

1. Sagrada Escritura

Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids – Cambridge 2005, xxii + 234 pp.

Larry W. Hurtado, *God in New Testament Theology*, Nashville 2010, xiv + 152 pp.

El interés de unir en una misma recensión estos dos libros, separados en su publicación por un arco de cinco años, reside en el hecho de que ambos desarrollan y amplían en algunos aspectos la reflexión planteada por su autor en una monografía precedente que ha tenido una notable repercusión en los estudios del Nuevo Testamento y de la primitiva cristología (*Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca 2008). El libro fue publicado originalmente en inglés el año 2003 y, antes de su aparición en español, algunos profesores de Facultad de Teología de la UPSA tuvimos ocasión de discutirlo con el autor en un acto académico organizado para presentarlo [véase: *Salmanticensis* 53 (2006) 61-80]. En los dos volúmenes objeto de esta recensión se vuelven a suscitar algunas de las cuestiones planteadas en aquel amplio estudio y se profundiza en ellas teniendo en cuenta las objeciones y matizaciones que otros estudiosos han planteado a las tesis de su autor.

Antes de hacer una breve presentación de ambos volúmenes, quizás sea útil decir que Larry Hurtado lleva ya más de veinte años tratando de responder a la pregunta que plantea en el primero de estos libros de forma provocativa recurriendo a una expresión idiomática, que se podría traducir en español: «¿Cómo diablos llegó Jesús a ser un Dios?». Su tesis es que, para responder adecuadamente a esta

pregunta, debemos fijarnos ante todo en el culto y adoración que los primeros cristianos tributaron a Jesús (todo ello representado en sus escritos por la palabra *devotion*, que no es fácil de traducir). Según Hurtado, analizando estas expresiones de culto y adoración, que son del todo peculiares en el entorno religioso del cristianismo naciente, se llega a la conclusión de que el reconocimiento de Jesús como una figura divina junto al Dios de Israel no fue el resultado de un largo proceso, como sostenía la escuela de la historia de las religiones, sino más bien un fenómeno explosivo que tuvo lugar en los años inmediatamente posteriores a la Pascua. En opinión de Hurtado, las fórmulas de fe y los himnos incorporados por Pablo a sus cartas contienen ya este reconocimiento que sería, por tanto, muy temprano.

Algunos aspectos de la tesis de Hurtado han sido objeto de discusión en estos años, sobre todo en el marco de un interesante diálogo académico que está teniendo lugar en el Reino Unido entre él, James Dunn y Richard Bauckham, un diálogo al que se han sumado también algunos discípulos de estos (p.e. James McGrath). En este diálogo se han hecho importantes matizaciones a aspectos cruciales, tales como el monoteísmo judío (McGrath), el culto a Jesús (Dunn) o la forma de definir su condición divina (Bauckham). Los dos libros de Hurtado que voy a recensionar se hacen eco de esta discusión y deben situarse, por tanto, en el marco de esta búsqueda que ha puesto en primer plano una cuestión fundamental: aclarar cómo se configuró la imagen cristiana de Dios.

El primero de estos libros, muy cercano en el tiempo a la publicación de *Señor Jesucristo*, tiene dos partes. La primera reúne cuatro conferencias pronunciadas por el autor el año 2004 en la Universidad Ben Gurión de Beer-Sheva, Israel, mientras que la segunda incluye cuatro publicaciones previas que están relacionadas con los temas tratados en dichas conferencias. Desde el punto de vista de esta recensión, que intenta dar noticia de la reflexión posterior al *opus magnum* de Hurtado, la primera parte del libro reviste un mayor interés que la segunda.

El capítulo primero, que reproduce el título del libro, ofrece una visión panorámica de los distintos acercamientos al tema de la devoción a Jesús en el cristianismo naciente. Después de presentar algunas explicaciones que se han dado a este hecho, principalmente a la tesis evolucionista de la escuela de la historia de las religiones (Bousset), propone su propio acercamiento basado en cuatro criterios: a) incluir la práctica cultual junto a las creencias; b) tener en cuenta seis de estas prácticas que son características del cristianismo; c) uso de un modelo teórico tomado de las ciencias sociales que

explica la capacidad innovadora de la experiencia religiosa; y d) explicación a partir de factores internos de la mutación religiosa que supuso el culto a Jesús.

El segundo capítulo, titulado «La devoción a Jesús y la piedad monoteísta judía del segundo templo» es una presentación sintética y renovada de la tesis fundamental defendida por Hurtado en sus escritos anteriores. Asumiendo la afirmación de Hengel, según la cual en los primeros años del cristianismo se dio un avance en la cristología mayor que en los siete siglos posteriores, el autor subraya que en la fe cristológica no se aprecia una evolución significativa, pues se encuentra ya definida en sus líneas fundamentales desde el comienzo. Por otro lado, el origen judío de los primeros cristianos hace poco verosímil que el ambiente religioso pagano haya tenido un influjo importante en el reconocimiento de la condición divina de Jesús. Subraya enseguida que la fe cristiana tiene su fundamento en el monoteísmo judío y que el Dios de Jesús es el Dios del AT. La segunda parte del capítulo está dedicada a mostrar cómo concebían los primeros cristianos el lugar y el papel de Jesús junto a Dios y la novedad que supone esta relación. Ellos seguían confesando un único Dios, pero junto a él situaban a su único Hijo, a quien proclamaban como Señor. Nace así lo que Hurtado llama la «fe binitaria», que dará lugar en los siglos posteriores a una formulación más precisa de la fe en el Dios uno y trino.

El capítulo tercero, que lleva el sugerente título de «Vivir y morir por Jesús: consecuencias sociales y políticas de la devoción a Jesús en el cristianismo naciente», explora las secuelas que tuvo para aquellos primeros seguidores de Jesús la adhesión a la fe cristiana. En el entorno religioso del imperio romano las exigencias del cristianismo resultaban comprometedoras. La mayoría de los adeptos a otras religiones encontraban natural dar culto a diferentes divinidades. Sin embargo, la adhesión al Dios cristiano y al Señor Jesús exigía una exclusividad que tuvo consecuencias no solo dentro de la familia, sino también en la vida social e incluso en el ámbito político. Hurtado explora con detalle los datos que ofrecen los primeros escritos cristianos sobre dichas reacciones adversas en todos estos ámbitos y concluye con una reflexión acerca de las motivaciones que pudieron hacer soportable aquella adversidad: quienes se adherían a un grupo cristiano podían encontrar la compensación de una nueva familia, pero sobre todo encontraban un nuevo horizonte, una nueva experiencia religiosa que llenaba sus vidas de sentido.

El cuarto y último capítulo de la primera parte está dedicado al estudio de un caso de la temprana devoción a Jesús: el himno de

Flp 2,6-11. Es una elección adecuada y honesta, pues este antiguo himno, en el que los primeros cristianos cantaban: «y toda lengua proclame: Jesús Cristo es Señor para gloria de Dios Padre», es uno de los pilares de la tesis expuesta en su libro *Señor Jesucristo* y, al mismo tiempo, un objeto frecuente de discusión entre quienes no comparten la interpretación que Hurtado hace de él. Para responder a dichas críticas, el autor propone leer el himno sin los prejuicios de modelos previos, como por ejemplo el esquema de una supuesta especulación sobre Adán (Dunn). La clave para comprender lo que este himno refleja acerca de la primitiva devoción cristiana se encuentra en los versículos finales (9-11), donde hallamos la confesión antes mencionada. Se trata de una aclamación universal (toda lengua), que reconoce el señorío de Jesús en relación con Dios (para gloria de Dios Padre). Este himno, que es anterior a Pablo, es un reflejo de esa primitiva cristología en la que Jesús recibe, junto a Dios, un culto en el que se reconoce su condición divina.

La segunda parte del libro está integrada por cuatro interesantes estudios previamente publicados, que complementan los precedentes y ayudan a comprenderlos mejor: «El monoteísmo judío del siglo primero» (1998); «Reverencia al Jesús histórico y la temprana devoción cristiana» (2003); «Oposición en el judaísmo antiguo a la devoción a Jesús» (1999); y «Experiencia religiosa e innovación religiosa en el Nuevo Testamento» (2000). Son cuatro trabajos excelentes, en los que se abordan algunos de los fundamentos de la tesis que Hurtado expone en *Señor Jesucristo* y en las conferencias recogidas en la primera parte de este libro. Por la novedad del enfoque y por la importancia que tiene en el planteamiento del autor, resulta especialmente interesante el último, en el que expone detalladamente cómo un estudio de la experiencia religiosa con ayuda de los modelos de las ciencias sociales permite comprender mejor el importante papel que tuvo la experiencia religiosa y del culto en la innovación que supuso el reconocimiento de la condición divina de Jesús junto al Dios del AT.

El segundo libro objeto de esta recensión (*God in New Testament Theology*) forma parte de una colección («Biblioteca de Teología Bíblica»), cuyo objetivo es examinar las diversas concepciones de lo divino en el NT, así como la forma en que estas pueden contribuir la reflexión teológica contemporánea. En realidad, el libro podría muy bien haberse titulado «Dios en el Nuevo Testamento», pues este es su tema, aunque es cierto que de fondo está presente el interés por mostrar cómo la reflexión del NT es el fundamento de la posterior

discusión sobre el Dios que dio como resultado la definición de la fe trinitaria.

El libro consta de cinco capítulos y una introducción. Esta comienza poniendo de manifiesto que el tema de Dios ha sido objeto de un notable descuido en los estudios sobre el NT por dos razones: primero, porque dichos estudios se han centrado en Jesús; y segundo, porque no se suele presuponer que no se da una diferencia sustancial con respecto al Dios del AT. En esta situación, el autor se propone reflexionar sobre cómo la relación de Jesús con Dios y de Dios con el Espíritu, tal como aparecen en el NT, configuraron la imagen cristiana de Dios.

El primer capítulo ofrece una detallada historia de la investigación. La falta de interés por el tema de Dios observada por Niels A. Dahl en la década de los setenta se ha ido subsanando en cierto modo en los últimos treinta años. Los estudios realizados en este tiempo se han centrado en las cartas de Pablo y en los evangelios, dando lugar incluso a algún estudio de carácter más general. Hurtado piensa que ha llegado el momento de abordar el tema globalmente en todo el NT, pasando de la descripción al contenido. Se apoyará para ello en los estudios realizados por otros y en sus propios trabajos, que adquieren en este contexto una nueva resonancia.

El segundo capítulo, que junto con los dos siguientes conforma el núcleo del libro, está encabezado por una pregunta: ¿Quién es «Dios» en el Nuevo Testamento? Hurtado coloca entre comillas la palabra Dios para recordarle al lector que está hablando de una imagen de Dios particular, una imagen que probablemente no coincida plenamente con la que tenemos hoy como resultado de la evolución dogmática o la reflexión filosófica. Para los primeros cristianos, Dios era el Dios del AT, al menos para la mayoría de ellos y ciertamente para los autores del NT. Es este «Dios» el que se ha manifestado en Jesús a todos los pueblos, exigiendo una respuesta de fe. La designación de este Dios como «Padre» revela la relación única con Jesús, el Hijo. Esta relación única y nueva se expresa, sobre todo, en la devoción de los primeros cristianos. Surge así una nueva forma de monoteísmo, en la que también tiene un lugar importante el Espíritu.

El capítulo tercero aborda la primera de estas dos relaciones: «Dios y Jesús en el Nuevo Testamento». Jesús es, sin duda, la figura central del NT, pero su lugar y su papel se definen siempre en relación a «Dios». Jesús está unido a él de forma única, pero no lo reemplaza. Esta peculiar y única relación se percibe en la práctica devocional de los primeros cristianos, que daban culto a Dios «a través de Jesús», o «en Jesús». Jesús no es, por tanto, una segunda

deidad, sino alguien que está íntimamente unido a Dios, y lo está de tal modo que se produce una nueva configuración de las prácticas devocionales y, en definitiva, una nueva imagen de Dios. Ahora bien, el «Dios» que queda redefinido no es otro que el del AT. Se da así una continuidad con respecto a la imagen de Dios (sobre todo en el cristianismo ortodoxo del NT), y también un desarrollo que supone una novedad.

El cuarto capítulo, dedicado al «El Espíritu de Dios en el Nuevo Testamento», estudia cómo la acción del Espíritu Santo y lo que se dice sobre él afecta a la representación de Dios en el NT. Situada en el contexto del AT y del Judaísmo contemporáneo, la imagen del Espíritu que aparece en los escritos neotestamentarios resulta peculiar. El Espíritu ocupa un lugar central y su acción, que propicia entre los creyentes una intensa vivencia religiosa, se explica como el cumplimiento de las promesas escatológicas. Por otro lado, el Espíritu de Dios está estrechamente vinculado a Jesús, hasta el punto de que en algunos lugares se puede hablar del «Espíritu de Jesús» (Gál 4,4-6; Rom 8,9, etc). Los dos rasgos más característicos son, pues, una presencia significativa y una estrecha relación con Jesús.

Una serie de «observaciones conclusivas» configuran el quinto capítulo, que trata de recoger los resultados de los precedentes. La primera es que existe una cierta coherencia en la diversidad. A pesar de sus naturales diferencias, todos los textos del NT se refieren al Dios del AT que se revela en Jesús y a través de él recibe culto. La segunda conclusión es que el discurso sobre Dios en el NT tiene forma triádica. No es todavía una reflexión trinitaria, pero las discusiones y formulaciones trinitarias no habrían sido posibles sin el planteamiento del problema que ya está en estos textos. En tercer lugar, en el contexto de la historia de las religiones, la imagen de Dios que ofrece el NT es una innovación y supone una crítica de las ideas precedentes sobre «los dioses».

Aunque el resumen precedente no hace justicia a la riqueza y a la profundidad de la reflexión de Larry Hurtado en estos dos libros, el lector de esta reseña habrá podido captar cómo en ellos aparecen una serie de temas que ya habían quedado planteados en *Señor Jesucristo*. Con frecuencia añade nuevos matices que vienen a enriquecer su reflexión, pero también repite observaciones importantes para comprender cómo se fue configurando la imagen cristiana de Dios. Su perspectiva es decididamente canónica, pues se centra en los escritos del NT, formulando conclusiones que no serían aceptables para otros escritos cristianos contemporáneos. Así, la importantísima observación de que el Dios cristiano es el Dios del AT es

evidentemente válida para el cristianismo protoortodoxo, pero no lo es, por ejemplo, para el marcionismo ni para la mayoría de los grupos gnósticos. En este sentido, resulta muy atractiva la sugerencia de que esta afirmación del Dios del AT pudo haber desempeñado un papel importante en la configuración del canon (*God in NT Theology*... pp. 33 y 70).

La relación de Jesús con Dios, que aparece explicada de formas diversas y formulada cada vez con mayor claridad, es, a mi modo de ver, una de las aportaciones más importantes de los estudios de Hurtado. El hecho de observar esta relación desde el prisma de la «devoción», es decir, desde la práctica de un culto que implicaba a las comunidades cristianas en su conjunto y no solo desde las ideas de sus miembros más cultos, me parece también una aportación relevante para conocer cómo se fue configurando la imagen cristiana de Dios. En ella, Jesús no aparece como un «segundo Dios», sino como el mediador en la relación con Dios. No un mediador cualquiera, sino un mediador que participa de su misma condición y, debido a ello, recibe culto juntamente con Él.

