

## 1. Sagrada Escritura

Félix García López, *La Torá. Estudios sobre el Pentateuco*, Asociación Bíblica Española, Institución San Jerónimo, Monografías 58, Editorial Verbo Divino, Estella 2012, 397 pp.

El presente volumen, del que es autor el catedrático de Antiguo Testamento de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, consta de veintidós capítulos, distribuidos en cinco partes, de proporciones bastante iguales, exceptuada la cuarta, que ocupa más del doble de cada una de las otras. La primera parte se ocupa del Pentateuco en su conjunto, concretamente en relación con su formación. También la última parte, la quinta, se ocupa del Pentateuco con carácter general, aunque en este caso los intereses del estudio son más de naturaleza teológica. Las tres partes centrales se ocupan de cuestiones relevantes de Génesis (segunda parte), de Exodo-Números (tercera parte) y de Deuteronomio (cuarta parte).

La primera parte tiene dos capítulos. En el primero, bajo el título de “La formación del Pentateuco en el debate actual”, se ofrece el *status quaestionis*, no sólo dando cuenta de las distintas hipótesis, sino ordenándolas conforme a sus coincidencias y divergencias, sometiéndolas a juicio crítico y cerrando con una valoración del momento actual, que el A. define como “una etapa complicada y floreciente a la vez”. Esta valoración ha de leerse conjuntamente con la que se ofrece al final del capítulo segundo. En ambos casos se pone de relieve la quiebra de un viejo modelo o paradigma sin que aún se haya creado otro modelo alternativo, capaz de dar razón de la formación del Pentateuco en su conjunto y en sus partes.

En efecto, como ya había puesto de relieve el A. en su manual sobre el Pentateuco<sup>1</sup>, al entrar en crisis la teoría documentaria se han multiplicado las explicaciones sobre la formación del Pentateuco, sin que se haya logrado un consenso. En el capítulo primero el prof. García López presenta alguna de las propuestas recientes más significativas, fijándose sobre todo en el comienzo y el final del Pentateuco, sin olvidar su centro. Por lo que se refiere al comienzo, un problema particularmente interesante en el debate actual consiste en determinar cuándo y cómo se unieron las tradiciones patriarcales y las del éxodo hasta formar una obra literaria. Presenta, a este respecto, la hipótesis, aceptada por la mayor parte de los estudios críticos, que afirma la existencia de un escrito sacerdotal básico (Pg), formado por una serie de narraciones, que comienzan en Gn 1 y terminan en Dt 34,7-9, más unos suplementos (Ps). Sin embargo, las dudas de que este texto deuteronomico pertenezca a tal escrito, han hecho que se propongan otros finales, dependiendo de dónde se sitúe la esencia de la teología sacerdotal.

Por otra parte, en los nuevos estudios se asigna un lugar importante al libro del Deuteronomio. A modo de ejemplo, para E. Otto la cuna del Pentateuco estaría en Dt 5-28. Al Deuteronomio original se añadirían varias redacciones posteriores, que se unirían finalmente, después del destierro, con un escrito sacerdotal que iría de Gn 1 a Ex 29. Después de hablar de las hipótesis que proponen que Génesis-Exodo, por un lado, y Deuteronomio, por otro, constituyen los primeros eslabones del Pentateuco, el A. presenta algunos estudios que se preguntan por el papel que jugaron Levítico y Números en el proceso de formación del Pentateuco. Antes de concluir este primer capítulo se plantea la cuestión referente al final de la obra. Son muchos los que piensan que no se puede fundamentar adecuadamente una teoría sobre el Pentateuco sin tener en cuenta los libros Josué-Reyes. Se plantea igualmente la cuestión de la edición y promulgación del Pentateuco como Torá, y las razones, ya sean políticas o religiosas, de la misma.

El capítulo segundo, que lleva por título “la evolución en la investigación del Pentateuco”, estrechamente emparentado con el primero, empieza poniendo de relieve cómo tras numerosos intentos por explicar el origen del Pentateuco, entre los que hay que señalar especialmente las hipótesis de los documentos, de los fragmentos y

<sup>1</sup> *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella 2003.

de los complementos, J. Wellhausen fijó la hipótesis documentaria de modo tan sistemático y convincente que se convirtió, durante un siglo, en el paradigma aceptado comúnmente por la exégesis científica. Dentro de ese paradigma destacan las contribuciones de Gunkel, para la crítica literaria, de Von Rad, de intereses más teológicos, y de Noth, por su maestría histórica. Pero un siglo después de la obra de Wellhausen sobre la composición del Hexateuco, R. Rendtorff, que ha lanzado un ataque frontal contra la teoría documentaria, propone valorar las “pequeñas unidades”, recuperando así la vieja hipótesis de los fragmentos. Otros, como Schmid, Rose y Van Seters subrayan la trama narrativa continuada del Pentateuco, coincidiendo con la hipótesis complementaria. El A. da buena cuenta de la investigación en los últimos cuarenta años, en un informe detallado de autores y propuestas, hasta subrayar la relevancia histórica y teológica de esta investigación, centrada en cuatro aspectos: el problema de la historicidad de los textos bíblicos, la pregunta por la singularidad de la fe de Israel, la concepción de la identidad de Israel desde la teología del santuario y la pervivencia de la promesa de la tierra. Termina el capítulo segundo, como el anterior, con una evaluación de situación actual de la investigación del Pentateuco, que se mueve entre la ruptura del viejo paradigma y la falta de uno nuevo al que se pueda adherir la mayoría de los estudiosos.

La segunda parte ofrece cinco capítulos centrados en diferentes textos y cuestiones del libro del Génesis. Las tres primeras se refieren a cuestiones de una gran actualidad. En efecto, el capítulo tercero, que trata de las raíces bíblicas de los derechos humanos, pretende rastrear cómo se encuentran, a su manera, en la tradición veterotestamentaria los conceptos de libertad, igualdad y fraternidad mencionados en el art. 1 de la Declaración Universal de los Derechos humanos de la ONU. Con carácter general queda probado que en los orígenes de la llamada cultura occidental se encuentra el pensamiento griego, la ordenación social característica del derecho romano y la tradición religiosa judeo-cristiana. El capítulo cuarto trata los fundamentos de la antropología bíblica. En primer lugar, estudia el relato sacerdotal de la creación (Gn 1,1-2,4a) y el relato no sacerdotal de la creación (Gn 2,4b-3,24). En segundo lugar, pone de relieve de qué manera los estudios recientes sobre Gn 1-3 pueden ser relevantes para la antropología teológica, tomando como punto de referencia algunas afirmaciones del recordado profesor Ruiz de la Peña, sustentadas en presupuestos del viejo paradigma. El capítulo quinto se centra en el hombre en cuanto imagen de Dios: aunque esta afirmación, que se encuentra en Gn 1,26-27, se halla atestiguada sólo en las tradiciones tardías, es una idea a la que la

exégesis y la teología han prestado gran atención desde los primeros siglos de la era cristiana hasta nuestros días.

Antes de ocuparse en el último capítulo de esta segunda parte del encuentro de Jacob con Raquel y Labán (Gn 29), el capítulo sexto ofrece un precioso estudio de la narración del sacrificio de Isaac de Gn 22, para Von Rad el relato del Antiguo Testamento más perfecto en su forma y el más insondable de todos cuantos figuran en las historias patriarcales. “En la forma”, y por eso presta especial atención a cómo los nuevos métodos literarios, de tipo narratológico, semiótico y retórico han puesto de relieve determinados rasgos formales y temáticos de esta narración teológica. “El más insondable”, pues supera la condición de crónica de un acontecimiento en favor de su carácter paradigmático, hasta el punto de que en nuestros días alguien tan significativo como E. Wiesel, premio Nobel de La Paz en 1986, que, recluido en un campo de concentración, ha podido sentirse personificado en Isaac y puesto sobre el altar para el holocausto, haya escrito que “de todas las narraciones bíblicas, la de Isaac es tal vez la más actual y relevante para nuestra propia generación”.

La tercera parte recoge varios estudios que tienen el libro del Éxodo como principal referente. Los dos primeros capítulos de esa parte hablan de Moisés. En efecto, el capítulo octavo, con el sugerente título de “el Moisés de la historia y el Moisés de la fe”, se ocupa, en un primer momento, de ver en qué medida es posible trazar un retrato de Moisés en el que se refleje su realidad histórica, poniendo como telón de fondo los orígenes de Israel y del yahvismo. Entre otras matizaciones de carácter crítico, a propósito de si Moisés unió las tradiciones del Sinaí y del éxodo y de si realmente fue el fundador de la religión yahvista, el A. opina que no se debería sobrevalorar la aportación personal del personaje particular ni infravalorar la de su grupo, en el que él era una pieza importante pero no la única. En un segundo momento, el estudio se ocupa de la recreación literario-teológica del Moisés canónico, subrayando cómo en esa recreación se recuperan ciertos contornos del personaje a costa de la dimensión y profundidad históricas, de modo que la conclusión es que se sabe mucho menos del Moisés histórico que del Moisés de la fe.

Continuando con este personaje el capítulo siguiente, el noveno, trata de “Moisés como profeta y profetas como Moisés”. Sin lugar a dudas, el carácter profético es un rasgo esencial de su personalidad, pero eso no autoriza a pensar que todos los demás títulos estén sometidos a ése. A partir de un análisis muy bien hilvanado de textos, entre los que sobresaen Ex 3-4 y Num 12-13, puede observarse cómo se fusionan los rasgos proféticos y los regios hasta el punto de

hacer de él una persona singular y excepcional. Esa singularidad, que queda muy bien recogida en Dt 34,10-12, no está en contradicción con la promesa de Dt 18,9-22 de “un profeta como Moisés”. Convertido, pues, en arquetipo del profeta israelita, la segunda parte de este capítulo noveno presenta cómo sus rasgos se reproducen en profetas posteriores, como Josué, Samuel, Elías y Jeremías. Se cierra el estudio señalando cómo el arquetipo mosaico ha sido también determinante en el Nuevo Testamento para comprender la figura de Jesús.

El capítulo décimo lleva por título “el Dios del Éxodo y la realidad social”. Tras la observación de la trama narrada en los quince primeros capítulos de ese libro, puede advertirse la dificultad para descubrir el trasfondo histórico de las narraciones, mientras que es posible establecer un paradigma del éxodo que hace que aquellas narraciones trasciendan su dimensión histórica hasta convertirse en símbolos, al fondo de los cuales están las acciones del dios Yahvé, originalmente un guerrero pero, por encima de todo, salvador. El capítulo siguiente, el undécimo, lleva un título que resume muy bien su contenido: “Función del Levítico y de los Números en la formación del Pentateuco”. Después de un pequeño espacio al Levítico, el estudio se extiende más en determinar el papel de Números, a partir de una doble hipótesis: primera, que el libro de los Números surgió cuando ya estaban bien definidos los bloques del Triateuco, por un lado, y de Deuteronomio-Hexateuco, por otro; segunda, que surgió principalmente con la finalidad de completar ambos bloques y tender un puente entre ellos. Como resultado de esa tarea redaccional habría nacido el Hexateuco. La fórmula *’l-py yhw* (“por orden de Yahvé”), colocada estratégicamente, sería transversal a una redacción que abarca los grandes temas del éxodo-desierto-tierra prometida.

El penúltimo capítulo de la tercera parte (“narración y ley en los escritos sacerdotales”), parte del dato de que, desde el punto de vista formal, el Pentateuco está compuesto básicamente por textos narrativos y textos legales. Los poéticos y los parenéticos han que ponerse, respectivamente, en relación con los anteriores. Tras advertir del problema de la clasificación y los criterios de la misma, estudia diferentes fórmulas o estructuras formales y llega a la conclusión de que existe una clara interacción de lo narrativo y lo legal. Así, por ejemplo, cada sección de la ley, en el Código de Santidad (Lv 17-26), va precedida por una introducción narrativa que incorpora a la historia de Israel el discurso que sigue. El capítulo final de esta parte, decimotercero del volumen, trata de “el sistema de

pureza en la tradición judía”. Después de señalar que en el núcleo del sistema de pureza de las distintas culturas anidan preocupaciones profundas y esenciales para las personas y los grupos sociales, explica que existe una relación estrecha entre lo santo y lo puro y entre lo profano y lo impuro, pero que no se deben identificar. Dada la complejidad del concepto de santidad en los textos sacerdotales, este término en muchas ocasiones se emplea en sentido meramente cultural. Estudia, a este propósito, la ley de pureza ritual de Lv 11-15. Sin embargo, el concepto de santidad puede tener también un sentido moral. En este sentido ha de entenderse la santidad de la que se habla en textos como Lv 11,44-45. No son, pues, tan infranqueables las distancias entre el Levítico y el Deuteronomio. La santidad y la elección del Deuteronomio (de mentalidad profética) se corresponden con la santidad y separación del Levítico (de mentalidad sacerdotal).

Como ya quedó dicho, la cuarta parte está destinada a estudios sobre el Deuteronomio, un libro en el que el prof. Félix García está reconocido como una autoridad a nivel mundial. En el presente volumen ofrece siete estudios que superan, en total, las cien páginas. Se trata probablemente del conjunto en el que los artículos tienen entre sí mayor cohesión y coherencia interna. Esta relación se advierte de forma clara en los dos primeros estudios de esta parte, en torno a la relación Dios-ley-pueblo. En efecto, el capítulo decimo-cuarto, titulado precisamente “Dios, ley y pueblo en la estrategia del Deuteronomio”, tiene el objetivo de estudiar esa relación a partir de los textos de Dt 4,5-8; 6,4-9 y 30,15-20, situándolos, en primer lugar, en la estructura general del libro y, en segundo lugar, considerando esa tríada en la estrategia del Deuteronomio. Sobre la base, de acuerdo con la exégesis crítica, de que el Deuteronomio actual se halla integrado, al menos, por una edición preexílica y otra exílica, Dt 6,4-9 formaría parte de la primera, en la que salta a primer plano Yahvé, mientras que Dt 4,5-8 y 30,15-20 pertenecerían a la segunda, en la que la atención se centra más en la torá. En consecuencia, en la edición primitiva habría que hablar más del pueblo de Yahvé y en la posterior del pueblo de la torá. De alguna manera esta problemática continúa en el capítulo siguiente, el decimoquinto, que se titula “Identidad hebrea: memoria y escritura”, en el que se defiende la tesis de que el Deuteronomio, sobre todo en sus textos más antiguos, es el texto fundacional de una nueva forma de recuerdo y de memoria. En textos más recientes esa memoria se hace escritura, torá escrita, hasta el punto de que, por ejemplo, en Dt 1,5 aparece la imagen de un Moisés escriba que hace una primera copia de su enseñanza. En esta dinámica el libro es una extensión de la memoria. La torá escrita será, finalmente, el corazón de la tradición judía.

De la religión del templo se pasó a la religión del libro, cuyos mediadores no serían ya los sacerdotes sino los escribas.

Los dos capítulos siguientes también forman de alguna manera una bina, pues en ambos casos se trata del estudio de textos concretos, en los que, después de un análisis literario, se advierten intereses teológicos. El capítulo decimosexto, titulado ‘Escucha, Israel’, es un análisis particularmente literario de Dt 6-11, estudiando las formas literarias, la estructura y los recursos redaccionales, aunque sin perder de vista el horizonte histórico y la dimensión teológica de los textos. El capítulo decimoséptimo, por su parte, con el título de “Elección-vocación de Israel y de Jeremías (Dt 7 y Jr 1)”, busca el paralelismo entre Jr 1, que narra la vocación del profeta, y Dt 7, que es el lugar clásico de la elección de Israel en el Antiguo Testamento. Aunque las semejanzas del relato de la vocación del profeta con la de Moisés y algunos textos de Dt 7-8 invitan a pensar en la dependencia del relato profético de tales textos, hay diferencias significativas que hacen difícil postular que la dependencia sea directa e inmediata. Resulta interesante la sugerencia de J.R. Lundbom en el sentido de que en los siglos VIII-VI a. C. hubo algunos cánones de la retórica hebrea que pudieron influir en Jeremías.

Entiendo que también los tres últimos capítulos de esta cuarta parte están estrechamente emparentados, pues en todos ellos se atiende a cuestiones de proyectos redaccionales que ponen en relación unidades histórico-literarias originalmente distintas e incluso independientes; una cuestión a la que parece particularmente sensible nuestro A. En efecto, el capítulo decimoctavo se ocupa de “Deuteronomio 31, el Pentateuco y la historia deuteronomista”. Dt 31 no sólo constituye una pieza importante para explicar la incorporación del Deuteronomio al Pentateuco o la conexión del Deuteronomio con la historia deuteronomista, sino que en Dt 31 se pueden detectar también algunas huellas importantes del anudamiento de la Historia deuteronomista con el Pentateuco; a tal fin, la profecía habría jugado un papel relevante. Por su parte, el capítulo decimonoveno, con el título de “La muerte de Moisés, la sucesión de Josué y la Escritura de la torá”, se desarrolla a partir de la constatación de que en Dt 31-34 estos tres elementos aparecen muy trabados formando un triángulo recurrente y de que los tres poseen una importancia singular en el libro del Deuteronomio, en el canon de las Escrituras y en la historia de Israel. Finalmente, el capítulo vigésimo (“Deuteronomio 34, la historia deuteronomista y el Pentateuco”) parte de la constatación de que Dt 34 ocupa una posición estratégica en la Biblia hebrea, pues no sólo concluye un libro, sino también un bloque, a la vez que tiende un puente hacia los libros que siguen. En

Dt 34 se entrelazan y anudan muchos hilos. El estudio comienza con la historia de la investigación (no está de más recordar a Alfonso de Madrigal, quien con su negación de que Moisés hubiera podido escribir su propia muerte abrió el “melón” de las sospechas sobre la historicidad de algunos pasajes del Pentateuco). A continuación hace un análisis sincrónico del texto en su forma actual. Finalmente, después de analizar la visión de Moisés y el discurso de Yahvé, se esboza el proceso diacrónico de la formación de Dt 34, que puede leerse en tres niveles sucesivos: un primer nivel representado por la Historia deuteronomista (DtrG), en el que Moisés es presentado como el siervo de Yahvé, un segundo nivel, el de la Composición deuteronomica (KD), en el que es el profeta por excelencia; y un tercer nivel, el de la Composición sacerdotal (KP), en el que aparece más bien como transmisor del liderazgo a Josué.

La quinta y última parte de la obra que nos ocupa es de carácter más teológico. Está compuesta por dos capítulos, que suman un total de treinta y cinco páginas. El primero de ellos, que hace el número vigesimoprimer del volumen, trata de “La Torá, camino de vida”. En la Biblia hebrea el término torá puede referirse a una ley o conjunto de leyes, a uno o varios libros, a un oráculo concreto o a la voluntad de Dios en general. Ante un panorama tan vasto el A. se centra fundamentalmente en los textos bíblicos que sientan las bases para una ecuación entre la Torá y el Pentateuco. Tras un análisis minucioso del término en distintos libros o tradiciones concluye que el Pentateuco visto como Torá es la expresión de la voluntad divina tal como ha sido transmitida por Moisés y por otros tras él, a fin de que sirva de norma y guía para el pueblo de Dios. La Torá es enseñanza y camino que marca una meta y un estilo de vida.

El último capítulo, que hace el número vigesimosegundo, ofrece las “Claves para una lectura cristiana del Antiguo Testamento”. Aunque se trata, sin duda, de un *topos* clásico, el A. hace un planteamiento original. Observa las “estructuras lingüísticas y conceptuales”, es decir, el lenguaje y las imágenes del Pentateuco, así como sus temas fundamentales que han pasado de la Biblia hebrea a la cristiana. Pondera también la importancia de las “estructuras canónicas”, es decir, el hecho de que el canon de las Escrituras cristianas asumió el Antiguo Testamento, lo respetó y no lo “cristianizó” internamente. Por eso llega a hablar de la “primacía hermenéutica y teológica del Antiguo Testamento” en relación con el Nuevo. Lo realmente importante para la interpretación cristiana no era la relectura ni la reinterpretación de la Biblia hebrea. Lo decisivo para los autores del Nuevo Testamento y para el cristianismo de los orígenes era la interpretación del acontecimiento de Cristo a partir de



las Escrituras. Finalmente, se ocupa de algunos textos neotestamentarios en los que se confirmaría esa hermenéutica.

La obra se cierra con una bibliografía selecta, muy especializada, “clásica” –que no antigua– en algunos títulos y muy de vanguardia en otros. Llama positivamente la atención el dominio en este campo, que no se materializa sólo en citas bien traídas sino en que el A. conoce el contexto original de una determinada idea en un autor, así como la propia trayectoria de la opinión de los autores, con los que frecuentemente dialoga o a los que hace, por así decirlo, dialogar entre ellos.

En la bibliografía el A. deja constancia de sus propios trabajos. Marca con un asterisco aquellos estudios anteriores que están, de forma más directa, a la base de los que se presentan en este volumen. El contenido de los diversos capítulos se ha ido modificando a lo largo del tiempo. Por eso dice el prof. García López que, en realidad, los capítulos son como parcelas de una vida y que el presente volumen es más que una mera recopilación de artículos.

Un mérito de este libro es que, aunque los diversos escritos abordan temas diferentes y gozan de una cierta independencia, existe en su conjunto una gran coherencia y armonía interna. Para quien, como ha sido mi caso, lee la obra “de corrido” puede resultar repetitivo que se recuerden al comienzo de algunos capítulos cosas que se han explicado con algún detalle en capítulos anteriores. Ocurre esto en varias ocasiones con relación a la situación actual de los estudios sobre el Pentateuco, ampliamente explicada en los dos primeros capítulos. Sin embargo, se justifica bien este proceder para que los capítulos puedan ser leídos y comprendidos en la unidad interna de cada uno de ellos.

Otro mérito de esta obra es la habilidad para resolver el “drama” que la atraviesa. Cuando uno lee los dos primeros capítulos queda claro que la investigación actual del Pentateuco está determinada por la ruptura del viejo paradigma de la teoría documentaria y la falta de una nueva síntesis en la que puedan integrarse las nuevas hipótesis. Con estas premisas el lector podría tener dudas de conseguir unos marcos referenciales medianamente seguros. Sin embargo, el A. va encontrando sucesivamente eslabones sueltos que, unidos unos a otros, aunque no logren recomponer del todo la cadena, van ofreciendo relaciones entre unidades literarias que forman grandes complejos redaccionales, en un ejercicio de crítica literaria digno de los mejores maestros.

