de ángeles, de milagros, de sepulcro vacío, como si Dios no pudiera hacer eso, como si Dios tuviera que ajustarse a nuestros métodos, pesos y medidas. Berger dice que no se puede criticar el texto, sino dejarse criticar por él: ¿no será que Dios es más grande que nosotros? ¿No será que no está dicho todo sobre las leyes naturales, sobre el funcionamiento de las mismas, sobre la posibilidad de que el Creador intervenga en su creación?

Una segunda opción metodológica que guía todo el libro es la de prestar atención a la realidad primaria de Dios, a tomar en serio a Dios en su realidad inconcebible, inmanipulable, imprevisible, absolutamente otra. Los evangelios son expresión de esta experiencia ‘mística’, de la acción de Dios presente en Jesús, en sus palabras, en sus signos, en su persona, y sólo si se cuenta con ella se podrán entender; de lo contrario, se expurgarán los textos de todos los elementos ‘míticos’ que contradicen nuestra racionalidad para hacer el resto (lo poco que queda) más aceptable. “Mística, escribe

Berger, no es nada más y nada menos que el prestar atención a la realidad primaria de Dios” [...]. Presumo, pues, como cierta la posibilidad de una fusión de horizontes entre el horizonte místico de la época de Jesús y de la Iglesia de los orígenes, por una parte, y el horizonte místico de los lectores modernos, por otra. Y así, en los textos escruto su fuerza para imponerse hoy como entonces”.

En su introducción, Berger afirma que “este libro debe ser igualmente apto para cristianos y no cristianos, expertos y profanos, creyentes y no creyentes [...]. Quiere además poner fin al hecho de seguir citando al personaje Jesús delante del tribunal de la razón crítica para sopesar la coartada histórica del imputado. Jesús no se comprende sólo con la cabeza. Quien quiere saber algo de él debe abrirse al método cognoscitivo congenial de la mística. El corazón y los sentimientos no se dejan a la psicología, sino que se les sustraen”. El autor recorre este camino nuevo, posmoderno, hacia Jesús con un bagaje cultural y exegético impresionante, guiándose por la luz que brota de la experiencia mística de los padres y de los medievales (autores y textos litúrgicos), en particular de la experiencia cisterciense (san Bernardo y su amigo Guillermo de Saint-Thierry están presentes a lo largo del camino con mucha frecuencia), no en vano dedica el libro, “con veneración”, a la abadesa Madre María Asunción Schenkl, y a sus hermanas de la abadía cisterciense de Helfta en Eisleben, y lo termina con la evocación de un prólogo escrito por él a un libro de la abadesa sobre el amor que “según las indicaciones de los antropólogos, no debería ya existir: paradisiaco, con las mejillas enrojecidas, simplicísimo y lleno de una irrefrenable alegría de vivir”.

Consta de veinte capítulos y un epílogo, en éste y en el primero (pero también a lo largo de los demás capítulos) introduce Berger experiencias y noticias de su vida, en el epílogo alude a su condición de casado y cómo ha compaginado el amor a Cristo con el amor a su esposa, disfrutando así de la alegría del cielo ya en la tierra, pues Dios es pura alegría, puro gozo, felicidad eterna: este es el sentido de la creación y esta es la vocación del ser humano creado a imagen de Dios. Dos detalles han puesto de relieve algunos comentaristas: se trata de una biografía hermenéutico-espiritual de Jesús y de una actualización de su mensaje, por eso los capítulos segundo y tercero pone las bases fundamentales: por dónde empezar para hablar de Jesús con confianza y si los testimonios de su vida y palabra son de fiar o pura leyenda, en todo o en parte. A partir del capítulo cuarto empieza la “biografía”: que va del nacimiento a la pascua, pero trazada con suma originalidad, de modo que uno no sabe lo que le espera en cada uno de los capítulos que se van sucediendo. En ellos se habla de Jesús, de José, de María, de Dios Padre, de la Trinidad Santa, del Espíritu, de los apóstoles, sobre todo de Pedro y Pablo, de la Iglesia, de la vida cristiana, de las exigencias del seguimiento..., y siempre atendiendo a los textos de los relatos evangélicos, de todos los evangelios, y no sólo de Marcos, sino también de Juan, y siempre atendiendo a su ‘repercusión’ en los oídos del lector contemporáneo, oídos con frecuencia demasiado aturados para percibir cualquier mensaje más allá del estrépito del mundo de las cosas. El libro es sumamente

crítico con la deriva de la exégesis racionalista (protestante y católica), de la cultura que renuncia a sus fundamentos cristianos y de la política capaz de subvencionar un aborto y cobrar un nacimiento (se refiere principalmente a Alemania, aunque evidentemente se puede ampliar al resto de Occidente), y se muestra muy favorable al diálogo interreligioso, en particular con el judaísmo y el islam (quizás en relación con éste último se muestra demasiado optimista).

Berger ha sido capaz de producir una síntesis amplia y detallada a la vez, en la que la figura de Jesús, sin apartarse de los datos testimoniados por los evangelios y los demás escritos del Nuevo Testamento, es decir, respetándolos en su alteridad, aparece en toda su grandeza, al tiempo que hace resonar su mensaje con gran fuerza y frescura de modo que el lector sin prejuicios se siente interpelado por la persona y el mensaje de Jesús. No cabe duda de que esta gran obra es una síntesis de madurez, de toda una vida: a pesar de que tiene más de setecientas páginas, no hay ni una sola nota a pie de página, las pocas citas de autores que aparecen están dentro del mismo texto. Como en Alemania, nos gustaría que esta obra sobre Jesús tuviera también entre nosotros la máxima difusión, para que el Señor sea mejor conocido y amado: conocimiento que enciende el amor para seguirle de cerca poniendo en práctica el Evangelio, la Buena Noticia del Reino de Dios.

José María de Miguel González

Klaus Berger, *I cristiani delle origini*, Queriniana, Brescia 2009, 370 pp.

Esta obra de Klaus Berger (= KB), profesor emérito de Nuevo Testamento en la Facultad de teología evangélica de Heidelberg, se presenta como continuación de otra que ha sido considerada su *bestseller* teológico: *Jesús*. Su reciente traducción al castellano ha hecho que el nombre de este A. empiece a ser conocido por muchos lectores de lengua española, traspasando las fronteras del mundo más reducido de la investigación, en el que es reconocido como una autoridad en los estudios del Nuevo Testamento.

La obra que ahora estudiamos lleva un subtítulo que da razón de su objetivo: “los años ‘fundadores’ de una religión mundial”. El autor se ocupa de aquellos 50 años que se extienden hasta la muerte de la primera generación después de Jesús. Antes se decía que ese período se extendía “hasta la muerte del último apóstol”. Otros han preferido cerrarlo en el año 70, con ocasión de la destrucción del templo de Jerusalén, aunque KB duda que este acontecimiento tuviera una relevancia especial para los cristianos.

El A. ha distribuido su obra en diez capítulos. El primero, que lleva por título “la hora cero”, es de carácter hermenéutico. Para KB no basta

con quedarse en Jesús sino que hay que continuar necesariamente con la historia de aquellos que han confesado su nombre hasta convertir aquella fe en una religión mundial. Exactamente como ya hizo Lucas, quien después de escribir una vida de Jesús (el llamado tercer evangelio) continuó con una historia de la primitiva iglesia (libro de los Hechos de los apóstoles). Se trata, sobre todo, de ver los puentes que existen entre Jesús y aquellos años constituyentes. KB repasa brevemente algunos de los modelos interpretativos de esa relación. En primer lugar, el “esquema de la decadencia”, que funciona sobre la base de una idealización de la comunidad de los orígenes, como edad de oro, a partir de la cual todo ha ido de mal en peor. El segundo lugar, el “esquema dialéctico” de la vieja escuela de Tubinga, según el cual la evolución de la iglesia ha seguido el esquema de tesis-antítesis-síntesis, que son el judeocristianismo (representado por los evangelios de Mt, Mc y Lc) como tesis, el cristianismo abierto a los gentiles propio de Pablo como antítesis hasta llegar a la síntesis representada por la iglesia “protocatólica” del evangelio de Juan. Frente a esos esquemas KB observa que se ha pasado de un tiempo en el que todo era crítica en el estudio de la Escritura a otro momento que él llama “hermenéutica de la confianza”, que parte del presupuesto de que los relatos bíblicos son verdaderos “mientras no se demuestre lo contrario”. A esta confianza han contribuido tanto los descubrimientos de Qumrán como los hallazgos de la arqueología.

KB cierra el primer capítulo recurriendo a un dato fundamental a la hora de explicar la relación de continuidad entre Jesús y los primeros años del cristianismo. Se trata de las personas. Las mismas que estuvieron con Jesús son las que ahora son representativas en la comunidad primitiva. Entre ellas nuestro A. da una importancia fundamental a Santiago, “el hermano del Señor”. Propone contemplar conjuntamente el grupo de los tres parientes, Juan Bautista, Jesús y Santiago, que exhiben –cada uno a su manera- elementos propios de los nazareos; y subraya la importancia que para la expansión del cristianismo entre los paganos sin la exigencia de la circuncisión tuvo Santiago al no oponerse a las prácticas liberales de la iglesia antioquena.

El capítulo segundo se ocupa de los “puentes entre el tiempo de Jesús y los años fundadores”. En esa relación ocupa un lugar privilegiado la figura de Pedro: los textos no tienen reparo en reconocer sus fallos y su traición a la vez que ponderan su condición de testigo privilegiado de la vida y pasión de Jesús (cf. 1Pe), misionero y mártir, y subrayan su posición privilegiada en la comunidad por el poder de atar y desatar. En segundo lugar, se ocupa de la idea tan extendida de que, después de la Pascua, se habría obviado la importancia que tuvo la categoría de Reino de Dios en la vida y misión de Jesús. Antes de la Pascua no había –se dice- ninguna cristología. Lo importante no era Jesús, sino el Reino, cuyo advenimiento inminente habría predicado Jesús. KB se atreve a cuestionar esta especie de dogma. En primer lugar, en el sentido de que no puede probarse que la espera de un fin próximo tuviera una importancia fundamental para Jesús,

pues el acontecimiento del Reino no lleva pareja la idea del fin del mundo. En segundo lugar, el reduccionismo de presentar una imagen de Jesús exclusivamente centrado en el tema del Reino, lo que no ha podido hacerse sin poner fuera de juego el evangelio de Juan. En tercer lugar, critica como un tópico fácil el decir que Jesús predicó el Reino y luego, en su lugar, apareció la iglesia, pues Jesús ha hablado de ambas realidades: del Reino y de la comunidad de discípulos, entre las que no hay identificación, pero sí muchos elementos de mutua relación.

El tercer capítulo, bajo el título “del Maestro fracasado al Redentor del mundo”, se pregunta si los seguidores de Jesús han engrandecido y falseado su figura hasta el punto de convertir al hijo de un carpintero de Nazaret en un miembro de la Trinidad. El A. observa que las tradiciones evangélicas más genuinas transmiten la idea de que en torno a Jesús siempre hubo una pregunta por su identidad: “¿quién es este?”. Y una repetida afirmación sobre su *ser*: “es el Hijo”. Es verdad que en la tradición evangélica esa identidad adquiere a veces la fórmula del “velamiento”. Es el caso del llamado secreto mesiánico, que W. Wrede explicó como una invención pospascual de Marcos para explicar engañosamente el hecho histórico de que antes de la Pascua no existió ninguna tradición sobre la mesianidad o legitimación divina de Jesús. Es lo que el A. llama “el sepulcro de Pascua” para referirse al hiato que, según algunos, habría entre el Jesús prepascual y el Cristo pospascual. Jesús es –se dice– lo que otros han hecho de él, un producto de la iglesia. El A., por el contrario, propone volver sin prejuicios a las confesiones de fe en Jesús y a comprenderlas en su contexto natural. Se verá enseguida que aquellas confesiones, empezando por los títulos de Señor o Hijo de Dios, tienen su origen en un esquema de “dualismo pneumatológico”, según el cual el mundo se divide entre espíritus malos y espíritus buenos. La profesión de fe, que se hace en el contexto del buen espíritu, dice no sólo de la identidad de Jesús sino de la identidad de los que profesan la fe en él, que se sienten poseídos por ese buen espíritu. Ese Espíritu, como espíritu de Dios, ha estado presente en la actividad de Jesús mucho antes de la Pascua, de forma que puede afirmarse que la profesión trinitaria ha estado presente desde el principio. Las cosas son así si se entra sin reserva ni prejuicios en el mundo de Jesús. Aquel mismo Espíritu pasa de la figura de Jesús a la segunda generación, que lo experimenta como espíritu del propio Jesús. Ese Espíritu es el que anima la vida de la comunidad.