La insistencia en que esta profunda «mutación» de la imagen de Dios tuvo lugar muy pronto requiere, sin embargo, algunas matizaciones. Es evidente que el estudio de los textos invita a desechar definitivamente la idea de la escuela de la historia de las religiones, según la cual esta mutación habría sido el resultado de un largo proceso en el que el helenismo habría tenido un papel decisivo. Pero también podría ser exagerado afirmar que todo sucedió en los cinco o seis años posteriores a la Pascua. Las primitivas fórmulas de fe y los más antiguos himnos cristianos confirman que el reconocimiento de la condición divina de Jesús tuvo lugar muy pronto (véase el estudio sobre Flp 2,5-11 en el cuarto capítulo de *How on Earth...?*). Sin embargo, tanto las cartas del NT, como la tradición evangélica ofrecen datos para pensar que hubo una evolución, un progreso a la hora de comprender y formular la condición divina de Jesús y su relación con Dios. El impulso principal para ello, como subraya Hurtado, fue interno, pero no se puede negar que el contexto, y en especial el contexto religioso del mundo del imperio, tuvo un influjo en este proceso que permitió comprender y formular cada vez con mayor precisión la identidad de Jesús y su lugar junto a Dios. La clara posición de Hurtado sobre este tema invita a una discusión en la que habría que introducir algunos matices.

El interés de un ensayo no solo reside en la respuesta que da a las preguntas que plantea, sino también en la forma en que las responde y en su capacidad para enunciar nuevas cuestiones o suscitar

nuevas reflexiones. En este sentido, hay que agradecer al Prof. Hurtado las estimulantes reflexiones que continúa ofreciéndonos en torno a una cuestión decisiva para el cristianismo hoy.

Santiago Guijarro Oporto

Abdón Moreno García, *Paulus Pastor. El ministerio del Espíritu*, Monografías: Sagrada Escritura 25, Edicep, Valencia 2008, 328 pp.

El presente volumen, que se presenta como «una modesta introducción a la teología paulina del ministerio», está distribuido en siete capítulos. Fuera del capítulo primero, los restantes remiten a estudios previos del A. reelaborados y actualizados, de modo que la obra no está falta de coherencia y armonía internas.

El prof. Moreno García confiesa que su investigación, que tiene un fin didáctico, está «caldeada» por el trabajo del aula. Hace recuerdo expreso del Seminario Metropolitano de Mérida-Badajoz, de la Universidad de la Santa Croce de Roma y del Instituto Teológico Compostelano.

El capítulo primero, que tiene carácter hermenéutico, quiere proponer el horizonte para situar adecuadamente la teología de los ministerios, específicamente del ministerio sacerdotal o sacerdocio ministerial. Y lo hace a partir de dos extremos: el extremo «fundante», es decir, los datos que a ese propósito ofrece el Nuevo Testamento; y el extremo de la reflexión teológica actual. Con relación al primero, el A. denuncia lo que llama un proceso reductivo, sobre todo por el empeño de deducir la teología del ministerio de las riquísimas perspectivas que, sin duda, ofrece la carta a los Hebreos al presentar a Cristo como sacerdote, pero a costa de olvidar u obviar la reflexión paulina sobre el ministerio. Por lo que se refiere a la reflexión sobre el ministerio a partir del Vaticano II, el A. hace un repaso de cómo diversos autores han buscado una categoría unificante del ministerio, enfatizando determinados textos bíblicos como fuente de inspiración.

El capítulo segundo [«Constituidos pastores por el Espíritu Santo: El Discurso de Mileto (Act 20,17-38)»] está dedicado al estudio de lo que el A. llama con el mayor desenfado «el *retiro* que dio S. Pablo a los sacerdotes de Éfeso». Empieza por el estudio de la estructura literaria del discurso y, a partir de ella, subraya algunas cuestiones

fundamentales de su sentido. En primer lugar, el esquema trinitario que lo vertebra, a propósito del cual el A. confiesa –coincido con él en esta apreciación– que le «cuesta entender a quienes afirman que en Pablo lo trinitario no tiene excesiva importancia». A continuación subraya que los *presbiteroi* a los que Pablo se dirige son *pastores* con función de gobierno y, aunque en un momento se habla de ellos como *episcopoi*, este término no designa un encargo específico distinto del de presbítero sino el modo como debe desarrollarse aquella función de gobierno en la comunidad. Se subraya igualmente que ya en este discurso de Hechos, como en las cartas de Pablo, se subraya el carácter pascual del ministerio del pastor y la centralidad del evangelio en el mismo. Del *agraphon* de Hch 20,26 habla el A. como de la «sintaxis del don total a los demás». Es lo que, a partir sobre todo del Concilio Vaticano II, se conoce como la caridad pastoral. Se cierra el estudio del discurso de Mileto con el comentario de la estampa de Pablo orante: «cayendo de rodillas oró con todos ellos».

El siguiente capítulo lleva por título «Sintaxis trinitaria y pascual del ministerio de la nueva alianza en 2Cor 1-7». Comienza el A. reconociendo su afición al sintagma «ministerio de la nueva alianza», pues responde a uno de los conceptos más originales de Pablo sobre la teología del ministerio ordenado. Empieza estudiando las distintas secciones de 2Cor 1-7, una parte de la carta que algunos quieren convertir en un escrito originalmente autónomo: a) el ministerio de la nueva alianza (3,1-4,6); b) el evangelio de la gloria de Cristo: icono de Dios (4,1-6); c) el ministerio de la reconciliación (5,11-6,13). El A. subraya de nuevo las referencias trinitarias del ministerio, si bien es verdad que del esquema trinitario fundamental a veces sólo se explicita una fórmula binitaria; en ese dinamismo ha de explicarse el texto de 2Cor 3,17 en el que se encuentra la expresión «el Señor es el Espíritu». Resulta muy enriquecedora la comprensión del ministerio a partir de las dos misiones: la misión del Hijo y la misión del Espíritu, que encuentra un texto paradigmático en Gal 4,4-6. Como no podía ser de otra manera, no falta la referencia al carácter pascual del ministerio, cuyo texto por antonomasia es 2Cor 4,10-12. La estrecha relación entre ministerio apostólico y misterio pascual encuentra una expresión paradigmática en ese v. 12: «la muerte actúa en nosotros, la vida en vosotros», donde tanto la muerte como la vida han de entenderse de Cristo.

En el capítulo IV [«El regalo de los ministerios para edificar el cuerpo de Cristo (Ef 4,12-13)»] empieza el prof. Moreno haciendo notar que Ef es una carta con una clara pretensión de síntesis; y entre los temas «antiguos» que el autor de Ef quería integrar en ella

no podía faltar el ministerio. Después de situar la unidad de Ef 4,11-13 en el contexto más amplio de la estructura literaria de la carta, propone una comprensión que balancea la idea del ministerio como don con la del ministerio como tarea. Esta última queda explicitada en seis sintagmas sucesivos; a saber: el ministerio como servicio; para la consolidación de los santos; para la edificación del cuerpo de Cristo; para la unidad de la fe; para el conocimiento del Hijo; para el crecimiento del hombre perfecto hasta la plenitud de Cristo.

El capítulo V lleva por título «La pasión del apóstol por el evangelio como madre y padre (1Tes 2,1-12)». Empieza advirtiendo del protagonismo del término *evangelio*, al que califica como el «archilexema del texto». Es en esa clave de pasión por el evangelio como ha de entenderse la idea de la maternidad y la paternidad del apóstol. Después de buscar, desde la intertextualidad, el alcance de ambas categorías para comprender el ministerio de Pablo, el prof. Moreno procede a relacionar la autocalificación del apóstol como padre y como madre con la descripción de Dios como Padre y de Jesús como Hijo: de esta forma se pasa de una comprensión meramente humana de las categorías de maternidad y paternidad a una comprensión teológica y expresamente trinitaria. Por eso habla, a este propósito, de una «sintaxis trinitaria del ministerio». En realidad la estructura padre-hijo-madre que vertebrata las relaciones del apóstol con la comunidad será un reflejo de las relaciones internas de la Trinidad, en la que el Padre es padre, el Hijo es hijo y el Espíritu Santo representa la maternidad. Termina el capítulo señalando algunas perspectivas de la maternidad y paternidad que configuran el servicio de un verdadero padre espiritual.

El capítulo VI se ocupa de «El ministerio en las pastorales». Aunque no entra en la discusión sobre la autenticidad paulina de estas cartas, reconoce que ofrecen un «paisaje nuevo», compatible con la tercera generación cristiana, en la que, por lo que se refiere al tema del ministerio del apóstol, hay una concentración en su enseñanza, lo que hace que estos escritos, más que una carta personal, parezcan un «manual de instrucción». *Didaskalía* es, en efecto, un lexema típico de las pastorales: lo usan 15x sobre un total de 24x en el NT. Este acento en la enseñanza sería una forma de salvaguardar la propia identidad frente a la gnosis incipiente. Luego el estudio se centra en la tríada característica de las Pastorales, a saber: obispos, presbíteros y diáconos, y advierte de los posibles desajustes con la terminología actual. Termina preguntándose, a propósito de 1Tim 3,11, por ese grupo eclesial de mujeres que no hay que entender en sentido genérico, sino como grupo específico junto a los diáconos

y a los obispos. Este dato hace que el A. se embarque en estudiar la tradición de las diaconisas tanto en la iglesia oriental como en la latina, y se posicione a favor del diaconado femenino. Termina el artículo con el estudio del rito de la imposición de manos a partir de la tradición del AT y de la literatura intertestamentaria.

El último capítulo: «El apóstol ante la crisis. Una lectura retórica y estética de 2Cor 12,1-10». Trata de «realizar una pequeña *gramática* bíblica y estética sobre la crisis del cristiano», y especialmente del apóstol, a partir de la relación entre el ángel de Satanás, del que se habla en este texto, el ángel de la lucha de Jacob y el ángel del huerto de los olivos. Para ello comienza con el estudio retórico de este texto del «discurso de la debilidad», que el A. propone es una etopeya, entendida como una representación del carácter del personaje, que se presenta como modelo de identidad y de imitación. Después de un acercamiento a cómo ha sido entendido el ángel de Satanás en la patrística, el A. busca una luz nueva tanto en la razón estética de María Zambrano, para la que el ángel representa la aceptación del propio destino, es decir, el cáliz que hay que beber, como en la imagen del «caballo corneado» de Picasso. Ese ensayo le sirve para abogar por la necesidad del «abrazo de la teología y la estética».

El prof. Moreno ha hecho el esfuerzo de buscar la comprensión del ministerio no sólo en la persona misma de Pablo sino en su tradición y su escuela. Eso explica que junto al estudio de dos textos de cartas de autenticidad indiscutidamente paulina, se ocupe también de otros textos de la escuela paulina, en la que nacieron las deuteropaulinas, e incluso de la tradición presente en el libro de los Hechos de los Apóstoles. De esta forma el lector tiene la posibilidad de advertir los matices y las diferencias entre esos escritos y tradiciones, no todos con el mismo grado de vinculación a la persona del apóstol, y la profunda coherencia y unidad fontal de todos ellos con relación al ministerio apostólico.

Ese equilibrio es posible no por una especie de voluntarismo del A. sino por la misma riqueza del método de estudio, capaz tanto de profundizar en el análisis particular de los textos como de situarlos en una síntesis de naturaleza fundamentalmente teológica. Esa voluntad de síntesis se manifiesta en el recurso constante a la intertextualidad, sobre todo en una perspectiva canónica. Pero la búsqueda de relaciones no se agota con el recurso a otros textos o a las tradiciones teológicas, sino que se abre también a campos como la estética, cual es el caso del estudio del texto de 2Cor. Estos «vuelos» del A. son muy enriquecedores, siempre que no aparten de su pretensión de aprehender el sentido del texto.

La obra que estamos comentando es «técnica», pero es también espiritual. El A. hace en ocasiones verdadera exhibición de sus artes retóricas, tanto en el uso de los términos como de las imágenes, algunas de las cuales –se adivina– le son particularmente queridas, como es el caso «del cañamazo y las hilanderas»; así como en el recurso a usar términos de la lingüística para referirse a realidades teológicas: «sintaxis trinitaria del ministerio», «gramática bíblica» etc. Las imágenes se multiplican sobre todo cuando, en medio de análisis minuciosos e incluso prolijos, el A. quiere llevar al lector al hogar de la Palabra, «que sana y cura, ilumina y transfigura la fragilidad de lo humano».

Jacinto Núñez Regodón

Santiago Guijarro Oporto, *Servidores de Dios y esclavos vuestros. La primera reflexión cristiana sobre el ministerio*, Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor 17, Sígueme, Salamanca 2011, 126 pp.

Esta nueva obra del prof. Santiago Guijarro tiene el objeto de presentar la que él considera la primera reflexión cristiana sobre el ministerio, que se encuentra en el texto de 2Cor 2,14-7,4. La obra consta de una introducción, cuatro partes y una bibliografía final. En la Introducción, de forma concisa y clara, el A. pone de relieve cuatro aspectos de aquella experiencia original y reflexión sobre el ministerio. El primero es la interpretación de la memoria de Jesús. El segundo es el recurso a las Escrituras de Israel, en diálogo con las cuales se va a perfilar la verdadera identidad del ministerio. El tercer aspecto es el de la terminología: se advierte el esfuerzo por crear un vocabulario propio para hablar del ministerio a partir del lenguaje común. El cuarto, en fin, es el dato de que, aunque esta reflexión está muy pegada a circunstancias concretas, aparecen ya los rasgos fundamentales que definen el ministerio cristiano.

En la primera parte se trata del contexto de la carta. Para el prof. Guijarro la carta del ministerio, es decir, 2Cor 2,14-7,4, contiene el cuerpo de una carta enviada por Pablo a los corintios, que habría sido incluida posteriormente en la que hoy conocemos como la segunda carta a los corintios. Otro escrito distinto, dirigido a los mismos destinatarios con un breve intervalo de tiempo, sería 2Cor 10-13, que podría identificarse con «la carta de las lágrimas» de la que se habla en 2Cor 2,4. A final del siglo I o comienzos del II, en

la misma época de la redacción de las deuteropaulinas, estos dos escritos menores se habrían unido en la actual 2Cor.

Por lo que respecta a la situación que motivó la carta, parece que la comunidad corintia se había distanciado de Pablo debido al influjo de otros misioneros que habían cuestionado su autoridad. A partir del escrito de 2Cor 10-13 puede diseñarse el perfil de los mismos. El que Pablo hable de ellos como «superapóstoles» hace pensar que se presentaban como intermediarios de la divinidad, una especie de «hombres divinos», que se vanagloriaban de haber vivido experiencias extáticas que les acreditaban como tales. Ese perfil les haría gozar de la simpatía de los corintios, prontos a valorar todo aquello que otorgara prominencia social, como la riqueza, el poder o la elocuencia. Frente a ellos Pablo se negaba abiertamente a jactarse de sus cualidades (cf. 2Cor 11,18-21). Y las críticas de los corintios hacia él tendrían que ver precisamente con cuestiones de la apariencia, a la que se concedía un enorme valor en una sociedad competitiva y arribista.

La primera parte se cierra con la observación de que la reflexión de Pablo debe ser entendida en el marco de una fraternidad apostólica en la que ocupaban un lugar prominente Timoteo, Tito y Silvano. Como prueba de ello, además de la presencia de Timoteo en el saludo (2Cor 1,1: «Pablo y el hermano Timoteo»), el A. subraya el uso abrumador de «nosotros» frente a «yo». Ese plural sirve en algunas ocasiones para subrayar los lazos entre Pablo y los corintios y en otras muchas para expresar las estrechas relaciones de aquella fraternidad ministerial.

En la segunda parte se ofrece el texto de la carta. Aunque el A. propone una división de la misma (comienza con una acción de gracias, termina con una exhortación, y en medio tres partes en torno a: a) la capacidad del ministro, b) su debilidad y c) su estilo de vida, respectivamente), el texto va todo de corrido, enriquecido con abundantes notas de carácter filológico. Por lo que respecta a la traducción me ha sorprendido que en 2Cor 3,9 se haya optado por una expresión más «plana», como es la de «ministerio de salvación», donde el texto original habla del «ministerio de la justificación», en claro paralelismo con «ministerio del Espíritu» y en antítesis a «ministerio de la condenación».