Un tercer valor es la permanente interacción que el A. establece entre los elementos históricos, literarios y teológicos. No puede ser

de otra forma en un buen exegeta. Como acabo de señalar, en la obra que nos ocupa el elemento literario, tanto en su dimensión diacrónica como sincrónica, está conseguido con singular maestría. Por lo que se refiere al histórico, al A. le gusta moverse sobre fundamentos sólidos y seguros y, por eso –“nobleza obliga”–, advierte de las dificultades de poder recuperar los hechos históricos de fondo. Finalmente, en cuanto al elemento teológico el A. lo hace presente más apuntando perspectivas en el horizonte que acometiendo sus desarrollos. Quizás algún lector se quede con ganas de esos desarrollos. Quizás algún día el prof. García López quiera sistematizar y ampliar esas perspectivas. La solidez de los resultados estaría garantizada, pues sólo quien es capaz de someter a los textos a análisis históricos y literarios tan rigurosos puede conseguir síntesis teológicas seguras y consistentes.

Una última anotación. La redacción del autor, tan esmerada y clara, y una pulidísima edición hacen que la lectura de este libro de tanto nivel intelectual resulte doblemente grata para el lector.

Jacinto Núñez Regodón

Markus Bockmuehl, *Simon Peter in Scripture and Memory. The New Testament Apostle in the Early Church*, Baker Academic, Grand Rapids 2012, xvi + 223 pp.

La investigación sobre la figura de Pedro que Marcus Bockmuehl ha venido desarrollando desde hace más de diez años se ha plasmado en dos volúmenes. El primero (*The Remembered Peter: in Ancient Reception and Modern Debate*, Tübingen 2010) es más técnico y minucioso. Este segundo, sin embargo, pretende trasladar dicha investigación al gran público, sintetizando algunos de los aspectos estudiados en el primero, y ofreciendo una visión más panorámica y completa de la figura de Pedro tal como aparece en el Nuevo Testamento y tal como fue recibida y recordada en el siglo II. Es un libro importante, que aparece en un momento en el que el interés por el príncipe de los apóstoles se ha acrecentado entre los estudiosos, sin duda como respuesta a las cuestiones que plantea en la vida de las iglesias cristianas la comprensión y el ejercicio del ministerio petrino.

Tras una breve introducción, en la que se le informa al lector sobre la historia y el contexto de la obra, el cuerpo del libro se despliega en tres partes desiguales en su extensión. La primera de ellas (Pedro en el canon y en la memoria) asienta los criterios de la investigación. La segunda (Pedro en la “memoria viva” de oriente y occi-

dente) es la más extensa y constituye el cuerpo de la obra. La tercera, en fin (Historia y memoria: dos ejemplos), se centra en dos aspectos concretos para mostrar el valor heurístico de la perspectiva adoptada. Unas observaciones conclusivas resumen al final los resultados y se preguntan por su alcance. El libro se completa con una lista de la bibliografía citada y una serie de índices (citas, autores, temas).

La primera parte consta de dos capítulos. El primero de ellos (Simón Pedro... en la memoria viva?) aborda una cuestión metodológica previa que es decisiva para comprender la orientación del libro. Aunque tenemos muy pocos datos sobre Pedro y su vida en las fuentes más antiguas, se puede rastrear una memoria sobre él que permaneció viva hasta finales del siglo II. Teniendo en cuenta los estudios sobre la memoria social (Halbwachs, Nora, Assmann etc), Bockmuehl sugiere que esta "memoria viva" puede ser un instrumento privilegiado para reconstruir un perfil completo y equilibrado de la figura de Pedro, sobre todo teniendo en cuenta que en aquella época el testimonio vivo era incluso más importante que los textos escritos (Papías, Justino, etc).

El segundo capítulo (Pedro en el Nuevo Testamento: una visión panorámica) es una recopilación de los datos que ofrecen sobre él los escritos canónicos. El autor hace un repaso somero en el que interesa, sobre todo, reunir los datos sin calibrar aún su valor. Los evangelios, por ejemplo, se tratan como un bloque, sin entrar en las diferentes imágenes que presentan sobre Pedro, cosa que hará con detalle en la segunda parte. Esta visión de conjunto sirve como referencia para ver cómo evoluciona la imagen de Pedro en los dos primeros siglos, que es el objeto de la segunda parte.

La segunda parte, que como ya hemos dicho es la más extensa, pone en práctica la tesis esbozada en el capítulo primero. En ella, en efecto, se indaga sobre la figura de Pedro tomando como punto de partida no solo los textos primarios, sino también aquellos en los que aparece reflejada una memoria viva sobre él. El autor establece una distinción fundamental entre oriente y occidente, y en ambos casos comienza con las noticias más recientes y va retrocediendo hasta las más antiguas, analizando solo los testimonios más importantes.

El capítulo tercero, que es el primero de la segunda parte, está dedicado al "Pedro oriental". Aunque el apóstol vivió la mayor parte de su vida en Siria, la memoria local sobre él en aquella región es escasa, si exceptuamos la vinculada a su casa en Cafarnaún. Hay referencias en la literatura del siglo II: Serapión sobre el Evangelio de Pedro, Ignacio de Antioquía, Papías de Hierápolis, los evangelios apócrifos judeocristianos y los escritos pseudoclemtinos. Sin embargo, los principales testimonios se encuentran en los escritos

orientales del Nuevo Testamento. A finales del siglo I, el Evangelio de Juan, a pesar de la primacía del Discípulo amado, ofrece interesantes informaciones sobre él especialmente en el capítulo 21, donde Jesús le encomienda la tarea de apacentar su rebaño, asignándole así una función que antes había declarado como propia (Jn 10). El Evangelio de Mateo, compuesto en esta región, refleja una memoria viva en la que Pedro aparece como el mediador de la tradición sobre Jesús, sobre todo en las cuestiones prácticas que afectan a la vida de la Iglesia. La tradición de Mt 16, 17-19, al igual que otros pasajes propios de Mateo protagonizados por él, forma parte de esta memoria viva y es coherente con otras noticias antiguas acerca del papel preeminente de Pedro (Gál 1-2; Jn 21). El testimonio de Mateo nos acerca más a Pedro y a su mundo que el de Marcos: es el discípulo que quiere seguir a Jesús a pesar de sus fallos, y aquel a quien Jesús encomendó una tarea única en su iglesia. Finalmente, la Carta a los Gálatas ha conservado los recuerdos más antiguos sobre Pedro, unos recuerdos que hablan, sobre todo, acerca de la relación de Pablo con él. En conjunto llama la atención la escasez de memorias sobre Pedro en oriente, aunque hay que reconocer que en ellas aparece como una figura clave tanto para los grupos ortodoxos como para los heterodoxos.

El capítulo cuarto, paralelo al anterior se centra en la memoria sobre Pedro en occidente. Lo primero que llama la atención es que aquí se generaron más memorias locales, sobre todo en Roma, donde varios lugares recordaban ya en el siglo II su presencia. En el siglo II, Dionisio de Corinto da por sentado que Pedro y Pablo son las columnas de las iglesias de Corinto y de Roma. Marción, sin embargo, no menciona ningún recuerdo sobre Pedro, a pesar de que su lugar de origen está relacionado con una misión petrina (1Pe 1, 1). Es interesante el testimonio de Flegón de Trales, un autor pagano que atribuye a Jesús recuerdos de Pedro, poniendo así de manifiesto que estos se habían difundido incluso fuera de los círculos cristianos. Ya en el siglo I, los testimonios se multiplican. La Primera carta de Clemente menciona como algo conocido la muerte de Pedro y Pablo en Roma. Por su parte, la obra lucana, compuesta muy probablemente en Roma, podría haber conservado una memoria viva sobre Pedro, sobre todo en el libro de los Hechos. En el evangelio tan solo encontramos un recuerdo propio en el dicho sobre la conversión de Pedro y su función con respecto a los demás discípulos (Lc 22, 31-32) que, al igual que Mt 16 y Jn 21, le asigna un ministerio peculiar. En Hechos, sin embargo, el ministerio de Pedro durante la generación apostólica es paralelo al de Pablo en una trayectoria que parece tener como meta la ciudad de Roma. Vinculada también a la capital del imperio, la Primera carta de Pedro conserva

una memoria viva que relaciona a Pedro con una misión en el Ponto. El Evangelio de Marcos, también vinculado a Roma según una opinión extendida, es el relato más antiguo sobre Jesús. Aunque en él la figura de Pedro aparece a veces con tintes negativos, es evidente que es el texto que contiene más datos sobre él. Con todo, los recuerdos más antiguos son los que se han conservado en las cartas de Pablo, sobre todo en la Primera carta a los corintios, donde se le menciona tres veces, aludiendo a su condición de primer testigo de la resurrección (1 Cor 15, 5). Sorprende, no obstante, que Pablo no lo mencione en la Carta a los romanos, tal vez un gesto de prudencia ante una comunidad que no conocía. En todo caso, a pesar de la tensión que refleja la Carta a los gálatas (Gál 2, 11-14), las referencias en 1 Cor reflejan un clima de colaboración. Este amplio capítulo concluye examinando los testimonios sobre Roma: su geografía cristiana, las excavaciones en la colina vaticana, etc.

La tercera parte del libro tiene también dos capítulos. En el primero de ellos, que es el quinto del libro (Cómo se hizo Pedro discípulo), trata de mostrar con un ejemplo concreto, cómo la memoria viva puede ayudar a aclarar aspectos que están implícitos en el texto. Partiendo del enigmático dicho lucano sobre la conversión de Pedro (Lc 22, 31-32), se pregunta cómo y cuándo se dio este cambio que no aparece en los evangelios. Recurre para ello a la historia de la recepción, donde el canto del gallo se relaciona con la resurrección de Jesús, y donde encontramos la escena del encuentro con el Resucitado cuando huía de Roma. Este encuentro con el Resucitado aludido también en 1 Pe 1, 3 y en Jn 21, aclara lo que el dicho lucano parece sobreentender, mostrando así como la historia de la recepción puede ayudar a clarificar aspectos importantes de la memoria de Pedro.

El capítulo séptimo (Desde un lugar de origen improbable hasta la misión universal) trata de iluminar la misión llevada a cabo por Pedro indagando sobre sus orígenes en Betsaida (Jn 1, 44). Después de examinar las tradiciones bíblicas sobre la actuación de Jesús en dicha ciudad, analiza los resultados de las excavaciones arqueológicas con notable agudeza (sugiere, por ejemplo que las dos localizaciones de et-Tell y el-Araj podrían estar vinculadas como ocurre con otras ciudades del lago). Se pregunta por qué se trasladó Pedro a Cafarnaún (quizás por motivos religiosos, ante la creciente heleenización de Betsaida). En todo caso, la experiencia de haber vivido en una polis griega como parte de una minoría religiosa le preparó para una misión a los paganos mejor que a otros discípulos de Jesús.

En las observaciones con las que concluye el estudio el autor hace un resumen de los principales resultados, anota las implicaciones de

este tipo de estudio, y aborda una cuestión que ha ido dejando al margen de forma explícita, aunque implícitamente ha estado presente en toda su investigación: la continuidad del ministerio petrino. Se trata de un tema muy debatido entre católicos y protestantes que ya planteó abiertamente Oscar Cullmann (1952). La perspectiva adoptada en este estudio abre un nuevo horizonte a este debate al mostrar que “la memoria de Pedro encarna el arquetipo de una ministerio apostólico al servicio de toda la iglesia, la tarea de un servicio pastoral que seguirá existiendo mientras exista la iglesia.” (p. 183).

La investigación del profesor Bockmuehl y sus resultados merecen una atenta consideración. No solo porque abordan un tema de gran actualidad, sino porque lo hacen con una gran originalidad metodológica, que permite valorar desde otro ángulo las noticias más antiguas sobre el ministerio petrino. Estas noticias tienen un valor fundacional para las iglesias cristianas y, por tanto, la discusión sobre ellas es un asunto del máximo interés.

El aspecto más novedoso de esta propuesta radica en el método utilizado. Hay que dar la bienvenida a la incorporación de la “memoria viva” como un elemento que puede ser utilizado en la reconstrucción crítica del pasado. Es algo que se viene haciendo hace tiempo en otros ámbitos de la investigación histórica. La fusión de horizontes entre metodologías y acercamientos tradicionales, como la crítica literaria o el análisis redaccional, con otros más recientes, como la historia de la recepción y del influjo de los textos, es también un elemento muy positivo de la propuesta metodológica que subyace a este libro.

Sobre los análisis concretos, en general muy precisos y agudos en sus observaciones, podrían hacerse, sin embargo, algunas observaciones críticas que apoyarían aún más la tesis del libro. Así, por ejemplo, al hablar de Jn 21, un texto de enorme importancia para precisar el contenido y el alcance del ministerio petrino (pp. 64-66), no se subraya suficientemente el hecho de que este capítulo fue añadido al evangelio joánico con la intención precisa de vincular las comunidades joánicas, representadas por el Discípulo amado, a la gran iglesia, representada por Pedro. Este hecho pone de manifiesto el lugar de preeminencia que éste último había adquirido a finales del siglo I.

Llama también la atención que el autor no haya juzgado necesario discutir el lugar de composición del Evangelio de Marcos, como hace a propósito de Mateo y de la obra lucana. En este caso, sin embargo, asume una opción que, de hecho, es discutida con buenos argumentos en la investigación actual (p. 131). Situar la composición de este evangelio en Roma, como hace el autor, tiene importantes consecuencias a la hora de precisar el contraste de la imagen de

Pedro en oriente y en occidente. Hay argumentos para pensar que Marcos pudo haber sido compuesto en Palestina (el autor reconoce que la imagen que aparece de Jesús en Marcos tiene un colorido palestinese), y haberse difundido después desde Roma. De haber sido así, este hecho tendría interesantes consecuencias para la tesis de Bockmuehl, pues permitiría establecer una conexión entre Palestina y Roma similar a la que aparece en el relato de Hechos.

Por último, en diversos lugares del libro se hace referencia a la casa de Pedro en Cafarnaún (pp. 38, 71, 95, 96, 99, etc), pero no se examinan con detalle los datos de las excavaciones realizadas en ella. La vinculación de la llamada “insula sacra” con la casa de Pedro se basa en dos referencias de peregrinos antiguos y en la mención del nombre de Pedro en dos de los *graffiti* catalogados por E. Testa (el nº 47 y el nº 152), el primero de los cuales muy probablemente no reproduce el nombre del apóstol, sino el de un peregrino. El segundo, lo mismo que las noticias de Egeria y del Peregrino de Piacenza, vincula el nombre de Pedro a la memoria conservada sobre él en Roma, lo cual podría hacer pensar que el único lugar de la memoria de Pedro en Palestina nació como consecuencia de la búsqueda de los peregrinos que, al llegar a Cafarnaún, preguntaban por la casa de Pedro. Si fuera así, este análisis reforzaría la tesis de la escasez de memorias sobre Pedro en oriente, así como la importancia de las memorias romanas. De hecho, este *graffitto* es el único escrito en latín en la así llamada casa de Pedro.

Estas observaciones no disminuyen en absoluto el valor del libro. Más aún, algunas de ellas, como ya he dicho, contribuirían a reforzar sus conclusiones. Hay que agradecer al prof. Bockmuehl el esfuerzo de todos estos años de investigación que le han permitido ofrecernos un estudio serio y responsable sobre la figura de Pedro, contribuyendo así a orientar en algunos aspectos fundamentales la discusión entre las iglesias cristianas acerca del ministerio petrino.

Santiago Guijarro Oporto

Michael Peppard, *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in its Social and Political Context*, Oxford University Press, Oxford 2011, xii + 289 pp.

Este libro aborda con gran sensibilidad histórica un tema crucial para la teología cristiana: la filiación divina. Su tesis es que cuando los primeros cristianos comenzaron a utilizar la expresión “hijo de

Dios” para referirse tanto a Cristo como a los cristianos esta metáfora estaba viva porque tenía un referente claro en la experiencia de los habitantes del imperio romano. Sin embargo, con el paso del tiempo, dicha experiencia fue cambiada y la expresión se ha convertido en una metáfora muerta. Por eso, la meta que persigue esta investigación es: “demostrar que las prácticas sociales y políticas de la adopción durante el imperio romano, especialmente las de las familias imperiales gobernantes, pueden ayudarnos a reimaginar la filiación divina y a resucitar la metáfora *Hijo de Dios*” (p. 175).

La introducción describe sintéticamente lo que será el recorrido de la obra, insistiendo en que la metáfora “Hijo de Dios” se entiende hoy en el sentido de la formulación de Nicea, y en la necesidad de recuperar el sentido que tenía cuando comenzó a ser utilizada.

El capítulo primero titulado “La filiación divina antes de Nicea” repasa la investigación precedente sobre el término “Hijo de Dios” para mostrar cómo la comprensión del mismo puede enriquecerse cuando se prescinde del marco niceno. Identifica cuatro formas de abordarlo: a) el acercamiento niceno, que presupone acríticamente que la visión del NT era la misma que la de Nicea; b) la crítica narrativa, que se sitúa al nivel del relato y de su intención retórica; c) la escuela de la historia de las religiones, que se interesa por el origen de la expresión en el contexto religioso (es el que discute con más detalle); y d) el estudio de los ecos contextuales, que trata de averiguar cómo resonaba dicha expresión en los lectores contemporáneos. Esta obra, aprovechando los resultados del análisis narrativo, se sitúa en la estela de la escuela de la historia de las religiones sin perder de vista los ecos contextuales. Su propósito es poner de manifiesto el influjo de la figura del emperador como *divi filius* (*theou huios*) en el uso y en la comprensión del título “Hijo de Dios”.

El capítulo segundo describe el marco general que permite comprender lo que significaba en el contexto religioso romano la filiación divina. Su título: “Divinidad y filiación divina en el mundo romano”, recoge bien esta intención. La religión romana y el culto al emperador han sido estudiados y entendidos con categorías de la religión cristiana que están muy influidas por el platonismo. Sin embargo, cuando la religión romana se sitúa en el contexto de patronazgo y evergetismo que dominaban aquella sociedad, se advierte que la divinidad no se definía por el “ser”, sino por el “poder”; no era estática, sino dinámica. Los artefactos y rituales relacionados con el culto al emperador muestran que suscitaba entre la gente una adoración sincera. Antes de que se impusiera la visión platónica, los emperadores eran reconocidos como dioses por sus beneficios, y el culto que se les tributaba tanto en oriente como en



occidente era una respuesta a dichos beneficios. A partir de Julio Cesar, que se atribuyó la condición divina, sus sucesores, comenzando con Octavio, que se decía hijo de Apolo, reclamaron esta condición aduciendo su relación filial con el emperador anterior (*divi filii*). En el año 69 d.C., el de los cuatro emperadores, cuando se rompió la continuidad de la dinastía Julio-Claudia, la idea estaba ya tan arraigada que Vespasiano y sus sucesores reclamaron para sí este mismo título.

El tercer capítulo, titulado “¿Engendrado o creado? Hijos adoptivos en la sociedad romana y en la ideología imperial”, es una magnífica exposición de la importancia que tenía la filiación adoptiva en el mundo romano. La adopción tenía importantes funciones sociales. Por un lado, permitía asegurar la continuidad del grupo familiar (sus propiedades, su nombre y su culto). Pero, al mismo tiempo, era un medio para ascender en la escala social. Estaba regulada por la ley, pero la práctica iba mucho más allá, revelando así la tendencia de la familia romana de ampliar al parentesco (clientes, libertos, hijos adoptivos...). La máxima expresión de lo que significaba la adopción la encontramos en la familia imperial. El emperador era el padre de una gran familia con todos los atributos y derechos del *paterfamilias*, y tenía la obligación de garantizar su continuidad, algo que en muchos casos solo podía hacer a través de la adopción. Gracias a ella, en la época del imperio se reguló la transmisión del poder, hasta el punto de que la mayor parte de los emperadores del primer siglo fueron hijos adoptivos. Es precisamente en esta transmisión del poder imperial donde se perciben las tensiones entre las dos formas de filiación: la que procedía de la generación y la que se establecía a través de la adopción. La segunda, sin embargo, era tan valorada o más que la primera, pues garantizaba la continuidad de la familia y del imperio.

El capítulo cuarto tiene por objeto “Repensar la filiación divina en el Evangelio de Marcos”. El título “Hijo de Dios” debe interpretarse en EvMc sin tener en cuenta los desarrollos posteriores (cristología del Logos, definición de Nicea). Un examen detallado de los datos externos e internos sugiere que este evangelio recoge una tradición originada en Palestina, aunque lo más probable es que fuera compuesto en Roma. En todo caso, el lugar de composición no es determinante, pues aunque hubiera sido compuesto en otro lugar, sus destinatarios habrían estado inmersos en la ideología imperial. La mayor parte del capítulo está dedicada a un estudio detallado del bautismo de Jesús. Después de examinar su trasfondo judío, sobre todo las referencias al Sal 2 (adopción divina del rey mesiánico), estudia con detalle las resonancias de la ideología

romana, descubriendo alusiones claras al proceso de adopción (*eudokeo*, el genio y el numen del emperador en la referencia al Espíritu, etc), y la intención de proponer a los destinatarios una alternativa a la ideología imperial (la paloma como antítesis del águila imperial). El capítulo se cierra con unas páginas magníficas (124-131), en las que observa cómo la relación adoptiva de Jesús a lo largo de todo el evangelio acaba configurando un relato en el que se le presenta como la antítesis del emperador.

El último capítulo (“Hijos de Dios engendrados y adoptados. Antes y después de Nicea”) recorre el camino hasta después de Nicea, examinando algunos textos en los que se percibe la evolución del significado y el uso de la metáfora “Hijo de Dios”. En el NT, los evangelios elaboraron una “cristología hacia atrás” (Brown), que incluye los diversos momentos de la filiación divina: resurrección –bautismo (Mc)– concepción (Mt y Lc). En las cartas de Pablo, la imagen dominante es la de la filiación adoptiva, mientras que en el Evangelio de Juan predomina la imagen de la filiación generativa. Con todo, en ambos casos el término “hijo de Dios” se aplica tanto a Cristo como a los cristianos. En el siglo II d. C., cuando todavía era común la práctica de la adopción, el Pastor de Hermas, Clemente de Alejandría e Ireneo de Lyon hablan de la filiación adoptiva de Cristo en términos positivos, subrayando la comunión que se establece entre él y los cristianos. Sin embargo, a medida que la metáfora de la adopción fue perdiendo su referente vital, se fue estableciendo una distancia entre estas dos metáforas. La filosofía platónica fue determinante en este proceso, pues al subrayar la igualdad de Jesús con el Padre en el plano del ser, hizo que la metáfora de la filiación generativa quedara reservada para él. A partir de entonces, la metáfora de la filiación adoptiva comenzó a aplicarse solo a los cristianos. En este nuevo marco conceptual, la filiación natural pertenecía al ser, mientras que la adoptiva pertenecía al devenir.