Capítulo cuarto: “Perfil de un tiempo nuevo”. Trata de presentar los pasos que ha dado el judeocristianismo palestinese, en una relación de continuidad y ruptura, al mismo tiempo, de sintonía con la experiencia de fe de Israel y, a la vez, de la libertad de vivir algo nuevo en el Espíritu. El A. hace notar cómo los escritos neotestamentarios son testigos de la tensión entre la comunidad cristiana y los judíos en un claro proceso de separación entre sinagoga e iglesia. En este proceso ocupa una etapa significativa la misión entre los samaritanos, apoyada en la noticia, transmitida en Lc 9 y Jn 4, de que el propio Jesús habría visitado Samaría. Otro paso importante fue

la misión a los paganos, a los que en un primer momento les fue impuesta la exigencia de la circuncisión. Entre esos paganos hay que contar a los prosélitos, ya abiertos al monoteísmo judío y a las exigencias morales derivadas del mismo. Un paso ulterior, cargado de consecuencias, fue el de abrir la pertenencia al grupo sin la exigencia de la circuncisión. En este punto tuvo una importancia capital el apóstol Pablo, aunque no sólo él. La misión entre los paganos puede ser de dos tipos: la centrípeta, orientada hacia la comunidad local y su fuerza de irradiación en el propio ambiente, y la centrífuga, sostenida por el trabajo de misioneros enviados por las comunidades. Esa misión se sirvió del entorno de las sinagogas de lengua griega, en torno a las cuales se congregaban los prosélitos, que acabamos de mencionar, y también de casas particulares, en torno a las que se articuló una comprensión nueva de la "familia de Jesús" y de las propias relaciones familiares.

El capítulo 5 tiene el título siguiente: "desarrollos dentro de la continuidad". Una vez más, el A. denuncia lo que llama la técnica de la transposición antitética, es decir: primero hubo amor y luego institución, primero Reino y luego iglesia, primero libertad y luego recaída en la ley. En lugar de este esquema KB llega a afirmar claramente que en el cristianismo de los orígenes no hay un solo elemento serio que no esté fundado en el tiempo de Jesús anterior a su muerte y, a través de él, enraizado en la historia religiosa de Israel (p.121). Entre esos elementos estudia en primer lugar el bautismo, desde la tradición judía presente en el bautismo de Juan, pasando por la experiencia personal de Jesús en su bautismo hasta llegar a la idea de que aquel bautismo de Jesús se repite en los cristianos. Otro tanto hace con el tema de las comidas: el "partir el pan" unido a la bendición es un rito típicamente judío que subyace a la práctica de las comidas "escandalosas" de Jesús con publicanos y pecadores, contraviniendo los preceptos de pureza ritual, lo que hace que aquellas comidas se abran a una misión universal. En esa tradición adquiere una importancia especial la última cena de Jesús con los Doce, que se actualiza ("en memoria mía") en el banquete eucarístico de la comunidad cristiana, en el que a través del cuerpo de Jesús la comunidad se convierte en cuerpo de Cristo. Otro elemento de continuidad tiene que ver con el nombre de Jesús, en el sentido de que la profesión de fe se dice de Jesús: cuando en Jn 5,13 se lee "vosotros que creéis en el nombre del Hijo de Dios" se quiere decir que estos cristianos al menos en el bautismo han dicho "yo creo en Jesús (como) Hijo de Dios".

El capítulo 6, que es el más extenso y el más rico en datos, trata de "Jesús, la iglesia y el ministerio". Propone el A. que se comprenda la realidad de la iglesia a partir de la escatología, es decir, la meta final que Jesús ha puesto en marcha. Con ese procedimiento no cabe contraponer la iglesia al Reino, sino que incluso se puede llegar a afirmar que "Jesús ha querido fundar una iglesia" (p. 176). De hecho, la idea de construir una comunidad sobre una roca no es extraña al judaísmo, como hemos venido a saber por Qumrán. Otra cosa es que con esa imagen Jesús quisiera dar a la comunidad un elemento estructural permanente (cual sería el papado)

o haya que restringir el sentido de la imagen al momento fundacional y a la persona de Simón Pedro. Por otra parte, frente al individualismo de cierta tradición de la Reforma, como sería el caso de A. Harnack, KB pone de relieve la importancia de la comunidad como ámbito necesario de la salvación. En ese mismo sentido pone de relieve el valor de la mediación en el dinamismo de la salvación. El propio Jesús se sabe mediador. La mediación no es un ministerio independiente o posterior al acontecimiento de la revelación, sino un elemento estrechamente unido a ella en el sentido de que la revelación está ligada a mediadores humanos. A propósito de los Doce el A. comprende esta institución, cuyo número de miembros tiene un claro valor simbólico en conexión con las doce tribus de Israel y los doce hijos del patriarca Jacob, como la representación del pueblo de la alianza renovada, sobre todo en el contexto de la última cena. En esa alianza es primordial la identificación con Jesús para poder participar, igualmente, de su misión. Después de tratar el tema de los Doce, el A. se ocupa de la figura de Pablo como el gran apóstol de los paganos, aunque sin olvidar la importancia que en aquella causa tuvo también la figura de Bernabé.

Para comprender cualquier forma de ministerio KB subraya una regla que se da en el cristianismo de los orígenes: la relación estrecha entre una figura individual y una comunidad de referencia. Así, la comunidad no se comprende ni como una monarquía ni como una democracia. Ofrece muchos ejemplos de esta relación, que tiene un referente paradigmático en la de Jesús con los Doce. En el mismo sentido llama la atención sobre el hecho de que el poder de atar y desatar que, según Mt 16,19, se le concede personalmente a Pedro, es una potestad dada a la comunidad de discípulos en el texto de Mt 18,18. El mismo esquema se encuentra en 1Cor 5, a propósito del caso del incestuoso: Pablo toma una decisión drástica no tanto individualmente cuanto en nombre de la comunidad.

El tema del ministerio se enriquece con dos *excursus*. El primero quiere responder a la pregunta de si el sacerdocio ordenado es conforme a la Escritura. La solución que propone es clara: es legítima y conforme a la Escritura la idea de la ordenación de un presbítero, pero habría que renunciar definitivamente a la terminología de "sacerdote" que el Nuevo Testamento desconoce para los ministros de la comunidad cristiana. El segundo *excursus* se pregunta sobre el tema de si pueden confiarse ministerios eclesiales a las mujeres. Es interesante la "justificación" del texto 1Cor 11,3-8, en el que Pablo establece la secuencia Dios-Cristo-varón-mujer, a partir de una lectura cristológica de Gen 1, según la cual sólo el varón podría representar a Cristo... Es un caso típico –dice el A.– de cómo, a veces, la Escritura irrumpe como un cuerpo extraño en nuestra sensibilidad y nuestros esquemas mentales.

Antes de terminar el capítulo 6 KB se entretiene en señalar algunas prácticas típicas del cristianismo de los orígenes. Junto al tema de la "excomunión", es decir, la potestad de admitir y expulsar de la comunidad, presente en Mt 18, 15-20, da noticia de otras cuestiones de disciplina comunitaria como, por ejemplo, en la práctica sacramental de la que

se habla en 1Cor a propósito de las divisiones entre ricos y pobres en la celebración de la Cena del Señor y, con carácter más general, de la importancia de la hospitalidad, llevada a cabo sobre todo por mujeres, a los misioneros y a los miembros de la propia comunidad (cf. 1Pe).

El capítulo séptimo es de contenido mucho menos complejo. Bajo el título de “en camino hacia una religión mundial”, el A. presenta algunas teorías recientes que tratan de explicar el éxito histórico que tuvo el cristianismo en la antigüedad, que tiene su punto álgido cuando, ya en el s. IV, la fe cristiana se convierte en la religión oficial del imperio romano. La primera de esas teorías es la que defiende que Jesús es un genio religioso, nacido en un momento de relativa paz, en el que ha sobresalido por su superioridad moral. Para la segunda teoría el éxito del cristianismo está en que hace la oferta de un monoteísmo global que, no falto de racionalidad, tiene carácter universal. La tercera tesis es la que pone el acento del éxito del cristianismo en el elemento de misericordia y amor entre todos y especialmente en favor de los más desfavorecidos. Para la cuarta tesis el acento recae en la ética vivida con coherencia como consecuencia de la fe monoteísta: un Dios/un corazón indiviso. La quinta tesis presenta el cristianismo como un modelo de “asociacionismo” que supera las diferencias sociales y reúne a todos sus miembros en torno a un banquete común. La sexta tesis se centra en la importancia que en el cristianismo de los orígenes tuvieron las mujeres, que lógicamente se sintieron atraídas por una religión que las acogía sin ningún miedo. De forma parecida, la séptima tesis pone el acento en la aceptación que tuvieron los esclavos y las clases bajas en el seno de las comunidades cristianas. El A. concluye el capítulo valorando los puntos de verdad que hay detrás de cada una de esas teorías y explicando el éxito de la nueva religión en el conjunto armonioso de todos ellos.

El capítulo octavo lleva por título “las grandes ciudades y la nueva religión”. Se ocupa del estudio de tres ciudades significativas: Antioquía, Corinto y Roma. De la primera subraya la importancia que tuvo la misión a los paganos sin la exigencia de la circuncisión, los conflictos que surgieron en su seno por las comidas comunes de cristianos provenientes del judaísmo y del paganismo (entiéndase el famoso incidente del que habla Pablo en Gal 2,11-14) y, finalmente, las relaciones de aquella comunidad con Jerusalén. En segundo lugar habla de Corinto: disponemos de una buena documentación por las dos cartas de Pablo a aquella comunidad. Buena parte de los problemas que hubo en el seno de la comunidad tienen que ver con la figura de Apolo, cuya influencia fue tal que el grupo de sus secuaces le habría de buscar incluso un sucesor, al margen de Pablo; una situación reflejada en 2Cor. Esos problemas entre los líderes darían razón de la situación conocida por la Carta de Clemente a los Corintios, cuando en el período posterior a Pablo, es decir, entre el 68 y el 75 d.C., la comunidad ha sido regida por un colegio de ancianos. Finalmente, el A. se ocupa de Roma y subraya su importancia no sólo por su condición de capital del Imperio sino por el hecho de que allí llegaron los dos grandes apóstoles del cristianismo primitivo, Pedro y Pablo, y allí entregaron su vida en testimonio de Cristo.

En el capítulo 9, que se ocupa de la producción literaria del cristianismo primitivo, continúa con la importancia que tuvo Roma también en este proceso. La tesis de KB es que el Nuevo Testamento es de principio a fin una cuestión romana. Ha sido la iglesia de Roma la que ha “seleccionado” aquellas obras que, de una u otra forma, estaban emparentadas con la tradición de Pedro y Pablo. KB ha estudiado este tema con detalle en su obra *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften* (Frankfurt: K. Berger-C. Nord 1999). En aquella selección se aceptó sólo un tercio de los escritos que, hasta el año 200, habrían podido entrar en el canon.

El último capítulo se titula “perseguidores y perseguidos”. BK hace un repaso de las primeras persecuciones que tuvieron que sufrir los cristianos, empezando por la de los judíos contra los apóstoles en Jerusalén, incluido el asesinato de Santiago Zebedeo en el año 42. También fuera de Palestina los misioneros cristianos fueron perseguidos y denunciados por los judíos. Es el caso de Pablo, que pasó de perseguidor a perseguido. En ese ambiente de hostilidad por parte de los judíos se explica también la expulsión de las sinagogas, de la que se habla varias veces en el evangelio de Juan y en Lc 6,22. Otro tipo de persecución fue la ejercida por parte de las autoridades contra los cristianos por el rechazo de éstos al culto del emperador, lo cual constituía un *crimen lesae maiestatis*. De esa tensión se da cuenta en Apocalipsis. La segunda parte del capítulo se ocupa de los conflictos domésticos, es decir, al interior de las comunidades, provocados tanto por tendencias gnósticas como judaizantes. Frente a las primeras había que subrayar el significado salvífico de la muerte de Jesús, como puede verse en 1 Jn. El frente de los judaizantes, por su parte, no es uniforme, como se aprecia por la comparación de los judaizantes de Galacia con los de Filipos. En otros casos, en fin, no se trató propiamente de posturas que podrían calificarse de heréticas cuanto de cuestiones en las que algunos no conocían de forma clara la postura propiamente cristiana.

KB, que nos ha ofrecido una obra escrita de manera ágil, amena y entretenida, se ha atrevido con un tema de la mayor importancia tanto desde el punto de vista de la historia de Jesús como desde la perspectiva de las comunidades cristianas ya formadas. Se trata, en efecto, de ver los puentes que hay entre un extremo y otro. A ese respecto las décadas de los años 30 y 40 son cruciales, más aún si tenemos en cuenta que no contamos para esos 20 años con una información directa, pues nada se escribe en ese período. Por lo que se refiere a Pablo, M. Hengel ha usado la expresión de “los años desconocidos de Pablo”.

El primer gran mérito de KB es de naturaleza hermenéutica. Sobre todo en la primera parte de su obra ha tenido la valentía de cuestionar algunos principios metodológicos que han campado por sus fueros en los últimos doscientos años. Uno de ellos es el que, tomando apoyo en el llamo “sepulcro pascual”, considera que las cuestiones acerca de la identidad de Jesús y la organización de las comunidades son de carácter tardío y no tienen ninguna garantía de estar enraizados en la tradición misma de Jesús. Aunque con otros intereses, L. W. Hurtado, en su obra *Señor Jesucristo. La*

devoción a Jesús en el cristianismo primitivo [Salamanca: Sígueme 2008], ha puesto de relieve que la devoción a Jesús, que incluye venerarlo como divino, ha surgido “increíblemente pronto” y no como resultado de un proceso largo y lento que habría dado un salto cualitativo con la formación de comunidades cristianas en ambiente helenístico. KB, por su parte, pone de relieve que todo lo que es significativo en las comunidades primitivas tiene su referencia inmediata en Jesús mismo y no es fruto de desarrollos tardíos.