La tercera parte lleva el título general «sobre el ministerio». Es la más extensa y está dividida en cuatro capítulos. El primero se ocupa del ministerio como servicio. Llama la atención que en la carta del ministerio Pablo no utiliza nunca el título de «apóstol»

–que reivindica precisamente en la apología de 2Cor 10-13–, sino que habla de sí mismo como «servidor» y de su tarea como «servicio», en clara continuidad con la tradición evangélica para la que el verbo *diakonéo* se ha convertido en un término técnico para designar el ministerio y la misión de Jesús.

En esa lógica, en el capítulo siguiente se habla de la «unión con Cristo», que se expresa, en primer lugar, en el conocimiento de él: un conocimiento que es no «según la carne» (cf. 2Cor 5,16), sino «según el Espíritu», que para nuestro A. equivale a «según la cruz». Este conocimiento da lugar a una nueva forma de vida («nueva criatura» se dice en el v. 17). «Los que viven» son los que han hecho esta travesía vital característica del misterio pascual de Jesús.

A continuación el A. pone su atención en dos expresiones que usa Pablo para hablar del ministerio. La primera es la de «ministros de la nueva alianza» (cf. 2Cor 3,5-6), en la que hay una evocación eucarística. La segunda es «el ministerio de la reconciliación» (2Cor 5,18): habría sido en la experiencia del camino de Damasco donde Pablo tuvo personalmente esa vivencia de la reconciliación. En ambas expresiones late la idea del ministerio al servicio del evangelio, es decir, la invitación para que todos acojan la gracia que Dios ofrece.

Se cierra esta parte central de la obra con un capítulo que lleva por título «fuerza en la debilidad». El A. se ocupa, en primer lugar, de la expresión «tesoro en vasijas de barro» (2Cor 4,7) y, luego, de la que dice que «llevamos en nuestro cuerpo el morir de Jesús» (2Cor 4,10): el cuerpo de los ministros de la nueva alianza se convierte así en un lugar decisivo para el ejercicio de su ministerio, pues en él se sigue haciendo presente el misterio pascual de Jesús. El morir del ministerio se expresa también en la expresión «hacerse esclavos vuestros por causa de Jesús» (2Cor 4,5), en la que hay una clara evocación del «hacerse esclavo hasta la muerte» del himno de Flp 2,7, dicho de Jesús.

La cuarta y última parte es una «lectura de la carta». Resulta repetitivo que se vuelva a traer aquí el texto de la carta, ya presentado y justificado en la segunda parte, como hemos señalado más arriba, si bien es verdad que el objetivo es distinto: allí se trataba de aclarar, en las notas, el texto en su literalidad, mientras que ahora se quiere subrayar la lógica interna, «identificar la línea de pensamiento, el desarrollo de los argumentos que se van exponiendo». A más de un lector le resultará interesante el comentario del A., para quien es probable que Pablo, al encomendar la carta a un emisario para que la hiciera llegar a los corintios, diera indicaciones precisas sobre

cómo debía leerla, e incluso le explicara el sentido de algunas de sus afirmaciones, para que él pudiera responder a las preguntas que le formularan los oyentes.

El prof. Guijarro nos ha ofrecido una obra breve y muy sustanciosa acerca de la primitiva reflexión sobre el ministerio. Alguien podría preguntarse qué se quiere decir exactamente cuando se habla de ministerio. Los lectores con una formación básica en estas cuestiones convendrán fácilmente en responder que se trata del «ministerio apostólico». Aun así, esta denominación sigue teniendo un carácter general. Surgen muchas cuestiones: ¿cuáles son las tareas concretas de ese ministerio?, ¿qué diferencias pueden establecerse con otros ministerios y funciones que sabemos existían en las comunidades paulinas? El A. hace, en efecto, una reflexión muy «concentrada» sobre la naturaleza del ministerio, pero esta reflexión suscita la pregunta por su «representación» histórica.

Habrá que decir, con razón, que no era ese el objetivo de la obra que estamos comentando. En una breve referencia dice el A. que «la definición de la naturaleza, el lugar y la tarea del ministerio fue el resultado de un largo proceso que se encontraba en sus primeros estadios en la época del NT» (p. 60). Pienso, más bien, que es precisamente en ese arco de «la época del NT» en el que quedaron básicamente diseñados la naturaleza, el lugar y la tarea del ministerio. A pesar de los desajustes en la terminología y la diferente configuración de los ministerios según las comunidades, entre otras cosas, puede afirmarse que se llegó a una estructura, de carácter fundante, en la tríada de obispo(s)-presbíteros-diaconos, que se encuentra ya en las cartas pastorales y que resulta compatible con la idea presente en Ignacio de Antioquía, contemporáneo de aquellas cartas, de un «episcopado monárquico». Nada de esto se encuentra aún tan definido en esta primera reflexión sobre el ministerio, pero lo que aquí se dice es coherente y convergente con otras presencias de servicios ministeriales en las comunidades, que desembocarán, finalmente, en la tríada fundante señalada más arriba y que es la que continúa hasta el día de hoy en la tradición de la gran iglesia.

Para entender la reflexión de Pablo sobre el ministerio nuestro A., con toda razón, considera fundamental dar cuenta de algunos elementos básicos de la vertebración de la comunidad de Corinto a la que el apóstol se dirige, y, en concreto, que por la influencia de otros misioneros, contrarios a Pablo, los corintios dieran importancia a cuestiones de prestigio, apariencia y honor, que no se reconocían en Pablo y que el apóstol mismo menos-precia. Creo que más que hablar de los corintios en general habría que señalar algún grupo en

particular como responsable de esta mentalidad. La primera carta ofrece datos bastante seguros para suponer que, sobre todo en su apología de la debilidad, paralela a la «sabiduría de la cruz» de 1Cor 1,18ss, Pablo se dirige, más que a la comunidad en su conjunto, a aquel grupo elitista e influyente que, en el seno de la misma, hacía gala de su capacidad retórica, de su superioridad intelectual y de su alto nivel económico.

Para terminar, quiero ponderar el valor de esta obra tan cuidada en la forma y en el fondo, con una bibliografía selecta, muy ceñida al tema, con una estructura lógica... El A. ha sabido aunar la claridad en la expresión con la profundidad en las perspectivas del pensamiento, y satisfacer tanto los intereses intelectuales como las inquietudes espirituales y pastorales. Es, al menos, lo que yo he experimentado personalmente.

Jacinto Núñez Regodón

2. Teología Sistemática

Juan Pablo Rubio Sadia, *La recepción del rito francorromano en Castilla (ss. XI-XII)*. Las tradiciones litúrgicas locales a través del Responsorial del *Proprium de Tempore*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 439 pp.

El hecho de que este estudio, presentado para la obtención del grado de Doctor en Teología Litúrgica en la Facultad de Teología «San Dámaso» de Madrid, haya sido editado en la colección *Monumenta Studia Instrumenta Liturgica* (MSIL), volumen n. 61, implica de entrada un respaldo a la importancia del mismo y a su calidad científica. Y, en efecto, se trata de una verdadera investigación de un asunto prácticamente desconocido con una metodología interdisciplinar sobre fuentes, la mayor parte, inéditas, y con unos resultados que clarifican una etapa de nuestra historia social, religiosa y política a partir del cambio de rito que se produjo en el periodo de tiempo que transcurre entre los siglos XI y XII. Como concluye el autor al final de su estudio, con él ha intentado «penetrar en un terreno prácticamente inexplorado como es el de la Iglesia que transita de la liturgia hispánica a la francorromana. El referente de nuestro estudio ha sido el rito romano introducido en la provincia eclesiástica de Toledo: su origen, sus variantes regionales, sus formas de asimilación». El autor rompe con una vieja tradición, ampliamente difundida, según la cual el concilio de Burgos de 1080 es la fecha de la imposición del rito francorromano en sustitución del rito mozárabe bajo el reinado de Alfonso VIII. Naturalmente, el autor no resta importancia a esa fecha que desde el punto de vista legal fue decisiva, pero lo que quiere mostrar que aquel «acontecimiento» no cayó del aire sino que antes hubo un «proceso» de implantación del rito romano en el reino de Castilla y León, pues en el sur, debido al

dominio despótico musulmán, hacía tiempo que había desaparecido; los únicos restos que quedaban del mismo se encontraban en Toledo, y allí los halló Alfonso VIII cuando en 1085 reconquistó la ciudad. Con la restauración de la sede primada en 1086, siendo su primer arzobispo (antiguo monje de San Orenco de Auch y abad de Sahagún) Bernardo de Sédillac, se implantó allí también el rito romano, pero por motivos políticos Alfonso VIII permitió que las seis parroquias mozárabes que hallaron al reconquistar la ciudad siguieran con el rito tradicional. De hecho, «el rito francorromano se constituyó en vehículo esencial de un nuevo ordenamiento eclesiástico dirigido desde la sede metropolitana. Los francos aplicaron una hermenéutica de diferenciación y total ruptura respecto a los usos de la Iglesia mozárabe». La actitud de este arzobispo franco «respecto de las minorías mozárabes parece estar caracterizada por la marginación de cualquier elemento ritual hispano-visigótico».

El P. Rubio Sadia (San Lorenzo de El Escorial, 1972), benedictino de el Valle de los Caídos, muestra los antecedentes de la implantación del rito romano en Toledo y las diócesis sufragáneas (Palencia, Osma, Segovia, Sigüenza, Cuenca) partiendo de la restauración de la diócesis de Palencia en 1034, medio siglo antes de la reconquista de Toledo, por impulso de Sancho III el Mayor que mandó clérigos de la parte oriental, es decir, de Cataluña; estos, capitaneados por el abad-obispo Poncio de Tabérnoles, llevaron consigo las costumbres propias, o sea, el rito romano que había entrado en la Península por la Marca Hispánica.

De hecho, «la romanización palentina depende de la política religiosa desplegada por Sancho III el Mayor, una política caracterizada por haber iniciado un proceso de apertura e integración a las corrientes culturales y religiosas dominantes en la Cristiandad occidental, rompiendo así el aislamiento de tres siglos y medio en que habían vivido los reinos astur y leonés. Es, además, por mediación del rey de Pamplona como se estrechan los contactos entre Palencia y el mundo religioso catalán». En efecto, «entre 1034 y 1080, la catedral de Palencia y los monasterios donados a Cluny en los años 70 (Dueñas y San Zoilo) asumen la liturgia romana, bien sea de tradición catalano-narbonense, en el primer caso, bien sea cluniacense, en el segundo».

Aborda también las migraciones de los mozárabes del sur de España hacia Castilla, causadas por la creciente intolerancia y persecución musulmana, que trajeron consigo el rito tradicional dejando huellas en distintos lugares de la meseta; también estudia la implantación de los nuevos movimientos de reforma venidos de las

regiones ultrapirenaicas, monasterios de obediencia cluniacense y luego cisterciense y premostratense, y que van conformando el paisaje del Camino de Santiago. Como estos venidos de «fuera» oficiaban según el rito romano, hicieron la competencia al rito mozárabe hasta arrinconarlo. Así, «entre 1086 y 1124, consolidado el cambio y en pleno posconcilio litúrgico [el de Burgos de 1080], se produce una intensa importación de códices romanos, canalizada a través de Cluny, Aquitania y el Languedoc, que tiene su principal epicentro en Toledo. En esta fase [...] se produce una asimilación del nuevo rito con un influjo metropolitano relativo».

Pero la presente investigación no se queda en una recuperación de la «memoria histórica», sino que trata de mostrar como el rito francorromano importado no pasa tal cual a las diócesis, sino que hay un proceso de recepción en el que se incorporan las tradiciones locales. «Desde el año 1177 [...] la romanización ha perdido el contacto directo con el Mediodía francés y está completamente dirigida desde la metrópoli toledana».

Y ¿cómo demuestra el autor que el proceso de recepción del rito romano que se inicia mediante la acción de los obispos de procedencia franca se va modulando con la incorporación de usos y tradiciones locales? Pues a través del estudio pormenorizado de los responsorios del oficio divino, en concreto, los del *Proprium de Tempore*. Y se fija en el oficio divino, porque es donde la creatividad es más amplia, desde luego mucho más amplia que en la Misa, por ejemplo. Y además porque estos responsorios que siguen a las lecciones del oficio de maitines permanecen en el tiempo y por eso se conocen mejor el texto y la música que los acompaña.

Serían las dos partes del libro: en la primera se establecen «los parámetros contextuales que inciden en la introducción del rito romano en cada uno de los obispados de la provincia eclesiástica toledana; tales son la repoblación, la restauración de las sedes episcopales, el origen de los primeros obispos y miembros de los cabildos y el desarrollo de la red monasterial». En cambio, la segunda parte que sostiene el núcleo duro de la investigación, «está consagrada al análisis de las fuentes litúrgicas [...] La principal base científica de estas páginas se asienta sin duda en el estudio directo de los libros que se utilizaron en las celebraciones litúrgicas, una de las fuentes más importantes de la historia de la liturgia».

En el Prólogo, Mons. Juan-Miguel Ferrer Grenesche, Subsecretario de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, agradece «al padre Juan Pablo Rubio me asociase a su investigación y trabajo desde los comienzos y que ahora [...] me

brinde el honor de presentarla». En dicha presentación, Mons. Ferrer habla de las distintas lecturas de esta obra: «una puede ser la del historiador de la liturgia, que ha de fijarse en las fuentes y relaciones que van dando lugar a la liturgia romana en Castilla y que capta el papel de las catedrales y órdenes religiosas en la maduración de este proceso. Otra es la del teólogo de la liturgia, que descubre el interés por un modo peculiar de hacer en la liturgia, mediante los responsorios y las series de lecturas a las que acompañan, auténtica *ruminatio* de las Escrituras, que nos da a conocer interesantes pistas de la exégesis, la teología y la espiritualidad de este período. Una tercera es la del medievalista que ha de saber leer entre líneas lo que se descubre o sugiere sobre las variaciones culturales, las influencias políticas, las condiciones de las minorías y el papel que la pastoral de obispados y órdenes religiosas jugaban en todo esto». En efecto, estas tres pistas se pueden seguir a lo largo de este monumental trabajo histórico-litúrgico-teológico. En la primera parte se percibe mejor la primera y la tercera lectura, mientras que en la segunda, más técnica, se adentra uno en una lectura teológica de la litúrgica a través del análisis amplio y minucioso de los responsorios del oficio matutino del Propio del Tiempo.

Se trata de una edición sumamente pulcra en la presentación, tipografía, y ausencia de erratas. Merece la pena también destacar el apéndice de mapas para situar los lugares de procedencia y de implantación del rito romano en Castilla; los índices de los responsorios y de los versículos; además de la amplia bibliografía ordenada por fuentes, catálogos, inventarios y repertorios documentales, y estudios.

Como he dicho al principio, esta minuciosa y fecunda investigación del padre Rubio Sadia es honrada al ser publicada en la reconocida colección de fuentes litúrgicas MSIL, pero a su vez la colección se prestigia con ella. Enhorabuena al autor y a la editorial.

José María de Miguel González

Mariano Casas Hernández, *Memoria de la Cena de Jesús. Aportaciones al estudio de la Eucaristía en el arte español*, Monasterio de Santa María de Valbuena, Valladolid 2011, 354 pp.