El libro se cierra con una conclusión muy breve en la que el autor comenta una homilía de San Juan Crisóstomo sobre el bautismo glosando los diversos matices de la filiación divina que ha ido examinando a lo largo de las páginas precedentes.

Visto en su conjunto, el estudio resulta tremendamente sugerente. Su principal aportación consiste en poner de manifiesto la importancia de la ideología imperial para comprender el sentido positivo de la filiación adoptiva. Dicha ideología, eficazmente difundida a través de las monedas, las estatuas y los templos, es el trasfondo en el que hay que leer la atribución del título “Hijo de Dios” a Cristo y a los cristianos. Peppard no niega en absoluto que

este título tenga también un trasfondo judío, pero el hecho de que en el judaísmo no existiera la adopción, mientras que en el mundo romano era un hecho común, induce a pensar que la concepción de la filiación adoptiva tenía como referente el contexto romano. El estudio de cómo las dos acepciones de la metáfora se van separando en los siglos posteriores resulta también convincente e interesante.

El capítulo dedicado al EvMc, como no podía ser de otra forma, ocupa un lugar central en la investigación. La tesis de fondo, según la cual este relato presenta a Jesús, el Hijo de Dios, como una alternativa a los *divi filii* imperiales, está bien argumentada. Llama la atención, sin embargo, que el autor no analice el uso del término evangelio, que tenía fuertes connotaciones en el contexto de la propaganda imperial y que Marcos eligió como palabra clave de su relato. Los estudios que relacionan este término con el culto imperial apoyan este carácter alternativo del relato marquiano. Por otro lado, la interpretación que el autor hace de la estrategia de Marcos habría ganado mucho, si, en lugar de explicarla como una forma de “imitación crítica”, hubiera aplicado el modelo desarrollado por James Scott en sus estudios sobre la estrategia de los grupos dominados, un modelo que ha comenzado a aplicarse con fruto a los estudios del NT (Horsley). La revelación velada de Jesús como Hijo de Dios que se aprecia en el relato marquiano tiene, en efecto, muchos de los rasgos de ese lenguaje críptico que los grupos dominados utilizan para proponer una visión alternativa del mundo. Y eso es, probablemente, lo que estaba intentando el autor del evangelio al utilizar de forma tan original una metáfora, la de la filiación adoptiva, que todo el mundo podía entender en su contexto.

Santiago Guijarro Oporto

Daniel Boyarin, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, The New Press, New York 2012, XXIII + 200 pp.

Daniel Boyarin es un conocido experto en exégesis talmúdica que ha estudiado con detalle y profundidad las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo en los primeros siglos de la era cristiana. Sus trabajos insisten de diversas formas en que no se dio entonces una separación tan clara como se suele pensar, pues muchas de las supuestas novedades del cristianismo son, en realidad, ideas o instituciones típicamente judías. Esta presencia constante de ideas y

temas judíos en el cristianismo de los orígenes sugiere, además, que es necesario cambiar la metáfora que suele utilizarse para describir las relaciones entre ambas: mejor que hablar de una relación entre madre (judaísmo) e hija (cristianismo), habría que hablar de una relación entre hermanas, ambas hijas de la misma madre.

Estas ideas que Daniel Boyarin ha expuesto en trabajos reservados a un público más especializado (*Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999; *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*, Grand Rapids 2004), las presenta ahora de forma incisiva y, si cabe, más explícita, en un volumen más reducido, que tiene un formato, una decoración (una foto del P<sup>18</sup> que aparece sorprendentemente invertido), y unas recomendaciones pensadas para el gran público (K. King, J. J. Collins, etc, así como la larga introducción de Jack Miles, que pone un pórtico cristiano a una reflexión muy judía sobre los orígenes del cristianismo). El libro consta de cuatro capítulos y un breve epílogo, que han sido aligerados al situar las notas al final.

El primer capítulo (“Desde Hijo de Dios a Hijo del hombre”), propone invertir el proceso que suele seguir la explicación habitual sobre la relación entre estos dos títulos. Boyarin sostiene que el título Hijo del hombre, que hace referencia siempre en los evangelios a la visión del libro de Daniel (Dn 7), expresa mejor que el de Hijo de Dios la condición divina de Jesús. De hecho, los hijos de Dios eran frecuentes en el mundo de los primeros cristianos, mientras que el personaje celeste al que Daniel llama Hijo del hombre pertenece claramente al ámbito de lo divino. En la visión de Daniel, lo mismo que en el panteón de los dioses cananeos, el Hijo del hombre es una especie de delegado divino que posee una estrecha relación con el Dios principal. En los evangelios, de hecho, Jesús alude a este título cuando actúa como solo Dios puede hacerlo (Mc 2,10. 28).

El capítulo segundo trata de confirmar la tesis expuesta en el primero a través del análisis de dos textos judíos contemporáneos: el Libro de las parábolas de Enoc y el Cuarto libro de Esdras. En el judaísmo del segundo templo existían diversas figuras mediadoras (El arcángel Miguel, Enoc, El Gran Ángel, el Mesías...) que confirman esta imagen “binitaria” de Dios. En los dos textos judíos antes citados, que son independientes de los evangelios, el Hijo del hombre tiene también un gran protagonismo y aparece con rasgos muy similares, lo cual confirma, según Boyarin, que esta figura de una segunda divinidad vinculada a la divinidad principal era relativamente común en el judaísmo.

El capítulo tercero, introducido por un título provocativo (“Jesús observó el *kosher*”), trata de desmontar con un análisis

detallado de los textos evangélicos la idea tan difundida de que Jesús no observó las reglas judías sobre los alimentos. La lectura cristiana de textos como Mc 7 par. olvida que, en el judaísmo, las reglas sobre las comidas (*kosher*) no deben confundirse con las reglas sobre la pureza. En realidad, en este y en otros textos similares, Jesús discute con un grupo (los escribas y fariseos), que estaban proponiendo una nueva forma de entender la observancia de estas normas, y en dicha discusión mantiene una postura que podría ser considerada tradicional.

El capítulo cuarto, en fin, aborda el tema del mesías sufriente, considerado también como una de las señas de identidad del cristianismo, tratando de mostrar que esta concepción de un mesías sufriente no es ajena al judaísmo. Más aún, tanto Isaías (Is 53), como Daniel (Dn 7) se referían, según ciertas interpretaciones judías, al mesías que habría de sufrir.

Un breve epílogo que lleva por título “El evangelio judío” concluye afirmando que la historia evangélica es una historia judía.

Como he dicho al comienzo, este libro traslada a un público más amplio reflexiones que el autor ya había expresado en otros trabajos de más calado. Pero su objeto, decididamente centrado en el “Cristo Judío”, le ha permitido también desarrollar y ampliar algunos de estos argumentos, configurando una propuesta más consistente, a pesar de su modesta presentación. Es una propuesta bien argumentada, que merece la pena considerar con atención.

La exposición alcanza a veces momentos de gran brillantez y resulta especialmente convincente, sobre todo en el capítulo tercero, en el que el autor exhibe un conocimiento excepcional de la tradición rabínica. Con todo, el aspecto más novedoso y el que reclama una discusión más a fondo es el de la cristología, que se aborda en los dos primeros capítulos. La tesis de Boyarin anticipa en un par de siglos la aparición del “binitarismo”, que Larry Hurtado y otros (Dunn, Bauckham), desde una perspectiva diferente, sitúan en los comienzos del cristianismo. Aunque no entabla directamente una polémica con estos autores, es evidente que Boyarin conoce sus trabajos sobre la configuración de la imagen cristiana de Dios, y que tiene la intención de proponer una tesis diferente. Su visión, sin embargo, encaja con la idea propuesta por Paula Fredriksen, otra estudiosa judía de los orígenes cristianos, quien hace unos años, en un artículo memorable (“Mandatory Retirement” 2006), propuso cambiar la idea que se tiene habitualmente sobre el monoteísmo judío, vinculando al Dios supremo estos otros seres divinos subordinado a él. Se trata, no cabe duda, de una cuestión fascinante que merece la pena seguir estudiando y discutiendo. Por eso, hay que

agradecer al Prof. Boyarin que la haya planteado de forma tan incisiva y original en este último libro.

Santiago Guijarro Oporto

J. -N. Aletti, *Il Gesù di Luca*, EDB, Bologna 2012, 265 pp. [J. -N. Aletti, *Le Jésus de Luc*, Mame-Desclée, Paris 2011, 258 pp.]

J. N. Aletti pone a nuestra disposición un ensayo de cristología narrativa de Lucas. Se trata de su tercera incursión en la obra lucana cuyos antecedentes son, primero, su obra pionera de análisis narrativo lucano "*El arte de contar a Jesucristo: La escritura narrativa del tercer evangelio*" (1989), y luego "*Il racconto come teologia: Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*" (1996; revisada en 2009). Estos trabajos previos trataron de poner de manifiesto el genio narrativo de Lucas. En esta ocasión, Aletti se centra en la identidad de Jesús tal como emerge del estudio de las técnicas narrativas lucanas, teniendo presente dos postulados que sostienen dicho análisis: (1) que "la presentación del Jesús de Lucas/Hechos está determinada por el proyecto teológico de su autor" (p. 8); y (2) que "la cristología de Lucas es inseparable de la construcción del personaje Jesús en el tercer evangelio y en el libro de los Hechos" (p. 7).

El estudio consta de ocho capítulos, precedidos de una introducción que sitúa la obra y delinea el propósito; el primer capítulo pone sobre la mesa las premisas y los elementos de análisis que entran en juego; los siete capítulos centrales (2 al 8) estudian la manera como Lucas construye "el personaje Jesús" analizando algunos pasajes escogidos; finalmente, la conclusión recoge los resultados. El conjunto está enriquecido por una selecta bibliografía y un índice de los autores contemporáneos.

En la introducción el autor explica el título: "Jesús", sin más, no sigue la línea tradicional del estudio de los títulos de Jesús, sino que parte del estudio de la construcción del personaje; "Lucas", porque asume que Lucas/Hechos forman un díptico dentro de una unidad literaria que va de la mano de un mismo proyecto teológico. Expandiendo este último aspecto, da su propio punto de vista sobre las cualidades literarias y teológicas de Lucas.

En el primer capítulo plantea la pregunta directriz de todo el ensayo: por qué y cómo narra Lucas a Jesús de Nazaret. Para res-

ponderla, se remite, en primer lugar, al prólogo (Lc 1,1-4) y se pregunta por las razones que habrían llevado a Lucas a escribir esta nueva biografía de Jesús cuando ya existían otras. Para ello se vale de un análisis comparativo con Marcos y luego con las biografías hebreas, griegas y romanas que le eran contemporáneas. Luego muestra dos peculiaridades del proyecto de Lucas: la habilidad del narrador para combinar el manejo de la información sobre Jesús (saber menos, igual o más) por parte de los personajes como del lector y su interés por mostrar la fidelidad de Jesús a las tradiciones bíblicas, lo cual, a diferencia de Mateo, lleva a cabo con mucha discreción mediante el fenómeno de la *tipología*. La observación complementaria de que Lucas muestra interés por la persona de Jesús en el libro de los Hechos construyendo personajes que retoman rasgos de Jesús (la técnica del paralelo o *syncrisis*) le lleva a plantear finalmente la necesidad de una cristología narrativa dentro de un proyecto unitario que recorra las dos tablas del díptico.

En el capítulo segundo analiza Lc 1-2, donde la identidad de Jesús se revela a través de la voz de los ángeles (Lc 1,25-38; 2,10-14) y es enunciada proféticamente por actores humanos llenos del Espíritu (Lc 1,43; 2,29-35 y 2,28), por tanto es una cristología revelada e inspirada. Es aquí donde el narrador traza las primeras líneas de su interpretación tipológica asegurando la continuidad entre las tradiciones bíblicas y la persona de Jesús. El hecho de que los personajes de estos capítulos no vuelvan a aparecer, da a entender que esta visión de Jesús, cuyo origen está en Dios, va dirigida en primer lugar al lector para que este verifique en el resto del relato la verdad de lo que sabe sobre Jesús.

El tercer capítulo se detiene en el episodio de la inauguración del ministerio de Jesús en Nazaret (Lc 4,16-30). Ahora es la voz de Jesús la que enuncia la cristología y quien muestra cómo debe ser entendida su identidad. Él mismo se hace intérprete de la Escritura inaugurando una exégesis tipológica. Las repercusiones de esta presentación inicial llegan hasta el final del libro de los Hechos. De esta manera se preparan desde aquí las etapas del relato y las dimensiones de su cristología.

En el capítulo cuarto se pone de relieve el giro que se da en el paso de la cristología enunciada por Jesús a la cristología confesada por los discípulos a partir del relato del ministerio de Jesús en Galilea (Lc 4-9). Para ello se hace primero el inventario de las afirmaciones cristológicas que aparecen en boca de los diversos personajes, los cuales reconocen a Jesús como profeta; luego se estudia el relato de la confesión de Pedro (Lc 9,18-22), profundizando sobre la comprensión de Jesús como Mesías.

En el capítulo quinto se hace notar el avance de la cristología de Lucas a partir del análisis de la voz de Jesús en el conjunto de episodios del relato de viaje a Jerusalén (Lc 9-19), teniendo presente que en ellos hay un evidente interés en la formación del discípulo. El resultado es una cristología filial –donde Jesús aparece como el hijo y Dios como su Padre– que apunta hacia el esbozo del modelo ideal de discípulo.

En el capítulo sexto sitúa el relato del ministerio de Jesús en Jerusalén y los eventos que conducen a su pasión y muerte en el marco de las afirmaciones cristológicas del discurso de Nazaret y de los relatos en que aparece como profeta rechazado. Es el momento en que encuentran respuesta interrogantes abiertos sobre un destino que el mismo protagonista había enunciado. El relato de la muerte enfatiza el reconocimiento de la inocencia de Jesús, quien experimenta una muerte similar a la de los pecadores y delincuentes (cf. Lc 22,37), aunque en torno a él desfila una nube de personajes y de declaraciones que van delineando otros rasgos de su identidad y poniendo de relieve su inocencia.

En el capítulo séptimo se estudia Lc 24, en el que la resurrección de Jesús aparece como confirmación de su identidad filial, mesiánica y profética, y en el que el relato aparece como un conjunto coherente. En este capítulo final, Jesús vuelve a conducir expresamente el descubrimiento de su identidad mediante una cristología que se convierte en exégesis explícita de las Escrituras y que confirma todo su itinerario. Las explicaciones dadas por Jesús preparan los primeros discursos de los Hechos.

El capítulo octavo es una aproximación al libro de los Hechos, donde el autor descubre una cristología proclamada que se dirige a diversos auditorios y culturas, y que se presenta como modelo para futuras generaciones; pero también una cristología vivida o aplicada, es decir, escrita en la caracterización de los primeros testigos (Pedro en particular) de Jesús y de Pablo.

La obra del profesor Aletti posee interesantes aportaciones a la cristología narrativa de Lucas. En primer lugar, ha logrado mostrar la orientación cristológica de todo el itinerario narrativo del díptico de Lc y Hch, no sólo por la presencia constante de Jesús, sino porque la caracterización de los otros personajes remite a él. Lucas presenta así un retrato del Jesús que se distingue por su referencia a la tradición bíblica; es Jesús, no Lucas ni los discípulos, quien establece las reglas de relectura de la Escritura. En esta relectura tienen especial relevancia las tradiciones proféticas que articulan su relación con el pasado bíblico, mientras que la *syncretis* apunta hacia el futuro asegurando la relación de Jesús con sus discípulos.



Por otro lado, esta breve obra pone de manifiesto cómo el proyecto lucano se desarrolla según un ritmo narrativo que se apoya en la cristología de Lc 1-2. Desde el principio, el lector queda equipado para ponderar y verificar el grado de reconocimiento al que llegan las diversas apreciaciones que darán sobre Jesús los diversos personajes en el resto del relato. En el otro extremo de la primera tabla del díptico, Lucas narra una muerte que subraya la inocencia de Jesús, aunque sólo en virtud de su resurrección Jesús será proclamado salvador.

Finalmente, resulta novedoso el tratamiento de los títulos de Jesús, que han ocupado un lugar prominente en los ensayos cristológicos tradicionales. Para Aletti, estos sólo pueden ser comprendidos dentro del itinerario narrativo. Así, por ejemplo, puede verse que Jesús es Hijo de Dios por su origen, pero el relato quiere que lo veamos en relación estrecha con su Padre hasta la cruz. De igual modo, Jesús es el Mesías porque Dios lo envía al final de los tiempos, pero lo es sobre todo por resurrección de los muertos, donde queda equiparado a Dios como rey y Señor. Gracias a esta manera de proceder “el narrador lucano es el más original y el más innovador” (p. 250).

La obra del profesor Aletti llena un vacío en el ámbito de los estudios cristológicos lucanos, pues realiza una presentación del Jesús de Lucas a partir de las peculiaridades de su relato en cuanto relato y no enfocándose únicamente, como hace K. Rowe, al estudio de un título en particular. En su ensayo riguroso en la aplicación del método narrativo, que toma en serio la progresión del itinerario narrativo, y que permite al relato entregar los datos de la cristología que poco a poco van siendo sistematizados. El hecho de no dejar de lado el estudio de los títulos sino de descubrirles nuevos alcances a partir de la expansión que éstos tienen en la trama narrativa quizás sea uno de los sus mejores logros, sin olvidar la novedosa forma de tratar las referencias bíblicas. Igualmente valiosa y original es su manera de resolver uno los aspectos más discutidos de la cristología lucana en los últimos dos decenios, esto es, el uso de las tradiciones bíblicas en la construcción de la identidad de Jesús; para ello Aletti opta por un modelo que podría ser discutible dentro de un análisis narrativo, pero que al final resulta es eficaz: la *tipología*. Por los resultados que recoge, por su coherencia y su ponderación, esta monografía será un referente obligado para posteriores estudios de la cristología lucana.

Fidel Oñoro Consuegra

Sigurd Grindheim, *Christology in the Synoptic Gospels. God or God's Servant?*, London-New York: T&T Clark International 2012, 232 pp.

Tal como indica el título, este libro aborda cómo se comprende la identidad y la misión de Jesús en los evangelios sinópticos. El autor considera que, a pesar de sus diferencias, existen similitudes entre ellos en este tema y eso permite emitir un juicio global acerca de la imagen de Jesús que ofrecen.

Tras una breve introducción, el libro está dividido en cuatro capítulos y al final se incluye un apéndice donde se explican los términos que podrían resultar desconocidos al lector. El resultado es una obra de carácter introductorio en la que se ofrece una amplia panorámica sobre la cristología de los sinópticos a pesar de la brevedad del libro y la enorme extensión del tema.

En la introducción, el autor marca las líneas en las que desarrollará su ensayo. Parte de la constatación de la distancia que hay entre el lenguaje cristológico utilizado en el concilio de Nicea –desarrollado posteriormente por la teología–, y el de los evangelios. De ahí que considere necesario que, para comprender las creencias de los evangelistas, sea imprescindible comprender antes su mundo terminológico y conceptual que esencialmente está referido al contexto del judaísmo del s. I. Esto marcará ciertamente su obra pues a lo largo de ella se ofrecen numerosas referencias a la literatura judía de la época. Por otro lado, Grindheim señala su interés en seguir una metodología narrativa a la hora de abordar el estudio de cada evangelio y deducir las conclusiones “cristológicas” prestando atención a lo que Jesús dice y hace, a su modo de interactuar con otros y a cómo la gente reacciona ante él. Se sitúa, por tanto, en la línea de otros autores que consideran que los títulos no deben ser analizados aisladamente fuera del contexto narrativo en el que están insertos.

Antes de adentrarse en la lectura de los evangelios sinópticos, el autor dedica un capítulo a explorar las diferentes expectativas escatológicas que había en Israel en la época en que se compusieron. Estructura el estudio de las fuentes en torno a cinco figuras: el *Mesías*, el *Ángel del Señor*, el *Hijo del Hombre*, el *Siervo del Señor* y la *Sabiduría de Dios*. De este modo, pone de manifiesto cómo las expectativas escatológicas judías fueron muy diversas, pues diferentes personajes angélicos y humanos las encarnaban y se esperaba que todos tuvieran algún papel en el escenario escatológico. Entre estos personajes, subraya cómo el *Mesías* regio recibió una atención especial. Él sería un gobernante político que restauraría el reino

de Israel. Bajo su liderazgo, Israel se vería libre de sus enemigos, abandonaría sus pecados y volvería a su Dios. El Mesías gobernaría con la justicia divina, tendría un estatus superior a un ser humano normal pero en ningún caso sería igual a Dios. Este primer capítulo tiene un carácter preparatorio y marca el análisis de los evangelios que realizará a continuación pues hará referencias a estos personajes cuando estudie el modo en que los evangelistas presentan la persona y la misión de Jesús.

Cada uno de los capítulos restantes está dedicado a la cristología de uno de los tres sinópticos: Marcos, Mateo y Lucas. Para Gindheim, manifiestan una gran interacción con las tradiciones judías, al tiempo que muestran cómo Jesús las lleva a cumplimiento y las supera pues adquiere un rol superior: el de Dios mismo.

El evangelio de Marcos revela cómo Jesús desarrolla el papel de *Dios* y el de *Siervo de Dios* de manera simultánea. Lo primero aparece al comienzo del evangelio, donde Jesús es presentado como aquel en quien se cumplen las profecías de Isaías, pero no como mensajero de Dios, sino como Dios mismo cuya llegada es anunciada. También en el modo en que desarrolla su actividad al enseñar con autoridad, realizar exorcismos y curaciones y manifestarse teofánicamente en el mar de Galilea. Por otro lado, el evangelista muestra que Jesús es *Siervo de Dios* en su vivencia como *Hijo obediente de Dios* y en el desarrollo de su mesianismo a la vez sufriente y divino.

En el evangelio de Mateo, al que dedica el tercer capítulo, el autor considera que las narraciones de la infancia muestran los nombres de Jesús en los cuales se resume su persona y su misión: *Jesús* (Dios-salva) y *Emmanuel* (Dios-con-nosotros). Para Gindheim, ambos identifican a Jesús con Dios. A lo largo de su ministerio público, Jesús es contemplado como aquel que salva y que encarna la presencia de Dios en medio de su pueblo. Esto último quedará especialmente subrayado al final del evangelio donde promete a sus discípulos estar con ellos hasta el final de los tiempos (Mt 28,20). Por otro lado, la consideración de Jesús como siervo de Dios es también importante en este evangelio, especialmente en su carácter de *Hijo de David* y de *pastor escatológico*. Finalmente, la relación con el Padre estaría redefinida por Jesús mismo en Mt 11, 25-30 a través del uso de ideas sapienciales.