Hay que valorar también la crítica de la crítica que hace KB. Una actitud de sospecha ante la información ofrecida por los textos no es científicamente más segura que la actitud contraria de confianza en los mismos “mientras no se demuestre lo contrario”. Y esto no es así por ningún capricho, sino porque responde a un procedimiento de fondo que es tratar de comprender el sentido de los textos desde la mentalidad de los que los escribieron y no desde la nuestra o desde presupuestos ideológicos ajenos a los textos mismos.

No son méritos menores de la obra que comentamos las referencias a la historia de la teología, el interés ecuménico o el afán de actualizar algunas de las perspectivas que se encuentran en el cristianismo de los orígenes.

Sin embargo, la obra de KB tiene dos limitaciones desde el punto de vista técnico. La primera puede parecer meramente formal. Pero es mucho más. En este libro no hay ni una sola referencia bibliográfica. No es que no haya notas a pie de página sino que ni siquiera se ofrece al final una selección de obras significativas sobre las cuestiones abordadas. De esta forma al lector le puede quedar la duda de si muchas de las sugerencias que hace el libro no serán meras ocurrencias del autor. En cuestiones de tanto calado ese riesgo sólo se evita si, al menos, se remite al lector a obras solventes en las que se justifican aquellas sugerencias. La segunda limitación tiene que ver con el hecho de que la argumentación está poco ligada a la interpretación de los textos bíblicos correspondientes. En cuestiones que afectan al período del Nuevo Testamento no hay camino más seguro que el estudio riguroso de los textos. En resumen, se trata más de una obra divulgativa que científica, si bien es verdad que se intuye que el autor ha querido presentar de manera accesible lo que él conoce de manera bien fundada desde el punto de vista técnico-exegético.

Jacinto Núñez Regodón

A. Tostado, *La disputa de Barcelona de 1263. Controversia Judeo-cristiana*. Fuentes documentales 4, Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2009, 518 p.

La obra que ahora presentamos, original del doctor Alfonso Tostado Martín, reproduce la tesis doctoral que el mismo autor defendió y aprobó brillantemente en la Facultad de Filología Bíblica Trilingüe de la Universidad Pontificia de Salamanca el año 1986. Y digo "reproduce", porque efectivamente se trata de la reproducción anastática de su mismo trabajo con una breve e ilustrativa presentación añadida (p. 17-28), que resume el contenido, el método y las conclusiones básicas de su trabajo. En consecuencia, la obra tiene todas las virtudes y todos los inconvenientes de una tesis doctoral, defendida hace casi veinticinco años.

Básicamente, se trata de la edición crítica (a partir de ediciones anteriores, antiguas y modernas) de los protocolos originales, hebreo y latino, de la Disputa de Barcelona del año 1263 entre Pablo Cristiano, judío converso y dominico polemista, y el rabino jefe de la judería de Gerona Moseh ben Nahman, Nahmánides, también conocido como Ramban. Llama la atención que la edición crítica no tenga en cuenta los originales, al menos los manuscritos del protocolo latino, que son accesibles. A la edición de ambos documentos acompaña una traducción castellana. La edición del texto, existente en varias publicaciones, va acompañada de varias ayudas y estudios. En primer lugar, y a modo de introducción, se presenta un sintética y documentada historia de las controversias judeocristianas medievales (p. 29-51). Se recuerda que, de una discusión puramente literaria, se pasó después a una serie de disputas abiertas y públicas, de las cuales son las más importantes las de París (1240), Barcelona (1263) y Tortosa (1413-14). La singularidad de la disputa de Barcelona, entre otras cosas, es que supuso un cambio de estrategia por parte de los controversistas católicos, en cuanto que se comienza a argüir no solamente a partir de la Escritura, sino también de los documentos de la tradición judía, especialmente la Misná, el Talmud y algunos otros escritos hagádicos y halákicos. En una segunda parte se estudian con todo detalle los antecedentes y el transcurso de la disputa de Barcelona (p. 53-102). Se concluye que fue convocada por el rey Jaime I de Aragón, a instancias de la orden dominicana, que a partir de este momento adquiriría notable fuerza ante el poder político aragonés. Los dominicos eligieron como protagonista al polemista Pablo Cristiano, mientras que los judíos estuvieron representados por Moseh Nahman, quien participó en la polémica no por iniciativa propia, sino por mandato del rey. La discusión pública se tuvo en Barcelona, en el palacio real, y una sesión, probablemente, en el convento de Santo Domingo de la orden de predicadores, durante los días 20, 27, 30 y 31 de julio de 1263. En este último día la disputa se interrumpió, al negarse Rahmánides a seguir, visto el encrespamiento popular que se iba percibiendo. En esta parte se introduce una semblanza biográfica de los dos protagonistas.

La segunda parte del trabajo constituye el corazón de la obra (p. 103-331). Estudia la documentación existente sobre la disputa de Barcelona, concretamente, el protocolo hebreo, redactado por Nahmánides, y el protocolo

latino, que cuenta con una doble redacción, la existente en el Archivo de la Corona de Aragón y la copia del Archivo del Cartulario de la Curia Episcopal de Gerona. El autor estudia las ediciones hechas de ambos documentos y establece su edición crítica a partir de estas ediciones. Como ya he dicho, sorprende que no haya usado al menos los manuscritos latinos, lo que hubiera dado a la obra un mayor valor crítico. Acompaña al texto original la traducción de ambos protocolos y una interesante y abundante cantidad de notas, que en realidad suponen un comentario completo a ambos textos, dialogando con quienes antes han trabajado sobre ellos. La tercera parte contiene un completo y complejo análisis comparativo entre los protocolos hebreo y latino, así como un estudio sobre la objetividad de ambos y la valoración final del debate. Para nuestro autor, ningún protocolo es plenamente objetivo. El hebreo, obra de Rahmánides, se escribe dos años después de la disputa y, aparte otros datos, parece que el gran rabino introduce los argumentos y precisiones que le hubiera gustado introducir en la discusión, cosa que no le fue siempre posible. Indirectamente, se escribe como guía para los judíos que han de discutir con cristianos sobre religión, especialmente sobre si el Mesías ha venido ya o está por venir. El protocolo latino, menos vivo, más escueto y redactado en estilo casi notarial, da por supuesta la victoria del polemista cristiano y esto es lo que quiere preferentemente resaltar. El resultado inmediato de la discusión parece que quedó en tablas. Pero las consecuencias fueron negativas a partir de ese momento para los judíos, iniciándose una orientación, que acabaría dos siglos más tarde con la expulsión de los judíos de España. La cuarta y última parte (385-500) edita los documentos de los que el autor se ha servido para llevar a cabo su edición crítica, así como otros que pueden ser útiles para el asunto. Todos esos documentos se reproducen de fuentes ya editadas. La obra concluye con unos índices bíblicos y rabínicos, seguidos de una casi exhaustiva bibliografía (hasta la fecha de la defensa de la tesis doctoral).

Sin duda se trata de una edición cómoda y de garantía de textos difícilmente accesibles para el lector interesado, aunque pueda hacerse la reserva de no ser una plena edición crítica, por las razones antes indicadas. El estudio que los acompaña es serio, suficiente y bien documentado. En ese sentido la obra hace honor a la colección "Fuentes y documentos" en la que se inscribe. La reproducción anastática de la tesis hace a veces difícil o incómoda la lectura de ciertos pasajes, tanto hebreos como castellanos. Al reproducirse literalmente la tesis doctoral, se reproducen las no pocas repeticiones de temas, asuntos y cuestiones, que podrían haberse evitado con una redacción más cercana a lo que es un libro, aligerando además de páginas el original. A pesar de estos inconvenientes, la obra es seria y tiene la utilidad de hacer más accesible y completa la documentación de esta disputa, ayudándonos a conocer mejor el capítulo de las relaciones entre cristianos y judíos en la España medieval, que ni fueron las de una persecución constante, ni tampoco las idílicas del diálogo "de las tres culturas", que con tanta superficialidad una cierta literatura oficial quiere presentarnos. Con las reservas indicadas, se trata sin duda de un libro serio y sólido.

José Manuel Sánchez Caro

2) SISTEMÁTICA

G. Mazza, *Incarnazione e humanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, San Paolo, Milano 2008, 229 pp.

La cuestión central que configura la reflexión cristiana es la revelación histórica de Dios, en la que no sólo se dice sino que se muestra participando en esa misma historia para comunicarse, haciéndola suya. Es éste el quicio donde aparece la novedad cristiana y su dificultad para hacerse presente en un diálogo con una razón convencida de la imposibilidad de todo contacto participativo con lo divino o de lo divino con lo que no lo es para que se mantenga como tal, o en el ámbito de una estética mitológica que dibuja diosillos de carne que moviéndose por la historia no parecen mancharse de su barro. ¿Se puede mantener la absoluta trascendencia de Dios y a la vez su contacto con la historia en una entrega participativa que configure interiormente a ésta hacia su plena perfección en él? Esto es lo que afirma el concepto de encarnación cristiana y esto es lo que generación tras generación debe hacerse valer en su razonabilidad y en su relevancia salvífica, pues es esto lo propio de la plenitud de los tiempos marcada por la última palabra de Dios hecho carne.

Éste es el tema al que se enfrenta este libro de Giuseppe Mazza, docente de la Universidad Gregoriana de Roma. Se trata, afirma el autor, de una renovación de la idea de Dios en esta revelación última de su ser realizada en lo que no es él mismo de inicio, la carne. Todo el libro busca establecer la posibilidad de una afirmación que, fiel a la novedad cristiana, la presente como verdadera figura humanista, como acontecimiento donde el hombre descubre su posibilidad suprema, donde aparece la perfección buscada y nunca apresada por los dinamismos de su realización. Son el tiempo y el espacio como dinamismos de fragilidad y de disolución, y no sólo de posibilidad y autorrealización, que el hombre encuentra en sí, los que son pensados en su relación con la afirmación *la Palabra se hizo carne*, pues es esta carne la que parecería no dar de sí para manifestar o contener la pureza de perfección eterna de Dios mismo.

Para ello en los primeros capítulos va a presentar la terminología de la encarnación tal y como se ha definido eclesialmente como unidad interiormente diferenciada (la doble pertenencia), haciendo una especie de fenomenología de la uni-dualidad a través de diferentes conceptos (ósmosis, perijoresis, mediación, inhabitación...) que le ayuden a percibir la significación difícil de expresar del acontecimiento mismo y percibir su carácter dinámico, central en las reflexiones de Mazza. En este sentido, para el autor la impureza de la eternidad de la que habla en el título no sería sino ese tránsito perfeccionador que realiza la divinidad en el devenir de la humanidad de Cristo, que debe constituirse en el tiempo por su misma cualidad humana.

La encarnación aparece así no sólo como un acontecimiento puntual sino dinámico, de forma que el tiempo de Dios para el hombre no es sino esta carne de Cristo asumida y por realizar en la historia. Aparece aquí una resonancia de la intuición de Ireneo cuando hablaba de la *habitación* del Verbo y de la *recapitulación* de las fases sucesivas de la historia de cada hombre en la misma vida de Cristo, afrontado ahora desde nuevas categorías.

La encarnación aparece así como una expresión externa de Dios mismo, pero para ello es necesario que Dios no sea aquella figura inmune a la relación, al movimiento de interrelación y, por tanto, pueda expresarse a sí mismo más allá del 'ser esencial e inmutablemente perfecto'. Es la configuración trinitaria, en especial la paterno filial, aquí desarrollada, la que fundamenta la relación de Dios con la historia en cuanto que la configura desde la encarnación como proyecto filial, como movimiento que se personaliza en Cristo hacia la filiación que sería la forma plena de lo humano.

Esto significa para el autor que Dios se manifiesta como no concurrente en su ser a lo no divino, sino que lo hace acontecer en sí (en el Hijo) en un designio nomádico, o exódico, como dice Mazza, hacia el Padre. "El Logos tiene (es) vida en la vida de los hombres: Su devenir exódico es camino y verdad de una vida teándrica. *Acceder en la Palabra*, en comunión con su misterio de itinerancia, *a Deo in Deum per hominem*, es el misterio que hace de la vida asumida del Logos luz para el mismo misterio humano" (p. 112). La presencia de Rahner en la reflexión del autor es básica, más allá de sus citas, en cuanto que se parte de una aproximación a la realidad de la historia y de la creación desde la encarnación, fundamento último de ella y espacio manifestativo de su verdad.

Esto significa que la vida de Cristo es no sólo una presencia sustantiva sino sobre todo verbal, un presente en relación, un espacio de movimiento humano donde alcanzarse a sí mismo, a la vez que el espacio de itinerancia de Dios mismo para alcanzarse a sí mismo fuera de sí, en la historia. Eternidad pues impura en esta historia mientras se alcanza a sí misma. Humanidad nomádica, en movimiento, sin forma plena mientras se busca y se alcanza en Cristo. El espacio de la historia se manifiesta como espacio de una paternidad de Dios que se realiza en la realización de la filiación humana dada a encontrar y vivir en el cuerpo de Cristo mismo.