Lo que intenta el Autor con este libro es rescatar las manifestaciones artísticas, en concreto las que en este volumen presenta

relacionadas con el misterio de la Eucaristía, «que son fruto de la fe y tiene como fin primordial el irrenunciable servicio a la fe», de un doble peligro: la reducción de las mismas a «categorías plásticas y formales» y «la desestimación parcial o total de los asuntos representados» que se consideran trasnochados por pertenecer al lenguaje de la fe, lenguaje desconocido especialmente por muchos supuestos especialistas. Mariano Casas, por el contrario, domina ambos lenguajes, el icónico y el teológico, y por eso ha podido escribir este magnífico libro que nos ayuda a penetrar en el misterio central de la fe, la Eucaristía, por medio del arte localizado en el rico patrimonio de Castilla y León, aunque no sólo aquí. El argumento y desarrollo del libro está muy bien estructurado: el primer capítulo pone –diríamos– los fundamentos del arte cristiano que están en el misterio de la Encarnación: porque el Dios invisible se ha hecho carne, por eso podemos representarlo, como ya defendió la Iglesia en el II Concilio de Nicea frente a la marea iconoclasta. En relación con el tema de este estudio, el Autor señala que «la escena de la Santa Cena no aparece en occidente antes del siglo VI» y que en la tradición bizantina la representación más frecuente de la institución de la Eucaristía aparece «bajo la significativa iconografía conocida como *Comunión de los apóstoles*». Como se comprenderá, todas las afirmaciones a lo largo del libro van confirmadas con la correspondiente ilustración. Termina este capítulo indicando dónde está la raíz de todo lo que va a seguir a continuación, pues «a partir del siglo XI, en el mundo occidental, la representación de la Última Cena va a ser más abundante –al calor de las respuestas visuales a las controversias eucarísticas– y se va a potenciar todo aquello que haga referencia y sirva para resaltar la presencia real de Cristo en el Sacramento del altar».

Los cuatro capítulos se inician con un texto alusivo a su contenido; así el primero se abre con el Prólogo del Evangelio de San Juan, y este segundo con un texto de la Primera Apología de San Justino que, a mediados del siglo II, le indica al Emperador Antonino Pío cómo celebran los cristianos la Eucaristía. Como el Autor trata de dar vida a las representaciones iconográficas de la Eucaristía, tiene que ir a su fuente: los relatos de la Institución tal como se recogen en los tres evangelios sinópticos y en la primera carta a los Corintios, sin olvidar el ritual o *seder* de la cena pascual de los judíos, algo necesario para entender el primer ejemplo que presenta: «La Última Cena conservada en el Museo del Retablo de Burgos». El Autor no se limita a exponer las características técnicas de esta tabla –y de todas las demás representaciones que irá aduciendo– sino que entra en su contenido, algo que los entendidos al uso no harán nunca, sencillamente porque ni han buceado en la historia bíblica ni en la

tradición patristica y litúrgica ni en el dogma eucarístico. Mariano Casas domina estos asuntos como se puede comprobar por la bibliografía que maneja, su comentario no está hecho a humo de pajas. Así va explicando las distintas aproximaciones iconográficas a la Institución de la Eucaristía con ejemplos conservados en distintas iglesias, instituciones y museos de la región castellano-leonesa, y otros que un día fueron nuestros y hoy están al otro lado del océano, como por ejemplo la Última Cena (del primer tercio del siglo XII) procedente de la ermita de San Baudelio de Berlanga conservada en el Museo de Bellas Artes de Boston. O también la Última Cena del retablo de la catedral de Ciudad Rodrigo que se encuentra en el Museo de Arte de la Universidad de Arizona (Tucson). Es una gozada contemplar estas representaciones de la Institución, localizadas principalmente en las catedrales y en iglesias de la región, en retablos (increíble el de la Cartuja de Miraflores), capiteles, en tablas y orfebrería, en grabados (muy interesantes los que ilustran la obra del jesuita Jerónimo Nadal que, en plena controversia antiprotestante exalta la Eucaristía como sacramento y sacrificio, conforme a la doctrina de Trento, en su *Evangelicae Historiae imagines*), guiados por la experta mano de Mariano Casas que te hace ver lo que a una simple mirada se escapa; lástima que no siempre las reproducciones son nítidas como para seguir el discurso del Autor. El capítulo concluye con el análisis entre otros de los cuadros sobre la Última Cena de Juan de Juanes (Museo del Prado), Francisco Ribalta (Colegio del Corpus Christi, Valencia), de Dalí (National Gallery of Art de Washington) y Vela Zanetti (San Juan el Real, Oviedo), concluyendo con la escultura de la Última Cena del escultor Venancio Blanco (Museo Religioso Venancio Blanco, Mapfre, Madrid).

El tercer capítulo tiene como texto introductorio de Luis de la Palma entresacado de su libro *La Sagrada Pasión*, pues no en vano lo titula «De la llaga del costado», de donde brota la vida que se nos comunica en la Eucaristía. Hay que leer detenidamente el estudio que hace nuestro Autor del programa iconográfico de la Portada del Perdón de la Catedral Nueva de Salamanca. Si F. Pereda propone una lectura de abajo arriba, Mariano Casas, después de un largo razonamiento bíblico-teológico propone «una lectura complementaria 'de arriba hacia abajo', que dibuja la fuerza kenótica de la encarnación del Verbo»: del árbol de Jesé hacia el árbol de la cruz, y del árbol de la cruz hacia el misterio de la Encarnación, como resumen cumplimiento definitivo de la historia de la salvación. Le da también mucho espacio a comentar el grabado de la obra del mercedario Melchor Prieto *Psalmodia Eucarística* y distintas representaciones del «Lagar místico» de donde brota el vino de la salvación, la sangre preciosa de

Cristo que mana de las cinco fuentes o caños de sus llagas gloriosas. Concluye este capítulo con un estudio de la imagen de María Santísima del Gran Dolor que se encuentra en la iglesia de San Juan de Sahagún, de Salamanca. Es una Piedad, pero el pecho de Cristo es un sagrario, que se abre justamente por la llaga del costado. Finaliza con un repaso de los principales Monumentos artísticos del Jueves Santo de la región castellano-leonesa.

A modo de pórtico, el último capítulo se abre con un precioso texto de Francisco de Borja en el que el santo jesuita hace una ardiente profesión de fe en Jesucristo que se extiende desde su descenso del seno del Padre al seno de María hasta su segunda venida, para enmarcar el título del capítulo «Pan del cielo», pues todo eso que se dice de Jesucristo está contenido en el «Pan del cielo». Como esto siempre ha causado problemas al racionalismo occidental, el Autor resume las principales controversias eucarísticas capitaneadas por Berengario (s. XI), aunque la cosa empezó ya en el siglo IX, y más tarde por los Reformadores (s. XVI); sintetiza la respuesta de Trento a estos últimos y, pertrechados con la doctrina de la presencia real de Cristo en el «Pan del cielo», empieza el recorrido de su plasmación icónica, empezando por la «Adoración de la Hostia profanada en Gorkum», de C. Coello, que se guarda en El Escorial y que hace de portada de este capítulo. Aborda luego los orígenes de la fiesta del Corpus, con la intervención de Tomás de Aquino en la composición de los textos litúrgicos, y la procesión que, aunque no formaba parte de ella al principio, enseguida fue su expresión más esplendorosa, sobre todo a partir de la negación de la presencia real permanente (transustanciación) por los reformadores. La Contrarreforma en España expresó esta fe de un modo extraordinario en las custodias procesionales que el Autor estudia detenidamente: la de San Benito el Real, de Sahagún, de Enrique Arfe, la de la catedral de Zamora, atribuida a Diego de Burgos, la de la catedral de Salamanca, de Francisco de Pedraza, con sus andas para ser portada por ministros ordenados; la custodia de Antonio de Arfe para la iglesia de Santa María de Mediavilla en Medina de Rioseco, las de Juan de Arfe para las catedrales de Ávila y Valladolid; la custodia de la catedral de Segovia, obra de Rafael González, según los postulados del barroco, como la de Palencia, de Juan de Benavente; termina este recorrido con dos ejemplos singulares: la custodia de N^a S^a de la Asunción del Barco de Ávila y las andas de Santa María la Real de Sasamón, en la provincia de Soria. Pero este recorrido había comenzado con la noticia de la fundición «en los hornos de la Casa de la Moneda por decreto de la Junta Suprema del Reino» de la custodia realizada por Enrique de Arfe para la catedral de León, el 8 de abril de 1809, que

produce en el lector una pena grande, pero sin duda no habrá sido la única fundición de tesoros artísticos del patrimonio nacional. Aquí sencillamente hemos nombrado las custodias para el «Pan del cielo» en su celebración procesional, pero el Autor estudia todos los simbolismos bíblicos y místicos que adornan cada una de ellas. Concluye la obra que presentamos con una sinopsis cronológica para ayudar al lector a situarse, articulada en cuatro columnas: en la primera el siglo, desde el I al XXI; en la segunda anota los sucesos más importantes de la historia de la Iglesia; en la tercera señala los concilios y también otras intervenciones magisteriales o de santos en torno a la Eucaristía; en la última recoge las representaciones eucarísticas más importantes que van de las catacumbas de San Calixto, en Roma, hasta la «Última Cena» de Venancio Blanco, de 2002. Una amplia bibliografía (pp. 335-352) organizada por orden alfabético y un índice de «Figuras» cierran el volumen.

La valoración de esta obra no puede ser más positiva, pues cumple a la perfección el objeto que persigue: introducir al lector en el arte sacro eucarístico conservado en las catedrales, iglesias, monasterios, ermitas de Castilla y León, una introducción desde el motivo de fe que las inspiraron y plasmaron, y eso sólo puede hacerse con éxito si además de expertos en arte, se dominan las claves centrales que articulan la historia de la salvación. Ambas cosas se dan en el autor de esta obra, Mariano Casas Hernández. Felicidades a él y a la fundación «Las Edades del Hombre» que ha posibilitado la edición de esta obra.

José María de Miguel González

Guillaume Derville, *La concelebración eucarística. Del símbolo a la realidad*, Ed. Palabra, Madrid 2010, 130 pp.

El cardenal Antonio Cañizares afirma en el Prólogo (7-11) que el presente estudio sobre la concelebración eucarística «es una de las contribuciones al nuevo ‘Movimiento litúrgico’ deseado por el Santo Padre Benedicto XVI. Se trata de una reflexión sobre la expresión de la fe en la liturgia de la Iglesia y de una llamada a obrar, bajo el soplo del Espíritu Santo, para que ella manifieste la prioridad de Dios». El Prefecto de la Congregación para el Culto divino y la Disciplina de los Sacramentos valora muy positivamente este trabajo: «Comparto plenamente [con el autor] el hecho de que la práctica

de la concelebración reclama 'una moderación más conforme a una justa hermenéutica del Concilio'... Se trata de hacer más auténticamente litúrgica nuestra práctica de la concelebración». El autor, Profesor Ordinario de Teología dogmática en el Colegio Romano de la Santa Cruz, presenta en este estudio la historia de la concelebración eucarística así como sus aspectos teológicos, espirituales y pastorales y a través de este camino «nos sitúa en lo más profundo del misterio eucarístico». O sea, en el capítulo I presenta una visión histórica de la concelebración eucarística antes del concilio, lo que dispuso el concilio y los documentos posconciliares para la puesta en práctica de esta modalidad; en el segundo trata de la concelebración desde el fundamento que impulsó al concilio a retomar la concelebración eucarística, a saber, como expresión de la unidad del sacerdocio; en el tercer capítulo desarrolla algunas consideraciones teológico-pastorales sobre la configuración del sacerdote con Cristo en la celebración eucarística que han de tenerse en cuenta siempre que el sacerdote celebra la eucaristía sea presidiéndola sea concelebrándola. Este capítulo es decisivo para la correcta comprensión y actuación de la concelebración eucarística, pues no siempre todos los sacerdotes viven la concelebración como su celebración de la eucaristía en la unidad del sacerdocio. Vista la experiencia de la concelebración en estos últimos cuarenta años, el autor aboga por una mayor sobriedad en la frecuencia de la misma de modo que se exprese en ella lo que dispuso el concilio, la unidad del sacerdocio. Para profundizar en el tema, el autor ofrece al final de su estudio una amplia bibliografía. Por la carencia de sacerdotes en muchos lugares, la concelebración eucarística apenas se plantea, pero no por eso la lectura de este libro es ociosa, pues, como he dicho, sobre todo en el tercer capítulo, el autor trata de introducir al sacerdote, concelebrante o no, en el corazón del misterio eucarístico del cual él es el ministro en representación de Cristo.

José M^a de Miguel

Mauro Piacenza, *El sello. Cristo, fuente de la identidad del sacerdote*, Ed. Palabra, Madrid 2011, 154 pp.

El recorrido que hace en este libro el Cardenal Prefecto de la Congregación del Clero es «cuidadosamente espiritual –si bien fundamentado doctrinal y teológicamente–». Pero ¿qué quiere expresar con el título «el sello»? Se refiere al «sello sacramental» que recibe

el sacerdote en la ordenación, pero «no es un ‘sello que cierra’, que sanciona una separación o sella los tesoros de la gracia, de la que los sacerdotes son canales vitales y no fuentes autónomas. ¡El sello abre! Abre por completo a una Realidad mayor, no fundada en frágiles recursos y capacidades humanas, sino donada gratuitamente por el Señor. El sello indica la pertenencia de cada sacerdote a Dios, y la consiguiente indisponibilidad de quien es de Dios para cualquier otra identidad y acción profana o mundana». Este sello es el que confiere la identidad del sacerdote, sobre la que tanto insiste el Cardenal desde las primeras páginas. Y ¿por qué tiene este asunto tanta importancia hoy? Por la situación en que el sacerdote está llamado a ejercer su ministerio, en una sociedad profundamente secularizada; si quiere resistir en este contexto, el sacerdote «está llamado a recordar continuamente su identidad, la cual no tiene su origen en la cultura dominante, ni puede estar determinada, en cada época, por el gusto o por las exigencias pastorales. La identidad sacerdotal proviene del mismo Cristo», como se señala en el subtítulo del libro. Por lo cual, «tener clara la propia identidad –cristológica y, por tanto, antológicamente fundamentada– permite al sacerdote adentrarse, sin perderse, incluso en las fronteras más alejadas de la sociedad y del corazón de los hombres».

Consta el libro de siete capítulos; el primero es la reflexión a modo de retiro espiritual que el Cardenal dio a los seminaristas de Holanda en 2009 con motivo del Año sacerdotal, en él se aborda el tema de la identidad íntimamente ligada a la formación tanto humana como sobre todo espiritual con su centro en la vivencia de la fe. Este primer capítulo concluye con un par de homilias en las celebraciones con los seminaristas de Holanda enfocadas, a partir de la Palabra de Dios, en relación con el tema del retiro. En el capítulo segundo el Cardenal hace un comentario a las promesas sacerdotales recogidas en la liturgia de la Ordenación, empezando por la promesa del ejercicio del ministerio para toda la vida; sigue luego la promesa de celebrar los sagrados misterios dignamente; de anunciar la Palabra fielmente; sigue la promesa de respeto y obediencia al Obispo; promesas que terminan con la invitación del Obispo al ordenando a caer en la cuenta de lo que es, de lo que trae entre manos, y de imitar todo ello para ser un sacerdote de Cristo. En el tercer capítulo, que procede de un encuentro con el clero de Nápoles, el Cardenal desarrolla un tema central para el enfoque de este libro: la oración en la vida del sacerdote o el sacerdote hombre de oración, puesto que no puede haber identificación con Cristo, de quien el sacerdote es ministro, sin el contacto amistoso con él a través de la oración. La expresión mayor de la oración es la celebración de la

Santa Misa, por eso celebrar y vivir la Santa Misa es el contenido del cuarto capítulo que responde a la intervención que el Cardenal tuvo en el Congreso sobre el sacerdocio ministerial, celebrado en Roma en 2009, en la que repasa la celebración (ritos de entrada, mesa de la Palabra, liturgia eucarística, ritos de despedida) para llegar a hacer de ella vida, naturalmente en primer lugar del sacerdote que celebra. Añade a este capítulo dos textos publicados en *L'Osservatore Romano* sobre san Juan María Vianney y sobre el Santo Rosario. En el siguiente capítulo desarrolla el lema clásico «Nihil sine episcopo» que es una reflexión pronunciada en septiembre de 2008 en el Curso de formación de Obispos elegidos y/o ordenados en el último año. La relación entre los sacerdotes y los fieles laicos es el tema del capítulo sexto, un tema que desarrolló en el marco de las Meditaciones cuaresmales del *Circolo di San Pietro* en el Vaticano, en marzo de 2010. Finalmente, el último capítulo es una intervención tenida en la Facultad de Comunicación Institucional, en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma, sobre la comunicación en la vida del sacerdote.