En el último capítulo, dedicado al evangelio de Lucas, Grindheim subraya la centralidad que tiene el título de *Señor*. Esto implica que Jesús y Dios compartirían el mismo nombre. Jesús estaría representado como siervo de Dios y como el mismo Dios en la tierra, en particular en su acción salvadora tal como proclamó Simeón (2, 30). Según Grindheim, salvación y fe en Jesús están muy

cercanas en este evangelio al igual que lo están en el Antiguo Testamento cuando se refieren a Dios. Como *Siervo de Dios*, en este evangelio los aspectos proféticos de su ministerio reciben mayor atención como se demuestra, por ejemplo, en el discurso de Nazareth (4, 14-30) o en las comparaciones con Elías, Eliseo y Moisés. Sin embargo, Jesús es más que un profeta porque da poder a sus discípulos para enviarlos como profetas por el mundo.

En conjunto, Grindheim identifica las principales líneas temáticas de cada evangelio que muestran cómo Jesús es *Siervo de Dios* y, a la vez, actúa en lugar de *Dios*, es decir, como se esperaría que Dios mismo lo hiciera. De este modo, la pregunta planteada en el título es respondida al final de una manera clara: en los evangelios sinópticos, Jesús es, a la vez, *Siervo de Dios e igual a Dios*.

Se trata de una obra de fácil lectura que permite una aproximación básica a la cristología de los evangelios sinópticos. Uno de sus principales valores es que, a pesar de su brevedad, incluye numerosas referencias a la literatura intertestamentaria, ofreciendo así de manera sintética una amplia panorámica de las expectativas escatológicas judías de aquel tiempo y los “ecos” que de ellas hay en los evangelios. Considero, sin embargo, que las conclusiones no se ajustan del todo al análisis realizado y que éste requeriría una mayor profundidad para establecerlas de esa manera. Por otro lado, el autor es fiel a los aspectos marcados en su metodología pero sería conveniente fijar mejor cómo se compagina una metodología narrativa con las aproximaciones intertextuales que también realiza. En el panorama del judaísmo del Segundo Templo faltan alusiones a la situación histórica de la época en la que se redactaron los evangelios y a los movimientos mesiánicos populares que no desarrollaron ninguna producción literaria. Por último, en el tratamiento de la obra lucana no hay referencias al libro de los Hechos, lo cual es necesario para tener la perspectiva completa de este autor.

Estas observaciones no afectan, sin embargo, a la calidad del estudio. El principal valor de esta obra reside en que, de forma sintética, se aproxima a las principales cuestiones cristológicas de los evangelios sinópticos teniendo presente el contexto judío del siglo I. En ese sentido, su lectura está dirigida a quienes deseen realizar un primer acercamiento al tema, pues permite conocer no solo la postura del autor sino también la de otros estudiosos a los cuales cita y con los que entra en diálogo ampliándose así la panorámica de los distintos temas que aborda.

Ana Rodríguez Láiz

## 2. Sistemática

Nurya Martínez –Gayol, *Los excesos del amor. Figuras femeninas de Reparación en la Edad Media (siglos XI-XIV)*, Eds. San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, 358 pp.

La autora de este precioso ensayo es religiosa Esclava del Sagrado Corazón de Jesús, y ejerce su labor docente en el departamento de Teología dogmática de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas. Se trata de un libro interesante tanto por la temática abordada, la reparación, concepto al que actualmente la teología y la espiritualidad no le prestan la debida atención, como por las figuras femeninas que la encarnan: cinco mujeres extraordinarias que abarcan un arco de tiempo de tres siglos y un marco geográfico que se extiende desde Bélgica pasando por el corazón de Alemania hasta la Toscana italiana: Hildegarda de Bingen (1098-1179), declarada doctora de la Iglesia por Benedicto XVI el pasado 7 de octubre de 2012; Lutgarda de Aywières (1182-1246); Gertrudis de Helfta, llamada la Grande o Magna (1256-1301/2?); Ángela de Foligno (1248/9?-1309) y Catalina de Siena (1347-1380), declarada por Pablo VI doctora de la Iglesia, la primera junto con Santa Teresa de Jesús, el 4 de noviembre de 1970. Titula el libro “Los excesos del amor”, porque, efectivamente, el recorrido por la biografía, vida y obras, de estas cinco mujeres, cada una con su propia experiencia mística, y en su propio contexto social, cultural, político y eclesial, desborda de tal manera los esquemas de comportamiento a los que estamos habituados y que, en general, corres-

ponden a lo políticamente correcto, o sea, a la mediocridad, que sólo se pueden comprender desde el exceso de amor. ¿No es la cruz un exceso de amor o, en lenguaje paulino, una locura? Pues estas mujeres que, cada una a su estilo, se abrazan a la cruz, al costado traspasado de Cristo, y quieren conformarse en todo con él, lo hacen de una manera, para nosotros, excesiva, pero es precisamente el exceso del amor que ardía en sus corazones, lo que la autora expresa con un concepto de san Clemente de Alejandría: “la protopalabra de la reparación: *redamatio*”, que traduce “la respuesta que solicita de nosotros el amor de Dios”. En efecto, “el amor es el punto de partida, el centro propulsor, la razón última de tanto exceso como rezuman las vidas de estas cinco mujeres, buscadoras incansables de caminos de acceso a Dios a través del Corazón de Cristo”. Todas ellas tienen “un denominador común: el descubrimiento de que al fin son los accesos y excesos de amor de ese Corazón los que las desbordan, las expropian de sí mismas, las liberan y recrean, y las lanzan al corazón del mundo roto [...] Un anhelo común mueve sus existencias: el deseo ardiente de dar respuesta, el retorno de amor (*redamatio*), la identificación con Aquel a quien aman, estando con él, como él y a lo que él (*con-pasión reparadora*)”. Por eso son “atraídas por aquella facción de la humanidad más dañada, fracturada, excluida, violentada y alejada del proyecto de plenitud de Dios para el mundo. Esta pasión por lo *menos* provocada por lo *más* nace de la experiencia de un agradecimiento sobreabundante [...] las constituye en figuras de reparación: *el plus de amor, el plus del Señor*”. Cada una lo expresará a su modo y según sus experiencias místicas centradas en Cristo crucificado, y en su Corazón abierto, que se hace presente en la Eucaristía, por amor a los hombres. Y puesto que esta es la razón fundamental de la locura de amor de la cruz, el exceso de amor de estas mujeres se expresará a través de penitencias, oración y sacrificios en el amor a los más dañados por el sufrimiento, por la enfermedad, por el pecado, especialmente lo mostrarán en el amor por la Esposa, el cuerpo místico de Cristo, herida por múltiples pecados.

El desarrollo de la investigación es siempre el mismo: primero la autora sitúa al personaje en su contexto social-ecclesial, para comprender mejor desde él los rasgos fundamentales de su vida y de sus intervenciones públicas; luego sintetiza las ideas principales que contribuyen a esclarecer el concepto de reparación; y en tercer lugar, algo que me parece sumamente acertado, después de haber recorrido lo que cada una dice y vive, porque todo lo que dicen lo han vivido antes, sobre la reparación en sus variadas expresiones y conceptos, resume en unos cuantos puntos la actualidad de la

aportación de cada una a una correcta teología y espiritualidad de la reparación válidas para nuestro tiempo. Lo cual es importante para volver a dar lustre a este concepto, y a la espiritualidad que está detrás, después de la deformación que, inconscientemente, se ha ido acumulando en los últimos siglos. En efecto, “la teología debería hacer más para comprender aún mejor esta realidad de la reparación. A lo largo de la historia no han faltado ideas equivocadas” (Benedicto XVI). La autora sistematiza magistralmente la aportación de estas cinco mujeres medievales a la idea y vivencia de la reparación en el siglo XXI, en el Epílogo, de la mano de un texto de Hermann Hesse, con el que abre también el Prólogo. El lector que tenga pocas noticias o no conozca a estas grandes mujeres, o a alguna de ellas, quedará asombrado de la atracción que ejercieron en su tiempo y ejercen en el que lee hoy sus vidas, obras y doctrina (no en vano dos son doctoras de la Iglesia, y lo podría ser también Gertrudis la Grande), y de paso se sumergirá en la historia de la Iglesia y de la sociedad europea de ese período fascinante que va del siglo XI al XIV.

Ahora bien, para llegar a una correcta actualización de la aportación de estas mujeres medievales a la noción, y vivencia, de la reparación, la autora antepone un primer capítulo para saber qué queremos decir cuando hablamos de reparación. Este concepto hay que pensarlo desde su relación con el sufrimiento, la compasión y la justicia, porque las tres cosas están presentes en la manera de entender y ejercer la reparación por estas cinco mujeres, pero es necesario someterlas a una mirada crítica para desvelar lo que es auténtico de la envoltura teológico-cultural de la época. “Ante el sufrimiento, el mensaje cristiano es liberador y portador de sentido, porque ese sufrimiento es también el sufrimiento de Dios, en su kénosis en la vida y cruz de Jesús, tocando su entraña trinitaria, y sobre todo, porque ese sufrimiento ha sido vencido, superado y redimido en su resurrección”. Pero cuando un cristiano que ha experimentado el amor redentor de Cristo, quiere colaborar con él en su misión redentora-reparadora, “es remitido a unirse a la forma concreta en la que tuvo lugar esa misión, es decir, a su forma de *hacer*, pero también a su forma de *padecer*”. A pesar de la mala fama que, sobre todo para Nietzsche, tiene la noción cristiana de compasión, ésta sólo se puede entender como una participación en la pasión de Dios por nosotros: “La pasión de Cristo vivida *por nosotros* y la continua ‘compasión divina’ con su creación, nos revelan algo acerca del modo de salvar, y de la *forma Christi* a través de la cual ha acontecido la salvación, y por lo tanto también del modo de colaborar con dicha salvación [...], pues nuestra posibilidad de *reparar* nunca

podrá ser si no ‘en Cristo’, ‘con Cristo’ y ‘desde Cristo’ y, por ello, llevará consigo una exigencia de configuración con Cristo reparador”. Ahora bien, “toda verdadera reparación exige un compromiso con la justicia que en realidad se traduce en un compromiso con las víctimas”. Y esto sólo es posible desde la esperanza cristiana, “pues sólo hay justicia verdadera para el injustamente ajusticiado, si puede ser recuperado para la vida. Por eso la esperanza cristiana responde a esta demanda de justicia, sin la cual las víctimas serían irrevocablemente víctimas”. En una frase lapidaria, la autora afirma: “*Reparar* es por ello, antes que nada, una acción divina que *revoca el sufrimiento pasado* y restablece el derecho y, en este sentido, una dimensión de la justicia de Dios”. La memoria de las víctimas nunca la podemos perder, “sin embargo, el *olvido* también pertenece a la más profunda entraña cristiana, y si es necesario *recordar, hacer memoria*, también lo es aprender a *olvidar*, algo que sólo es posible adentrándonos en el dinamismo de la sanación profunda de la memoria histórica, únicamente alcanzable por medio del perdón”. Finalmente, la autora pone de relieve otra idea importante: “La legítima y necesaria *vinculación de la reparación a la justicia*, debe evitar quedarse encerrada en una comprensión meramente jurídica, contemplando la reparación como la justa satisfacción que debemos ‘pagar’ a Dios o a los hombres en contrapartida por nuestros pecados, o por el mal que hayamos realizado”. Por este camino se puede desfigurar la imagen de Dios, “que aparece entonces como juez ajusticiador en un juicio vindicativo, más que como portador de una justicia de justificación”.

Como he dicho, esta clarificación de la noción de reparación desde el sufrimiento, la compasión y la justicia es importante para lograr leer correctamente la aportación de las cinco santas mujeres medievales a la reparación hecha desde “los excesos del amor”. Hay que felicitar a la autora Nurya Martínez-Gayol por este trabajo, verdaderamente interesante y original. La edición es perfecta, sólo he podido encontrar una errata en la p. 236 donde atribuye a los gibelinos lo que es propio de los güelfos, o sea, la obediencia al Papado, algo que luego en la p. 243 lo señala correctamente, y otra en la p. 356 donde en la cuarta línea escribe ‘que’ cuando debiera escribir ‘de’. Por lo demás, como yo he leído este libro con sumo gusto y provecho, desearía que otros muchos lo leyeran y no se verán defraudados.

José María de Miguel González



John F. Haught, *Dios y el nuevo ateísmo*, Sal Terrae, Santander 2012, 168 pp.

Aparentemente es un libro pequeño, en páginas y en formato, pero sumamente valioso en orden a desmontar los supuestos y presupuestos del “nuevo ateísmo” que se apoya en un nuevo darwinismo radicalizado, que por eso se denomina también “ateísmo biológico” (la biología como madre y partera del nuevo ateísmo). El autor discute sobre todo con tres autores de éxito editorial en numerosas lenguas: Richard Dawkins y su libro *“La ilusión de Dios”* (2006), Sam Harris que escribe un panfleto sobre *“El fin de la fe”* (2004), Christopher Hitchens más recientemente ha publicado otro libelo titulado *“Dios no es grande”*. A estos tres el autor añade el nombre de Daniel Dennett que en 2006 publicó otra pretendida obra científica para *“Romper el encantamiento. La religión como fenómeno natural”*. John F. Haught es un conocido teólogo laico norteamericano, profesor emérito de la Georgetown University de Washington D.C., especialista en el diálogo fe-ciencia. El lector se percibirá en seguida de la competencia de este teólogo en ambos campos, de ahí el gran valor de este libro. Con la calificación de “nuevo ateísmo” como propio de los autores aquí discutidos, Haught quiere poner de relieve ante todo la poca consistencia teórica que tiene este ateísmo en comparación con el ateísmo duro o clásico de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre. En otras cosas, estos últimos autores cuando discutían con la religión conocían de qué trata ésta, tenían alguna noción de teología. Los nuevos ateos desprecian la teología y no pierden el tiempo leyendo a algún teólogo de renombre. Su estrategia consiste en atacar con todas las armas dialécticas disponibles la perversión de la teología, que es la culpable de que la religión siga existiendo en el mundo, pero sin entrar en diálogo con ningún teólogo significativo. A la teología sería la acusan de ser la responsable de la perniciosa idea de tolerancia respecto de la religión. Por eso, los nuevos ateos “quieren que abandonemos toda forma de respeto por la libertad de fe y por el pensamiento religioso”. Puesto que “el ideal mismo de la tolerancia religiosa es una de las fuerzas principales que nos están empujando hacia el abismo”, sostiene Sam Harris. Sólo tienen delante la bibliografía de los creacionistas y de los fanáticos religiosos, puntos de vista que la teología sería no comparte en absoluto, y se contentan con repasar los lugares clásicos de los crímenes de las religiones monoteístas abrahámicas, a saber, el judaísmo, el islam y, sobre todo, el cristianismo, que es el que de verdad les duele, especialmente en su versión católica.

La tesis del nuevo ateísmo o mejor dicho “su dogma central es que sólo la naturaleza, incluidos los seres humanos y nuestra creación, es real; que Dios no existe y que solo la ciencia puede darnos un conocimiento de la realidad completo y confiable”. A la vista del éxito editorial de estos autores, ‘apóstoles’ *fanáticos*, ellos también como sus oponentes religiosos que tienen delante, Haught afirma que ha escrito este libro “para mostrar los defectos y las falsedades que hacen del nuevo ateísmo menos relevante de cuanto pareciese inicialmente”. El nuevo ateísmo de los tres autores y de otros muchos de la misma corriente, se apoya en un “naturalismo científico”, según el cual más allá de la naturaleza no existe nada; no hay Dios, ni alma, ni vida después de la muerte. Para explicar lo que existe el naturalismo científico postula la auto-reproducción de la naturaleza desde sí misma, por tanto no se admite ninguna creación por parte de Dios. Planteadas así las cosas, el universo no tiene ninguna finalidad (teleología), no va hacia ninguna parte. Como Dios no existe, la explicación de la naturaleza, su origen, formación, evolución, sólo puede darla la ciencia y más en concreto la ciencia en su específica orientación evolucionista-darwinista. Finalmente, como la religión ha sido y es la causa de tantos males terribles (tienen delante el ataque terrorista a las Torres Gemelas), habría que eliminarla por razones morales y explicar la moralidad humana también en clave evolucionista, pues no hace falta la fe para ser seres morales.

Este es el panorama que tiene delante Haught y que lo discute a lo largo de ocho interesantes capítulos de que consta este libro, que debiera ser de lectura obligatoria dado que el nuevo ateísmo, sin necesidad de ninguna confrontación teológica que no la pretende ni la quiere, está avanzando por entre amplias capas de la sociedad, empezando por la escuela, siguiendo por la universidad e irradiando su influencia perniciosa a través de los medios de comunicación que todo lo simplifican. En el primer capítulo se pregunta el Autor por la novedad de este nuevo ateísmo. Haught pone de relieve la noción de fe que tienen estos autores y que repiten una y otra vez: *la fe es una creencia sin pruebas*. Como las *pruebas* de que se trata, y se demanda, son las que emplea el método científico, lógicamente la fe no las resiste. Pero nuestro Autor responde que esa noción de fe en modo alguno se corresponde con la de la teología seria. En efecto, “los teólogos, hoy, entienden la fe como entrega completa de un ser a Dios. Pero los nuevos ateos, haciéndose eco de una teología obsoleta, piensan en la fe en sentido estrictamente intelectual y proposicional”. Así, pues, el nuevo ateísmo aporta pocas novedades en

su combate contra la fe, pues la fe de que hablan no se corresponde con la que propone la teología.

En el segundo capítulo sopesa el Autor el ateísmo del nuevo ateísmo y llega a la conclusión de que este último tiene menos peso argumentativo que el ateísmo duro de los “maestros de la sospecha”. En el tercer capítulo echa en cara el Autor el desinterés de los nuevos ateos por la teología sería contentándose con atacar molinos de viento levantados por los creacionistas y fanáticos religiosos. En el cuarto capítulo analiza el modo de plantear la cuestión de Dios por parte de los nuevos ateos, o sea, tratando a Dios como “hipótesis” a verificar mediante los oportunos experimentos, tal como se procede en las ciencias naturales. En el quinto capítulo se enfrenta con la explicación que dan los nuevos ateos sobre el hecho de que la mayor parte de la humanidad antes y ahora cree en Dios. Como el nuevo ateísmo es sobre todo un científicismo, o una versión ideologizada de la ciencia, “creen”, y nunca mejor dicho, que la fe se ha basado y se basa en que la única explicación, hasta ahora, de la naturaleza, lo que hay, es la explicación “creacionista”. Pero esta fe empezó a quebrarse con Darwin y su teoría de la evolución de las especies. Los nuevos ateos, biólogos darwinistas, afirman que la religión desaparecerá en cuanto la gente tenga una explicación más sencilla de la naturaleza, que es la evolución a partir de sí misma en un período de millones de años. En el capítulo sexto los nuevos ateos aseguran que para ser buenos no hace falta Dios, ni la fe en Dios, pues la moral tiene su propia explicación en la teoría de la evolución. Dentro de esta explicación del mundo no cabe de ninguna manera Dios, pero mucho menos un Dios personal que pueda ser invocado y pueda responder a las peticiones de los fieles. Esto pondría en cuestión el funcionamiento del sistema, o sea, la explicación física del universo que se sostiene sobre la inmodificabilidad de las leyes que lo rigen y permiten su inteligibilidad. En el último capítulo sistematiza el Autor la aportación de la teología cristiana en el debate con el nuevo ateísmo, aunque éste pase de ella y no esté interesado en ningún diálogo con ella, pues la responsabiliza del hecho religioso y de la tolerancia hacia el hecho religioso que impide la eliminación del mismo por vía de la *catequesis científica* impregnada de neodarwinismo.

Vuelvo a recomendar encarecidamente su lectura por la grave problemática que aborda y su repercusión en mucha gente que ha descubierto de repente que Dios no existe porque lo *ha demostrado* la ciencia. Pero el científicismo que afirma que la fe es una creencia sin pruebas, debería aplicarse el cuento a sí mismo, pues no hay ninguna

prueba que demuestre la verdad de su afirmación. La lectura de este libro, a pesar de que tiene que adentrarse a veces por los vericuetos de los argumentos científicos, resulta de fácil y agradable lectura por la claridad con que expone los puntos de vista de los nuevos ateos y la réplica o confutación de los mismos a la luz de la teología cristiana.

José María de Miguel González

J. R. García-Murga, *María – Mujer – Iglesia. ¿Por qué María si ya tenemos a Cristo?* Eds. San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, 327 pp.