Todo ello hace que quede suscitada, según el autor, una forma de teología de las cosas cotidianas, de sustanciación de lo efímero, en cuanto que aparecen como absolutamente tenidas en cuenta como lugar de realización de la filiación, mejor aún como espacio mismo de esta filiación. Ésta es la forma plena del tiempo de la carne que alcanza así su gloria propia en el designio de Dios.

Libro interesante que busca afirmar la relevancia de la afirmación cristiana de la encarnación, sin degradarla a puro simbolismo de presencia ni a abstracto concepto incomprensible, desde una afirmación de las realidades terrenas. Creemos que este camino que reconoce la carne de Cristo como espacio de transfiguración salvífica de lo humano en el contexto de las relaciones trinitarias es el núcleo a desarrollar entre una reducción de Cristo a la historia siempre separada de Dios incluso en su resurrección, o a una divinidad siempre separada de los hombres incluso en su crucifixión. Es este movimiento de construcción de lo humano en su fundamentación paterno-filial con la divinidad lo que define la nueva creación que es el verdadero objeto de la teología cristiana. Obra por tanto útil, que quizá se detiene demasiado en excesivos juegos semánticos que en ocasiones ralentizan la lectura. Cuestión menor que no empequeñece el valor de la obra.

Francisco García Martínez

M. Copsidas, *Le Christ Pantocrator. Présence et rencontre*, du Cerf, Paris 2009, 185 pp.

Presentamos un estudio teológico sobre la representación de Cristo como Pantocrátor que parece ser fruto de un trabajo de investigación de fin de estudios. Su contexto de reflexión es la ortodoxia desde la que intenta presentar esta figura como lugar ecuménico de encuentro, ya que ésta fue la representación tradicional durante más de un milenio en la Iglesia una. El otro vector que atraviesa la reflexión es la fuerza de presencia que esta imagen tiene para la fe. En este sentido el estudio busca presentar un lugar de experiencia y de unidad de fe en un mundo habitado por la aparente muerte de Dios y por la división eclesial.

Por otra parte, frente a la teología occidental moderna que comienza su reflexión cristológica y la centra en la historia de Jesús, la autora, hija del Oriente, parte de la Parusía donde se da la ya única y verdadera presencia salvífica de Cristo. La divinidad reconocida es el punto de partida de la construcción cristológica también estructuralmente.

La obra se divide en tres partes: verdad, visión y actualidad. En la primera parte, la verdad del Pantocrátor, estudia el significado de la omnipotencia de Dios en los textos de la Escritura, y cómo y con qué imágenes se va aplicando a Jesús este apelativo. La gloria de Cristo manifestada en

su entrega en la cruz ofrece una omnipotencia paradójica y liberadora de la libertad del hombre que está presa de la fascinación de una autonomía absoluta que no le permite vivir la potencia del amor creador de Dios. Esta gloria aparecerá reflejada en la escena de la transfiguración, verdadera prefiguración del misterio de la presencia gloriosa y salvífica del poder de Dios en Cristo.

Esta teología va a reflejarse en la iconografía del primer milenio en torno a la figura del Pantocrátor del que en el segundo capítulo analizará algunas representaciones: desde las catacumbas romanas a los mosaicos de Rávena, desde el Cristo pintado en tabla del monasterio del monte Sinaí hasta el Pantocrátor de Daphni. La autora busca mostrar las reglas internas de una fe que se ofrece en esta expresión pictórica. Las normas iconográficas, el canon, sirven de base entonces para la visión de la verdad de Cristo. En este sentido la presencia de Cristo se ofrece en un diálogo normado (el dogma eclesial que obliga a la representación a ser lo que media) entre la fe eclesial en su ofrecimiento iconográfico y la fe que busca del que mira.

Un reproche que podría hacerse a la edición, especialmente cuidada por otra parte, es el haber cortado algunas de las imágenes comentadas. Una lástima, pues se pierden varios de los detalles comentados.

En pura lógica oriental, para la autora la representación iconográfica es una dicción de la fe como el evangelio escrito y, por tanto, debe defenderse de su deformación para que sea medio de encuentro con el Cristo verdadero. Éste es el sentido del tercer capítulo en el que analiza los desarrollos dogmáticos del misterio de Cristo, centrándose en la forma en la que estos desarrollos configuran la forma de concebir la representación. La autora defiende que el Pantocrátor representa la catolicidad de la fe cristológica defendida por los primeros concilios culminados en Nicea II. De ellos –dice– “la fe cristiana puede afirmarse a través del credo y de la contemplación del icono del Hijo de Dios” (p. 132).

El último capítulo se centra en la posibilidad de una real aportación de esa representación en el ambiente cultural actual donde el nihilismo ha decretado la muerte metafísica de Dios. La autora, guiándose de los desarrollos de la fenomenología filosófica, habla de la capacidad de la realidad para darse y ser conocida “a través de aspectos parciales en los que se anuncia y disimula” (citando a Greisch, p. 138). Aquí aparece de nuevo la posibilidad de una llegada al mundo del hombre actual, de Cristo a través de la experiencia iconográfica donde la fe se dibuja y se ofrece en el encuentro de las miradas.

Éste parece ser el sentido último de la leyenda, citada por la autora, de la representación del rostro de Cristo “no hecha por mano humana”, pues este encuentro donde es Cristo mismo que se da a través de la concreción de su pintura no puede ser más que recibido.

Se abre aquí, para Copsidas, un camino de reflexión teológica entre la muerte de Dios y su nueva manifestación. Un camino ya iniciado por algunos autores que han reflexionado sobre la belleza verdadera dada en Cristo

(von Balthasar, O. Clement, B. Bobrinsky) de los que ofrece sin comentarios tres bellos, amplios y profundos textos.

Dos ideas quedan manifiestas finalmente: la primera, que el camino de la revelación es irreductible a un camino de conocimiento siendo fundamentalmente un acontecimiento de encuentro. Desde aquí intenta configurar su reflexión la autora, baste leer el comienzo de la introducción y la bella oración final que enmarcan la obra. En este sentido la iconografía tiene una especial relevancia, ayer y hoy. Y segunda, que esta iconografía debe regirse (superando la subjetividad pictórica, sin anularla) por la verdad de la fe que la dota de la fuerza misma de la revelación, configurándose así como expresión canónica de la fe en su forma pictórica. La tradición oriental haría así una advertencia fraternal sobre un occidente que habría separado la iconografía de Cristo de su marco litúrgico y dogmático.

Se trata de una obra bien estructurada y clara en su exposición. Nos hubiera gustado encontrar un desarrollo más amplio de la última parte, demasiado exigua, que esperamos desarrolle la autora en próximas publicaciones. En este desarrollo se podría ver cómo el encuentro de fe puede provocar en el espacio artístico la formación de representaciones que, sin dejarse convertir en pintura de temas religiosos, sean expresión de una verdadera presencia pluriforme e incluso paradójica del misterio de Cristo, que quizá sea lo aportado por la tradición occidental en sus mejores representantes. El espacio del encuentro con Cristo se ampliaría más allá de lo dominado por la expresión eclesial institucional (dogma y liturgia).

Por otra parte nos parece que la autora construye una aproximación demasiado descendente que, siendo necesaria en un mundo en el que la conversión que provoca el encuentro con Cristo deba manifestarse en una súbita, fascinante y arrolladora presencia del Dios indomable, deba pensarse igualmente desde las condiciones del sujeto que la fe nunca margina. Pero estamos aquí ante opciones teológicas que configuran acercamientos posibles y complementarios, y por eso hay que recibir lo aportado y dejarse provocar por ello.

Francisco García Martínez

José Granados García, *Teología de los misterios de la vida de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2009, 286 pp.

Presentamos un libro extraño en estos tiempos, aunque profundamente significativo de un cambio que va teniendo lugar en el tratamiento de la cristología. Después de la conmoción que ha supuesto la investigación histórico-crítica de la vida de Jesús en todas sus fases y de la configuración genético-ascendente que se ha impuesto en las modernas cristologías que parten habitualmente de los gestos cultural y religiosamente contextualizados

de Jesús como espacios de manifestación mesiánica, y de la progresividad de la comprensión de su identidad, aquí nos encontramos con una reflexión que parte del significado mismo de la acción en cuanto tal, en cuanto humana, de la fenomenología del actuar de Jesús. Por eso el centro no va a ser (aunque no se prescinde de ello, ¿cómo hacerlo?) la radicación judía de la praxis jesuana, sino la radicación humana de ésta. Es el cuerpo (lo adámico común) en cuanto espacio de encuentro con uno mismo y en cuanto lugar común y, por tanto, de encuentro y unión con los otros, y en cuanto espacio primigenio de referencia a Dios, el que se pone en juego como centro de la reflexión.

Abrirse a la verdad del cuerpo, a su verdad total, para encontrar la visita de Dios y su salvación a través de su expresión en este hombre que es Jesús, va a ser el objetivo del libro. Se intenta mostrar la salvación dada en el tiempo de este cuerpo como tiempo y espacio de relación humana común y salvífica.

La obra se estructura en siete capítulos acercándose el autor en cada uno de ellos a un misterio de la vida de Jesús, que investiga desde una lectura fenomenológica con una cierta libertad interpretativa.

En el primer capítulo reflexiona sobre el tiempo como propiedad de un cuerpo al que su limitación le abre a la relación con los otros, con el mundo y finalmente con Dios. Aquí se sitúa la reflexión sobre el bautismo en cuanto lugar simbólico de configuración filial del cuerpo y como referente del movimiento humano de la finitud que busca, o mejor, que se encuentra agraciada por la filiación divina como forma de ser dada y por realizar. En este sentido la historicidad del ser humano aparece en Cristo como espacio de realización de esta filiación.

En el segundo reflexiona sobre la palabra como manifestación del sujeto que se da a sí mismo al decirse y así entra en la relación dialogal dándose. Cristo aparece en el contexto del decirse de Dios en la historia que termina coincidiendo con este cuerpo que habla (*esto es mi cuerpo*), en el cual se ofrece al mundo desde dentro, y como lugar donde este darse sufre la palabra humana en su expresión anti-dialogal.

El tercero presenta la transfiguración como aquel lugar donde se descubre que el cuerpo no es velo de la presencia propia ni de la presencia de Dios, sino su forma histórica propia. Cristo, su corporalidad, es la imagen propia de Dios. Ver aparece entonces como participar en el juego de las presencias corporales en relación. Y así la visión de Dios se realiza en la puesta en juego de la propia historia en relación con él, una relación que va dando su luminosidad a la humanidad que refleja así la misma figura de Dios.

El capítulo cuarto, analizando la entrada de Jesús en Jerusalén y la expulsión de los vendedores, reflexiona sobre el drama del rechazo de Dios en Jesús. El juego de relaciones Jesús-Jerusalén, oferta-rechazo se lee en cuanto negación de la apertura trascendental del cuerpo de Jesús en el que Dios se da históricamente. Su rechazo recoge la negativa extensa en la

historia a acoger a Dios a través de su imagen que marca a la misma humanidad como cuerpo sufriente. El hombre padece desde siempre el drama de haber sido rechazado por el otro que no acertó a ver o aceptó ver su dimensión referencial y así su dignidad absoluta. Así el cuerpo humano sufriente va a ser el referente de un Dios que espera ser en la historia lo que es, origen Padre aceptado, y de un hombre que se espera también en ella, ambos presos de una relación rota. En este sentido el cuerpo sufriente de Jesús será el 'universal humano' desde el que alcanzar a comprendernos y el quicio de la salvación. El quinto capítulo continúa esta idea en una reflexión sobre el cuerpo sufriente como cuerpo originario, como lugar donde el hombre descubre su herida de finitud y encuentra la referencia para ser lo que es: ser recibido, ser relacional, ser pro-existente, compasivo y ser consumando más allá de sus posibilidades. El Cristo sufriente es así, en el espacio de la contradicción de la historia, revelación del hombre originario (en el designio de Dios). Aquí habría que situar la tan discutida necesidad del sufrimiento redentor, según el autor.

El sexto capítulo reflexiona sobre la fundamentación espiritual de toda carne, de tal manera que sitúa la resurrección corporal de Cristo en el movimiento global del cosmos alentado por el Espíritu. Por último, el séptimo capítulo está dedicado al principio mariano como lugar donde se descubre el arraigo originario de la vida de Jesús en forma completa. Resurrección y concepción virginal configuran una corporalidad en la que Dios y el mundo coinciden dando a luz la verdad del ser humano y de Dios. Es la memoria de María la que con su testimonio relaciona el final (resurrección) con el principio (envío) haciéndose por tanto testigo radical de la fe cristológica total.