Como se ve, en este libro el Cardenal Piacenza ha recogido y ordenado una serie de intervenciones puntuales suscitadas, la mayor parte, con ocasión del Año sacerdotal. Se comprende que no puede tratarse de un estudio sistemático, pero, como el Autor subraya, el hilo conductor que da unidad a todas las intervenciones es la dimensión espiritual del sacerdote, que no es un sobreañadido, sino como la osamenta de la identidad sacerdotal y de la eficacia de su ministerio. Esta dimensión es permanente y por eso mismo no puede considerarse como un mero apéndice del Año sacerdotal.

José M^a de Miguel

Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2011, 430 pp.

La primera edición de este libro apareció en 2006; la que ahora presentamos es la segunda «corregida y aumentada». ¿Qué quiere decir con esto el Autor? Que ha eliminado «algunos párrafos y matizado expresiones que podían resultar ambiguas o dar pie a interpretaciones no acordes ni con el pensamiento del autor ni con la doctrina de la Iglesia»; y más que aumentar, lo que hace Borobio es añadir «un nuevo apartado, relativo a la naturaleza del pecado, destacando con

más claridad su dimensión religiosa contra Dios, junto con las demás dimensiones que implica, así como las distinciones a que se debe atender». Añade en su Presentación a esta segunda edición otros detalles a tener en cuenta para comprender el significado de este libro, lo que con él pretende, el sentido de las sugerencias que propone para una mejor celebración de este sacramento siempre «subordinadas a la autoridad competente».

El profesor Borobio ha dedicado muchas energías a explicar en sede académica y en encuentros con sacerdotes y fieles el sacramento de la penitencia; sobre él ha publicado diversos trabajos y de él ha sido y es ministro frecuente en celebraciones comunitarias e individuales, porque como ha repetido en numerosas ocasiones, para él la *lex credendi* (doctrina-teología) y la *lex orandi* (liturgia-celebración) están íntimamente interrelacionadas, sobre todo en el área sacramental. Lo que Borobio ha enseñado sobre este sacramento, y puesto por escrito, se inspira en y refleja la práctica celebrativa. Tal interrelación configura la mejor praxis pastoral (de éste y de los demás sacramentos).

Borobio ha querido resumir en este libro todos sus conocimientos y experiencias, tanto docentes como pastorales, sobre este sacramento. Es, pues, un instrumento sumamente útil para la enseñanza, del que se puede servir con provecho el profesor y los alumnos, que bien pudieran considerarlo como un precioso libro de texto de la asignatura. Ya en el título Borobio muestra el enfoque que guiará este tratado: «El sacramento de la reconciliación penitencial». El núcleo de este sacramento es la reconciliación (con Dios, con uno mismo, con los demás, con la naturaleza) rota por el pecado, pero, aunque es siempre y ante todo, un don, una gracia absolutamente inmerecida, se nos concede por el camino de la penitencia o de la conversión: por eso es «reconciliación penitencial», gratuita, sí, pero esforzada o como decían los Padres, por las lágrimas (de la penitencia). Naturalmente, Borobio tiene delante la gran exhortación *Reconciliación y Penitencia*, de Juan Pablo II.

La estructura cuatripartita del tratado está muy bien elaborada y con gran sentido pedagógico: antropología, experiencia histórica, reflexión teológica, celebración y pastoral. Empieza mostrando el *status quaestionis*, o sea, la situación actual de este sacramento caracterizada por la «crisis», que viene ya de lejos, por no decir que es constitutiva en todas las etapas de su historia. Habla luego de las experiencias de reconciliación y desreconciliación, todo ello para presentar y hacer posible un sacramento de la reconciliación. Recorre luego la historia de este sacramento a partir de la Escritura, pasando

por las distintas fases que han ido configurándolo en esas cuatro fases que Borobio sintetiza así: estructura de excomunión (disciplina penitencial en la Escritura); estructura de penitencia (siglos III-VII), estructura de 'confesión' (siglos XIII-XX), estructura de reconciliación (Vaticano II). En la reflexión teológica parte de la iniciativa gratuita de Dios que sale al encuentro del hombre pecador; encuentro que es posibilitado por la Iglesia, con la participación del penitente expresada en los tres actos fundamentales: conversión, confesión, satisfacción. En la última parte desciende a la celebración y a la necesidad de una pastoral que la posibilite. Naturalmente, es en esta última parte donde la «creatividad» juega su papel, que no puede ser arbitraria, sino fundada en lo que es el sacramento, cosa que se ha aprendido a lo largo de las tres partes anteriores. La bibliografía que aporta el Autor al final de su libro es muy útil para quien desee profundizar en el sacramento de la reconciliación penitencial; está ordenada en cinco apartados: las fuentes (Biblia, Documentos del Vaticano II, Denzinger-Hünemann, CCE etc); los estudios sobre este sacramento en clave bíblica; o sobre su historia; los estudios de carácter teológico; y los trabajos que abordan la pastoral y su celebración. Dada la valía de este «manual» para enseñar y aprender todo lo referido al sacramento de la reconciliación penitencial, deseamos que sea manejado por muchos, y por este camino pueda contribuir a superar la crisis, generalmente derivada de su incomprensión, que afecta hoy tan gravemente a este sacramento.

José María de Miguel

J. L. Bastero de Eleizalde, *El Espíritu Santo y María. Reflexión histórico-teológica*, Eunsa, Pamplona 2010, 356 pp.

El tema de este libro no es de tratamiento frecuente, sobre todo en la tradición latino-occidental donde la pneumatología no ha ocupado un lugar importante en la reflexión teológica hasta el concilio Vaticano II. Como el Autor trata esta cuestión, la relación entre el Espíritu Santo y María, desde los textos neotestamentarios hasta nuestros días, recogiendo las principales aportaciones de los Padres, teólogos, escritores, santos, y del magisterio, siglo por siglo, citando las afirmaciones más notables con un sobrio comentario, la conclusión que saca el lector es muy instructiva: María no ha sustituido nunca al Espíritu Santo en la teología y en la devoción de

los católicos, como repiten una y otra vez los protestantes y llamativamente también los ortodoxos, tesis compartida igualmente por algunos teólogos y teólogas católicos. Como se ve, los eslóganes funcionan como criterios teológicos cuando uno se limita a repetir lo dicho por otros sin molestarse en confrontarlo con las fuentes. Pues bien, este libro tiene un enorme mérito: puede contribuir a aclarar incomprensiones o malentendidos respecto de la relación del Espíritu con María aportando las «pruebas» sacadas de los escritos de los Padres y teólogos a lo largo de los dos milenios cristianos. Según el Autor, «la pretendida sustitución del Espíritu Santo por María en la piedad y en la teología católicas no se explica por una pura transferencia de fórmulas, ni se puede achacar al desarrollo de la doctrina mariana a la posible ausencia de una teología sobre el Espíritu Santo [...] El Espíritu Santo tiene una absoluta preeminencia en la persona de María y en su mediación, porque a Él se apropia tanto la santificación de María antes y en la Encarnación, como la misión santificadora de la Iglesia y de todos los fieles». Mostrar esto es el objeto del presente libro: para no hablar a humo de pajas cuando tratamos «de la relación existente entre el Paráclito, la Tercera Persona de la Trinidad Beatísima, y la Santísima Virgen María, Madre del Verbo encarnado», relación que tiene su punto vertebrador en la maternidad virginal obrada por el poder del Espíritu. Por eso María puede ser llamada *Cristófora* y *Pneumatófora*, como madre de Cristo y templo del Espíritu. Sobre esto hablan todos los autores y de aquí parten para explicar la relación del Espíritu y María, pero cada uno con su propio acento, desde su situación en el tiempo y en la cultura que lo configura.

El libro está dividido en cinco capítulos y al final de cada uno de ellos el Autor resume lo tratado entresacando las ideas fundamentales; no olvidemos que la aportación más importante de este estudio son los textos citados que «hacen que este libro sirva no sólo para una gozosa lectura, sino también como un libro de consulta frecuente, sobre un tema no muy conocido por el gran público, pero importante», dice Lucas F. Mateo-Seco en el Prólogo. El primer capítulo estudia los textos neotestamentarios donde aparece la relación del Espíritu y María (Mateo-Lucas/ Hechos-Juan); naturalmente, el texto central es el de la Anunciación. En el segundo capítulo estudia el tema en la patrística en un arco que va de San Ignacio de Antioquía a San Juan Damasceno. En el tercero se centra en la aportación de los teólogos y escritores orientales y sobre todo occidentales durante la Edad Media, desde el siglo VIII al siglo XV. En el siguiente capítulo repasa la aportación de los autores de la Edad Moderna, o sea, desde el siglo XVI al XVIII, ambos incluidos. Finalmente, el último capítulo

estudia la relación del Espíritu y María en la Edad Contemporánea, o sea, desde el siglo XIX a nuestros días. Además de las conclusiones parciales a las que hemos hecho referencia y que son muy útiles para entender la aportación propia de cada etapa de esta historia bimilenaria de la relación del Espíritu Santo y María de Nazaret, al final sintetiza lo dicho en cuatro grandes conclusiones referidas a la época Patrística, Edad Media, Edad Moderna y Edad Contemporánea. Entonces, ¿es cierto que, en la teología y en la piedad católica, María ha sustituido al Espíritu Santo? La tesis del Autor es que «María desde su concepción está en continua *sinergia*, o comunión operativa con el Espíritu Santo. Es decir, toda su vida y actividad sobrenatural están bajo el influjo totalizante del Espíritu», por eso en dicha *sinergia* nunca podrán equipararse los dos principios operativos, el Espíritu y María. Como resumen de todo lo dicho cita esta frase de Pablo VI: «Siempre bajo la dependencia del Espíritu Santo es como María conduce las almas a Jesús, las modela a su propia imagen, les inspira buenos deseos y es vínculo de amor entre Jesús y los fieles». En todo, dice el Autor, «María está en un plano de plena y perfecta subordinación respecto del Espíritu». La aportación de este estudio es importante porque ayuda a profundizar, de la mano de los grandes padres, teólogos y santos a lo largo de veinte siglos, en el misterio de la Virgen-Madre a la luz del Espíritu que actúa y obra en ella la encarnación del Verbo, una intervención que no es meramente puntual, sino que envuelve toda su vida desde la concepción inmaculada hasta su transfiguración en la ascensión en cuerpo y alma a los cielos, y también porque al clarificar esta relación especial puede darse un paso adelante sobre el tema mariano en los diálogos ecuménicos, sobre todo con los protestantes.

José M^a de Miguel

P. Gavriilyuk, *El sufrimiento del Dios impasible*, Sígueme, Salamanca 2012, 284 pp.

Nos encontramos ante una típica obra de controversia. Esta característica define su objetivo y orienta el desarrollo y la forma de argumentación del autor. La lógica de la exposición y la estructura narrativa que de ella deriva está francamente bien construida, siguiéndose la argumentación del autor perfectamente y quedando claros cuáles son los argumentos de sus contrincantes y los déficits que los habitan.

La obra pretende “desmontar la teoría de la caída de la teología en la filosofía helenística” (175) que, según el autor, se ha convertido en un tópico de análisis del pensamiento patrístico sobre el tema y que ha condicionado la forma de afrontar el pensamiento sobre Dios del último siglo, sobre todo a partir de Harnack. En concreto, se afronta en el libro el tema de la pasibilidad o impasibilidad de Dios como capacidad de ser afectado por el mundo y de intervenir en él (el apéndice donde recoge múltiples afirmaciones de autores que se mueven en esta interpretación es significativo). Para ello se hace un análisis de las ideas filosóficas que circulaban en los primeros siglos del pensamiento teológico cristiano y de las controversias de los Padres con los movimientos que se percibieron finalmente como heterodoxos en el seno de la Iglesia.

La introducción aparece como una síntesis contextual del problema en la que se presentan las características de la tesis que se rechaza y la problematicidad de un planteamiento que desde ella hiciera una opción por negar la impasibilidad en Dios, tal y como el pensamiento teológico de los Padres la utilizó.

El último capítulo, añadido para la edición castellana y proveniente de un congreso sobre el tema de la impasibilidad divina y su relación con el misterio del sufrimiento humano, puede ser leído como un prólogo-síntesis de las afirmaciones centrales del autor, de su argumentación y de su propuesta, lo que él llama la cristología paradójica del “imposible que sufre”.

La argumentación primera y central en su ataque a la teoría de la caída de la teología en el helenismo en este tema es doble. En primer lugar se afirma que no existe un helenismo monolítico, sino una pluralidad de planteamientos sobre la presencia en Dios de las pasiones. Por otra parte, frente a la contraposición entre impasibilidad divina del Dios de la filosofía y la pasión del Dios bíblico que sostienen los autores criticados, el autor remite a la imposibilidad de reducir este Dios bíblico a un Dios definido por las pasiones obviando su absoluta transcendencia y santidad frente al mundo que afirma el mismo texto bíblico. Esto supone que es necesario matizar las afirmaciones en primer lugar no identificando impasibilidad con apatía o falta de preocupación por el mundo, algo que no hicieron los Padres que afirmaban mayoritariamente estas dos características simultáneamente. En sus análisis el autor se remite de continuo a textos concretos para fundar sus afirmaciones y termina mostrando como la impasibilidad en los primeros Padres no es sino un “cualificador apofático de las pasiones divinas”, una defensa contra una

antropomorfización demasiado vulgar constatable en la mitología helénicas.

El autor dedica el grueso del estudio a las controversias surgidas en el seno de la Iglesia sobre este problema en tres momentos de discusión eclesial que hicieron profundizar y matizar las afirmaciones eclesiales hasta llevarlas a lo que el autor cree que es una síntesis paradójica (la actuación/sufrimiento divino *en* la carne) cuya tensión no se debe romper so pena de desvirtuar el verdadero evangelio.

Estos tres momentos de discusión son las controversias en torno al docetismo, al arrianismo y finalmente al nestorianismo. En un análisis matizado de las discusiones y remitiendo a textos significativos en la controversia de los distintos participantes Gavriyuk muestra que estos planteamientos fracasan en la descripción “metafísica” de lo sucedido en el acontecimiento Cristo. Y que frente a ellos es una cristología del “imposible que sufre”, que puede percibirse igualmente en la *lex orandi* eclesial, la única que protege el misterio aunque no termine de explicarlo, por ser precisamente esto, el misterio de gracia por excelencia.

Es de valorar en el libro los matices con los que afronta la explicación de las discusiones y que evidencian que las afirmaciones sobre la helenización del cristianismo y sobre las afirmaciones sobre la imposibilidad de Dios se realizan desde una perspectiva de los afectos psicológicos y no metafísica, que es como la que utilizaron los Padres. La tesis criticada es pues, según el autor, en un amplio sector de la teología fruto de prejuicios y lecturas sesgadas del pensamiento de los Padres.