En el título resume el profesor marianista de Comillas, José Ramón García Murga, la estructura y contenido de este libro, o sea, la estrecha relación entre las tres componentes del sintagma “María-Mujer-Iglesia”, relación-implicación que se remonta a los mismos evangelios. En efecto, “la interpelación de María como *Mujer* supone un salto cualitativo en el camino de la primera creyente, que desde el comienzo mismo del ministerio público de su Hijo se ve orientada por él y con él hacia la *hora* [...] Este caminar no atañe solo a María, pues el término *Mujer* incorpora intencionadamente en el cuarto evangelio un sentido social que atañe a la Iglesia en tránsito desde la antigua a la nueva alianza que se consuma en el Calvario”. La relación María-Mujer-Iglesia se intensificará a partir de la resurrección para luego debilitarse cuando, en la Edad Media, se eleva a María por encima de la Iglesia. Pues bien, de la mujer María de Nazaret, de su retrato, va a tratar el autor en los tres primeros capítulos, presentándonosla tal como la pintan los evangelios de la infancia de Lucas y Mateo (por ese orden) más otros pocos pasajes del Nuevo Testamento que hablan de María, para terminar leyendo los dos textos mariológicos del AT (según LG 55), Gén 3,15 e Is 7,14 a la luz del Nuevo, Isaías desde Mateo 1,22-23 y Génesis desde Apocalipsis 12. Para hacer esta lectura, el autor se sirve de los estudios bíblicos más actualizados, sin evitar las cuestiones más espinosas, en tratándose de la *virgen*, y de su parto *virginal*, mostrando, cuando es necesario, su discrepancia con soluciones (no sólo de autores protestantes, sino también católicos) que se apartan de la fe. La segunda sección, que ocupa los capítulos 4 al 9, la dedica a mostrar la presencia de la mujer María en las grandes etapas de la historia de la Iglesia, o la inserción y mutua influencia de María y las culturas que sucesivamente van apareciendo, desde los orí-

genes, pasando por Éfeso, la Edad Media, la Modernidad, hasta los dos últimos siglos, con su epicentro en el Concilio Vaticano II. Pero, como he insinuado más arriba, constata el autor que “la relación María – Iglesia se va perdiendo en la Edad Media, cuando la imagen de María se individualiza y se hincha, al par que desaparece la conciencia del papel que incumbe a la Iglesia en el plan de Dios. La analogía recuperará su relieve en el siglo XX, gracias sobre todo al Vaticano II”. Si la primera parte recoge lo esencial de lo que podríamos llamar la mariología bíblica, y la segunda su configuración a lo largo de la historia al contacto con los movimientos culturales que van surgiendo, la tercera y última sección que ocupa los capítulos 10 al 14, se presenta como la parte propiamente teológica; se trata de una profundización de carácter sistemático sobre los misterios marianos centrales: la inmaculada concepción, la virginidad que el autor califica de “materna”, la maternidad divina y la asunción. Pero como estos “privilegios” son tan grandes, muchas veces a lo largo de la historia han dado lugar a una interpretación, y vivencia, del misterio mariano no demasiado conforme con la verdad del mismo, ni con la enseñanza de la Iglesia, por eso el autor, siguiendo la estela de la *Lumen Gentium*, sitúa a María en la Comunión de los santos, o sea, la baja del pedestal a la comunidad de los discípulos. Y es precisamente desde aquí donde se comprende mejor que, siendo Cristo el único salvador y mediador, la presencia de María no sólo no oscurece la centralidad de Cristo en su Cuerpo, del cual él es la Cabeza, sino que la realza y hace más accesible. Jesús encomendó a sus discípulos continuar su obra, la que el Padre le encomendó realizar; pues bien, para llevar a cabo esta misión, “la Iglesia habrá de hallarse preñada de Cristo, llevándolo siempre en el corazón como María. He aquí el lugar de María en la fe cristiana. Ser desde dentro de la Iglesia, modelo por excelencia de una Iglesia que, prendada y preñada de Cristo, lo transmita siguiendo los caminos del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo”.

Como el autor traza en este estudio las líneas fundamentales del misterio de la mujer María en la Iglesia, sirviéndose del testimonio bíblico, de la enseñanza de la historia y de la reflexión teológica, podemos calificarlo como un excelente “tratado” de mariología. Por eso me parece especialmente recomendable para la enseñanza y aprendizaje de esa asignatura. Pero también como no tiene ni el formato ni el género de un manual, este libro podrá ser muy útil a los cristianos interesados en conocer mejor para amar más a la Madre del Señor y de la Iglesia. La presentación y el estilo literario hacen fácil y atractiva su lectura.

José María de Miguel González

J. A. Loarte, *La Virgen María. Magisterio, santos, poetas*, Ediciones Palabra, Madrid 2012, 316 pp.

Por muchos motivos este precioso libro merece la más alta divulgación; toca todos los “misterios” de la Virgen María desde su Inmaculada Concepción hasta su exaltación como Reina del Universo, tanto los que se refieren a ella directamente, como en los que estuvo presente junto a su Hijo en Nazaret o en la Cruz, o con los discípulos en Pentecostés, y lo hace con un método original, pero muy provechoso espiritual y pastoralmente: el testimonio de las Escrituras, siguiendo la exégesis más consolidada, las enseñanzas del Magisterio, los testimonios de los Padres y escritores antiguos, los textos de los santos y autores espirituales, para terminar cada “misterio” mariano con el inestimable don de la voz de los poetas, el primero de los cuales para la Inmaculada Concepción es el villancico de Juan del Enzina, y para ensalzar a María Reina del Universo el autor nos ofrece la voz de tres poetas: Pedro López de Ayala, Gil Vicente y Gabriel Álvarez de Toledo. Termina el libro dando las noticias esenciales de los autores de los textos citados, tanto del Magisterio, como de los Padres y escritores, antiguos y modernos, así como de los poetas. Repito: ir recorriendo la “vida” de la Virgen a lo largo del año litúrgico con estas reflexiones ayudará mucho no sólo a conocer mejor a María y su colaboración a la obra de la redención, sino a amarla más y gozarse con ella, como lo han hecho los santos y los poetas antiguos y modernos que aquí oportunamente se traen a colación.

J. M. de Miguel

Ángel M<sup>a</sup> Navarro Lecanda, *Tiempo para Dios. La teología del Año litúrgico de Benedicto XVI (2005-2008)*, Editorial Eset, Vitoria-Gasteiz 2009, 443 pp.

El autor quiere poner de relieve con este documentado estudio el magisterio “‘secreto’ o ‘escondido’ [de Benedicto XVI] (un magisterio ‘desconocido’, por prácticamente ignorado): es el que se plasma en sus homilias”. En ellas quiere el Pontífice cumplir con su no-programa al comienzo de su Pontificado: su único programa sería el sometimiento, la obediencia a la Palabra, a la voluntad del Señor, en el momento presente caracterizado por “la secularización de las culturas: lo que explica [...] ‘la primacía’ que atribuye a

la liturgia, como ámbito privilegiado del darse de Dios al hombre y del encontrarse del hombre con el Dios vivo". Frente a la ausencia o postergación de Dios en las culturas dominantes la prioridad de Benedicto XVI es mostrar a Dios en su lugar principal: "en ella, en la liturgia, como en ninguna otra parte, se brinda a los creyentes 'el alimento de la llama de la fe', frente a las tendencias que amenazan con apagarla". Por eso se comprende la primacía de la liturgia en el teólogo Ratzinger y en el Papa Benedicto XVI: ella es el camino que nos abre al 'misterio' y la meta última de la misión de la Iglesia, según la resume san Pablo al final de la carta a los Romanos (15,16): como 'ministro de Cristo', él ha ejercido "el sagrado oficio del Evangelio de Dios, para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo".

Pues bien, para llevar a cabo ambas cosas la Iglesia nos guía a través del Año litúrgico (cf. SC 102), y por eso de él se sirve Benedicto XVI para desplegar, siguiendo los misterios de Cristo, "ante todo la revelación de Dios-Amor: un Dios que sigue entrando en la historia de los hombres en su Hijo encarnado; y que, por esta humanidad cercana, puede ser conocido y amado por todo hombre [...] De ahí que, a lo largo de todo el Año litúrgico [...] el Papa no busque sino hablar de Dios y de su permanente venir al hombre", a través de sus homilías, mensajes y catequesis, géneros literarios distintos pero complementarios. En este estudio, el autor se centra en las homilías "elaboradas personalmente y en las que, ciertamente, Benedicto XVI se muestra como un verdadero maestro".

¿Cuál es, según el autor, el sentido y finalidad de este 'dossier'? Ayudar a configurar la teología de Benedicto XVI atendiendo a "esta veta desatendida del magisterio del Papa actual"; ayudar a los sacerdotes "en el ejercicio concreto del ministerio de la predicación a lo largo del Año litúrgico". En concreto, el autor recoge, naturalmente de manera sintética y seleccionada, la predicación papal del trienio 2005-2008, por tanto recoge los tres ciclos de la liturgia dominical de la Palabra. Divide el dossier en seis apartados: el tiempo de Adviento, el de Navidad, el de Cuaresma, el Triduo pascual, el tiempo pascual y el tiempo ordinario, éste último resumido en la fiesta de la Santísima Trinidad y la de Jesucristo, Rey del Universo. Expresamente no recoge las homilías de la fiesta del Corpus ni las de la Asunción de la Virgen, fiestas que se sitúan en el tiempo ordinario, que, sin embargo, dice el autor, "habría que tener en cuenta, sin duda, en el tratamiento de otros dossiers más específicos".

El profesor Navarro Lecanda explica el sentido del título que ha dado a este libro "*Tiempo para Dios*". Como el hombre de las socie-

dades secularizadas “parece no tener tiempo ni para Dios ni para los demás”, “el Papa propone [...] cómo ‘dándole parte de su tiempo a Dios’, el hombre contemporáneo puede humanizar mejor su existencia, haciéndola más productiva para sí mismo y para el conjunto de la familia humana”. Para facilitar dar un tiempo a Dios, el Papa nos invita a escuchar la Palabra de Dios a lo largo del Año litúrgico. De este modo, “*dándole tiempo a Dios*”, “el hombre contemporáneo podrá seguir los caminos de la Verdad y del Amor que llevan a la Vida”.

Ahora que, por renuncia libre del Pontificado, Benedicto XVI ha concluido su ministerio petrino, sería bueno que el autor nos ofreciera un segundo volumen que recogiera la teología del Año litúrgico del último periodo de su pontificado, o sea, del Adviento de 2008 al final de su ministerio papal. Sería un buen y merecido homenaje al que ha sido el Papa teólogo y liturgo tal vez más grande desde los tiempos de San León Magno.

José María de Miguel González

J. A. Estrada, *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2013, 407 pp.

La cristología que presentamos se encuentra dentro de lo que podríamos llamar teologías de Jesús. Ya el título deja entrever que la obra se propone como una relectura funcional de la cristología no desde el concepto de salvación, sino desde el de sentido que parecería más propio en el presente momento cultural. La elección es francamente significativa pues resitúa el centro de percepción tradicional de la fe. No se parte de la luminosidad de lo acontecido en una porción de la creación y de la historia, que es la vida de Cristo ya resucitado que sitúa al creyente bajo su gloria, sino de la oscuridad y fragmentariedad del mundo que él también vivió y que parece seguir pesando de igual forma sobre el mundo en el que hace de maestro de vida.

La razón de este cambio es la concentración de la reflexión cristológica en la estricta vida histórica de Jesús considerando la resurrección como un elemento apenas instrumental en relación a ella. Es significativa la reiteración del autor de que la propuesta de Jesús debería tener sentido incluso si no existiera la resurrección.

La obra está dividida en ocho capítulos con una introducción. Esta marca la nueva situación y sitúa el cambio de paradigma. Los



siete primeros capítulos presentan la identidad de Jesús a partir de una lectura de su historia en la que la defensa de su verdadera humanidad se torna en el principio hermenéutico de la reflexión, que no solo crea un canon en el canon en los textos neotestamentarios de referencia, sino que marca fuertemente su lectura a la baja. Esto sucede porque desde el principio la humanidad presentada, la asumible por el autor, queda definida a través de un “como nosotros” que revierte, en la práctica, el principio de que el misterio del hombre se descubre en Jesús, y no viceversa. Esto queda manifiesto sobre todo en la presentación de un Jesús que camina a tientas, sin apenas saber cuál es su propuesta pues debe cambiarla según las circunstancias. Las afirmaciones del autor sobre la configuración de una misión, que no se sabe muy bien si Jesús conoce del todo o hasta dónde, están muy en sintonía con la propuesta de una vida con un sentido que se va descubriendo más que con la oferta de un espacio mesiánico o salvífico que ofrecer.

Esto hace que no quede claro en su propuesta cuál es la diferencia entre Jesús y los demás hombres si no es una especial concentración del Espíritu en Él que le va habilitando como maestro de vida. Al leer sus páginas no queda claro si se encarna el Hijo o más bien el Espíritu haciendo de Jesús un ser filial divinizado por tal presencia en él.

Aparece así Jesús como un hombre que se deja guiar por Dios buscando no se sabe si establecer un Reino de reforma social y religiosa o anunciando el Reino definitivo de Dios que llega y que puede verse alborear en sus obras. La ambigüedad es continua, aunque el autor parece inclinarse por la primera afirmación, lo que le hace obviar algunos elementos para hacer operativa su propuesta en un hoy que el autor no ve determinado por su acción salvífica. La lógica del sentido y no de la salvación es por tanto, en este autor, coherente aunque al precio de reducir a Jesús a la categoría de “reformador de Dios” contra los poderes sociales y, en especial, contra la religión. Aquí se enmarcará su propuesta de un cristianismo del seguimiento y la imitación, necesario a todas luces, pero demasiado estrecho en este planteamiento. A lo que habría que añadir frustrante en esta historia que siempre acaba con la muerte y el peso de la injusticia dominando el mundo.

La forma expositiva del autor es la del contraste. Esto tiene sus ventajas y sus inconvenientes. En cuanto a las ventajas, se puede señalar que este tipo de discurso permite poner en evidencia determinadas realidades que es necesario tener en cuenta y que muchas veces están desplazadas por una forma de reflexión cristológica,

perspectiva espiritual o configuración eclesial demasiado totalizadora en un mundo siempre fragmentario. Pero tiene el inconveniente de polarizar las afirmaciones con una falta de matices que las deforma. Creemos que esto determina la debilidad de muchas de sus argumentaciones incluso cuando hayan de ser tenidas en cuenta en su fondo. Presentamos ahora algunas de ellas.

Ya hemos comentado la polaridad vida histórica de Jesús – actualidad del Señor resucitado. El miedo a la evacuación de la relevancia crítica de su vida histórica le hace perder de vista la relevancia de su cuerpo resucitado como verdadero espacio mesiánico sin el cual no hay posibilidad de ofrecer a Cristo como salvador o dador pleno de sentido (algo que solo se puede hacer desde la plenitud del tiempo que los cristianos confesamos dado en su resurrección corporal). Por ejemplo, ¿cómo se podría sostener si no la bienaventuranza de las bienaventuranzas? ¿Realmente se puede reducir el anuncio el Reino que llega en Jesús a una especie de “revolución permanente” del mundo?, ¿es esto una buena noticia?, ¿es la buena noticia del Reino de Dios?

El tema de la intervención de Dios en la historia es especialmente relevante en este pensamiento de contraste. El respeto por la autonomía del mundo, de la historia y de la libertad lleva al autor a una negación constante de lo que llama sin matices “intervencionismo divino”. El tema puede concretarse en los milagros que dada su ambigüedad, pueden deformar la significación que les quiere dar Dios. Pero ¿esto significa que no los haya? Es necesario explicar qué significan estos, por más que sean pocos, en el proyecto de Jesús ya que forman parte nuclear de su anuncio de la llegada del Reino. Pero, sobre todo, hay que explicar en qué consiste esta dirección del Espíritu Santo de la historia y de Jesús que configura y determina su proyecto y en la que el autor centra la identidad de Jesús. No veo, por ejemplo, como se pueda compaginar una falta de intervención divina con la presentación que hace del bautismo como lugar de iluminación divina por el Espíritu. La pregunta de fondo aquí es si y cómo se explica la presencia de Dios en Cristo, más allá de una experiencia particular suya que sería normativa para los demás no se sabe porqué. ¿Interviene Dios en el mundo, en la historia de Jesús o no?, ¿en qué sentido? Es significativo el peso del tema de la ausencia de Dios en sus reflexiones sobre Jesús cuando todo el proyecto de este es una afirmación de la presencia de Dios en él. No basta decir una frase como “la trascendencia divina, a la que apunta todo el AT, deja paso a la inmanencia divina expresada en la irrupción de Dios en el bautismo” (p. 80), sin matices. No se termina de

saber si la Palabra de Dios (su revelación en cuanto autocomunicación en Cristo) es simplemente un *silencio captado especularmente* en el mundo por Jesús, o si su Espíritu es una presencia sin presencia real/actuante en el mundo. El tema es complicado, en cualquier caso no se puede afirmar la actuación y la ausencia a la vez sin mayores explicaciones.

Otro de los contrastes continuos se da entre la praxis de Jesús y la praxis judía y la cristiana. No parece haber solución de continuidad, según muchas expresiones del autor, entre el Dios de Jesús y el que ha ido mostrándose en el AT. Si bien es verdad que su revelación queda velada en algún sentido por el siempre presente pecado de los israelitas (de los hombres) es mucho decir que Jesús sea lo contrario del Dios justiciero y lejano del AT. Creo que esto inaceptable por una exégesis mínimamente honesta con los textos. ¿Qué pensaría un judío actual de estas afirmaciones? No es necesario hacer malos a unos para mostrar la bondad de otros. Sucede lo mismo con su presentación de la Iglesia que aparece de continuo como el reverso negativo de la propuesta de Jesús. Su presentación saca a la luz muchas de las patologías a las que es necesario hacer frente, pero parece presentar una Iglesia en contradicción sustancial con el cristianismo. Por cierto un cristianismo existente en no se sabe qué estrato de la historia. El problema de fondo está en una posición donde la religión (da igual si judía o cristiana) es considerada no como expresión receptiva de Dios sino como sometimiento y utilización de Dios a las formas de vida humana. Que esto exista no puede negarse, que sea lo sustancial de la religión parece demasiado. Jesús sí, pero contra el judaísmo; Jesús sí, pero contra la Iglesia, parecería afirmarse.

Quisiéramos decir que al contrario de la distancia que sostenemos frente a la propuesta cristológica del autor nos sentimos muy cercanos a los análisis sociales que presenta en el último capítulo, en especial a su utilización de Girard, Brukner, Fromm... y creemos con él que es necesario repensar la propuesta cristiana desde la nueva situación en la que los ídolos (AT) y Satán (NT) han cambiado de nombre, pero siguen siendo los príncipes de *este* mundo. Por eso, solo la Buena noticia del Señorío de Jesús resucitado, *Dios de Dios* frente a todo poder mundano, *luz de luz* frente a toda sombra, ofrece un sentido último. Un sentido que evidentemente deberá ser recibido en la mediación de una praxis de seguimiento y vivido entre sombras, pero también bajo el resplandor de la celebración de una salvación ya incoada e irreversiblemente dada.

Francisco García Martínez

E. Durand, *L'offre universelle du salut en Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 435 pp.

La presente obra se presenta como un ensayo de cristología en su “versión de juventud” que ofrece los frutos que la labor docente ha suscitado en el profesor E. Durand del Instituto Católico de París. La obra se muestra preocupada por los temas nucleares de la reflexión cristológica en su dimensión de verdad y universalidad de tal forma que busca configurarse como un ensayo científico donde los datos adquieran una coherencia interna y un posible alcance universal en su presentación. Es esta universalidad la que va a configurar el itinerario de la obra en cuanto que todo el desarrollo va a construirse intentando presentar los elementos internos que la sostienen con coherencia.

La obra se estructurarse en tres partes. La primera presenta el método y la opción teológica de fondo del autor, una hermenéutica confesante, situándola en el conjunto de otras opciones que se perciben limitadas por el autor, en especial la opción narrativa, que presentando ciertas ventajas termina por obviar el afrontamiento de la verdad última de los datos en favor de su significatividad. En este sentido el lector se encontrará una cristología clásica estructurada por el dogma calcedoniano de las dos naturalezas y un solo sujeto subsistente en una presentación actualizada. Ahora bien, es el misterio pascual el lugar primario de acceso a la identidad última de Jesús, tal y como se afirma en las formulas kerigmáticas, y este es el recorrido de las argumentaciones del autor. Las raíces dominicas del autor se llevan al límite en cuanto que será Santo Tomás el fundamento mayor de las argumentaciones dogmáticas. El aquinate se presenta como el analogado principal de una cristología de estas características cuya referencia es omniabarcante.

En la segunda parte se realiza una lectura de la misión salvífica de Cristo situándola en un contexto trinitario de tal forma que el concepto de envío, y por tanto el de encarnación, subyacentes a su misión resultan centrales. Se analizan a fondo todos los temas clásicos de la misión y la identidad de Cristo: los motivos de la encarnación y la configuración de su identidad en dos naturalezas y sus relaciones. El autor presenta los temas de forma clara, matizada y resaltando la hondura y fecundidad del pensamiento de Tomás de Aquino frente a otras propuestas. Igualmente existe la preocupación de mostrar cómo la subsistencia de la persona del Verbo no merma en nada la humanidad propia de Cristo, sino que la posibilita en su última función salvífica y le otorga un puesto propio en el

mundo. En el último capítulo se pasa revista a las críticas a la fórmula calcedoniana (oposición de naturalezas y falta de historicidad) presentando una lectura de la misma que las supere y que sea capaz de integrar el nuevo paradigma de la vía ascendente (obediencia), siempre tentada de adopcionismo, a través de la filiación divina del Verbo que sostiene la misma existencia de la humanidad de Jesús.

En la tercera parte afronta el tema tradicional de la salvación por la cruz en varios pasos. Uno primero asumiendo la comprensión agustiniana del Cristo total que fundamenta la posterior apropiación de la acción particular de Cristo realizada en la historia. En segundo lugar se pasa revista a las diferentes categorías clásicas de lectura del acontecimiento (mérito, satisfacción, sacrificio, rescate) a partir de la argumentación tomista. El autor muestra la contingencia del acontecimiento histórico y la diversa participación de los autores en él (hombres, Padre, Cristo). Finalmente un capítulo se centra en la crítica de la categoría de sustitución, tal y como ha sido configurada por la teología evangélica (Lutero, Calvino, Barth), y de una teología católica que la considera revelada aunque la interpreta de forma diferente (Balthasar y Kasper). Es este último el que es acogido en el interior de un distanciamiento crítico fundamental de este concepto del que es retenida, sin embargo, su dimensión de solidaridad (Kasper), y al que se da un cierto espacio para una “sustitución *iniciática*” en la que se deje sitio a la participación de la libertad del creyente.

En esta tercera parte se incluye un último capítulo donde el autor realiza una propuesta de articulación de la universalidad de Cristo que asuma su particularidad y su singularidad. Se parte de una lectura amplia de los datos neotestamentarios y, recogiendo los planteamientos de Montaigne, Pascal y Magnard, se propone una universalidad no por realización de todas las posibilidades, sino por la significación relacional de su humanidad por “afinidad o provocación” con todos. Aquí es insertada una propuesta de continuidad gradual de su significación universal en las diferentes fases de existencia de su humanidad, algunas de las cuales se analizan (infancia, ministerio público, pasión, resurrección, pentecostés). Es perceptible en este capítulo un cambio de perspectiva en su argumentación que ahora se desarrolla según el esquema: análisis bíblico, contextualización de la propuesta a través de filósofos modernos y actuales, lectura de fenomenología teológica de acontecimiento Cristo.

La obra se muestra como un ensayo tradicional de cristología y, en cuanto tal, merece una valoración francamente positiva por la articulación de sus contenidos; por el afrontamiento de los temas

fundamentales que tantas veces quedan obviados en las cristologías genéticas que los presentan, directa o indirectamente, como irrelevantes; por la exposición clara y matizada de problemas complicados; por la reactualización del pensamiento tomista presentado en su mejor versión; por la referencia explícita a los autores en sus textos (amplios y bien elegidos); por la valentía de una opción que no es la mayoritaria, pero que es justificada suficientemente ante la cristología que podríamos llamar moderna.