El libro, como decíamos al principio, busca abrir nuevas formas de aproximación a la historia de Jesús mostrando cómo su corporalidad dinámica es el medio salvífico por ser lugar de asunción y consumación de lo humano en el contexto de su más profunda identidad (su radicación filial). Así es nuestro cuerpo donde podemos alcanzar a encontrarlo, idea que ilustra con la referencia a Hazel Motes, personaje de la novela *Sangre sabia* de Flannery O'Connor. Estamos en la lógica de algunos Padres de la Iglesia (Justino, Ireneo, Agustín...) que relacionan a Cristo con lo humano universal (el Adán primigenio en el designio de Dios), pero realizada a la luz de la fenomenología del siglo pasado (Merleau-Ponty, Ricoeur, Levinas...) con un resultado francamente sugerente.

Quizá en algunos de sus desarrollos argumentativos se percibe una cierta lectura en exceso proyectiva que fuerza las interpretaciones, en la que se casan datos en una hilazón a veces discutible. Esto, sin embargo, no obsta para valorar muy positivamente su aportación que trae un poco de aire fresco en esa cargada atmósfera de los "datos históricos" sobre Jesús como obsesión cristológica. La encarnación aparece entonces como un espacio de regeneración salvífica, abierto a todos en su misma realidad, sin arrancar al hombre de sus arraigos históricos, pero liberándole de las estrecheces que éstos imponen.

En este nuevo camino habrá que estar atentos a evitar proyecciones ideológicas, pero ciertamente aparece una vitalidad nueva en el tratamiento de la cristología que merece seguir y que se suma al de otros jóvenes autores como por ejemplo G. C. Pagazzi en Italia.

Francisco García Martínez

Gaspar Hernández Peludo, *Cristo y el Espíritu según el In Ioannis Evangelium de San Cirilo de Alejandría*, Plenitudo Temporis 11, Universidad Pontificia, Salamanca 2009, 525 pp.

Este amplio estudio que se publica en la colección Plenitudo Temporis de la UPSA recoge la tesis doctoral defendida por su autor en la Universidad Gregoriana bajo la dirección del profesor Luis F. Ladaria. El trabajo realizado quiere ser respuesta a la pregunta con la que se abre la Introducción: “¿Cómo plantea San Cirilo de Alejandría la relación entre Cristo y el Espíritu Santo dentro de la economía de la salvación en su Comentario al Evangelio de S. Juan?”. Se trataría de abordar la relación Cristo-Espíritu según el Comentario mencionado, prestando una atención especial a la conexión que el patriarca alejandrino establece entre la actuación del Espíritu en Jesús, la inclusión de la humanidad en Él y el don del Espíritu por medio de Él.

La cristología de Cirilo de Alejandría, clave en la clarificación de la unión según la hipóstasis de lo humano y lo divino, ha sido tradicionalmente criticada por la insuficiente valencia soteriológica que concede a la humanidad de Jesús y a los misterios de su vida, y por centrarse exclusivamente en la persona del Verbo encarnado. Aproximaciones menos parciales han puesto de relieve, por el contrario, el sólido fundamento bíblico de su cristología, su orientación soteriológica, el sentido de la unión hipostática, la importancia de la humanidad completa de Jesús en la economía salvífica y el vínculo entre la encarnación del Verbo y los restantes misterios de su vida terrena. Igualmente, como señala G. Hernández en la Introducción, también la investigación ha puesto de relieve la importancia del Espíritu en la teología de Cirilo, mostrando la relación estrecha entre cristología y pneumatología. De este modo, afloran dos dimensiones interrelacionadas en la cristología ciriliana, una más ontológica, centrada en la unión hipostática, y otra más dinámica, referida a la acción del Espíritu en el Verbo encarnado.

El motivo de la elección del *In Ioannis Evangelium* de Cirilo para estudiar la relación Cristo – Espíritu obedece a varios motivos: es la más extensa de sus obras; es un comentario exegético sobre el evangelio de Juan, conocido por su profundidad teológica y por el destacado papel que le da al Espíritu; permite conocer la cristología ciriliana tal como se muestra en uno de sus comentarios bíblicos, y no sólo en sus obras polémicas, donde se había estudiado principalmente; y finalmente, el hecho de que pertenezca

a la primera etapa de la producción literaria de Cirilo (412-428), anterior a la disputa con Nestorio, nos permite acercarnos a la primera teología del patriarca alejandrino. Cabe destacar un motivo señalado especialmente por el autor, por lo que supone de justa reivindicación de ese gran maestro de los estudios patrísticos que fue el P. A. Orbe. Se trata de la lectura de unas páginas de *La Unción del Verbo* (Roma 1961), vol. III de los monumentales Estudios Valentinianos del sabio jesuita, dedicadas a un sugestivo tema de la primera patrística, la unción del Verbo encarnado en el bautismo del Jordán, tal como se recoge en el pensamiento de Cirilo de Alejandría. Según la interpretación que hace Orbe de la exégesis del Alejandrino, el Espíritu profético, por su contacto con la humanidad de Jesús, se acomoda definitivamente a la naturaleza humana, se convierte en Espíritu filial y se hace apto para imprimir en los hombres el sello de aquella filiación adoptiva que previamente había impreso en Él la humanidad de Jesús.

En la misma introducción el autor establece los propios límites de la investigación, lo cual no es sólo un ejercicio honrado del autor, sino que permite enmarcar adecuadamente el ámbito que este pretende abarcar. Enumera los siguientes: el trabajo se centra en una sola de las obras de la vasta producción de Cirilo; el tema a tratar se limita a las relaciones entre la cristología y la pneumatología; no pretende un estudio detallado de las fuentes patrísticas y de las tradiciones teológicas usadas en el *In Ioannis*; el comentario ciriliano no se conserva íntegro, pues no conservamos los capítulos VII y VIII, donde se comenta Jn 10,18-12,48.

El estudio se estructura en cinco capítulos que se corresponden con las etapas fundamentales de la historia de la salvación en perspectiva pneumatocéntrica, tal como el autor ha percibido en su análisis crítico del comentario ciriliano: el primero analiza la actuación del Verbo y del Espíritu antes de la encarnación, desde los orígenes hasta el Precursor: la creación por el Hijo en el Espíritu, la presencia y actuación del Espíritu y el Verbo en el AT (Abrahán, Moisés, los profetas, el Bautista). El segundo se centra en la acción del Espíritu en la encarnación: la recapitulación de la humanidad en Cristo por el don del Espíritu, causa última de la encarnación; el Verbo se hizo carne por obra del Espíritu; el Verbo encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre; el Hijo encarnado, lleno del Espíritu Santo.

El capítulo tercero se ocupa del rico tema de la unción de Jesús en la teofanía del Jordán tal como lo interpreta la exégesis de Cirilo de Jn 1,32-33 (Jesús ungido por nosotros); 7,39 (Jesús ungido como el primero y la primicia de la naturaleza renovada); 17,18-19 (Jesús ungido para extender a los discípulos y a toda la humanidad la santificación por el Espíritu). Para Cirilo la unción de Jesús (o mejor autounción, porque el Verbo encarnado unge su humanidad con su propio Espíritu) es por causa nuestra, tiene una finalidad soteriológica. Jesús es el Segundo Adán, ungido como cabeza de la humanidad y como mediador económico del Espíritu para cada uno de nosotros. El capítulo cuarto indaga en la actuación del Espíritu en los misterios de la vida de Cristo hasta la ascensión, desde la unción a la dispensación, tiempo que permite al Espíritu profundizar su enraizamiento para nosotros en la

humanidad de Cristo a medida que recapitula, por el mismo Espíritu, los bienes perdidos por el primer Adán

El último capítulo se ocupa de la dispensación del Espíritu por Cristo resucitado a la Iglesia y los creyentes, y de la novedad del Espíritu dispensado como Espíritu de afiliación adoptiva.

La conclusión final sintetiza los resultados que, tras un prolífico, exhaustivo y riguroso estudio del *In Ioannis* ciriliano, el autor ha ido perfilando como respuesta o respuestas a la pregunta inicial: la relación entre Cristo y el Espíritu en la economía salvífica tal como lo plantea Cirilo de Alejandría en el comentario mencionado. G. Hernández ha sabido mostrarnos la clave en la que el Alejandrino comprende esta relación: la realización histórica del misterioso y eterno proyecto salvador de Dios Padre sobre la humanidad entera por la actuación del Verbo y el Espíritu desde los orígenes, pasando por el momento culminante de la encarnación y la teofanía del Jordán, hasta la resurrección, donde el Ungido pasa a ser dispensador del Espíritu, primero a sus apóstoles como primicias, después a todos los creyentes en Pentecostés.

La obra concluye con el apartado dedicado a bibliografía general y los índices de autores antiguos, modernos, bíblico y ciriliano.

En conjunto, el trabajo de G. Hernández es una aproximación sólida y rigurosa que evidencia, en primer lugar, el indiscutible valor de la cristología de Cirilo, referente doctrinal imprescindible a la hora de comprender el misterio de la persona del Verbo encarnado; y en segundo lugar, ha sabido captar la *forma mentis* del Alejandrino para mostrarnos cómo armoniza en su *In Ioannis* la relación Cristo-Espíritu en el marco de la economía de la salvación: la humanidad de Jesús en tanto inclusiva de la nuestra recibe la unción del Espíritu por nosotros, *causa nostra salutis*. No me equivoco si traigo a colación aquellas palabras del P. Orbe en las que nos recordaba que “los Padres solo se entregan hondamente a quienes se les entregan también en hondura, por larga conversación con ellos” (*La Patrística y el progreso de la teología*, *Gregorianum* 50 (1969), p. 543).

Francisco José Prieto Fernández

Manlio Sodi (a cura di), “*Ubi Petrus ibi Ecclesia*”. *Sui “sentieri” del Concilio Vaticano II. Miscelanea offerta a S. S. Benedetto XVI in occasione del suo 80° genetliaco*, Pontificia Università Salesiana, Roma 2007, 780 pp.

Como explicita el subtítulo, el volumen se ofrece en homenaje a Benedicto XVI en su octogésimo aniversario. Para la ocasión, se ha querido que la temática sobre la que versaran los estudios recogidos en la obra fuera el Concilio Vaticano II, uniéndose de este modo el nombre del actual Papa con el concilio del siglo XX. De esto da cuenta el Rector Mayor de los Salesianos,

Gran Canciller de la Universidad Salesiana, don Pascual Chávez, en la presentación del volumen. Con mayor detenimiento, el Rector de la Universidad, Mario Toso, diserta en el prefacio sobre la figura de Benedicto XVI como gran intérprete del Vaticano II. El editor de la obra, M. Sodi, traza en el tercer trabajo de índole introductoria una buena presentación general del Concilio comenzando por abordar los medios actuales para su estudio y luego ya la descripción de sus documentos.

A partir de aquí, la obra se ordena de manera muy sencilla en tres grandes partes consagradas sucesivamente a las constituciones, los decretos y las declaraciones conciliares, ofreciéndose por cada uno de los 16 documentos un número variable de artículos referidos a distintas cuestiones teológicas pertenecientes, según diverso grado, a los documentos correspondientes. Siendo imposible en esta reseña, por razones obvias de espacio, el comentario particular de cada estudio y resultando aún prolija la cita de sus títulos, mencionamos al menos los nombres de los autores correspondientes, italianos todos con alguna excepción y en su mayoría religiosos salesianos, incluidos entre ellos varios obispos. Sobre cuestiones relacionadas con la *Sacrosantum Concilium*, estudios de F. Bergamelli, Mons. C. Chenis, A. Cuva, M. Palombella, y S. Rosso. Sobre la *Lumen Gentium*, estudios de E. dal Covolo, M. Graulich y D. Valentín. Sobre la *Dei Verbum* estudios de C. Bissoli, M. Cimosà, G. Costa, R. Vicent y G. Zevini. Y sobre la *Gaudium et Spes*, estudios de A. Bozzolo, A. Fazio, R. Frattallone, M. Mantovani, S. Palumbieri y K. Polacek.

Sobre los nueve decretos conciliares, los trabajos ofrecidos son como siguen. *Inter mirifica*, contribuciones de R. Giannatelli y A. Zancchi. Sobre el *Orientalium Ecclesiarum* un solo trabajo de O. Pasquato. Sobre el *Unitatis redintegratio*, trabajos del Card. A. M^a Javierre y de A. Musoni. Sobre el *Christus Dominus*, trabajos de Mons. A. Amato, Mons. A. Kothgasser, Mons. C. la Piana y de M. Cruciatà, conjuntamente, y de M. Pavone. Sobre el *Perfectae caritatis*, artículos de G. Crocetti, P. del Core, y de V. Gambino y G. Roggia, conjuntamente. Sobre *Optatam Totius*, artículos de G. Quinzi y de C. Rivoltella. Sobre *Apostolicam Actuositatem*, artículos de S. Bianchini y de M. Pollo. Sobre *Ad Gentes Divinitus*, artículos de A. Arto y M. Paternóster. Y por último sobre el *Presbiterorum Ordinis*, artículos de O. A. Bologna, R. Bracchi, V. L. Castellazzi y C. Tagliabue.

En la tercera parte dedicada a las Declaraciones conciliares, sobre *Gravissimum Educationis*, trabajos de B. Amata, F. Casella, E. Fizzotti, G. Malizia y C. Nanni. Sobre *Nostra Aetate*, artículos de F.-V. Anthony y de A. Favale. Y por último, sobre la *Dignitatis Humanae*, artículos de C. Freni, G. Gatti y F. Pajer.