Quizá haya que decir que el autor, que se niega a aceptar que la ambigüedad de un concepto (en este caso el de imposibilidad) aun cuando haya generado comprensiones erróneas es motivo suficiente para eliminarlo, debería, a nuestro parecer, mostrarse más comprensivo con la ambigüedad de las propuestas de las teologías *teopajistas* actuales, en concreto no debería identificarlas abiertamente, como parece hacer, con teologías del sufrimiento *eterno* de Dios. Y esto desde su misma perspectiva porque los desarrollos teológicos, según muestra él mismo, no provienen sólo de una confrontación a-histórica con la idea de la imposibilidad divina, sino con la provocación de la misma historia y su lectura contextual de los conceptos. En este sentido la afirmación del autor de que sólo un Dios impassible (es decir, inmune al mal y a la decadencia de la finitud) puede salvarnos y de que esto puede configurar una teología que integre el sufrimiento de Dios *en* lo humano, o “en lo otro” (diría Rahner, sorprendentemente nunca citado), quizá pueda decirse

igualmente en sentido contrario, es decir, que solo un Dios que sufre, sin dejar de ser precisamente Dios, puede salvarnos (Bonhöffer, por cierto, igualmente ignorado) sin que esto signifique una exaltación masoquista del sufrimiento y su eternificación. ¿Porqué solo es posible sostener la paradoja a partir de uno de sus polos semánticos? El autor creemos que se excede olvidando lo que para él es una idea guía, a saber, que hay que mirar hacia donde apuntan las palabras y no quedarse atrapados en su semántica. En cualquier caso, se trata de una teología de controversia en la que quizá se hace inevitable de hecho la reducción del otro.

Terminamos recomendando vivamente la lectura del texto que es un magnífico ejemplo no solo de teología de controversia, sino de didáctica narrativa.

Francisco García Martínez

Medard Kehl, *La creación*, Sal Terrae, Santander 2011, 182 pp.

En el año 2009 se publicó la traducción española de la obra de 2005 del profesor de dogmática de Sankt Georgen (Frankfurt), Medard Kehl, con el título *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*. Sólo dos años después volvemos a encontrar otra obra del mismo autor también sobre la teología de la creación; sólo que en este caso no se trata de un manual al uso, sino de un ensayo que parte de una constatación del teólogo alemán adquirida en el desempeño de su labor pastoral: el anhelo de bendición por parte de Dios como fuerza protectora sobre las personas.

La bendición es el principio que actúa la protología en la creación de la realidad por parte de Dios y, por lo mismo, la melodía que resuena ante cada elemento, aspecto y dimensión creados cuando Dios «decía bien» respecto cada uno de ellos. Esta bendición originaria, constituyente y proléptica expresa también la *kénosis* divina en el acto de la creación y de su compromiso incondicional con la obra creada y, muy especialmente, con el único ser que será capaz de reconocer esta bendición original y, también, de responder libremente a ella con su bendición en forma de oración y de compromiso con la entera realidad creada.

De esta forma, Kehl inicia un recorrido por los principales hitos de la teología cristiana de la creación buscando en todo momento conectar con las necesidades y propuestas del espíritu humano en

el actual momento histórico. Además, siempre extrae la necesaria traducción espiritual de la aceptación de la creación como principio ontológico y como clave hermenéutica de la realidad en general y de la existencia humana en particular.

La obra se divide en cinco capítulos. Los capítulos 1 y 2 están íntimamente relacionados, por cuanto abordan el marco omnicomprendivo de la teología de la creación a la luz y, en ocasiones, frente a las concepciones filosófica y científica del origen y el sentido de la realidad. El primer capítulo nos presenta lo que el autor considera las tres perspectivas complementarias de la consideración de la realidad como creación: la visión científica (explicar), la interpretación filosófica (comprender) y la contemplación teológica (asombrarse y agradecer). Ninguna de estas perspectivas es excluyente, todas forman parte de nuestra forma de ser y estar en el mundo; las tres constituyen la mirada humana sobre la realidad y determinan el proceso de domesticación que conforma nuestra manera de interpretar la realidad y actuar sobre ella; es decir, intentando convertirla en todo momento en nuestro hogar, aquello que es decisivo para el logro o el malogro de nuestra identidad y nuestra vocación íntimas. Eso es lo que significa, en definitiva, que Dios ha creado el mundo como paraíso para el hombre.

El segundo capítulo expone, en primer lugar y de forma muy breve, el contencioso evolucionismo vs. creacionismo, como interpretaciones antinómicas del origen y el sentido de la realidad. Desde la fe cristiana, ambas visiones adolecen del mismo monismo hermenéutico y del mismo reduccionismo ontológico. El monismo cientifista desemboca en un reduccionismo materialista, y el monismo creacionista argumenta desde el reduccionismo fundamentalista basado en una lectura incorrecta y empobrecedora de la Sagrada Escritura: la interpretación literal. Ninguna de estas versiones está abierta al enriquecimiento mutuo; ninguna acepta la pluralidad dimensional del ser humano. En definitiva, ambas confunden sus planos de actuación situándose en el mismo nivel interpretativo. El cientifismo resistente propio del monismo materialista extrapola su evaluación sobre los procesos constituyentes de la realidad a un verdadero marco de sentido, saltando así de la interpretación física del mundo a una lectura metafísica del mismo. Por su parte, el creacionismo religioso realiza esta misma pirueta intelectual en dirección contraria: de la interpretación religiosa del sentido de la realidad concluye su proceso físico de formación. Ninguno de estos procedimientos u homologación de dimensiones interpretativas es coherente en el discurso intelectual. La visión científica intenta desentrañar el cómo de la realidad,

mientras que la experiencia religiosa y la reflexión teológica pretenden concluir el por qué de la misma. Parece ser precisa, llegados a este punto, la elaboración de una verdadera epistemología experiencial que acredite y justifique la pluralidad vivencial humana y su correspondencia ontológica en la realidad; o, en definitiva, otra revisión de la teoría del conocimiento interdisciplinar desde las ciencias contemporáneas, y no desde el apriorismo de la hermenéutica de determinados marcos filosóficos, ya sean teístas o ateos.

En este mismo capítulo el autor va a analizar también tres versiones diferentes de la interpretación del origen y el fundamento teísta de la realidad: el panteísmo naturalista o místico contemporáneo, el deísmo y la teología cristiana de la creación. En el caso del panteísmo, Kehl denuncia la contradicción de un sistema que concluye una auténtica cosmovisión metafísica al reclamar un sentido inherente en la inagotable y permanente energía vital que originó el universo y que lo sigue guiando en su evolución. Esta interpretación de sentido supera el funcionalismo científico de los procesos y relaciones naturales. Respecto al deísmo, sigue tratándose hoy día del paradigma de la religiosidad racional ilustrada; pero, como tal, el Dios del deísmo también sigue mostrándose actualmente, en definitiva, como un Dios sin mundo y, por supuesto, sin hombre, frente al Dios en favor del hombre y el hombre desde Dios y para Dios de la fe cristiana.

Al final del capítulo encontramos las páginas dedicadas a la especificidad de la proclamación de fe «creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra». Según esta profesión, la realidad es fruto del ejercicio máximo de una libertad personal, es fruto del amor, de la donación absoluta, del ser entendido como proexistencia. Esta fe no sólo es totalmente compatible con la teoría científica de la explosión inicial y de la evolución posterior, sino que le da pleno sentido; y no como algo extrínseco, sino desde la misma experiencia existencial del hombre. Sólo el amor entendido como libertad y entrega pueden fundamentar y explicar un ser que tiene el don de sobrecogerse, emocionarse y cuestionarse ante el cosmos. Pero Kehl también reclama una mayor y mejor asunción del alcance de la fe en la creación en nuestros días a través de la constante interrelación entre ciencia, filosofía y teología; a través de la actualización permanente de los postulados científicos sobre el origen del cosmos y el neoevolucionismo y sus consecuencias respecto a la interpretación religiosa; a través del descubrimiento de los nuevos acentos de la teología de la creación y su formulación en un lenguaje inteligible para el hombre de hoy; y, por último, a través de la asunción

por parte de los cristianos en su experiencia espiritual de la mística creacional: la libertad personal es el principio constituyente de la realidad, y Dios ha creado el mundo desde esa libertad por amor, para comunicarse a sí mismo.

Termina este segundo capítulo desgranando algunos de los contenidos que configuran la fe en la creación: el concepto y la experiencia de Dios como Creador y sus consecuencias para la comprensión del hombre; la idea de la creación de la nada; el comienzo del mundo en el tiempo, y la interpretación actual de los postulados de la creación continua y la conservación de la creación.

El tercer capítulo constituye una reflexión sistemática sobre el origen de la realidad, el origen del mal y el fin escatológico de la creación en Cristo. Las dos primeras partes de este capítulo se desarrollan a partir de la exégesis del primer capítulo del Génesis. La última parte expone el necesario nexo cristológico para una comprensión cristiana completa de la doctrina de la creación.

Los capítulos finales, cuarto y quinto, suponen la sistematización más actualizada de los contenidos centrales de la doctrina de la creación. El capítulo cuarto aborda aquellas cuestiones que constituyen un mayor desafío para la fe en la creación en nuestros días: el problema del sufrimiento (teodicea) y el mal (pecado); la propuesta materialista absoluta desde algunas visiones científicas y el sentido del hombre; el necesario y consecuente desarrollo de una ética ecológica que dimanara de los pilares fundamentales de la fe en la creación; y, por último, la cuestión de la providencia divina. El capítulo quinto es una reflexión sobre los principios constituyentes de una espiritualidad cristiana vertebrada por la fe en Dios creador. De la oración a la confesión: Dios como fuente de vida, como artista, como rey, y como padre/madre. Sólo la fe en la creación posibilita y legitima la fe en un Dios entendido como donación de sí mismo, es decir, como amor. Sólo la fe en un Dios creador funda la experiencia de un Dios uno y trino, y, del mismo modo, el acontecimiento de la encarnación.

Se trata, pues, esta obra de Kehl, de un sugerente ensayo con la experiencia espiritual como horizonte de comprensión y de sentido de los contenidos nucleares de la doctrina cristiana de la creación.

José Ramón Matito Fernández

Walter Kasper, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Sal Terrae, Santander 2010, 245 pp.

Si hay alguien dentro del mundo católico que puede realizar con exhaustividad un compendio sistematizado de los fundamentos, los momentos, los resultados y las tareas pendientes en el diálogo ecuménico, esa persona es el cardenal Kasper, que desde 1999 es presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Escrito según el guión de los documentos oficiales de la Iglesia –es decir, con las partes y capítulos de la obra estructurados en números–, este trabajo del gran teólogo alemán expone y analiza los informes bilaterales mantenidos en Occidente con los primeros interlocutores que la Iglesia católica tuvo a partir de la década de los 40 del siglo pasado, es decir : la Federación Luterana Mundial, el Consejo Metodista Mundial, la Comunión anglicana y la Alianza Mundial de las Iglesias Reformadas.

Pero esta obra no consiste simplemente en una mera presentación cronológica y estructurada de los resultados del diálogo ecuménico, sino que constituye un auténtico compendio de los temas fundamentales de la teología sistemática cristiana. Concretamente, las cuestiones tratadas en este volumen son: cristología y doctrina trinitaria; soteriología; eclesiología y sacramentología.

El apartado primero nos presenta la valoración del Evangelio de Jesucristo, los símbolos de la fe y la doctrina de la Santísima Trinidad. El autor acentúa la importancia de la común comprensión básica del Evangelio, la común confesión de fe y el acuerdo en los principios fundamentales de la doctrina trinitaria cristiana. Desde aquí hay que tener una perspectiva eminentemente positiva, ya que, como el acuerdo es mayoritario, el punto de partida para el diálogo y para superar las disensiones existentes es más que positivo. No obstante, ya en este punto el cardenal Kasper señala aquellos aspectos que siguen siendo causa de división; aspectos que no son superfluos, sino que atañen directamente al núcleo de los símbolos de la fe que compartimos, especialmente las cuestiones relacionadas con la divinidad y la resurrección corporal de Jesucristo. Pero incluso dentro de esta apreciación crítica sigue subrayando que los cristianos precisamos una renovada comprensión y apreciación recíproca de la fe común.

En el apartado segundo se afronta el tema central de la salvación; tema que habiendo constituido una de las piedras de toque de la escisión de católicos y protestantes supone hoy, dentro de la teo-

logía ecuménica, uno de los motivos de alegría y esperanza por la *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*. Subraya el autor el largo y arduo proceso de diálogo respecto a esta cuestión: desde 1972 a 1999, año en que se hizo público el *Comunicado Oficial Común*. Así, el primer punto de este segundo apartado consiste en una pormenorizada presentación de los puntos esenciales de este consenso histórico. Destaca la anulación de las condenas mutuas que ambas iglesias se habían proferido mutuamente respecto a esta doctrina. Por otra parte, el documento presentado insiste en su carácter de 'punto de partida', y no meta definitiva del diálogo ecuménico. De ahí que invite a la profundización en la convicción compartida de la obra justificadora de Dios y, sobre todo, que esta idea influya decididamente en la vida y en la doctrina de las iglesias concernidas. También se espera que el documento sea la base para clarificar otros temas doctrinales.

El capítulo 3 aborda el siempre difícil y necesario tema de la Iglesia en el ámbito del diálogo y la teología ecuménicos. Después de introducir este apartado resumiendo las respectivas posturas de las cuatro confesiones analizadas, el autor se centra en resaltar los aspectos comunes de la respectiva visión eclesiológica de cada tradición. Así, en el fundamento trinitario de la Iglesia, señalado de forma común por todas las confesiones dialogantes, Kasper destaca: la Iglesia como pueblo de Dios convocado por Dios Padre para serlo; la Iglesia como cuerpo de Cristo, en cuanto Jesucristo es el fundador y el fundamento de la Iglesia; y la Iglesia como templo del Espíritu Santo: el Espíritu de Dios como nexo entre los fieles y como mediador de la salvación de Dios en Cristo. Respecto a este último aspecto de la fundamentación trinitaria de la Iglesia de Cristo, conviene destacar la común afirmación acerca de que el Espíritu Santo actualiza la obra de Cristo en la Iglesia y la guía en su obra. En el segundo apartado de este tercer capítulo se nos presenta la realidad de la misión de la Iglesia desde la forma común de entender la relación entre Iglesia y reino de Dios, resaltando el autor, a este respecto, un consenso básico. Otro punto especialmente importante es la afirmación de que los diálogos ecuménicos analizados en la obra hablan en el mismo sentido de la Iglesia como instrumento eficaz de salvación, concretamente, como sacramento del reino de Dios. La Iglesia es fruto directo de la gracia de Dios, por lo que su naturaleza y su misión no pueden entenderse al margen de la actuación salvífica de Dios para la salvación del hombre. De ahí el auténtico papel mediador de la Iglesia para la realización del Reino. Kasper subraya que la utilización del lenguaje sacramental en los cuatro diálogos y su complementariedad mutua con la doctrina eclesiológica propia de

cada tradición debe ser considerado como un importante avance ecuménico, debido a que posibilita una base común para una futura comprensión de la Iglesia como comunión que puedan compartir todas las confesiones dialogantes.

Los siguientes apartados de este extenso capítulo se refieren, respectivamente, al ministerio de la Iglesia y su referencia constitutiva a la misión y el ministerio de Cristo. Hay un consenso general acerca de que el ministerio forma parte de la Iglesia de Cristo y deber ser considerado en el conjunto de la comunidad cristiana. Otro punto importante de consenso determina que el ministerio debe ser ejercido de modo personal, colegial y comunitario. No obstante, el autor reconoce honestamente que la forma concreta del ministerio, la naturaleza sacramental de la ordenación ministerial y el ministerio petrino siguen constituyendo problemas irresueltos. De hecho, el que existan diferencias fundamentales sobre las estructuras concretas de la Iglesia dificulta la posibilidad de llegar a un pleno acuerdo sobre el significado concreta de la estructura sacramental de la Iglesia.