Dicho esto, creemos que tiene algunos límites fruto de su opción. Se presenta fundamentalmente como una cristología intra-teológica tradicional que no se hace eco apenas, al menos directamente, de los radicales cambios culturales que han tenido lugar en la reflexión antropológica y teológica de los últimos siglos que, sin embargo, el autor parece conocer bien. A veces da la sensación de que no hay vida cristológica después de Santo Tomás. En este mismo sentido la exégesis de los textos en algunos momentos (en una ocasión el mismo autor lo afirma) no tiene en cuenta la 'nueva mirada exegética' sobre el texto bíblico. La argumentación cristológica se realiza sobre el texto y no tanto sobre la historia de Cristo. Hoy por hoy, sin embargo, es necesario afrontar esta distancia en el mismo itinerario reflexivo de la cristología. En este sentido aparece un cierto déficit genético en la misma construcción. Por otra parte, el mismo planteamiento hace que recaigan sobre él, pese a los matices de su argumentación, las críticas que toda cristología de ascendencia alejandrina y tomista suscita y de las que el autor no nos parece que salga indemne: se habla de encarnación y kénosis, pero el Cristo presentado queda en la práctica demasiado libre de afectación kenótica (el tema de la fe de Cristo o de la afectación de la pasión y muerte *en* la carne humana aparecen como ejemplares). Finalmente existe una concentración, tradicional, en la salvación por la cruz, que no desarrolla o subsume casi absolutamente la densidad del ministerio de Jesús (el Reino desaparece). En este sentido, termina por ser demasiado individualista y demasiado deshistorizada, pese a las afirmaciones de fondo que el autor realiza para defender la verdadera humanidad de Cristo.

Puestos estos límites, que debieran matizarse si tuviéramos un mayor espacio, ninguno de ellos rebaja la amplitud, la profundidad y la audacia con que los temas son tratados. El lector del libro se enriquecerá de sus juicios, percibirá la riqueza de tradiciones escondidas o rechazadas en los últimos decenios y se verá provocado a pensar sus propias opciones con más rigor. Si el autor presentaba este ensayo como una versión de juventud, podemos decir

que se trata de una juventud ya madura de la que esperamos nuevos desarrollos que por “afinidad o provocación” nos enriquezcan en nuestros propios desarrollos.

Francisco García Martínez

J. Granados, *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación*, Monte Carmelo, Burgos 2012, 242 pp.

La presente obra continúa los esfuerzos reflexivos del autor en torno a la fenomenología de lo humano. Se trata de un trabajo que ha sido concebido en el ámbito de la enseñanza universitaria lo que le da un tono didáctico de gran ayuda para seguir su lógica argumental, aunque a veces suponga ciertas repeticiones quizá inevitables.

El objetivo es una renovación del discurso teológico cristiano a partir de la humana realidad corporal. El cuerpo tomado como un auténtico *locus* teológico, a decir del cardenal Scola que prologa la obra.

En este sentido la obra toma intuiciones de la apologética de la immanencia y de la teología trascendental que utiliza sin explicitar, pero que enmarcan su acercamiento global al tema pasadas ambas por el tamiz del cuerpo como acontecimiento sacramental natural/primario del hombre.

Es necesario decir que su propuesta quiere superar un callejón sin salida de la antropología moderna, explicitado de manera privilegiada por Descartes con la separación entre *res cogitans* y *res extensa*, que ha desencarnado al hombre, que le ha separado del mundo y de sí mismo en su concreción real, y ha terminado por des-identificarlo arrojándole a un mundo in-humano (desarraigo y conflicto como núcleos de la experiencia personal). Es la fenomenología la que abre posibilidades para la recuperación de la realidad humana del mundo y la que será, a su vez, llevada a su propia, aunque imposible desde sí, perfección a través del discurso de la revelación.

La obra posee cuatro capítulos. El primero desarrolla el tema de la imagen de Dios y la relevancia del cuerpo para la comprensión del hombre como tal. El cuerpo es descrito como espacio misterioso del propio ser en cuanto que sitúa al hombre entre su ser dueño de sí mismo y del mundo y su ser recibido en sí mismo y ser hecho por

el mundo (el autor ampliará esta lógica al tema de las relaciones personales). Nacimiento y mortalidad se presentan como experiencias corporales que sitúan al hombre en radicalidad ante este misterio que es el mismo y que es vivido como remitencia relacional y mundana, dibujando en el hombre la pregunta por un sentido que parecería inscrito en esta remitencia: el misterio de un origen absoluto y un destino pleno al que referirse en gratitud y en entrega confiada. Esta dimensión se ha de vivir temporalmente tal y como el cuerpo obliga. No solo en cuanto a mi pasado y al futuro que construyo y al que me dirijo, sino en cuanto que esto acontece progresivamente y nunca de forma plena.

La imagen aparecería así como imagen viva construida en la relación con una “donación originaria que abraza ‘por delante y por detrás’ (sal 139, 1) y le invita a emprender la ruta de la vida” (50), y no simplemente en una fijación digamos eidética.

El cuerpo se muestra así como verdadero quicio de encuentro e inserción real en el mundo y en la humanidad ensanchándola simbólicamente hacia la trascendencia, y en su acogida total Dios aparecería en su verdad propia reflejada en la imagen que el hombre construida ante y desde Él.

En el segundo capítulo se reflexiona sobre la encarnación del Hijo como lugar de plenitud del propio ser del hombre en el mundo, plenitud por otro lado otorgada más allá de sus posibilidades. El autor realiza una lectura de Calcedonia a partir del tema de la receptividad originaria cuyo signo primigenio para el hombre es el cuerpo, a partir de la filiación original del Hijo que se encarna. Así el dogma aparece con una posibilidad de interpretación dinámica en el sentido de que la vida de recepción original ante la que el hombre se constituye naturalmente se muestra arraigada en el misterio del mismo ser divino del Hijo. La dimensión corporal ayuda a comprender entonces como “Jesús puede compartir cabalmente nuestra vida en la carne *precisamente porque* es el Hijo, y no a pesar de serlo” (103).

Por otra parte, este cuerpo animado personalmente desde la filiación divina se realiza por su propia identidad temporalmente, configurando así la imagen total y a la vez relacional del hombre y de Dios. Las obras de Jesús adquieren, al ser generadas desde una receptividad abierta sin resquicios al Padre, su misma forma y así la relación de Jesús con el mundo y con el prójimo se muestra como el mismo trabajo de Dios con él. Imagen humana e imagen divina alcanza la coincidencia pensada en el designio original.



En el tercer capítulo trata del cuerpo en su opacidad y la situación humana en la que este dinamismo trascendental, que puede leerse en la misma carne, queda oculto y por tanto pierde su capacidad de situar al hombre en su verdad propia. Más allá de la pérdida del cuerpo como cuerpo propio dada a partir del cartesianismo y de las filosofías que bajo el peso de su limitación lo han pensado como prisión, ambas situaciones por otra parte arraigadas en verdades absolutizadas, el autor se refiere al pecado como interrupción de la dinámica abierta y remitente del hombre en el mundo (cuerpo), la no acogida del misterio que es y el intento de someter la realidad a sí. El inacabamiento, verdadero lugar de la propia libertad que se debe consumir *desde otro*, es negado en un intento de apropiación del mundo arrancándolo de un origen y destino que el hombre no se puede dar y sometiéndolo a la pura caducidad (el cuerpo como tumba, la ley como maldición). En este mismo capítulo muestra como la vida histórica de Jesús a partir de su apertura filial hace que el cuerpo recupere su remitencia originaria y la muerte aparezca como lugar de consumación plena del hombre en cuanto que en ella puede entregarse a la consumación que sólo puede realizar quien “llama el ser de la nada y a los muertos a la vida”. Y es por eso que en el cuerpo de Cristo, en el momento de su muerte, “el tiempo alcanza su saturación”, su verdad (189). Queda así lo humano sanado en raíz al ser re-ubicado en su verdad originaria, ahora ya no solo posible sino realizada prolépticamente

El último capítulo se centra en la plenitud que supone el cuerpo resucitado, afirmación propia de la fe cristiana frente a la simple inmortalidad del alma. Este cuerpo resucitado/espiritual habría “desarrollado completamente su apertura al mundo y a los otros”, estaría “dotado de una receptividad total hacia el amor y hacia la presencia de Dios”, y así “revelaría en sí el don originario” y alcanzaría a vivir la plena comunión con Dios y con el mundo (199). Es en este sentido en el que el autor re-interpreta las cualidades con que tradicionalmente se definía (claridad, sutileza, agilidad e impasibilidad). Alcanzado este nivel en Cristo, todo el cosmos alcanza en él su perfección y es definido en su designio final. Termina el autor mostrando como este acontecimiento se nos da a participar a través de la eucaristía, que nos incluye en una comunión, corporalidad de corporalidades podríamos decir, y se expande a través de la Iglesia a todo el cosmos.

Creemos que se trata de una obra muy sugerente, bien fundamentada, con una argumentación clara que acogiendo las nuevas voces de la filosofía es capaz de actualizar la propuesta teológica.

Quizá algunos puntos deberían, sin embargo, ser ahondados, para no caer en una demasiado fácil apropiación de propuestas externas como se hace con H. Jonas. También sería pertinente una reducción de la simbólica de la esponsalidad que se ensancha a costa de una minimalización de la de la fraternidad. Igualmente percibimos un cierto exceso biologicista en el tema de la transmisión del pecado y de las relaciones pecado-muerte, del que el mismo autor es consciente cuando afirma que no se debe interpretar en este sentido, o en sentido contrario una tendencia a la desustanciación de la carne concreta en las reflexiones sobre la virginidad. Todo ello no obsta para que el libro, como ya hemos comentado, sea una seria aportación al desarrollo de la antropología teológica actual.

Francisco García Martínez

Pierluigi Cacciapuoti, *Roma e Lutero. Cristologie e ontologie a confronto*, Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli 2010, 152 pp.

La cuestión de la relación entre Roma y Martín Lutero no ha dejado de interesar a los historiadores y teólogos desde que se produjese el gran desgarrón que dejó dividida a toda la cristiandad occidental en el siglo XVI con la Reforma protestante. No por nada, Lutero ha sido y sigue siendo uno de los personajes de la historia moderna que atrae más publicaciones y apasionados estudios, incluso en el mundo del cine, aunque es verdad que con muy diversa calidad y acierto.

El objetivo del libro que presentamos, sin embargo, no tiene por sujeto principal de reflexión la figura humana de Lutero, sino un estudio pormenorizado y comparativo de las doctrinas que llevaron a la separación eclesial de católicos y protestantes. Un estudio hecho a base de análisis de las posturas enfrentadas entre el teólogo de Wittenberg, por una parte, y los teólogos que desde Roma fueron afrontando las disputas doctrinales con el reformador.

Lo más interesante del libro, a nuestro modo de ver, es la intención del autor de quitar el “veneno separador” que en su tiempo tuvieron estas disputas, y poner en su justa medida los acontecimientos y las doctrinas, lo cual puede ayudar hoy a la así llamada “purificación de la memoria”, método tan útil en la teología ecuménica actual.

El autor está convencido de que cada vez que nos sumergimos en los textos de Lutero del primer periodo, antes de la condena romana, tenemos que preguntarnos si en verdad era inevitable que Lutero tuviera que ser condenado de forma tan radical y sin posibilidad de apelación. Pues según él, “es común la opinión de que los inicios teológicos de la reforma luterana yacen bajo el signo de la ortodoxia, al menos formal, de las opiniones discutidas, pero que el horizonte hermenéutico en el cual eran colocadas causaba evidentemente problema” (p. 5). Lo que más perturbaba ese horizonte hermenéutico era el *occamismo* de Lutero, por un lado, y el *aristotelismo tomista*, (que no *tomasiano*) de los censores romanos, por el otro. El hecho es que estas orientaciones de la teología del tiempo, ambas admitidas por la Iglesia católica, eran bastante incapaces de entenderse. De aquí, según el autor, la fuente principal de desencuentro doctrinal que llevó a consecuencias funestas.

Ciertamente, la labor del autor no pretende ser la de solucionar en esta obra todos los problemas que en su día causó esta diversidad de gramáticas teológicas que desembocó en la tragedia de la división de la Iglesia, sino analizar algunos textos clave, sacando a la luz las diversas posiciones hermenéuticas que estaban debajo de las doctrinas en liza, y así poder determinar el grado de encuentro y comprensión posible entre los contendientes.

Esto explica la estructura de la obra: está concebida “en parejas” de cuestiones que se corresponden con dos precisos términos cronológicos. Se comienza con el estallido de la controversia (1517-1520), que terminará con las definiciones doctrinales del Concilio de Trento, sobre todo en 1547. El capítulo primero tiene una orientación ampliamente histórica, desde los primeros pasos de la teología luterana, pasando por la controversia sobre las indulgencias, la lentitud de la reacción en Roma y el avance de la reforma, para acabar en los contrastes entre las partes que trató de dirimir el Concilio de Trento. El decreto sobre la justificación del 13 de enero de 1547 marcó un punto álgido de la división doctrinal, como respuesta católica a las doctrinas luteranas.

Sigue después el estudio de las 95 tesis que, según la tradición, Lutero clavó en la puerta de la Schlosskirche de Wittenberg, tesis que, gracias a la imprenta, corrieron como la pólvora en toda Europa, y que fueron el detonante de las desavenencias iniciales, puesto que en ellas está el núcleo de las posiciones teológicas futuras de Lutero. El autor traduce literalmente las tesis y después pasa al comentario teológico según el método que se ha propuesto desde el comienzo. En su comentario, muestra cómo era difícil que las

partes se entendiesen, porque hablaban con una teología muy diferente, sin que por ello las posturas de Lutero fuesen tan heréticas como pareció a Roma. Apelaban justamente a la disciplina de la Iglesia antigua, como en el caso de la penitencia (contra la práctica de las indulgencias), aunque luego el tema se complicó con la obsesión de Lutero por la predestinación, cosa que perturbó su concepción del purgatorio y de la oración por los difuntos.

Sigue después el examen de la bula *Exurge Domine*, del papa León X, del 15 de junio de 1520, con la cual Lutero era invitado a desdecirse de 41 proposiciones que se consideraban heréticas. Pero en vez de hacerlo, lo que hace es quemar en público dicha bula en diciembre de ese año, junto a una copia de las Decretales pontificias. El 3 de enero del año siguiente, con la bula *Decet Romanum Pontificem*, Lutero fue excomulgado. El autor se detiene sobre el texto de las proposiciones condenadas, alejándose del estilo de cancellería con que fueron escritas, para interpretar su pensamiento y juzgarlo en el siguiente capítulo. Su intención es buscar el núcleo teológico profundo en debate, más allá de los aspectos anti-católicos y anti-papales que desarrolló el reformador. Todo con el fin de que ese núcleo teológico se ponga a salvo de las incomprensiones que suscitó la polémica doctrinal. No se trata de un rescate barato de Lutero, sino de comprender mejor las cuestiones, gracias a la distancia temporal y emotiva en que tuvieron lugar. De nuevo, en el capítulo muestra que había dos formas de plantear la relación entre Dios y el hombre que no se entendían, sobre todo cuando se trataba de ver la mediación de la Iglesia para la eficacia de los sacramentos.

El capítulo siguiente se ocupa del decreto tridentino sobre el pecado original, al que sigue el capítulo de comentario. Después de analizar los criterios para una traducción se decide el autor por partir del texto original, normalizado en forma declarativa, y construido en forma deprecativa: se enuncian las tesis del adversario condenándolas, en forma positiva o negativa. Lo que estuvo en juego en este decreto del Concilio fue “colocar las premisas de una teoría de la redención que prepara el tema central de la polémica: la doctrina de la justificación” (p. 73). El autor, buen conocedor de la teología medieval, tiene una navaja que corta fino en los análisis que se discutieron en torno a Lutero en las doctrinas del pecado original, la concupiscencia, la salvación por los efectos del bautismo y la relación entre naturaleza y gracia.

En el siguiente capítulo presenta el decreto sobre la justificación del Concilio de Trento (1547), aunque no entero, sino que traduce extractos reducidos en forma de breves enunciados, que

se elevan a 107. El capítulo siguiente ofrece los 33 cánones deprecatorios que resumen la doctrina de condena que el Concilio elaboró contra las ideas de los reformadores, principalmente Lutero y Calvino. Los temas que entran en juego en la condena son: el papel pasivo de la persona en la justificación, el papel del libre arbitrio del hombre y su incapacidad para colaborar a la salvación, las obras y su no importancia para la fe, el temor del infierno y el pecado no sirven, la justificación por la sola fe, la pasividad del hombre de cara a la salvación, la certeza de la predestinación, la incapacidad del cristiano para guardar los mandamientos, llamar pecaminosas a las obras buenas, considerar que el justificado no puede pecar, el único pecado mortal es la falta de fe, la penitencia sacramental no sirve de nada, es pecado el deseo de la vida eterna, las obras buenas no son un mérito, en fin, la doctrina católica oscurece la gloria de Dios y los méritos de Cristo.

A la vista de estos documentos, el autor elabora un comentario y resumen de orientación cristológica al Decreto sobre la justificación en el capítulo que sigue. Y al final del mismo elabora la conclusión. En ella da cuenta del paso tan importante que supuso en 1999 la firma de acuerdo sobre la doctrina de la justificación entre la Iglesia católica y la Federación luterana mundial. Pero constata también que a pesar del trascendental paso dado, permanecen diferencias importantes. La teología protestante piensa la justificación “en manera aisladamente antropológica” (p. 126), mientras que la teología católica la incluye en un horizonte ontológico y eclesiológico que considera irrenunciable. Según el autor, “tenemos que aprender todavía a discutir no sobre el lenguaje teológico luterano y católico, sino sobre metalenguajes recíprocos, que todavía no son capaces de descodificarse mutuamente” (p. 126). O tal vez hay que reconocer que reformados y católicos tienen dos visiones del mundo y dos soportes metafísicos que no se pueden combinar, aunque ambos capaces de dar vida a una fe que nace de la Escritura. Entonces no se debería intentar unificar los sistemas sino trabajar para que ellos se comprendan y respeten, en buena convivencia.

La obra termina con un apéndice en el que se ofrecen dos textos: la “Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación” (Augsburg 1999) y la “Respuesta de la Iglesia católica a la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación” (1998).

Un libro que ayuda a comprender de cerca lo que estuvo en juego en el surgimiento de la Reforma protestante: una cuestión más bien doctrinal que no de reforma de costumbres, aunque ésta viniese después como consecuencia lógica. Es de apreciar la obje-

tividad del estudio que hace el autor y el conocimiento del contexto que rodeó los acontecimientos del inicio de la división, para luego tratar de tender puentes que ayuden a continuar un diálogo entre católicos y protestantes. Un diálogo que se propone llegar a la comunión de Iglesias bajo una misma fe en Cristo, salvador del mundo.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Jean-Miguel Garrigues, *Deux martyrs de l'Église indivise, saint Maxime le confesseur et le pape saint Martin. Le récit de leur procès et de leur mort par des témoins oculaires*, Éditions du Cerf, París 2011, 168 pp.

Nos encontramos ante un libro que tiene una honda raíz en los estudios del autor. Podemos decir que es una obra de madurez, que llega después de mucho tiempo de interés, estudio y publicaciones sobre la persona y la teología de Máximo el Confesor. Recoge además el fruto de estudios e investigaciones de muchos otros autores, desde que H. U. von Balthasar publicase en 1941 un libro sobre la liturgia cósmica y la visión del mundo de este apasionante teólogo y santo de la Iglesia antigua. Publicación que despertó el interés por Máximo el Confesor, monje, teólogo y mártir de Oriente, hasta hace no mucho tiempo poco conocido y apreciado en Occidente.

El esfuerzo principal del autor al estudiar al primero de los mártires, san Máximo, es mostrar cómo en este pensador cristiano la vida y la teología de la "caridad divinizadora" reflejada en sus obras, tienen una correlación muy estrecha. Los avatares de su vida monástica fueron trepidantes, por defender la ortodoxia y la doctrina del Concilio de Calcedonia en el agitado siglo VII. Su actitud y sus escritos le llevarán a practicar un exilio forzado por todo el imperio romano del mediterráneo, siendo expulsado de Palestina por la invasión de los Persas, después de Constantinopla, más tarde de Cartago. Cuando parece que en Roma, mediante el Concilio de Letrán todo podría esclarecerse, pues se condenó a los monofisitas y a los monoteletas, el papa Martín le envía a Constantinopla para que haga de emisario suyo y explique allí las decisiones del concilio. Pero en la ciudad de los emperadores, muchos de ellos herejes favorables a los monteletas, será juzgado tres veces, y al final torturado, mediante el corte de su lengua y su mano derecha, y enviado a las montañas de la actual Georgia, donde morirá.

El libro comienza con una abundante y rica introducción sobre la vida de san Máximo que abarca dos capítulos: un primer resumen de la vida en el primer capítulo, seguido de un estudio crítico sobre la documentación de la vida del santo mártir en el segundo. En éste se examinan el periodo palestinese del monje Máximo y sus disputas sobre el origenismo, continuando por los inicios de los debates cristológicos “monoenergistas” de los teólogos, patriarcas y emperadores, pasando a la presentación de la figura de Máximo como confesor de la fe ortodoxa y terminando con su generosa y consciente aceptación del martirio en defensa de la verdad doctrinal de la fe cristiana.

La figura del papa Martín I es abordada en el primer y segundo documentos de la segunda parte de la obra, valiéndose de los relatos de su martirio. Martín fue obispo de Roma entre el 649 al 655. Su vida se había entrelazado con la de san Máximo por varias peripecias que van a unirles primero en la defensa de la fe ortodoxa y luego en el testimonio de Cristo hasta el derramamiento de su sangre por Él. Como Máximo, también él estuvo en Constantinopla siendo diácono, como apocrisario del papa Teodoro I<sup>o</sup>, su predecesor, a raíz de la cuestión monoteleta. Como Máximo, también él tuvo que huir de esa ciudad amenazado por la herejía de los emperadores. Elegido papa en julio del año 649, Martín, valiente y decidido, no dio parte de su elección para la aprobación del emperador de ser consagrado obispo, lo cual desató su cólera y lo consideró “obispo intruso”. Tuvo la osadía de convocar un concilio en Letrán con 150 obispos en el cual condenó las tesis monoteletas y monoenergistas, junto al *Typos* que había mandado editar el emperador. Allí se encontraba el monje Máximo, que ayudará al concilio y al papa Martín en el esclarecimiento de la doctrina cristológica ortodoxa.