La bibliografía sobre el Vaticano II es ya casi inabarcable, lo que no quiere decir que no tenga sentido seguir investigando y publicando sobre este Concilio. Por su inmensa virtualidad, desde el día de su clausura sucesivas generaciones acuden y acudirán a sus textos desde marcos u horizontes interpretativos nuevos, alumbrando lecturas en parte también nuevas. Unos cuantos estudios de este volumen hacen ver con claridad que lo que

aquí hay es una lectura epocal, la de este momento histórico y religioso, que en alguna medida no se habría hecho, por ejemplo, a finales de los años setenta. Hay que agradecer, por tanto, nuevos trabajos como éste que son la lectura necesaria del Vaticano II en esta hora. Sobre todo cuando, además, la obra reúne tan amplia colección de estudios. Se observa en todos los trabajos un buen nivel científico, como cabe esperar de sus autores, dedicados al estudio durante años, como profesionales, de las cuestiones que abordan a partir del Concilio. La seriedad intelectual, por lo general, se hace además compatible con la accesibilidad del estudio que se ofrece. Hay que decir que algunas veces la referencia al Concilio es más bien puntual o tangencial, abordándose cuestiones que en realidad en los documentos conciliares son más bien secundarias o aparecen como referencia puntual o transitoria.

Hemos de señalar como caracterizante del volumen la mucha atención que presta a la problemática educativa. Además de los 5 artículos consagrados a la temática a partir de la declaración *Gravissimum Educationis* –la constitución *Lumen Gentium* tiene tres–, en los estudios sobre o a partir de otros textos conciliares aflora con frecuencia la perspectiva y la problemática educativa. Es una contribución que puede y debe hacer la Universidad que publica la obra como aportación desde un carisma y una ejecutoria, lo cual también se debe agradecer, porque en otros sitios no se encontrará una aportación como la que ofrece el volumen. Por el contrario, cuestiones más dogmáticas o relativas a la moral, los nudos dogmáticos relativos, por ejemplo, a la trinidad, la cristología, la fundamentación de la moral cristiana, apenas tienen espacio. Aunque el Vaticano II sea preferentemente un concilio pastoral sus textos no dejan de iluminar estas grandes cuestiones de la doctrina de la fe. En cualquier caso, esta es una obra con la que debe contar necesariamente el estudioso del Concilio y que habrán de consultar estudiantes y profesores de teología a propósito de un amplísimo espectro de cuestiones teológicas sobre las cuales en tantos momentos se halla aquí un estudio objetivo de calidad notable.

Gonzalo Tejerina Arias

Rafael Díaz Dorronsoro, *Los nombres de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia. El recurso a la metáfora y a la analogía*, Edicep, Valencia 2009, 214 pp.

El libro aborda la cuestión del lenguaje teológico, cuestión que preocupó a los pensadores a partir de los antiguos filósofos griegos y se extiende a lo largo de toda la historia del pensamiento sobre Dios, pero tratada de forma sistemática sobre todo en el siglo XX. Ya Platón decía que la analogía era la más bella de las relaciones, porque a él le interesaba decir algo positivo y real sobre lo divino y no sólo lo que Dios no es.

Por la historia del pensamiento moderno sabemos que la cuestión del lenguaje teológico se despierta con mucha viveza cuando las más importantes corrientes de la filosofía contemporánea se centran en el análisis lingüístico, más que en el metafísico o epistemológico. Tanto el neopositivismo, como la filosofía analítica del lenguaje, como el estructuralismo (y el existencialismo del último Heidegger) encuentran en el lenguaje el lugar propio donde apoyar su filosofía.

A su vez, la provocación que estas filosofías del lenguaje lanzan a la teología cristiana hace que los teólogos apliquen a sus métodos para pensar a Dios y su Revelación las teorías lingüísticas de estos filósofos de la modernidad. Frente a ellos se ha tratado de justificar la posibilidad de un discurso científico sobre Dios así como de buscar la racionalidad de su Revelación.

El autor denuncia que, sin embargo, este tipo de teología se ha centrado siempre en la cuestión sobre los nombres de Dios, tradición que viene ya desde la obra del Pseudo Dionisio "De los nombres divinos" (*De divinis nominibus*), de final del siglo V o principios del siglo VI. Sin embargo, es mucho más restringido en la teología el tratado de la cuestión sobre los nombres de Cristo y de la Iglesia, proceder que al autor no le parece justificable. Y esto por tres razones: 1ª porque la fe no se limita a la revelación que Dios ha hecho de sí mismo, sino que incluye la comunión del hombre con Dios en Cristo, que se da en el ámbito de la Iglesia. 2ª porque los misterios de Cristo y de la Iglesia están estructurados de forma sacramental: contienen un elemento divino y humano, lo cual hace que los misterios de Cristo y de la Iglesia contengan nombres del todo particulares en el ámbito de los nombres divinos. 3ª porque si el progreso teológico en busca de la identidad de Cristo y de la Iglesia debe contar con los nombres que hay en la Sagrada Escritura, el discernimiento que se preocupa de saber el modo cómo se predicán estos nombres "orienta formalmente el proceso científico" (p. 12).

Dicho esto, queda claro que la obra que presentamos no es otra cosa que "el intento de ofrecer una propuesta sistemática de lo que podríamos llamar la doctrina de los nombres de Jesucristo y de la Iglesia" (idem). Teniendo en cuenta que su objetivo no es analizar la historia y el valor de cada uno de los nombres sino estudiar la naturaleza del lenguaje de esos nombres en el contexto de los misterios salvíficos en el cristianismo para discernir el modo de predicación de esos nombres.

El estudio parte de la doctrina de la Constitución *Dei Verbum* 2, donde se dice que la Revelación se realiza mediante hechos y palabras "intrínsecamente unidos entre sí", de modo que las obras de Dios en la *historia salutis* confirman la doctrina y los hechos significados en las palabras, y a su vez las palabras proclaman y esclarecen el misterio contenido en ellas. Esto significa para el autor que el lenguaje es un principio formal de la misma Revelación, y no tiene un papel meramente instrumental. Los hechos salvíficos de Dios en la historia quedarían ocultos sin un lenguaje que esclareciese el sentido sobrenatural de ellos y desvelase la presencia del misterio. Para él, la teología avanza en la comprensión de la Revelación en la medida que pro-

fundiza en los muchos sentidos de los nombres que aparecen en la Escritura para hablar de Dios, de Cristo y de la Iglesia.

Teniendo en cuenta estas premisas el estudio comienza con el análisis de la naturaleza significativa de la palabra y del lenguaje cuando queremos hablar de Dios. Pero curiosamente no lo hace partiendo de la filosofía moderna, sino que opta por acudir a la filosofía del lenguaje que desarrolló en la Edad Media la teología de corte aristotélico-tomista. La razón que el autor esgrime es que esta teología hace una distinción entre “modo de ser” y “modo de decir”, cosa que aleja de lo que el autor ve como un error importante en las filosofías racionalistas de la modernidad en las que se identifica realidad y pensamiento. A él le interesa mostrar cómo la teología tomista distingue entre realidad y lenguaje pero sin dejar de ver su íntima conexión, en cuanto que las palabras son signos de las cosas en sí, es decir, aquí se da prioridad al referente extralingüístico sobre las palabras.

Así dedica los dos primeros capítulos al estudio del lenguaje y de la capacidad de los nombres para definir realidades objetivas. En el primer capítulo se hace una teoría general del nombre, para llegar a comprender el alcance del “nombre propio”. Se pasa después al estudio de la metáfora, para esclarecer hasta qué punto los nombres contienen ya en sí un sentido metafórico, pues están dotados de un significado propio, fruto de una convención.

El segundo capítulo se dedica a la cuestión de la analogía. Siempre partiendo de los postulados de la filosofía y la teología aristotélico-tomista, el autor trata de ver la naturaleza y el significado analógico de los nombres, puesto que en este contexto de pensamiento él ve una cima insuperable para que el lenguaje de la teología cristiana pueda decir algo de Dios con propiedad y no caer en un puro apofatismo. Por eso él expone la teoría de la analogía según el cardenal Cayetano y Santo Tomás de Aquino.

El capítulo tercero está dedicado al tratado clásico de los nombres de Dios. Aunque no es el objetivo principal de la obra, el autor ha juzgado que constituye un paso imprescindible para luego poder hablar de los nombres de Cristo y de la Iglesia. Es en este tratado donde mejor se ha demostrado la capacidad del lenguaje para expresar lo divino que supera sus propias capacidades. El autor examina las dos corrientes más comunes que hoy se dan en la reflexión teológica: la primera o tradicional que se apoya en la ontología del ser creado, cuya base es la *analogía entis*. La segunda apoya la analogía en la estructura y la significación del lenguaje en la Revelación, y se apoya en la *analogía fidei*. K. Barth, y su discípulo E. Jünger siguen esta corriente. H. U. von Balthasar la hace también suya, pero con algunas correcciones respecto de la teología protestante.

En el capítulo cuarto se estudian los nombres de Jesucristo, y tiene dos partes. La primera aborda los títulos cristológicos, situándose en el orden ontológico de Jesús como segunda persona trinitaria, para estudiar los atributos de su naturaleza humano-divina. Esto se hace de la mano de Tomás de Aquino y de H. U. von Balthasar. La segunda mira más bien a la dimensión

histórico-salvífica de la Revelación, y por eso se fija en los títulos soteriológicos, es decir, los nombres que significan la misión de Cristo.

En el capítulo quinto se estudian los nombres de la Iglesia. Puesto que el mismo nombre de "Iglesia" tiene en sí una variedad de significados que no son unívocos, e incluso algunos sostienen que este nombre es una simple metáfora, por eso el autor cree necesario dedicar una primera parte del capítulo a buscar la naturaleza del nombre "Iglesia", sobre todo para justificar la posibilidad de un lenguaje propio y ayudar a establecer un orden jerárquico en los nombres de Iglesia (pp 164-172). Seguidamente se pasa al análisis de cuatro propuestas para una definición de Iglesia: *cuerpo de Cristo*, *pueblo*, *sacramento* y *comunión*, señalando el porqué de su sentido metafórico o propio. Primero se estudian bajo el punto de vista histórico, y por último, se vuelven a estudiar las mismas definiciones de un modo nuevo para poner de relieve las características del modo de significar los nombres de la Iglesia.

Terminamos señalando que en la parte eclesiológica, en la que más nos hemos detenido, se observan opciones doctrinales que nos parecen significativas y problemáticas. Por ejemplo, en la p. 168, cuando se habla de las tres acepciones con las que aparece la palabra "ekklesía" en el Nuevo Testamento, se pasa por alto que el sentido originario es el que le dio san Pablo en sus escritos, y es *Iglesia local*, cosa que ya demostró hace años el P. A. Vanhoye, sin que nadie le haya contradicho. Sin embargo, el autor da por supuesto como algo evidente que el sentido más originario es el de *Iglesia universal*. Lo mismo sucede cuando habla de la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales, citando siempre como fuente única a la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los obispos "Communio notio", de 1992, pero no al Concilio Vaticano II. Por lo cual, el autor da por sentado que las Iglesias locales son "partes" de la Iglesia universal, mientras que el Concilio las llama en el 99% de los casos, y no por causalidad, "porciones" del Pueblo de Dios; un matiz de enorme trascendencia eclesiológica en el redescubrimiento del valor de la Iglesia local como sujeto teológico y pastoral, que aquí pasa de largo. Lo mismo se dice en la p. 188, lo cual nos parece una pobreza de fuentes en el concepto de Iglesia que el autor maneja.

Es también un tanto significativo y a la vez extraño que se apoye en tan gran medida en la teología aristotélico-tomista para tratar de la analogía y su función para el lenguaje teológico, y no haga ninguna referencia a autores tan interesantes y fecundos de la actualidad como lo es Eberhard Jüngel, por poner un ejemplo. Hubiera sido de mucha ayuda analizar y confrontar su teoría de la "analogía del adviento", que tiene en cuenta y aprecia la tradición medieval sobre la analogía, pero a la vez es sensible a la filosofía moderna del lenguaje y a la teología bíblica actual en sus estudios sobre el lenguaje de Jesús en los Evangelios, y la importancia de esto para la búsqueda de un lenguaje posible sobre Dios hoy.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Maria de Fátima Semblano Pereira Moreira, *A Igreja serva no Concílio Vaticano II e em Paulo VI, e perspectivas teológicas fundamentais*, Congregação das Servas da Santa Igreja, Évora 2009, 336 pp.

En el transcurso de los años en que se ha ido celebrando el cuarenta aniversario de la conclusión del Concilio Vaticano II, Concilio eclesiológico por excelencia, se fue elaborando al mismo tiempo esta obra que tiene como fin el profundizar en uno de los aspectos con que la Iglesia se autodefinió en dicho Concilio: *la Iglesia como sierva*.

En general, el estudio realizado en esta obra parte de una mirada profunda y detenida de las fuentes sinodales que nos lleva a ver cómo la asamblea conciliar fue tejiendo un nuevo pensamiento en torno a la Iglesia, tanto hacia adentro, tarea que estaba pendiente desde el Concilio Vaticano I, como hacia fuera, en diálogo con el mundo moderno. Una tarea que fue dura y no estuvo exenta de grandes discusiones y tensiones en el aula conciliar, como era de esperar.