En el capítulo referente a los sacramentos Walter Kasper destaca el enorme consenso que se está alcanzando sobre el bautismo y la eucaristía, así como la convicción de que Palabra y sacramento están íntimamente relacionadas. En cualquier caso, ya es un éxito el hecho de que se haya logrado un consenso sobre la centralidad de la liturgia en la vida de la Iglesia.

El capítulo conclusivo comprende una serie de conclusiones preliminares distribuidas en dos grandes grupos: logros cosechados y tareas pendientes. Entre los primeros el cardenal alemán destaca la fe apostólica común, la comprensión nueva de la relación entre Escritura y Tradición, el acuerdo básico sobre la doctrina de la justificación, la comprensión más profunda de la naturaleza de la Iglesia y las nuevas aproximaciones a los sacramentos de la iniciación cristiana. Respecto a las cuestiones pendientes, Kasper destaca la necesidad de una teología basada en los credos o profesiones de fe vinculantes debido a la creciente indeterminación respecto la doctrina vinculante para algunas de las tradiciones cristianas dialogantes; también reclama la continuación del trabajo y la búsqueda de consenso sobre la autoridad magisterial y el valor de la Tradición común heredada, una antropología teológica mucho más homogénea que permita una respuesta más eficaz a cuestiones tanto teológicas como éticas; y la naturaleza sacramental de la Iglesia así como la centralidad de la eucaristía como sacramento de unidad.

José Ramón Matito Fernández

Karl J. Becker – Ilaria Morali (eds.) *Catholic engagement with world religions. A comprehensive study*, Orbis Books, New York 2010, 605 pp.

Nos encontramos ante una obra imprescindible para la actualización del desarrollo de la teología católica de las religiones. Este trabajo es el fruto de un importante compromiso de una empresa editorial, una serie de encuentros académicos de ámbito internacional y la labor coordinadora de cuatro nombres propios. El resultado es un libro dividido en tres partes bien diferenciadas pero de desigual logro en el desarrollo y el alcance de sus contenidos y conclusiones.

En cuanto a sus promotores y a las razones de su realización, por una parte nos encontramos con la editorial Orbis y su colección *Faith Meets Faiths*. La editorial Orbis pertenece a la Maryknoll Society, que en el pasado año 2011 celebró el centenario de su fundación. Esta sociedad se comprende a sí misma como una comunidad católica misional. Se trata de una organización católica norteamericana que trabaja por todo el mundo en los ámbitos social y educacional desde la óptica de la evangelización. En este sentido, esta obra es una coherente aportación a ese trabajo misionero en el campo académico intercultural e interreligioso, por cuanto constituye un intento para hacer más comprensible la doctrina católica sobre el fenómeno del pluralismo religioso así como la teología católica de las religiones. Al mismo tiempo, pretenden de esta forma apartarse de una consideración meramente instrumental de la religión (algo que existe para aportar logros sociales elogiados) y partir de una visión de la misma como una comunidad cuyo fin es la propia comunión con Dios y con el resto de miembros que la constituyen. Este trabajo parte de este concepto de religión como una forma de comunidad y trata de articular lo más claramente posible la doctrina católica sobre esta perspectiva y cómo afecta esto a la consideración católica de las otras tradiciones religiosas.

Por otra parte, hemos hecho referencia también a una serie de encuentros académicos de ámbito internacional en los que participaron los coordinadores de la obra y que tuvieron lugar entre el verano de 1999 y el otoño de 2005. Los centros o eventos donde estos encuentros tuvieron lugar y que facilitaron la profundización en la teología católica de la religión así como en el diálogo interreligioso fueron: el Centro *Shinmeizan* para el Diálogo Interreligioso así como los centros de formación de los misioneros javerianos en Mihazaky y Osaka (Japón); tres encuentros en Asia organizados por los

misioneros javerianos para desarrollar el diálogo con los teólogos de la línea pluralista: Osaka (Japón) en 2003, Pandang (Indonesia) en 2004, Bangalore (India) en 2005; la Convención Islámico-Cristiana de 2005 en el Instituto Pontificio de Estudios Árabigos e Islámicos; y el Centro Fundacional Turco Religioso de Estudios Islámicos (Estambul, Turquía). El trabajo conjunto a distintos niveles en estos encuentros de los profesores de Teología Dogmática de la Universidad Gregoriana de Roma Karl J. Becker e Ilaria Morali, del profesor y teólogo del Departamento de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad de Bristol (Reino Unido) Gavin D'Costa, y del profesor emérito de Islam en el Instituto Pontificio de Estudio del Árabe y el Islam, Maurice Borrmans, han propiciado la elaboración de este volumen.

El tema general de la obra es explicar cómo puede conjugarse la pretensión del cristianismo de ser la única religión verdadera y universal, tal y como es entendido por los católicos, con la comprensión que de sí mismas tienen las otras tradiciones religiosas. Es decir: la presentación de la teología cristiana de las religiones. El contenido del libro se divide en cuatro partes. La primera se enfrenta en primer lugar a la pregunta esencial sobre el propio concepto de 'religión': ¿está realmente claro qué significa de hecho el término 'religión'? Este primer apartado intenta responder a esta cuestión echando una mirada retrospectiva al desarrollo del concepto de 'religión' en los siglos pasados, concretamente desde Cicerón hasta Schleiermacher, pasando por la primitiva visión cristiana de la religión, el encuentro con el Islam en la Edad Media y la filosofía y teología escolásticas, la religión natural de la Edad Moderna, y, finalmente, Kant y Hegel. La línea que vehicula este apartado es la pregunta por la aportación de estos siglos de vida de la Iglesia y de pensamiento católico a la consideración teológica de las religiones no cristianas. Así, los autores concluyen que la Antigüedad y la primera Edad Media coinciden en el rechazo de las otras religiones y, por lo tanto, no ofrecen ningún fundamento para el debate contemporáneo. Los siglos siguientes se preocupaban cada vez más por el asunto de la salvación de los no creyentes. Sin embargo, la cuestión del papel positivo de las otras religiones para la salvación en Cristo seguiría sin plantearse hasta, prácticamente, el Vaticano II y la teología europea precedente a este concilio. Pero éste no es asunto de esta primera parte.

En la segunda parte se exponen las verdades fundamentales de la fe católica que deben considerarse como base para las reflexiones concernientes a la teología de las religiones. El apartado trata el destino de los no cristianos para la fe cristiana católica, desde la teología patrística hasta el magisterio de Benedicto XVI. De este amplio

apartado que comprende la visión de teología patristica sobre judíos y griegos, la teología medieval sobre las religiones y la salvación, el amplio abanico temporal de los tres siglos precedentes al Vaticano II y, finalmente, el magisterio desde Pío IX hasta el Vaticano II y los papas postconciliares, hemos de destacar para el lector español y, más especialmente, para el salmantino, el capítulo cuarto, dedicado casi en exclusiva a la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Andrés Vega), a la teología de los jesuitas de Salamanca (Francisco de Toledo, Francisco Suárez) para terminar con las aportaciones de Juan Martínez de Ripalda y Juan de Lugo. Se trata de un excelente resumen de las ideas centrales aportadas por la teología del siglo de Oro español sobre el conocimiento natural de Dios y la religión revelada; la conversión al bien y la luz natural de la razón; la *dispositio ad justificationem*; la interpretación del axioma medieval '*facienti quod in se est*'; la *fides lata* de Ripalda; etc.

La tercera parte nos acerca hasta el presente a través de la exposición sistemática de los principales contenidos doctrinales de la fe católica: el misterio de Dios uno y trino, la revelación y el conocimiento natural de Dios a través de la obra creada; la cristología; la pneumatología; la eclesiología y la antropología teológica.

La cuarta parte entra de lleno en la presentación de los distintos paradigmas y modelos que articulan la teología cristiana de las religiones, desde los modelos fundacionales surgidos del Vaticano II e inmediatamente posteriores al concilio hasta los representantes más emblemáticos del llamado pluralismo religioso. Pero si hay que destacar un capítulo de esta parte es el cuarto (dieciocho de la obra), precisamente uno de los que aporta uno de los editores del volumen, el profesor emérito de dogmática Karl J. Becker, porque constituye un excelente ejercicio sistemático sobre las líneas maestras que han de fundamentar toda aproximación católica a la teología de las religiones. Hay que destacar sobre todo el punto que trata de la reflexión teológica sobre el origen, la contribución y el significado de las religiones para la economía cristiana de la salvación.

El último capítulo supone una gran aportación para la teología cristiana de las religiones, pero desde la otra orilla, es decir, desde la consideración que las otras religiones tienen de sí mismas en su relación con el cristianismo: judaísmo, confucianismo, budismo, hinduismo e islam.

La obra concluye con unas breves reflexiones de los editores sobre los conceptos 'teología de las religiones' y 'diálogo interreligioso', así como las ideas principales que han surgido en torno a estos

conceptos desde las distintas aportaciones de los colegas que han participado en esta obra. Tal y como anunciábamos al comienzo de esta presentación, se trata de un trabajo indispensable para disponer de una visión completa sobre el panorama actual, y sobre las ideas, las aportaciones y las cuestiones pendientes en la doctrina católica sobre las religiones no cristianas y la salvación cristiana.

José Ramón Matito Fernández

Pablo Blanco Sarto, *La cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*, (Pamplona: Eunsa 2009) 318 pp.

El autor de este importante estudio de tema, netamente dogmático y ecuménico, es profesor de teología dogmática en la Universidad de Navarra. No es la primera vez que este autor hace un estudio de este tipo, sobre todo en artículos muy elaborados sobre cuestiones teológicas protestantes. En la presente obra nos ofrece la problemática que hoy presentan las diferencias de concepción entre luteranos y católicos en torno al sacramento de la Eucaristía.

Dichas diferencias fueron ya agudas desde el comienzo de la Reforma protestante en las disputas con los teólogos católicos, pero también entre las diversas doctrinas eucarísticas de los reformadores. Todo ello, como es sabido, hizo que la participación y la comunión en la Eucaristía de diversas Iglesias fuera estrictamente prohibida. Lutero eliminó todo rasgo que en la misa tuviera que ver con su carácter sacrificial, y eliminó todo culto eucarístico fuera de la celebración, pues no creía en la presencia real de Cristo en los dones fuera del momento celebrativo. Rechazó además el término de «transustanciación» para señalar la transformación de los dones en el Cuerpo y Sangre de Cristo, y reivindicó «el cáliz a los laicos» (*Laienkelch*) para que todos los comensales de la santa Cena comulgasen bajo las dos especies. Los otros reformadores radicalizaron más estas posturas, como Calvino, que sólo admitió una presencia «simbólica» de Cristo en la Eucaristía.

Sin embargo, con el acrecentarse del diálogo doctrinal entre los cristianos de diversas Confesiones por obra del ecumenismo moderno, se hacía más incomprensible para muchos la imposibilidad de la intercomunión en el sacramento eucarístico, y muchos comenzaron a practicarla sin discernimiento a partir de los años

60 del siglo pasado. Así se habló y practicó la «intercomuni3n», la «intercelebraci3n» o la «hospitalidad eucarística». La pr3ctica de comer juntos los dones eucarísticos los miembros de diversas Iglesias se fue regulando entre las Iglesias surgidas de la Reforma, es decir, entre luteranos, calvinistas, metodistas y anglicanos mediante diversos acuerdos «de amb3n y altar». Todo ello a partir de los a3os 70. Pero con la llegada del siglo XXI esta pr3ctica se comenz3 a llevar a cabo, sobre todo en Alemania, entre cat3licos y protestantes de diversas Confesiones, principalmente luteranos, lo cual ha ido acrecentando la tensi3n. En Roma se ha seguido recomendando la cl3sica doctrina de la prohibici3n de esta pr3ctica, y su oportunidad s3lo en casos extremos, pero no en una celebraci3n de *Kirchentag*, por ejemplo.

¿Qu3 decir hoy de los progresos hechos sobre una doctrina com3n de la Eucaristía entre luteranos y cat3licos? ¿Y de la posibilidad y la conveniencia de la intercomuni3n? Sobre esto versa el trabajo del profesor Blanco. Primero para mostrar que no se puede aducir que la intercomuni3n es posible porque ya creemos lo mismo, en sustancia, luteranos y cat3licos sobre la Eucaristía. Con raz3n, el autor se3ala que la cuesti3n no es tan simple, pues el sacramento de la Eucaristía est3 directamente relacionado con el «sacramento del orden» y la doctrina de la «sucesi3n apost3lica» y en el fondo sobre el concepto que se tiene de Iglesia. Es muy consciente de que las tres magnitudes teol3gicas est3n íntimamente relacionadas, y as3 lo ven incluso te3logos protestantes como G. Wenz.

Sin embargo la obra se limita a presentar el primer aspecto, dejando para estudios ulteriores la cuesti3n del ministerio y la eclesiología. Por eso, el primer capítulo de la obra se ocupa de la descripci3n de las doctrinas de Lutero y Melanchthon sobre la Eucaristía, seguida de la respuesta que la Iglesia cat3lica dio en el Concilio de Trento y despu3s en el Vaticano II. El capítulo segundo ofrece una descripci3n de los di3logos que se comenzaron a elaborar desde que en 1967 se pusieran en marcha las comisiones mixtas internacionales entre la Iglesia cat3lica y las diversas Iglesias cristianas de Occidente no unidas a Roma. Luego la presentaci3n se centra en el di3logo entre la Iglesia cat3lica y la Iglesia evang3lico-luterana, distinguiendo el ámbito de di3logos locales de los di3logos de ámbito general.

El tercer capítulo ofrece una panorámica amplia de autores cat3licos y protestantes que reflexionan teol3gicamente sobre la Eucaristía como sacrificio: W. Pannenberg, Gunther Wenz, Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Lothar Lies, Miguel M^a Garijo-Guembe,

aunque también son citados Bouyer, Birmelé, Fries, Sesboüé, Jüngel, Scheffczyk, Ebeling, Ziegenaus, Rehm, Lies, Welker, etc. En el siguiente capítulo, el IV, se presenta la doctrina de estos mismos autores pero ahora en su reflexión teológica sobre la presencia real de Cristo en el sacramento. Las opiniones reseñadas de estos teólogos no son reflexiones generales sobre la Eucaristía, sino en tanto en cuanto han entrado con sus escritos en el diálogo ecuménico en torno a ella.

Todo este estudio lleva al autor a unas conclusiones finales en forma de sumarios, y a la presentación de unos anexos muy completos de bibliografía, sobre todo del ámbito alemán. Libro, por tanto, imprescindible para quien quiera tener una visión sinóptica de los problemas en cuestión sobre el debate ecuménico en torno al misterio eucarístico y la resolución de las diferencias doctrinales que aún tiene ante sí el diálogo entre católicos y luteranos. Libro notable por su rigor, bibliografía y profundización en los temas estudiados.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Vladimir Lossky, *Teología mística de l'Esglesia d'Orient*, (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2009) 286 pp.

El autor de esta obra ya clásica, que se edita en catalán en colaboración de la Provincia episcopal tarraconense, la Fundación Dr. Albert Bonet y el Departamento de la Vicepresidencia de la Generalidad catalana, es uno de los mejores representantes de la teología ortodoxa rusa. Vladimir Lossky nació en Rusia en 1903, y tras emigrar a Francia y establecerse allí como teólogo, moría en París 1958. En su juventud estudió la filosofía y la teología en la entonces llamada San Petesburgo. Habiéndose interesado ya por la teología mística, hará estudios sobre el Maestro Eckhart, y realizará su tesis doctoral sobre él, preconizando ya su trayectoria de unión de Oriente y Occidente a través de la mística. Expulsada su familia de Rusia por Lenin en 1922, se instalará definitivamente en París, donde con otros intelectuales rusos fundará en 1925 el Instituto teológico S. Sergio, que tantos frutos ha dado desde entonces para la teología ortodoxa y para el diálogo con los católicos. Fue también en sus primeros años co-fundador de la Fraternidad de S. Focio, pero manteniendo la vinculación con el patriarcado de Moscú.