El emperador Constante II envió a su exarca de Rávena para prender al papa Martín, pero resultó que Olympios se proclamó él mismo emperador apoyado por los patricios Georgios y Valentín. La rebelión fracasó, y el emperador envió a un nuevo delegado, que prendió a Martín y lo llevó a Constantinopla, acusado de complicidad con Olympios. Se le juzgó allí por alta traición, y después de haber sido maltratado cruelmente en Bizancio fue deportado a Cherson (costa sur de Crimea) en el 654, donde murió al año siguiente.

Para tratar de esclarecer la figura y la doctrina de estos dos santos y mártires de la Iglesia antigua toda la segunda parte la dedica el autor a la aportación de los documentos que apoyan su investiga-

ción. Se trata de nueve documentos, presentados por orden cronológico, y un anexo.

El primer documento es el proceso del martirio del papa san Martín I, del año 653. El segundo presenta el relato de los suplicios del papa Martín en Constantinopla. El tercero trata del primer proceso de san Máximo, en la misma ciudad, del año 655. El cuarto aporta el documento de la disputa en Bizya, región de Tracia, donde el monje Máximo se reafirmará en sus doctrinas, y data de agosto-septiembre del 656. El quinto es la carta del santo abad Máximo al monje Anastasio, su amigo y compañero fiel hasta la muerte, que data de poco antes del 19 de abril del año 658. En el sexto se encuentra la carta del san Anastasio, el monje, discípulo del abad Máximo, a una comunidad de monjes establecidos en Calaris (Cagliari), con fecha posterior al 19 de abril del 658. El séptimo documento ofrece el tercer proceso hecho a san Máximo en mayo-junio del 662, proceso que le llevará a la condena y la muerte. El octavo es la carta del sacerdote Anastasio, apocrisario de Roma, junto con el teólogo Máximo en Constantinopla, a Teodosio de Gangres, sacerdote, datada entre septiembre del 665 y octubre del 666. Y el último y noveno es el Memorial (*Hypomnesticum*) de Teodoro Spoudée, (de finales del año 668 o principios del 669), que resume la historia de los hechos acontecidos con el papa Martín y el venerable monje Máximo al final de sus vidas.

El anexo es una reflexión del autor sobre el sentido del primado romano en Máximo el Confesor. Siendo él un monje oriental, y habiendo vivido bajo diversos patriarcados del Oriente, fue descubriendo poco a poco el carisma propio de la sucesión petrina del obispo de Roma para la unidad en la fe, cuando llegó la hora de las divisiones y herejías de los patriarcados del Oriente, sobre todo Constantinopla y Antioquía, aunque también Alejandría. Máximo se dio cuenta de que en el funcionamiento de la pentarquía, los patriarcas orientales debían presentar sus cartas de comunión al obispo de Roma para estar en comunión con la Iglesia entera, cuando éste los recibía en la fe apostólica, mientras que los papas no debían ser ratificados por los otros patriarcas. Descubrió cómo en la práctica se cumplía el adagio: *prima sedes a nemine judicatur*. San Máximo hace suya la reivindicación romana de un primado, cuando observa que Roma tiene claro que no se deja imponer la fe por parte de nadie, sino que tiene conciencia clara de ser la última instancia que protege la regla de fe, y por eso la llamará “la mayor de todas las Iglesias que hay bajo el cielo, tiene la preeminencia sobre todos,



habiendo ciertamente obtenido esto tanto de los concilios y de los Apóstoles como de su corifeo (Pedro)".

Reconoce el autor que las expresiones de san Máximo sobre Roma, siendo él un monje, un padre y confesor de la fe oriental, son lo máximo que el Oriente jamás reconoció respecto al primado romano. Su testimonio será muchos siglos más tarde un hecho decisivo para la orientación de la teología de un ruso como Vladimir Soloviev cuando reconoce el primado petrino de Roma en el prefacio de su libro *Rusia y la Iglesia universal*. Y se conoce el influjo que este pensador y teólogo ortodoxo ruso ha tenido en figuras tan relevantes como los teólogos y filósofos eslavófilos huidos de la revolución bolchevique que fundaron S. Sergio de París, el metropolitano ruso Nikodim de Leningrado, muerto en los brazos de Juan Pablo I, y en el pensamiento del mismo Juan Pablo II.

Una obra que merece la pena por su estructura, por su aporte de documentos históricos originales, y por las reflexiones teológicas del autor sobre aspectos muy relevantes para la fe y la Tradición de la Iglesia contenidos en estas dos grandes figuras de la Iglesia del siglo VII.

Fernando Rodríguez Garrapucho

X. M. Domínguez Prieto, *Psicología de la persona. Fundamentos antropológicos de la psicología y de la psicoterapia*, Palabra, Madrid 2011, 379 pp.

Ser persona es una tarea hermosa, pero que, a veces, puede malograrse. Con alguna frecuencia, las personas se quedan a medio camino o, lo que es peor, pierden el camino sin alcanzar la meta de su vida. Es entonces cuando, en su variedad y complejidad, suelen hacer acto de presencia las patologías que requieren una atención y tratamiento particular. De ello se ocupan la psiquiatría y la psicología clínica, propensas a considerar al ser humano como un 'organismo estropeado', lo cual da lugar a terapias parciales y, en último término, insatisfactorias.

Ante esta situación, en la que se corre el riesgo de cosificar a la persona, el autor destaca la importancia de la antropología personalista para la psicología. Según él, tanto en el diagnóstico como en el tratamiento de cualquier patología siempre se ha de tener en cuenta a la persona, ya que es desde la estructura del ser personal

desde donde hay que esclarecer los fenómenos y desórdenes psicológicos. De acuerdo con este principio, objetivo de la presente obra es “abrir caminos para una psicología de la persona, desde la persona y para la persona” (p. 19). Esto significa que en los análisis etiológicos, la persona no puede quedar al margen. La psique lo es siempre de una persona, y ésta exige ser tratada como tal. De ahí la urgencia de fundamentar la psicología en la antropología, y de ahí también la necesidad de una praxis terapéutica concebida y puesta en práctica desde la relación interpersonal y no reducida simplemente a la prescripción de fármacos o técnicas. Los pasos que en este sentido han dado las psicoterapias existencialistas y humanistas deberán ser completados por la antropología personalista.

La obra se divide en tres partes. En la primera parte se muestra la necesidad de una antropología que sirva de fundamento a la psicología. En realidad, en la base de toda escuela psicológica hay una antropología, lo que ocurre es que con demasiada frecuencia dichas antropologías son reductivistas. Por eso se hace necesario proponer una antropología lo más integral y abarcativa posible. Según el autor, ese papel le corresponde a la antropología personalista, “pues es la que tiene mayor potencia explicativa, heurística y la más abarcante” (p. 30).

Por lo pronto, frente a la posible o real cosificación de la persona –lo que ha tenido consecuencias históricas negativas–, la antropología personalista propone una neta diferenciación entre persona y cosa. La persona, que no es propiedad de nadie, sino que se pertenece a sí misma, nunca puede ser tratada como objeto ni tampoco puede ser considerada un medio. Ella es fin en sí misma, si bien se encuentra inacabada, razón por la cual tiene que construirse a sí misma. Y la persona se construye a sí misma abriéndose a los demás. La persona no es solo un ser-con, sino también un ser-desde y un ser-para las otras personas. Por otra parte, la persona siempre tiende hacia una mayor plenitud y unificación. Ahora bien, lo que unifica y permite que la persona se posea a sí misma es la dimensión espiritual. Es lo que la logoterapia denomina autotrascendencia, entendida como ‘capacidad de distanciarse de lo psicofísico’.

La persona es un ser corporal, como es un ser psíquico y como es también un ser espiritual. No se trata de tres formas de ser, sino de tres dimensiones inseparables del mismo ser. El error de los modelos psicológicos aquí estudiados estriba en tomar la parte por el todo. Son modelos reduccionistas que ‘reducen’ la verdad de la persona a una de sus funciones o aspectos.

Después de haber dejado claro que la persona es un ser corpóreo-psíquico-espiritual, la segunda parte del libro está dedicada al encuentro entre terapeuta y acompañado. Como es sabido, la psicología se ocupa de la psique. Conviene, sin embargo, no olvidar que “lo psíquico está inextricablemente unido a lo corporal, y también a lo espiritual, sin confundirse con estas dimensiones” (p. 141). Para el autor, lo psíquico, que no es reductible a la mente, “es una encrucijada entre lo corporal y lo espiritual” (p. 141); siendo a la vez consciente y no consciente, lo psíquico no es fácilmente captable. Lo capta o puede captarlo el psicoterapeuta a través de las vivencias y manifestaciones de la persona a la que acompaña y con la que establece una relación de ayuda.

Saber decir una palabra justa en el momento justo: en esto debiera consistir la tarea de la psicoterapia, la cual no es, propiamente hablando, un tratamiento curativo, sino “una relación de ayuda dirigida a buscar conjuntamente soluciones a los problemas del acompañado” (p. 155). De lo que se trata es de que la persona que sufre, por el motivo que sea, pueda rehacer su vida viviendo como persona, esto es, “de poder acceder al máximo de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual” (p. 158). Para llevar a cabo tal labor, del psicoterapeuta se exige una serie de habilidades, actitudes y competencias, pero, sobre todo, de él se espera que esté al servicio de la persona que solicita su ayuda.

Y esa persona que solicita ayuda es el acompañado, una persona concreta que “tiene que realizar su vida, pero experimenta que está limitada y, además, dañada” (p. 200). Para poder tomar su vida en sus manos, el acompañado debe aceptar la realidad. Y la realidad es que es un ser dependiente que precisa orientación y apoyo para recobrar la propia identidad y el sentido existencial. En último término, el fin de la psicoterapia es que la persona responda, del modo más pleno, a su propia llamada, es decir, que encuentre y recorra su propio camino, ya que solo así alcanzará su plenitud.

Bajo este prisma, el encuentro entre terapeuta y acompañado constituye un acontecimiento singular que tiene su punto de apoyo en la relación. Y tan importante y decisivo es ese punto de apoyo que se ha dicho que lo que cura es la relación, entendida ésta como reciprocidad, como comunicación interpersonal. En el encuentro tanto el acompañado como el terapeuta están llamados a mirarse y a mirar la realidad de un modo nuevo a fin de poder asumir la verdad de lo real. Entonces, la terapia se convierte en un estar atento al otro, el cual, en su diferencia, ayuda a tomar conciencia de la respectiva identidad y, también, de la respectiva responsabilidad. Ni

que decir tiene que una exigencia básica de la relación terapéutica es la confidencialidad.

Y llegamos a la tercera parte del libro, sin duda, la más novedosa. Es aquí donde el autor explica que un factor clave en la aparición de los desórdenes psicológicos se halla en las formas inauténticas de vivir como persona, lo que se denomina 'infirmidades'. 'Infermidad' es un neologismo que aquí se utiliza para referirse "a los modos inadecuados de vivir como personas" (p. 271). Son los falsos caminos de crecimiento y maduración; son formas despersonalizantes de vivir que apartan del camino hacia la plenitud. En ese caso, la persona lleva una vida que no responde a su vocación, lo que en términos existencialistas se traduce como vida inauténtica.

A la hora de buscar las causas principales de la infirmitad o infirmación se nos hace saber que lo verdaderamente determinante es el hecho de que la persona vive desde sí misma y para sí misma, lo que origina "una falta de firmeza en la vida personal, un repliegue respecto de la realidad, de las relaciones con los otros, con el mundo, con su cuerpo" (p. 278).

Después de haber clasificado las infirmitades en cuatro tipos, se propone una hermenéutica, una especie de lectura biográfica que ha de constar de un elemento arqueológico, otro ontológico y otro teleológico. "Los tres nos remiten a la dimensión personal de la patología, que es la más radical y la frecuentemente olvidada, o no bien ponderada, en los ámbitos clínicos y psiquiátricos" (p. 308).

Finalmente, en el último capítulo, se aborda el tema de la sanación, la cual, desde una perspectiva integral, podría definirse como "el proceso de recuperación de lo personal dañado, bloqueado o imposibilitado" (p. 349). Porque la persona es un todo unitario, la sanación tiene que operar sobre la totalidad de la persona, es decir, sobre sus tres ámbitos o dimensiones: el físico o somático, el psíquico y el espiritual. Esto significa que, debido a dicha tridimensionalidad, la sanación de la persona no puede ser vista como simple aplicación de meras técnicas, sino como la puesta en marcha de dinanismos que permitan a la persona seguir creciendo. A este respecto, es de capital importancia tratar y valorar a la persona como persona, con su dignidad, lo cual le hará percibir nuevos valores a los que antes era ciega, posibilitándole un nuevo estilo de vida. Así, la sanación se convierte en un proceso o acontecimiento en el que la persona toma conciencia de su dignidad personal redescubriendo sus propias capacidades y recuperando el sentido existencial, al tiempo que se produce una apertura a lo real (a la realidad de uno

mismo y a la realidad del entorno). Además, el proceso integral de sanación es también liberación, desenmascaramiento, amor...

En fin, un libro donde queda patente la necesidad de que la psicología tenga una buena base antropológica a fin de que, no solo la praxis terapéutica discurra por los cauces de una adecuada relación interpersonal, sino para que, en todo momento, el ser humano sea reconocido y valorado como persona.

J. García Rojo

P. Rodrigues, *Pensar al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2012, 204 pp.

El humanismo ateo sostiene que un mundo sin Dios es más humano, lo cual dista mucho de corresponderse con lo acaecido en los últimos siglos, donde a la negación teórica de Dios ha seguido la negación práctica del hombre. Por eso se hace necesario pensar al hombre, liberando dicho pensamiento del reduccionismo y de la tautología (que lo encierran en una comprensión exclusiva desde la inmanencia), e incorporando el contrapunto de la Alteridad. Dicho de otro modo, de lo que se trata es de no excluir, sino de incluir a Dios en la cuestión del hombre.

Eso, al menos, es lo que ha hecho A. Gesché (1928-2003), cuya actividad teológica estuvo estrechamente vinculada a la Universidad Católica de Lovaina y quien mostró un gran interés por el hombre, convencido de la contribución que la antropología teológica está llamada a prestar sobre el tema. A ella toca presentar una visión unitaria y coherente del hombre. Con esa intención, Gesché ha elaborado un discurso sobre el hombre; un discurso disperso que el autor de este libro, buen conocedor de la obra de Gesché, ha tratado de sistematizar, haciendo notar que las grandes cuestiones de la dogmática son asimismo cuestiones esenciales de todos los hombres, y que la idea de Dios puede ayudar a pensar la realidad del hombre. De hecho, el hombre es la gran cuestión sobre la que versan los cinco capítulos del libro, articulados en quiasmo, lo que no impide su desarrollo lineal.

Tras apuntar que en algunas antropologías se ha perdido el rumor de Dios, en el capítulo primero (*Un 'exceso' para pensar en el hombre*) se indica que es tarea de la teología recuperar la intelligen-

bilidad de los conceptos que permitan el regreso de Dios. Es propio de ella introducir una cierta turbulencia semántica en el conjunto de los saberes, apelando al 'exceso' de lo no dicho. Ni de Dios ni del hombre está todo dicho, por eso no es posible hablar exactamente de ellos sino con inexactitud y con pasión.

Gesché, que concibió su trabajo de teólogo y profesor como un servicio, fue un apasionado de Dios y del hombre, cuyo pensamiento y metodología llevan la marca del exceso. La noción de exceso se desarrolla como cuestionamiento hasta el límite. "El hombre –escribe Gesché– es un ser de confines y de absoluto, de sueños y de visión. Sin este 'exceso' no puede nada y permanece clavado en el suelo. Lo real debe tomar en cuenta aquello que le excede; así como, por otra parte, el exceso tomará en cuenta lo real para llevarlo hasta su culminación" (*El sentido*, 112).

También la idea de Dios está dotada de un exceso que permite al hombre pensar hasta los límites del infinito. Dios es una idea excesiva que abre horizontes insospechados al hombre, cuyas grandes preguntas y respuestas nos remiten a él. Teología y antropología están más cerca de lo que, a veces, se piensa, siendo común a ambas expresar el *logos* del hombre. En este sentido, según Gesché, la teología puede ser pensada como antropología de la revelación: revelación del hombre por el ocultamiento de Dios. El hombre se descubre a sí mismo en su relación con Dios (Alteridad escondida). Descubrirse a sí mismo significa aquí que Dios es parte de la definición del hombre.

En el segundo capítulo (*Cuestiones previas sobre el 'enigma' del hombre*) se elucidan tres obstáculos que pueden bloquear el camino que lleva al hombre a su plenitud: el mal, la muerte y la fatalidad.

Por lo que respecta al mal, la única respuesta posible es la lucha contra él. Y en esa lucha contra el mal Dios debe quedar implicado, como ocurre en la revelación judeo-cristiana. Aquí Dios se manifiesta como el gran adversario del mal, cuyo origen hay que relacionar con lo demoníaco y cuya perversidad consiste en desviar al hombre de su destino. Para hablar del mal la Biblia y la teología recurren al imaginario, dejando claro que pertenece a la historia y que, desde luego, no tiene la última palabra. Por haber tenido un comienzo, tendrá también un final. Ante el mal, el cristianismo afirma una responsabilidad de solidaridad y propone una responsabilidad de libertad.

En cuanto a la muerte, límite infranqueable y ruptura de todo proyecto humano, ella nos recuerda incesantemente nuestra con-

dición finita, si bien ella no pertenece a la definición del hombre. Es manifiesto a todas luces que el hombre muere, con todo, hay que añadir que la muerte no pertenece al destino último del hombre. En contra de lo que han proclamado algunas filosofías, el hombre no es un ser para la muerte, sino para la vida. Al decir esto no se niega el hecho de la muerte, lo que se niega es que ella pueda ser considerada como la última realidad. Bajo la perspectiva cristiana, ni la muerte tiene la última palabra ni sirve para definir al hombre.

Con vistas a una mejor comprensión de la muerte, se suele distinguir entre muerte biológica y muerte espiritual. Aquella de la que habla el libro del Génesis y que surge como consecuencia del pecado no es la muerte biológica, sino la espiritual, que es algo mucho más terrible ya que es privación de acceso al árbol de la vida. La fe cristiana se refiere a esta muerte como obstáculo e incumplimiento del destino del hombre, que es la comunión con Dios.

El tercer obstáculo es la fatalidad. Frente a la antigüedad griega que vivió bajo el signo de la fatalidad, y que actualmente sigue teniendo un gran atractivo, el cristianismo representa un cambio de paradigma. Según él, lo que configura el destino no es la fatalidad, sino la libertad.

El hombre es un ser libre; también es un enigma en busca de su identidad. De ello trata el capítulo tercero (*La cuestión del hombre: del 'enigma' a la identidad*). El enigma forma parte de la vida del hombre, lo cual le lleva a buscar una o muchas respuestas. La Modernidad, en aras de la propia autonomía del hombre, descartó a Dios. Sin embargo, en su alteridad, Dios afianza la identidad del hombre. La alteridad es camino hacia la identidad, y Dios es Alteridad que libera del solipsismo y ensimismamiento, permitiendo al hombre que se construya ante él. En Dios el hombre descubre lo que busca: amor; y Dios nos afirma manifestando nuestro destino: participación en su vida divina. ¡Con cuánta frecuencia, sin embargo, de Dios y del hombre se tiene una idea totalmente distinta! No solo eso. Una falsa imagen de Dios falsea inevitablemente al hombre, y eso es lo que ocurre a menudo.

Para comprenderse a sí mismo, el hombre debe referirse a Dios y a su acción creadora. Según la teología patristica, al crear Dios se retira (*contractio*) y vacía (*kénosis*) para dar lugar a una criatura co-creadora con pleno ejercicio de su libertad. La libertad, que es don y tarea, es vocación fundamental del ser humano. La libertad implica responsabilidad, y, en la medida en que ha quedado herida y cautiva después del pecado, tendrá que ser reconquistada. Para que no se pierda, la libertad tiene que ser constantemente liberada.

Y no perderse es la condición para que una persona encuentre su destino y se salve. Y de la salvación trata el capítulo cuarto (*La 'salvación': el don de una respuesta en 'exceso'*), habida cuenta de que es una palabra que plantea reticencias y cierto malestar en el mundo contemporáneo. Se acepta la idea de salvación como autorrealización y cumplimiento de uno mismo, pero no como algo que debamos a la mediación de otro. La palabra 'salvación' significa redención, vinculada a la idea de liberación del mal, del pecado y de la muerte, y significa también salvación, en cuanto plenitud y participación en la vida divina. Al haber acentuado el primer significado, que tiene un aspecto negativo (salvación de), se oscureció el aspecto positivo (salvación para), olvidando que "la palabra salvación apunta así hacia la cuestión del destino del hombre, por lo que debe ser entendida sobre todo en sentido positivo" (p. 127).

La salvación, participación en la vida divina, es el don que Dios hace de sí mismo. Con lo cual el hombre llega a descubrir que su destino se halla en Otro. Gracias a él el hombre es capaz de configurar su destino y de escapar a la fatalidad y al sinsentido. A este respecto, la Sagrada Escritura propone una antropología de destino teologal que se expresa en una esperanza de vida eterna. La eternidad, que debe ser pensada en un contexto de relación personal, es donde el hombre alcanza definitivamente su identidad.

Después de haber expuesto el pensamiento teológico de A. Gesché, en el quinto y último capítulo el autor hace una valoración crítica del mismo, destacando la inspiración conciliar de su antropología, aunque apenas haga referencia a los documentos conciliares, y destacando asimismo que dicha antropología es una antropología teológica *in fieri*. Gesché, que considera necesaria la 'revolución antropológica' que ha tenido lugar dentro de la teología, no asume el giro antropológico de la misma. Y no lo asume porque piensa que centrarse demasiado en el hombre es un inconveniente para comprenderlo. La realidad del hombre se esclarece no desde sí mismo, sino desde su Fundamento. Por eso, el discurso sobre el hombre habrá de ser necesariamente un discurso teológico. A la hora de iluminar el misterio del hombre, Gesché no sólo cuenta con Dios sino que hace de él el punto de partida de su antropología.

Ahora bien, para poder hablar o escribir de Dios, el teólogo debe aprender a amar a Dios y al hombre. A este propósito hay que decir que Gesché fundamentó su teología en el amor a ambos. Para Gesché Dios y el hombre no solo no se excluyen, sino que se reclaman e intersignifican, como se explica en este libro. Su autor da muestras de conocer bien el pensamiento de A. Gesché, al que sitúa



muy bien en su entorno y ante quien es capaz de tomar distancia cuando lo considera oportuno. Es mérito suyo haber articulado el pensamiento antropológico de Gesché, más o menos disperso, ofreciéndonos una excelente introducción al mismo.