El libro pretende ser una aportación sustanciosa en el campo de la eclesiología, y lo hace en un tiempo oportuno. ¿Por qué? Porque al decir de algunos obispos, teólogos, y agentes de responsabilidad pastoral, en la Iglesia estamos ante un peligro real de olvidar el Concilio y la eclesiología que él diseñó para el futuro. Por una parte, peligro de dejar atrás lo que con demasiada rapidez se da por sabido y dicho en los documentos conciliares, y por otra, y esto es más triste, peligro de huir hacia adelante queriendo pasar página, desconociendo la doctrina sobre la Iglesia que el Vaticano II nos dejó, considerándola como algo que pertenece ya al pasado y hoy no sirve. No en vano, el último magisterio del papa Juan Pablo II se preocupó de subrayar con insistencia que el Concilio Vaticano II debe ser considerado a la vez como el gran don de Dios a la Iglesia del siglo XX pero también como la mejor preparación para afrontar el rumbo de la Iglesia al comenzar el tercer milenio de su historia.

Por ello creemos encontrarnos con una obra de contenido oportuno, que puede ayudar a que la Iglesia católica no avance hoy por caminos paralelos, cuando no divergentes o contrapuestos, en la recepción del Concilio, en cuyo proceso aún nos encontramos. Obra valiosa porque, sobre todo en la primera parte, nos reconduce a las intenciones más profundas que guiaron la nueva eclesiología que se iba perfilando en el aula conciliar: una Iglesia sierva, Iglesia de los pobres, libre del poder terreno, de la riqueza, del triunfalismo o la ostentación. Una Iglesia que se renueva volviendo al Evangelio, volviendo a la Escritura, a los Santos Padres y mirando al mundo moderno sin miedo, en su condición de misionera de la Buena Noticia. El estudio nos hace respirar el aire fresco del Concilio que tanto bien hizo a la Iglesia católica de entonces y que aún es preciso poder sentir, para progresar por los caminos de una sana eclesiología.

El uso de las actas sinodales en el capítulo primero para el estudio del tema elegido asegura el método correcto que debe emplearse en un trabajo

de este tipo: acudir en directo a las fuentes y sacar las propias conclusiones, y no sólo las del trabajo que otros hayan hecho previamente. Así el estudio muestra que la condición de sierva es como una clave hermenéutica de la eclesiología conciliar, que armoniza con las otras definiciones de Iglesia que en él se dieron.

Y lo mismo vale para el estudio del magisterio del papa Pablo VI en el segundo capítulo, que está en íntima armonía con el primero. La autora hace un recorrido detallado y sistemático por la doctrina de Pablo VI, para mostrar de modo convincente cómo él dio continuidad en su magisterio a la línea de reflexión eclesiológica fraguada en el aula sinodal, que consideraba a la Iglesia como sierva en los múltiples aspectos de su vida y sus formas de servir al hombre y a la sociedad humana. La continuidad de doctrina con el Concilio y a la vez el despliegue y desarrollo que supone el rico y profundo pensamiento de este papa respecto a lo que el Concilio dijo de la Iglesia como sierva, hace también muy aleccionador e iluminador este segundo bloque de estudio.

No cabe duda que el atreverse a hacer una mirada panorámica por la teología actual, en los capítulos que forman la segunda parte de la tesis, para ver de qué modo y con qué acentos ha recogido la teología actual las ideas del Concilio y del Papa que inició la etapa posconciliar es una empresa arriesgada, porque las producciones sobre temas eclesiológicos son ya inabarcables. Aun así, la autora logra recoger testimonios importantes que dan fe de una verdadera recepción de la doctrina de la Iglesia como *sierva* por parte de la teología posconciliar. Naturalmente este bloque podría aumentarse hasta el infinito, por lo que la autora ha hecho su selección de autores y de obras, selección siempre discutible, y siempre perfectible.

Con sus limitaciones, el resultado nos parece armónico, coherente y valioso como aportación al campo de la eclesiología actual, sobre todo porque parte del estudio detallado y concienzudo del Vaticano II, un punto de partida, sin duda, muy necesario y saludable para la teología católica, por lo que ya antes se ha comentado. Como toda buena eclesiología, pone en íntima unión los principios teológicos y los aspectos pastorales y sociales de la Iglesia.

A nuestro juicio, la obra contiene una metodología correcta, tanto en la recogida de datos e investigación como en la sistematización de lo encontrado; en el uso de la bibliografía y de las fuentes como en la forma de exponer los resultados que se van obteniendo a medida que avanza el estudio. Se aprecia un cuidado en el lenguaje, un método coherente en la presentación del aparato crítico, que guarda coherencia con el texto al exponer las cuestiones secundarias, y a la vez lo completa. Es importante el que los tres bloques forman una unidad de sentido, sin que ninguno quede desenganchado del otro. Se percibe una unidad íntima de todo el estudio eclesiológico, y una progresión de los conocimientos, en los que un capítulo se apoya en lo estudiado y recogido en el capítulo anterior.

Tal vez la parte más controvertida es la de las citas de teólogos en la etapa posconciliar, que a veces se hace de forma poco crítica con alguno de ellos. Algunas fórmulas hubieran sido más precisas si se hubieran pensado mejor, como por ejemplo la de la Iglesia “sacramento de Cristo”; más bien habría que decir que ella es, como dice con frecuencia el Concilio, “sacramento de salvación”, y lo es “en Cristo” (LG 1). Con todo, creemos que esta obra logra aportar una perspectiva original y poco estudiada, tanto en la doctrina del Concilio como en el magisterio de Pablo VI y en la teología actual. Supone un enriquecimiento del pensamiento eclesiológico, y lo será, sin duda, para la Congregación religiosa a la que pertenece la autora, pues ya en el nombre de su Congregación religiosa se contiene la decisiva y conciliar idea de “la Iglesia sierva”.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2009, 398 pp.

Puesto que a pesar de su importancia para la teología actual el autor es poco conocido en España, presentamos una amplia información de su vida y obra, con el fin de contextualizar la importancia del libro que analizamos.

El teólogo ortodoxo y hoy metropolitano Juan de Pérgamo nació en Katafigió, en el norte de Grecia, en el año 1931. En 1950 comenzó sus estudios de teología en la Universidad de Tesalónica, y los continuó en Atenas de 1952 a 1954. Recibe una educación teológica marcada por un estilo académico y confesional ortodoxo, en polémica con la neoescolástica occidental y con la Reforma protestante. Tuvo su primer contacto con las Iglesias de Occidente durante el curso académico 1954-55 en el Instituto ecuménico de Bossey (Suiza). Aquí no sólo conoce de cerca la teología centroeuropea, católica y protestante, sino que comenzará a sentir de forma vital el latir del ecumenismo cristiano, campo en el que hoy él mismo es una de las figuras más destacadas.

En los años 1955-57 completó su formación académica en la universidad de Harvard (EE.UU.). Significativo en este periodo es el conocimiento de algunos de los profesores que más van a influir en su teología, como es Georges V. Florovsky para la materia de patrología y Paul Tillich en filosofía, así como K. Stendahl. Allí comenzó la elaboración de dos estudios importantes que van a marcar su trayectoria intelectual como teólogo: uno es sobre la cristología de Máximo el Confesor, bajo la dirección de Florovsky, que no terminó, y el otro estudio, bajo la dirección del profesor A. G. Williams. Este segundo trabajo, retomado bajo la dirección del profesor ateniense Gerasimos Konidaris, será presentado como tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Atenas, y se publicará en 1965 con el título: *La unidad de la Iglesia en la divina Eucaristía y en el Obispo durante los tres*

primeros siglos. Según el obispo y teólogo greco-católico Yannis Spiteris “en este trabajo está ya contenida casi toda la futura temática del pensamiento de Zizioulas”.

Durante los años de estudio en Norteamérica aprovechará para dar cursos en el *St. Vladimir's Seminary* de Nueva York, en la especialidad que fue trabajando en la elaboración de su tesis: la historia de la Iglesia de los tres primeros siglos. Se trata del centro ortodoxo más importante fuera de Rusia que, junto con San Sergio de París, fundaran los intelectuales ortodoxos rusos que se exiliaron con motivo de la revolución bolchevique. Aquí entrará en contacto con dos grandes teólogos ortodoxos del siglo XX que enriquecerán su pensamiento. Se trata de John Meyendorf (1926-1992) y de Alexander Schmemmann (1921-1983), ambos formados en San Sergio de París y alumnos de Nikolai Affanasiev. Durante el curso 1963-64 dará también un curso de derecho canónico y de historia de la Iglesia en el seminario greco-ortodoxo de la Santa Cruz de Boston.

En 1965 es nombrado asistente del profesor Konidaris en la cátedra de historia de la Iglesia de la Universidad de Atenas. Y es en este tiempo cuando el joven teólogo griego entra a formar parte activa del ecumenismo en los años 1965-68, participando en dos grupos de trabajo de la comisión “Fe y Constitución”, departamento teológico del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Trabaja sobre las estructuras conciliares y sobre la Eucaristía. En el verano de 1967 es requerida su presencia en Ginebra (Suiza) para formar parte del Secretariado de la Comisión “Fe y Constitución” del CEI, donde permanecerá hasta 1970. En este periodo va a participar en la comisión teológica “Catolicidad y apostolicidad” creada por el Grupo mixto de Trabajo de la Iglesia católica romana y del CEI, que elaborará el documento: *La comunidad eucarística y la catolicidad de la Iglesia*.

Terminada su estancia en Ginebra pasa a ser profesor de teología sistemática en Escocia, primero en la Universidad de Edimburgo (1970-1973) y después en Glasgow, hasta el año 1987. Pero desde el año 1984 da clases también en la Facultad de Teología de Tesalónica (Grecia), y desde 1989 en el *King's College* de la Universidad de Londres. En el año 1986 el Patriarcado de Constantinopla, siendo patriarca Dimitrios I, elige al teólogo laico Zizioulas como metropolitano titular de Pérgamo, y es ordenado obispo en la catedral de El Fanar (Estambul), sede del patriarcado ecuménico, el 22 de junio de 1986, a la edad de 59 años. Desde entonces, el patriarcado le confiará la misión de supervisar toda la documentación del diálogo teológico ecuménico que lleva a cabo su Iglesia, así como las relaciones eclesiales ortodoxas.

A partir de aquí, su actividad como teólogo se desarrollará sobre todo en ámbitos ecuménicos. El trabajo es intenso en la Comisión “Fe y Constitución” del CEI. Por otra parte, como delegado del Patriarcado ecuménico será la voz de la ortodoxia en las Asambleas plenarias del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en las Asambleas de Nairobi, Vancouver y siguientes. Desde su comienzo, con motivo de la visita de Juan Pablo II a El Fanar, él ha participado en la Comisión Mixta internacional de diálogo entre las Iglesias

ortodoxas bizantinas y la Iglesia católica; primero en el comité preparatorio y luego en la Comisión Mixta hasta hoy, de la que es co-presidente. De su periodo de docencia en Glasgow destaca su participación en la *consulta* organizada por la Conferencia de Iglesias europeas (KEK) sobre la cuestión del *Redescubrimiento de la comunión cristiana: conciliaridad, en camino hacia la unidad*.

En este periodo traba amistad con el teólogo dominico J. M. R. Tillard y junto a él y otros teólogos protestantes, sobre todo el hermano Max Thurian de Taizé, colaborará en la redacción de importantes documentos ecuménicos, como el conocido BEM (Bautismo, Eucaristía, Ministerio), Lima 1982, así como el primer documento fruto del trabajo de la Comisión Mixta ortodoxo-católica de ese mismo año que lleva por nombre: *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad* (Munich 1982). Como reconoce el benedictino Enmanuel Lanne, en este documento tuvo un gran protagonismo la "eclesiología eucarística" propuesta por I. Zizioulas. Importante ha sido también el papel que ha jugado en la Comisión mixta del diálogo ortodoxo-anglicano, del que ha sido co-presidente desde su inicio a mediados de los años ochenta. Significativa fue su aportación en la V Conferencia mundial de "Fe y Constitución" en Santiago de Compostela (1993), proponiendo su punto de vista siempre profundo y agudo sobre la naturaleza de la Iglesia como comunión. Su labor ha sido y sigue siendo muy intensa como delegado del Patriarcado ecuménico en el Comité central de CEI, así como miembro de la Comisión interortodoxa preparatoria del santo y grande concilio de la Iglesia ortodoxa. En 1985 aparecía otra de sus grandes obras, que le han dado a conocer como un maestro en todo ámbito teológico: *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*.