Interesante en este autor, representante de la teología ortodoxa de tradición bizantina rusa, es su contacto, lecturas y diálogo con los teólogos católicos franceses: J. Danielou, H. de Lubac, Y. Congar, entre otros. A petición de estos y otros amigos franceses, Lossky pronunció el año 1944 una serie de doce conferencias sobre la Ortodoxia, lo que constituirá la base del libro que se presenta aquí. Con este escrito y sus investigaciones posteriores, Lossky contribuyó a la renovación de la teología ortodoxa a base del estudio de los Santos Padres, y de paso va a favorecer el intercambio y diálogo de la teología ortodoxa y la teología católica de Occidente desde los años 40 del siglo XX hasta hoy.

Sabemos que la tradición ortodoxa no ha querido nunca distinguir entre mística y teología, bajo el lema siempre repetido: «verdadero teólogo es el que ora». En Oriente la experiencia personal de los misterios divinos no puede separarse del dogma que proclama la Iglesia, y ello lo consigue sobre todo a través de la liturgia, donde está para los cristianos orientales el centro de su fe y su práctica vital. Por eso, lejos de oponerse, en Oriente la teología y la mística se necesitan, se sostienen y complementan mutuamente. Entonces no hay una mística cristiana fuera de las verdades teológicas fundamentales de la fe, y no hay una teología que se precie que no incluya también la dimensión mística de la fe, puesto que la teología nunca tiene para los orientales la finalidad de un conocimiento abstracto de Dios.

La teología tiene la noble función de llevar al hombre de fe a la unión con Dios, y esto significa que más que intentar penetrar en el misterio de Dios por medio de entendimiento y conocimientos conceptuales, la teología tiene como tarea el conducir a una transformación interior de nuestro espíritu, y con ello nos abre a la experiencia mística. La verdadera teología, entonces, es la que conduce a la experiencia mística, pues ésta debe ser la vida espiritual de todo cristiano.

En esta obra, el gran teólogo Lossky, que además ha tenido descendencia no sólo carnal sino teológica, pues su hijo y después su nieto son hoy teólogos, toca los aspectos más íntimos de la fe cristiana: Dios y el concepto trinitario del mismo en la fe cristiana, las tinieblas divinas y la teología negativa, la doctrina de S. Gregorio Palamas sobre la «energías increadas», la creación, el hombre y su imagen y semejanza con Dios desde su origen, la encarnación del Hijo, la economía del Espíritu Santo, las dimensiones espirituales de la Iglesia, el camino de la unión con Dios, la luz divina y al final la escatología bajo la imagen del banquete del Reino.

Una obra que nos ayuda de forma pedagógica y sencilla a entrar en el mundo de la teología ortodoxa que nunca está desligada de la espiritualidad, y de la vida en el Espíritu del cristiano. Obra que nos hace familiares con el pensamiento de los santos Padres, y nos ayuda a entender mejor la forma de vivir el cristianismo que se desarrolló en Oriente, que pervivió en el imperio bizantino, y que hoy representan con mucha dignidad los teólogos de raíz rusa que, como Lossky, han enriquecido esta tradición oriental con un diálogo muy fecundo con el pensamiento moderno occidental. Obra que viene en ayuda de la necesidad que tiene nuestra cultura actual en Occidente de renovarse en las fuentes más claras de la espiritualidad y la mística cristianas.

La edición está cuidada en catalán por el veterano y experto orientalista Sebastià Janeras, lo cual asegura que la traducción refleja bien los conceptos teológicos de Lossky y, a la vez, lo hace en un elegante y preciso uso de la lengua catalana.

Fernando Rodríguez Garrapucho

3. Nota Bibliográfica sobre J. Fernández-Tresguerres

Con motivo del reciente fallecimiento del profesor Juan Fernández-Tresguerres Velasco (1941-2011), estimamos oportuno dar a conocer aquí una relación de sus principales obras y colaboraciones científicas, atendiendo sobre todo a su vinculación con la Universidad Pontificia de Salamanca a través del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén, integrado en esta universidad.

Fernández-Tresguerres era profesor titular de Prehistoria en la Universidad de Oviedo, y su vida y producción bibliográfica estuvo dedicada al estudio de la Prehistoria, fundándose en sus importantes descubrimientos arqueológicos tanto en Asturias, su tierra natal, como en Jordania, en donde trabajó como miembro activo del citado instituto de Jerusalén.

Por lo que se refiere al primer campo de investigaciones, hemos de señalar aquí que fue él quien halló, estudió y publicó un asentamiento humano de época Aziliense, de hace unos 9.000 años, llamado la Cueva de los Azules en Cangas de Onís, que incluía una sepultura humana conteniendo en su interior los restos óseos del cadáver. El descubrimiento revestía un particular interés, al poner de manifiesto las prácticas funerarias durante el Epipaleolítico. El yacimiento ha aportado igualmente mucha luz al conocimiento de esa destacada fase del desarrollo de la Humanidad prehistórica, al ilustrar con numerosos datos el mundo de la economía y de las creencias, justo en el momento en que los grupos humanos de una típica tierra europea de cazadores paleolíticos, como fue entonces la Cornisa Cantábrica, se hallaban en trance de dar un paso decisivo en la historia, abandonando su primitiva vida, para buscar otro tipo de subsistencia fundada en nuevos recursos de explotación del medio.

He aquí la relación bibliográfica al respecto:

- Fernández-Tresguerres, J. y Garralda, M. D., «La sepulture azilienne de la Cueva de los Azules Cangas de Onís, Oviedo, Espagne», *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 3 (1975), separata.
- Fernández-Tresguerres, J., «Enterramiento aziliense de la Cueva de los Azules (Cangas de Onís)», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos* 87 (1976), 273-288.
- Fernández-Tresguerres, J., «Azilian Burial from Los Azules, Asturias, Spain», *Current Anthropology* 17 (1976), 4: 769-770.
- Fernández-Tresguerres, J., «Espátula decorada aziliense», *Trabajos de Prehistoria* 33 (1976), 331-338.
- Fernández-Tresguerres, J., «L'Azilien de la Grotte de Los Azules, Asturias, Espagne», en *La Fin des temps glaciaires en Europe*, París 1979, pp. 745-752.
- Fernández-Tresguerres, J., *El Aziliense en las provincias de Asturias y Santander*, Centro de Investigación y Museo de Altamira, Santander 1980.
- Fernández-Tresguerres, J., «Visión general del Epipaleolítico Cantábrico», en *Homenaje a Martín Almagro*, Madrid 1983, pp. 231-237.
- Fernández-Tresguerres, J., «Thoughts on the Transition from the Magdalenian to the Azilian in Cantabria: Evidence from the Cueva de los Azules, Asturias», en Bousall (ed.), *The Mesolithic in Europe*, Edimburgo 1989, pp.582-588.
- Fernández-Tresguerres, J., «Arpones decorados azilienses», *Zephyrus* 43 (1990). 47-51.
- Fernández-Tresguerres, J. y Junceda Quintana, F., «Informe sobre las campañas de excavación realizadas en la Cueva de los Azules entre 1986 y 1990», en *Excavaciones Arqueológicas en Asturias 1987-1990*, Oviedo 1992, pp. 69-94.
- Fernández-Tresguerres, J., «Los arpones azilienses de la Cueva de los Azules (Cangas de Onís, Asturias)», en *Homenaje al Dr. Joaquín González Echegaray*, Museo y Centro de Investigación de Altamira, Madrid 1994, pp. 87-95.

Como hemos dicho, el profesor Fernández-Tresguerres dedicó asimismo una parte importante de su vida científica a la investigación en el Próximo Oriente. Era miembro activo del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén, así como de la Asociación Bíblica Española (ABE) y del Centro de Estudios del Próximo Oriente de Madrid. Cuando vivía en Jerusalén, residía habitualmente en la *Ecole Biblique et Archéologique Française*, ya que él era dominico,

igual que los responsables de esa veterana y prestigiada institución académica. Con ellos colaboró en distintas investigaciones arqueológicas de campo, sobre todo en la vecina nación de Jordania, como es el caso del entorno de Samra, al norte del país.

Precisamente en esa misma región tomó a su cargo durante muchos años la dirección de las excavaciones arqueológicas en el remoto poblado prehistórico de Jebel Mutawwaq, perteneciente al período llamado Bronce I (de hace 5.000 años). En él se hallaron numerosas casas, una de las cuales puede interpretarse como un primitivo santuario. También descubrió y estudió un elevado número de dólmenes en la zona, y otros yacimientos como Al-Hawattan. Sus investigaciones y publicaciones sobre el importante yacimiento prehistórico de Mutawwaq han permitido conocer más a fondo esa trascendental etapa de la Prehistoria en Oriente, cuando los nómadas con sus ganados comienzan a asentarse al borde del desierto, en este caso ya al inicio de la zona fértil de la cuenca del Jordán, con el fin de crear lo que acabarán siendo poco después las famosas ciudades del Antiguo Próximo Oriente.

El protagonismo, que en estos estudios de gran repercusión científica ha tenido la Universidad Pontificia salmantina, debe quedar patente y obliga a dejar aquí constancia de ello. Por citar un ejemplo, Fernández-Tresguerres comienza así una de sus publicaciones al respecto: «Los trabajos en Jebel Mutawwaq y en Al-Hawattan son financiados por el Instituto Bíblico y Arqueológico Español de Jerusalén (Casa de Santiago), la Universidad Pontificia de Salamanca y el Ministerio de Educación y Cultura español».

Ésta es la relación bibliográfica:

- Fernández-Tresguerres, J., «Reflexiones acerca del fenómeno de neolitización en la región de Palestina», *Simposio Bíblico Español*, Universidad Complutense, Madrid 1984, pp. 23-32.
- Fernández-Tresguerres, J., «La industria de piedra tallada de Tell-el Farah norte», *II Simposio Bíblico Español (Córdoba 1985)*, Valencia 1987, pp. 15-29.
- Fernández-Tresguerres, J., «Khibet es-Samra 1987», *Revue Biblique* (1988) 171 ss.
- Fernández-Tresguerres, J., «Grabados sobre basalto en la zona de Khibet es-Samra (Jordania)», *Ars Praehistorica* VII-VIII (1988-89) 305-317.
- Fernández-Tresguerres, J., Junceda, F. y Menéndez, M., «Jebel Mutawwaq. Los inicios de la Edad del Bronce en la zona de Wadi

- Zarqa (Jordania)», *Treballs d'Arqueologia 2, Arqueologia Prehistòrica del Pròxim Oriente*, Barcelona 1992, pp. 127-143.
- Fernández-Tresguerres, J., «Agricultura», en González Echegaray, J. (ed.), *Diez palabras clave en Prehistoria*, Ed. Verbo Divino, Estella 1995, pp. 167-215.
- Fernández-Tresguerres, J., «Jebel Mutawwaq, un poblado del Bronce Antiguo IA en la estepa jordana», en *De Oriente a Occidente. Homenaje al Dr. Emilio Olávarri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1999, pp. 213-235.
- Fernández-Tresguerres, J., «La Meseta Norte jordana al final del IV Milenio», *Monographies Eridu* (2001) 319-331.
- Fernández-Tresguerres, J., «Jabel al-Mutawwaq at the end of the Fourth Millenium B. C.», *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, VII (2001) 173-178.
- Cabellos, T., Garralda, M. D. y Fernández-Tresguerres, J., «Las gentes del Bronce Antiguo de Jebel Mutawwaq (Jordania, 3.500-2.000 a. C.). Estudio antropológico», *Revista Española de Antropología Biológica* 23 (2002) 93-114.
- Fernández-Tresguerres, J., «Al-Hawettan, un lugar alto funerario al noreste de Jebel Al-Mutawwaq (Jordania)», en *Congreso Internacional. Biblia, Memoria Histórica y Encrucijada de Culturas*, Universidad de Salamanca y Asociación Bíblica Española, Zamora 2004, pp. 504-517.
- Fernández-Tresguerres, J., «Jabal al-Mutawwaq», *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 49 (2005) 365-372.
- Fernández-Tresguerres, J., «La arquitectura del poblado de Jebel al-Mutawwaq (Jordania)», en *Zona Arqueológica. Homenaje a Victoria Cabrera*, Vol. II, Madrid 2006, pp. 96-107.
- Fernández-Tresguerres, J., «Jebel al-Mutawwaq», en *Arqueología Española en Oriente*, Ministerio de Cultura, Madrid 2006, pp. 63-67.
- Aparte de estas publicaciones, el profesor Fernández-Tresguerres dio a luz otras de carácter más general, tanto sobre la Prehistoria de Asturias, como sobre Tierra Santa, entre las cuales cabe aquí citar:
- Fernández-Tresguerres, J. (ed.), *Cobre y oro. Minería y Metalurgia en la Asturias Prehistórica y antigua*, Oviedo 2010.
- Fernández-Tresguerres, J., «La peregrinación a Tierra Santa. Jerusalén», en *Caminos y peregrinos*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo 2005, pp.59-89.

El profesor Fernández-Tresguerres, durante los últimos años, repartió su tiempo con abnegada dedicación, pasando los brumosos inviernos en Oviedo y los tórridos veranos en Ammán, incluso cuando ya su salud, cada vez más inestable, le creaba problemas físicos, a los que se añadía cierto desaliento por falta del apoyo suficiente de varias instituciones españolas, que tradicionalmente vienen resultando remisas a comprender el alcance de investigaciones que van más allá de los problemas y tópicos cotidianos de nuestra España.

Como profesor en la universidad, Fernández-Tresguerres despertaba en sus alumnos ovetenses un interés especial, como han reconocido públicamente tras su muerte sus viejos alumnos y sus colegas en el profesorado. Pero se trata ya de una historia, que desgraciadamente se repite demasiado en una España, que no acaba de salir de un cierto ostracismo intelectual y de una insensibilidad ante los retos de las grandes incógnitas de la Humanidad. Ello afecta, como en este caso, no sólo al mundo civil universitario, sino también al de las autoridades eclesiásticas.

J. González Echegaray



UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA



Servicio de Publicaciones

OTRAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS



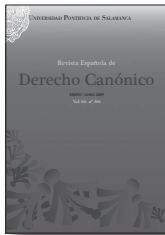
Revista Helmantica
Facultad de Filología
Clásica y Hebrea

ISSN: 0018-0114
Semestral
Suscripción España: 46,00 €
Número suelto: 18,00 €



Revista Diálogo Ecueménico
Centro de Estudios
Orientales y Ecueménicos
"Juan XXIII"

ISSN: 0210-2870
Cuatrimestral
Suscripción España: 39,00 €
Número suelto: 16,00 €



Revista Española de Derecho Canónico
Facultad de Derecho
Canónico

ISSN: 0034-9372
Semestral
Suscripción España: 60,00 €
Número suelto: 32,00 €



Revista Papeles Salmantinos de Educación
Facultad de CC.
de la Educación

ISSN: 578-7265
Anual
Suscripción España: 34,00 €
Número suelto: 20,00 €



Revista Cuadernos Salmantinos de Filosofía
Facultad de Filosofía

ISSN: 0210-4857
Anual
Suscripción España: 43,00 €
Número suelto: 45,00 €



Revista Familia
Instituto Superior de Ciencias
de la Familia

ISSN: 1138-8893
Semestral
Suscripción España: 27,00 €
Número suelto: 18,00 €

Universidad Pontificia de Salamanca – Servicio de Publicaciones

C/ Compañía, 5 – 37002 Salamanca – Teléfono: 923 277 128 – www.publicaciones.upsa.es – publicaciones@upsa.es