Zizioulas ha recibido honores y distinciones: ha sido nombrado doctor *honoris causa* por el Instituto católico de París (1990), y también por la Facultad de Teología de Belgrado. La institución más importante de Grecia, la Academia de Atenas, lo eligió como miembro de la misma en 1993. Con un grupo de obispos y teólogos de la Iglesia ortodoxa es co-fundador en Tesalónica de una *Sociedad de estudios ecuménicos y de información ortodoxa*, en febrero de 1993. Por todo lo dicho, no cabe duda de que nos encontramos ante una de las figuras más importantes del pensamiento teológico ortodoxo de nuestro tiempo, respetado y seguido por muchos discípulos. Su autoridad dentro de la ortodoxia es indiscutible, no sólo en su Patriarcado de Constantinopla, sino también en la ortodoxia en general. Pero hay que decir también que su persona y su teología ejercen un gran atractivo entre los orientales católicos, sobre todo jóvenes. Ya hace muchos años, Y. Congar definió a Zizioulas como "uno de los teólogos más originales y profundos de nuestra época. Su originalidad y profundidad deriva de una lectura penetrante y coherente de la tradición de los padres griegos en torno a la realidad viviente que es la Iglesia".

La presente obra es una continuación del pensamiento de Zizioulas en su anterior importante volumen, titulado *El ser eclesial*; en palabras de su autor, es "complemento y continuación" (prefacio). En este volumen se integran diversos ensayos ya publicados que giran en torno a los conceptos

“persona e Iglesia”. Aunque en este volumen se tratan diversas cuestiones, el pensamiento del teólogo griego es el hilo conductor, a saber, el que parte de una ontología relacional, proveniente de la teología trinitaria, y que establece *la comunión* como la base firme donde apoyar tanto la idea de Iglesia como la de persona humana. Ahora bien, si en su obra *El ser eclesial* la importancia recaía en la relacionalidad y la comunión *para la unidad* de la Iglesia, aquí, sin embargo, se centra en el aspecto de *la alteridad*.

El conjunto de la obra puede encuadrarse en una teología fundamental, en la cual Zizioulas trata de fundamentar todo lo que dice de la Iglesia en la experiencia que el hombre tiene de Dios y de su propio ser. Por eso, “esta reflexión se despliega en profundidad creciente, generando un modelo comprensivo del conjunto de la teología cristiana”, afirma el primado de la Comunión anglicana, Rowan Williams, quien presenta de forma breve esta libro.

Como es habitual en él, Zizioulas no se para a discutir con el ateísmo moderno si Dios existe o no, sino que le lanza un tremendo desafío, cuando se muestra convencido que lo importante es “como existe”, es decir, cómo es el concepto cristiano de Dios. Lo cual le lleva a sostener que cuando el hombre se pregunta por Dios y su existencia, en realidad se está preguntando por el conjunto de relaciones que fundan su propia existencia vital, puesto que Dios es pura relacionalidad y vitalidad en su ser trinitario. Para llegar a esta convicción el metropolitano se apoya en el universo conceptual de la Sagrada Escritura y de las Padres griegos, así como los Padres del desierto y su doctrina sobre la oración.

Pero no sólo aplica sus conclusiones a la vida eclesial y sacramental, sino también a la ética cristiana. Para él, ésta no puede consistir en hábitos más o menos buenos y en méritos en el comportamiento, sino que se funda en un respeto básico que nace de la alteridad de la misma creación y sobre todo de la alteridad de la persona que está frente a mí, libre y misteriosa, en cuanto habitada por el Espíritu y miembro del cuerpo de Cristo. Esta visión teológica de la alteridad le permite hacer una lectura renovada de la filosofía de E. Levinas, sobre *el otro* como punto de partida de toda ética.

De aquí nacen los temas antropológicos que trata en los diversos capítulos de esta obra: la creación, la muerte, la sexualidad, la posmodernidad, el individualismo la ecología o la oración. Todo el primer capítulo sobre el “ser otro” y “una ontología de la alteridad” era hasta ahora inédito, es el más amplio y el que abre la puerta a los otros capítulos donde todos los temas más sustanciales de la teología son tratados con originalidad y profundidad. Una obra llamada a ser muy fecunda para el diálogo entre la fe cristiana con las antropologías que hoy tratan de fundar en nuestro mundo un nuevo concepto de hombre que responda a ciertas opciones económicas o ideológicas de fondo. Opciones que cada vez más se muestran como un peligro real contra el propio hombre, por tratar de prescindir de Dios.

Fernando Rodríguez Garrapucho

M. Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Herder, Barcelona 2009, 632 pp.

Como hoy desde las ciencias de la naturaleza de fe neodarwinista y desde ciertos movimientos entre ecologistas y místicos panteístas se pone en cuestión y aun se niega cualquier explicación del “mundo” (en la totalidad de sus significados) que apele a un Creador, este gran libro de este gran teólogo jesuita de la Escuela Superior de Filosofía y Teología de Sankt Georgen (Frankfurt) merece ser leído y estudiado con atención, si queremos dar razón de nuestra fe-esperanza acerca de la obra divina de la creación y con ella, de su divino Autor. Se trata de “una teología de la creación” sólidamente fundamentada en los datos bíblicos, en la reflexión teológica y en los resultados de las ciencias naturales, tres puntos de apoyo que se tienen muy en cuenta a lo largo de todo el libro. En la introducción plantea Kehl las cuestiones fundamentales que desarrollará detenidamente en las cinco partes en que ha dividido este tratado.

¿Cuál es la función de la teología de la creación? “La teología de la creación tiene encomendada la tarea de exponer de una manera metodológicamente ordenada el primer artículo del credo”. Este artículo no sólo exponer la fe en Dios como principio y fundamento de todo, sino también da razón de la realidad, de lo que existe. ¿Cuáles son los retos principales de la teología de la creación hoy? Enumera dos: el cientificismo darwinista que explica ideológicamente el universo y la vida por medio de la evolución, y el deísmo, de nuevo en acción, que retira a Dios del mundo después de haberlo creado. ¿Cuáles son los conceptos básicos y los enunciados doctrinales más importantes de la teología de la creación? También aquí se refiere a dos que los desarrolla ampliamente: la noción de ‘creación’, lo que significa ‘crear’, ‘*bará*’, verbo reservado sólo a Dios, lo que implica crear de la nada y su relación con el tiempo, o sea, no hay creación antes del tiempo sino con el tiempo, esto es a lo que alude “al principio creó Dios el cielo y la tierra”, la creación continua que expresa el mantenimiento en la existencia de todo lo que existe por el poder de Dios, y su providencia por medio de la cual Dios conduce la obra de la creación hacia su meta sin menoscabo de la autonomía del mundo y de la libertad del hombre, y finalmente el motivo de la creación “*ex amore*”, por puro amor y no por ningún tipo de necesidad: “Dios llama a todas las cosas a la existencia únicamente y puramente por amor al hombre, por su felicidad y su salvación, en la que se goza desinteresadamente”. El segundo concepto es el de “creatura”: de la acción divina de crear surgen las criaturas. La noción de “criatura” “designa la totalidad de la realidad no divina”. Pero ésta, puesta en su autonomía como diferente de Dios, está vinculada a él, por eso se habla en relación con las criaturas de “autonomía relativa”, no se entiende sino en relación de dependencia (y consistencia) a su Creador. Como las criaturas son fruto del amor de Dios, por eso la Biblia dice que son buenas (Gén 1,31). Pero ¿qué pasa con presencia del mal en el mundo si Dios lo hizo bueno? Es el problema de la teodicea que resurge una y otra vez. Según Kehl, “sin la promesa de una ‘creación nueva’ hecha por Dios y ya ‘en principio’ personalmente cumplida en Jesucristo, en su vida,

muerte y resurrección y en virtud de la presencia actual de su Santo Espíritu, una creación en la que el mal y el sufrimiento serán superados ‘en su totalidad’, resulta muy difícilmente comprensible [...] el discurso que afirma que la creación realmente existente es indeleblemente ‘buena’”.

Para dar a entender lo que se quiere decir con el término ‘creación’ se sirve de una serie de símbolos, puesto que, como decía Kant, “los conceptos sin percepciones sensibles están vacíos”. El primer símbolo de la creación está tomado de la ‘naturaleza’ misma, es el que entra inmediatamente por los ojos en la contemplación del “cielo estrellado sobre mi cabeza” (Kant), que no sólo está ahí, sino que se rige por unas leyes que permiten el funcionamiento del todo en un orden admirable: “de ahí que la experiencia de este orden considerado en su conjunto suscite también, en las diversas culturas, la fe religiosa en una *sabiduría* divina a la que se le debe este orden del cosmos”. Pero además del orden que asegura la existencia del universo está la maravilla de la vida que surge en él. El segundo símbolo está tomado del arte, o sea, “se sitúa en la experiencia *estética* de la *belleza* de una obra producida por el hombre”. En la contemplación de la creación el hombre se siente anonadado por la grandiosidad y belleza de la misma. Otro símbolo procede del ámbito social donde hay quien manda y quienes obedecen. Por eso, en la Biblia se dice que Dios mandó y surgió, el poder de la palabra por medio de la cual Dios creó todas las cosas: “y dijo Dios”. El último símbolo que aduce el autor está sacado de las relaciones personales: la vida del ser humano desde el momento en que es engendrado y formado en el seno materno, y acogido en la familia durante el proceso de crecimiento y maduración: es “un barrunto de lo que la fe llama ‘creación de la nada’”.

Finalmente, el autor explica la estructura del tratado y el método que ha seguido en la composición y desarrollo del mismo y que él llama “fenomenológico”, no en el sentido propiamente filosófico, puesto que de lo que se trata es “de percibir con exactitud el ‘fenómeno’ de la fe en Dios creador vivido en nuestro presente, para explorar a continuación, más a fondo, en varios pasos sucesivos, su ‘logos’, es decir, para entender mejor su *sentido* y para fundamentar suficientemente [...] su pretensión de verdad”.

La estructura del tratado consta de cinco partes: comienza, en la primera parte, presentando “cómo la fe en el Dios creador, en la forma hoy admitida por la Iglesia universal, es practicada en la liturgia y formulada en el lenguaje”. La fe en la creación integrada en la historia de la salvación no sólo aparece formulada y celebrada en el credo que se recita en la celebración eucarística los domingos y solemnidades, sino también en la plegaria eucarística, especialmente en la cuarta, de la dice que “expone una ‘suma’ de la teología del último concilio expresada en forma de oración”. En la segunda parte aborda la fe en la creación a partir del testimonio bíblico, contenido de un modo particular en los relatos del Antiguo Testamento. “Aquí se lleva a cabo, de manera claramente perceptible, el paso teológico básico de la conciencia mítica a la experiencia creyente de la presencia creadora de Yahvé en la historia de su pueblo”. En la tercera parte, expone el paso de la fe bíblica en la creación a su sistematización teológica por la tradición, o

sea, “la interpretación de la fe en la creación a lo largo de la historia”, centrándose en cuatro aportaciones decisivas: San Ireneo de Lyon, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y Romano Guardini. Porque “nuestro interés sistemático primario consiste aquí en descubrir cómo se ha preservado y se nos ha transmitido la *identidad* de la fe originaria en la creación en el multiforme y a veces profundo *cambio* de sus formas de pensamiento y expresión”. La cuarta parte la dedica a reflexionar sobre las cuestiones fundamentales de la fe en la creación para ver su relación y coherencia sistemática. Las cuestiones que aborda son las siguientes: “la relación entre la *trascendencia* del creador *sobre* su creación y su *inmanencia* en ella”; “la *acción de Dios* en el mundo [...] El debate se centra aquí en la providencia y en la oración de súplica”; la tercera cuestión que afronta es la del “*sufrimiento* y el *mal* en el mundo”, o sea, la de la teodicea, para terminar con la doctrina del *pecado original*. En la quinta parte entabla un diálogo franco, sincero y crítico con las interpelaciones que le llegan de fuera de la fe a la fe en la creación, las que vienen de las ciencias naturales y de otras tradiciones religiosas, como el Islam. De las primeras se deben aceptar los resultados contrastados por la ciencia, pero no así su extrapolación ideológica como explicación “total” del mundo. En relación con los musulmanes, “la fe compartida, y al mismo tiempo tan diferente, en un único y omnipotente Dios creador puede contribuir a promover la comprensión mutua y el mutuo reconocimiento de modos de ser diferentes”. Este es un extraordinario deseo que, si no cerramos los ojos a la dura y cruda realidad, difícilmente se cumplirá, pues cualquier diálogo con el Islam en temática religiosa está llamado, por el momento, al fracaso. Para la cuestión del diálogo de la fe en la creación con las ciencias naturales el autor pidió la colaboración del profesor de filosofía de la naturaleza de la universidad de Cracovia Hans-Dieter Mutschler, y para la doctrina del pecado original la del profesor de teología pastoral de Sank Georgen de Frankfurt Michael Sievernich SJ, así como la del profesor Christian Troll SJ, “conocido especialista en el diálogo entre cristianos y musulmanes”, para el apartado del diálogo con los musulmanes, no porque lo haya redactado este último (como sí es el caso de los dos anteriores en sus respectivos apartados) sino por haber leído y aprobado lo escrito por el autor del libro Medard Kehl SJ.

Como este libro nos introduce en una de las cuestiones más debatidas de nuestro tiempo, en la que se resume y concentra el debate fe-razón, es decir, la cuestión del origen del mundo y de la vida, y su interpretación científica, filosófica, mística y teológica, y como lo hace con claridad y maestría, su lectura es muy recomendable. El lector interesado no se sentirá defraudado.

José María de Miguel González