J. García Rojo

Mónica Codina, *Donde vive la libertad. Una lectura de Romano Guardini*, Biblioteca Nueva (Col. Ensayo, 43), Madrid 2011, 242 pp.

Pensador clásico de siglo XX, Guardini sigue suscitando el interés y el estudio de forma constante. En el libro que presentamos la autora lleva a cabo una lectura personal, ordenada, de los temas sustanciales de la antropología teológica del autor alemán en torno a 9 temas en nueve capítulos precedidos por otros dos que quieren contextualizar la figura de Guardini y su pensamiento. El primero, poniendo la atención en Berlín, en el año 1923, describe la génesis del pensamiento de Guardini que por entonces y allí comenzaba su docencia en la cátedra de “Filosofía de la religión y visión cristiana del mundo” con una lección inaugural que ofrece claves importantes de todo su pensamiento y su obra, que Rahner consideraba perteneciente a aquella teología que hizo posible el Vaticano II. El capítulo segundo quiere describir la posición del pensamiento del autor ante el mundo moderno, su cultura, su imagen del mundo, su crisis.

Tras este encuadre, en la segunda parte del libro, bajo el título “La afirmación de la libertad”, el estudio del encadenamiento de temas que se ha asignado la autora. “Por la fuerza de la palabra” expone el pensamiento de Guardini sobre la creación del mundo; es un buen arranque del estudio de la antropología cristiana que expone con precisión los significados de la creación verbal. El capítulo siguiente, “Imagen de Dios” aborda ya la formación del ser humano, pormenorizando, como es lógico, la condición de ser a imagen y a semejanza del Creador, en particular su señorío sobre el resto de la creación y su sometimiento al Dios de quien es imagen. El capítulo que sigue, “Sacrilegio”, aborda el tema del pecado de origen, seguramente el que resulta menos convincente de toda la obra. El pensamiento que aquí se expone queda enteramente al margen de una consideración evolutiva del mundo y del hombre y resulta en varios momentos insatisfactorio. Pero incluso al margen

de esta perspectiva, que en alguna medida hoy es ineludible, hay afirmaciones del autor y del libro que pueden bordear la contradicción en el seno de la misma lectura tan pegada a la literalidad del relato bíblico, como la que sostiene que Adán y Eva eran criaturas perfectamente constituidas (p. 117): de ser así, ¿cómo la caída? No obstante algunas explicaciones de Guardini ofrecen interpretaciones penetrantes y luminosas sobre el significado espiritual, filogenético, del relato del pecado de origen como es propio de un pensador de su talla. Como consecuencia de la caída original, tiene lugar “el carácter trágico de la historia” a lo que la autora dedica el capítulo siguiente, un ensayo breve pero preciso y valioso de filosofía y teología de la historia bajo el impacto de la caída original, cuya lectura histórica, sin embargo, se hace sentir en esta interpretación del devenir de la humanidad. En efecto, el problema del mal no queda bien planteado (pg. 121), no siendo posible seguir afirmando la aparición del mal en el mundo como consecuencia del pecado de la pareja primera (p. 137), cuando hoy es perfectamente claro que la vida humana emerge de una naturaleza que padece serias tensiones en su interior.

En los cinco capítulos que siguen, el estudio da paso –aunque no se explicita así en la obra– a lo más propio de la antropología cristiana, es decir, el desarrollo de la existencia en el seno de la fe sobrenatural, comenzando por “El don de la fe”, donde se ofrece un examen de la virtud que da inicio a la vida cristiana atendiendo sobre todo a su aspecto sobrenatural y con poca atención al dinamismo antropológico de la fe, como hubiera sido muy pertinente. El capítulo siguiente, “Adoración” expone la rica enseñanza de Guardini sobre esta experiencia religiosa como plasmación primordial de la fe cristiana, fundamentalmente referida a Dios Padre. El capítulo que sigue, noveno del escrito, “El Hijo” aborda ya la misión reveladora y salvífica de Jesucristo que probablemente hubiera estado mejor al comienzo de esta parte dedicada a la vida sobrenatural. Algunas interpretaciones de este capítulo sobre la experiencia de Jesús viendo la cólera del Padre por el pecado descargarse sobre él en su Pasión (pg. 191), resultan hoy poco convincentes. El capítulo “Tiempo de la Iglesia” ofrece una visión muy reducida de la comunidad eclesial, limitándose el examen del pensamiento del teólogo alemán a la práctica sacramental que se vive la Iglesia, centrada en concreto en los sacramentos del bautismo y la Eucaristía. El capítulo último, “sentido cristiano de la libertad” recoge bien algunos elementos de la ética y de la moral cristiana del magisterio de Guardini que sobre esta temática posee una especial riqueza. El estudio concluye con una relación, seguramente completa, de los libros del

pensador alemán, con la referencia cuando es el caso, de su traducción al español, lo que es un servicio a agradecer.

Con algunos defectos o limitaciones, estamos ante un ensayo serio sobre el pensamiento de Guardini a base de una lectura directa de su obra que puede ofrecer un buen conocimiento de él en los temas que se asignó la autora, sobre los cuales ciertamente, el estudio habría podido ser siempre más amplio. La Profa. Codina se mueve con destreza en la construcción de su exposición. Precisión conceptual y buen proceso argumentativo son caracteres formales que se perciben de inmediato en el estudio. El carácter de lectura personal justifica que se maneje un apoyo bibliográfico muy reducido sobre un autor que ha sido objeto de tanto estudio. Es cierto, en todo caso, que la lectura no ha tenido en cuenta la totalidad de los escritos de Guardini. La obra refleja la firmeza del pensamiento de Guardini, su sentido de la objetividad y del orden, su posición netamente crítica ante el pensamiento moderno, el fuerte subrayado de la dimensión sobrenatural de lo cristiano. En el aspecto metodológico, no se entiende por qué en tantas ocasiones los textos de Guardini se citan sin señalar en la nota correspondiente el lugar de procedencia. Tal omisión hurta al lector una información importante.

Gonzalo Tejerina Arias

E. Leclerc, *El Reino revelado a los pequeños*, Edit. Sal Terrae, Santander 2010, 119 pp.

Religioso franciscano, con otros escritos suyos ya traducidos al español, el autor quiere ofrecer aquí una lectura espiritual de la obra mesiánica de Jesús desarrollada en torno a la realidad del Reino de Dios, subrayando con especial énfasis el hecho de ser dirigido a los pequeños y sencillos. La meditación arranca de la presencia de la realeza de Dios sobre Israel como pueblo formado para testimoniar a todas las naciones la soberanía salvífica del único Dios; los Salmos y los Profetas son los textos del AT más considerados que van trazando el marco histórico-espiritual en el que brotará la obra de Jesús, de origen humilde y de vida pobre, despojada de todo poder y ambición política. En cuatro capítulos, a continuación, se aborda la obra mesiánica de Jesús: sus preámbulos en el bautismo y el retiro en el desierto y su comienzo con la proclamación de

la llegada del Reino de Dios; la exigencia de conversión que plantea a los oyentes el anuncio de la definitiva soberanía salvífica de Dios como apertura a su amor gratuito; la proclamación de las Bienaventuranzas como Carta Magna del Reino (capítulo quizá demasiado breve); la crisis que entre los oyentes provoca el evangelio de Jesús sobre el Reinado de Dios inaugurado; su desarrollo más concreto en varios aspectos como la formación del grupo de discípulos o su explicación en parábolas. Sigue la meditación en otros dos capítulos dedicados a la muerte de Jesús y a su resurrección, consideradas siempre desde la perspectiva del Reino. En dos capítulos más se considera la experiencia del Espíritu como aliento del Reino y las relaciones entre la Iglesia que nace de Jesucristo y el Reino de Dios, para terminar con la conclusión del escrito que enfatiza la espiritualidad de la acogida, la sencillez y la pobreza espiritual que suscita la obra salvífica de Jesús.

La obra, sin aportar grandes intuiciones teológicas o espirituales, ofrece una buena meditación, bien pegada a la Escritura, sobre la obra mesiánica de Jesús, animando a la sencillez de corazón que requiere y al mismo tiempo impulsa el evangelio de Jesucristo en su enseñanza y sus actuaciones, aunque entre éstas apenas se preste atención a los milagros y exorcismos. En el comentario de algunos pasos, hubiera venido bien tener en cuenta el referente histórico-crítico sobre los textos evangélicos. En cuanto a la presentación material del libro, la rigidez del cartón de la cubierta, con la presión que genera, no facilita su manejo y su lectura.

Gonzalo Tejerina Arias

Emili Marlés Romeu, *Trinidad creadora y cosmología. El diálogo teología-ciencias y el misterio de la Creación en escritos de Ian G. Barbour y Denis Edwards*, Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2010, 385 pp.

Este libro del profesor de cristología de la Facultad de Teología de Cataluña, Emili Marlés Romeu, constituye la publicación del trabajo que realizó para la obtención del título de doctor de teología. El título del escrito responde más bien a la segunda parte del estudio, mientras que el subtítulo sí que se ajusta al contenido completo del trabajo.

Al ser una tesis doctoral adolece del carácter embrionario de la evolución propia de la reflexión en torno a un tema. Esta misma naturaleza académica del trabajo hace que cuando nos enfrentamos a su lectura no podamos evitar realizar implícitamente una cierta censura al mismo proyecto de tesis doctoral, más que a la obra en sí. Pero conviene no olvidar que al haber preparado el trabajo para su publicación en una colección concreta, seguro que ha recibido alguna que otra remodelación para la misma que hace que no sea éste el lugar para realizar un análisis pormenorizado de la tesis original del autor. Sólo señalar que si la obra responde exactamente a la tesis doctoral del autor sí que habría algunos aspectos metodológicos que objetar. Sobre todo respecto a la introducción y al epílogo, y especialmente éste último.

Volviendo a la publicación en sí, el libro está estructurado en una introducción general en la que se mezclan algunos pretendidos elementos sistemáticos con aspectos metodológicos (una combinación difícil de lograr y no siempre feliz); una primera parte compuesta de tres capítulos sobre la obra y el pensamiento del físico y teólogo Ian Graeme Barbour (Pekín 1923), especializado en el ámbito de la reflexión epistemológica para las relaciones ciencia-religión; otra segunda también estructurada en tres capítulos, sobre la teología trinitaria de la creación del teólogo católico australiano Denis Edwards; y, finalmente, un breve epílogo compuesto de reflexiones genéricas acerca de las relaciones ciencia-religión.

La introducción establece el fundamento de las reflexiones teológicas en torno a la relación entre ciencia y religión desde el magisterio de Juan Pablo II. Concretamente, el autor caracteriza de auténtico punto de inflexión en la consideración magisterial sobre este tema la carta<sup>1</sup> que Juan Pablo II dirigió al director del Observatorio Vaticano, Georges V. Coyne, con motivo de la semana de estudio y diálogo (del 21 al 26 de septiembre de 1988) entre Ciencias Naturales, Filosofía y Teología organizada por el Observatorio Vaticano, por encargo de la Santa Sede para celebrar el tricentenario de la publicación de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Isaac Newton. Al margen de estas consideraciones puramente magisteriales, lo más reseñable en esta introducción es la presentación de la corriente teológica interconfesional *Science*

<sup>1</sup> Juan Pablo II, «Epistula moderatori speculae astronomicae missa (1 Junio 1988)», AAS 81 (1989) 274-283. Trad. española: M. García Doncel, «El diálogo teología-ciencias hoy. I. Perspectiva histórica y oportunidad actual», *Cuadernos Institut de Teologia Fonamental* 39 (2001), 64-71.

*and Religion Theology*, original de las iglesias reformadas de ámbito anglosajón. En esta sucinta presentación podemos hallar los nombres más relevantes de algunos de los representantes de esta corriente (entre los que figuran los dos autores objeto de estudio de este libro), el programa y los objetivos establecidos por esta línea de estudio, y las distintas publicaciones periódicas especializadas fruto de las investigaciones en este campo de la teología cristiana. De esta reseña editorial habría que destacar dentro de la disciplina teológica las revistas *Theology and Science* (desde 2003) y la más reciente y europea *European Journal of Science and Theology* (2005). Esta presentación es importante para la contextualización del trabajo porque sitúa oportunamente a los autores objeto de estudio en el panorama general de un área de la teología que quizá, para la mayoría de los teólogos católicos españoles, todavía resulte extraña. Después de exponer los objetivos y límites de la tesis el autor pasa a presentar de forma esquemática las dos figuras que vehiculan las reflexiones sistemáticas de su trabajo: Ian Graeme Barbour y Denis Edwards. Se trata de un bosquejo biográfico personal e intelectual, que servirá para conocer las etapas que constituyen la evolución de sus respectivas ideas y trabajos; etapas que luego serán importantes para identificar las fases expositivas de los dos siguientes apartados.

Ya en la primera parte de la tesis, encontramos desplegado el pensamiento de Ian G. Barbour en tres pasos, que analizan respectivamente: el desarrollo histórico de las relaciones ciencia-religión a partir del conocido *caso Galileo*; los modelos de relación entre ciencia y religión establecidos por el autor; el análisis epistemológico del método científico y del método teológico y sus influencias mutuas; la influencia de los avances científicos y su sistematización teórica a través de modelos y paradigmas para la formulación teológica de las distintas doctrinas religiosas. En el campo donde más aporta el pensamiento original de Barbour, la fundamentación epistemológica, y, concretamente, la categoría del 'realismo crítico', que utiliza para caracterizar con exactitud y de forma abierta la base epistemológica de la ciencia. El mismo proceso discursivo es el aplicado para el análisis epistemológico de la religión, considerada como aproximación fenomenológica y racional al conocimiento de la realidad. Coherente con su planteamiento respecto a la ciencia, Barbour también hablará de 'realismo crítico' aplicado a la *episteme* religiosa.

La segunda parte es la que, a través de la figura de Denis Edwards, pone en práctica la consideración positiva de la aportación de la ciencia a la religión; ahora, concretamente, a la ciencia

teológica. Esta forma positiva de asumir los aportes y avances de la investigación científica al ámbito de la formulación teológica de la doctrina cristiana es aplicada concretamente al área de la teología de la creación. La exposición recorre cuatro tratados interrelacionados en la doctrina de la creación: la teología fundamental (acción de Dios en el mundo), la antropología teológica (la creación), la cristología (Cristo desde una comprensión evolutiva del cosmos en cuanto sentido, creación y consumación de la misma), y la teología trinitaria (relaciones constitutivas intratrinitarias desde la doctrina de la creación y el concepto de universo relacional creado). Este capítulo más netamente 'teológico' (desde la perspectiva de la sistemática cristiana), comienza con un análisis de los distintos modelos cosmológicos de explicación del origen y desarrollo de la realidad, mostrando cuáles son sus bases experimentales, sus presupuestos teóricos y el alcance de sus afirmaciones. Ya en este primer nivel de reflexión fundamenta Edwards tanto la relación constitutiva de los postulados cristianos de la antropología en la cosmología como de la fundamentación del carácter único y trascendente del hombre a partir de la propia historia física del universo como de su comprensión evolutiva. Estas reflexiones están íntimamente relacionadas con el posterior análisis sobre la relación simbiótica evolución física – superación metafísica: la evolución cosmo-biológica supone un crecimiento en el ser. El cambio conduce al 'aumento' óntico del universo: no sólo cantidad, sino calidad. Esta auténtica evolución óntica es explicada por Edwards ayudándose de la categoría rahneriana de «autotrascendencia activa»: Dios actúa como causa primera que potencia la causa segunda impulsándola 'desde dentro', haciendo que la realidad, la criatura, 'autotrascienda' activamente su nivel óntico desde la acción del Espíritu Santo, que es quien da la vida, la perfecciona y la conduce a su consumación. En este punto el autor realiza un ejercicio práctico y sumamente aleccionador de la influencia de los avances de la ciencia –en este caso concreto de la física teórica y la cosmología– en la comprensión y posterior formulación de ciertos principios teológicos; así como de la forma que ha de tener la ciencia teológica de asumir esos avances científicos para redefinir ciertos aspectos doctrinales desde un marco y en un lenguaje acordes con la visión física de la realidad.

En este punto tanto los planteamientos del autor de este trabajo como los de Edwards se nos antojan un tanto limitados. Cuando Edwards asume y replantea el concepto rahneriano de 'autotrascendencia activa' desde los actuales modelos cosmológicos (que intentan conjugar por todos los medios, hasta el momento disponibles, la relatividad general con la física de partículas elementales desde

la teoría cuántica) no llega hasta el pleno alcance que dimana de esta particular relación. El surgimiento de la conciencia personal reflexiva, las posibilidades abiertas por el embrionario estadio de la física de cuerdas así como por su propuesta alternativa (la que trata de compaginar la fuerza gravitatoria con la mecánica cuántica), la multidimensionalidad de la propia realidad física y los derivados estados emergentes..., todas estas reflexiones invitan a pensar de una forma nueva (y siempre deficitaria, seguro) la consideración de la realidad y su autoemergencia hacia formas novedosas, distintas, que rebasan su primigenio umbral óptico hacia una forma distinta de ser en un universo también emergente que escapa a su particular espacio físico actual. Con esto queremos decir simplemente que el actual marco científico posibilita una mirada del universo que, no sólo no entra en contradicción con el dinamismo creatural que postula la doctrina cristiana de la creación, sino que incluso facilita nuevos parámetros para plantear la afirmación 'la realidad deviene'. Hay un marco físico que sostiene este postulado y permite formular con un nuevo lenguaje, y desde un nuevo paradigma de comprensión, el proceso de consumación de la realidad, manteniendo uno de los principios fundantes de la reflexión teológica: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona. En el terreno de la cosmología y de la teología de la creación esto podía derivar a una nueva estructura epistemológica que armonice el esquema: creación-hominización (cosmovisión evolucionista)-humanización-divinización.

Un buen ejemplo de la aplicación práctica de este principio de 'simbiosis' epistemológica sería el propio capítulo sexto del libro. En él se nos muestra cómo el concepto de 'relacionalidad' desde los parámetros de la física contemporánea y desde el marco de la doctrina trinitaria son perfectamente homologables en el alcance de las afirmaciones a las que nutren. Los patrones relacionales que rigen la explicación de la estructura multidimensional de la realidad en sus diferentes escalas (macrocosmos y microcosmos) se corresponden con la explicación teológica de la relacionalidad constituyente que dimana de la teología de las procesiones intratrinitarias hacia el fundamento ontológico de la creación. El teólogo australiano mostrará que esta relacionalidad constitutiva trinitaria es el principio de la pluralidad y multidimensionalidad de la realidad creada: la creación como *vestigium trinitatis*.

Como decíamos al comienzo de nuestro análisis, el epílogo con el que el autor culmina este estudio se aparta de lo que, en un trabajo de esta naturaleza (una tesis doctoral), entendemos por



reflexiones conclusivas específicas referentes a los centros temáticos tratados. En este sentido, las conclusiones críticas pertinentes correspondientes a las aportaciones de Ian G. Barbour y Denis Edwards, las podremos encontrar en algunos apartados incluidos en el propio desarrollo de los capítulos dedicados al pensamiento de estos autores. Así, en el epílogo nos encontramos con unas consideraciones de carácter epistemológico sobre las relaciones ciencia-teología defendiendo desde todas ellas el carácter fecundo de dicha relación tanto en el ámbito de la fundamentación de la misma, como en el terreno de los frutos producidos por dicha relación.

En definitiva, la obra de Marlés es toda una invitación para que la teología cristiana se aproxime sin prejuicios, sin sospechas, sin restricciones, pero también sin complejos y sin renuncias, a las aportaciones de la lectura física de la realidad que nos proporcionan las distintas disciplinas científicas. Esta aproximación no es un ejercicio gratuito de racionalización u ornamentación intelectual, sino una responsabilidad pastoral desde el fundamento eclesial del ejercicio de la teología. La teología piensa la fe para expresarla mejor, para, de esta forma, acercarla de forma eficaz a la mente y al corazón de las mujeres y hombres de todos los tiempos. La inteligencia de la fe sólo es posible desde la aceptación y la comprensión del conocimiento del mundo. En este sentido, este libro nos muestra claramente que hoy no se puede hacer teología de la creación, antropología teológica, escatología, incluso teología trinitaria y cristología, sin asumir la realidad física del hombre y del mundo. Más aún, si cabe, cuando en la actualidad la propia descripción física de estas realidades nos invitan a mirar hacia su fundamento con un respeto todavía mayor y una esperanza alentada por la propia complejidad y riqueza de lo creado. El mundo del que se predica la creaturalidad y el hombre definido por la *imago Dei* son el mundo y el hombre que desentrañan progresivamente las ciencias naturales. La teología, por otra parte, le recuerda a la reflexión científica que el acercamiento racional a la realidad debe seguir el principio de la irreductibilidad de lo real. La ciencia ilumina el sentido, pero no lo otorga. El sentido se dirime en el estrado de lo personal; desde su arquitectura física pero hacia su plenitud trascendente.

José Ramón Matito Fernández

Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Editorial San Pablo, Madrid 2012, 453 pp.

A tres años de las bodas de oro del Concilio Vaticano II, y meses antes de uno de los mayores acontecimientos eclesiales que puede vivir la Iglesia cristiana católica, como es la celebración del cónclave para la elección de un nuevo Papa, resulta más que oportuna una obra como ésta, del profesor de la Facultad de Teología de Comillas y eclesiólogo Santiago Madrigal, que profundiza de forma excepcional tanto en la necesaria contextualización histórica y teológica del acontecimiento conciliar del siglo pasado, como en las trascendentes consecuencias que tuvo para la doctrina eclesiológica. La obra es fruto de la preparación de un curso sobre eclesiología pero, sobre todo, y tras la gran trayectoria del autor en el ámbito de la elaboración teológica sobre la doctrina de la Iglesia, son el resultado de reflexiones maduradas a la luz de un amplio trabajo anterior en torno a Concilio Vaticano II en sí, como a la recepción de la doctrina conciliar en el campo de la eclesiología. Aunque el legado magisterial del Vaticano II abarca la totalidad de la labor teológica, el “concilio de la Iglesia sobre la Iglesia”, según la definición ya clásica de Rahner, fructificó sobre todo en la doctrina eclesiológica y su alcance total a los ámbitos de la vida y la reflexión de la Iglesia en Iglesia.

Santiago Madrigal desarrolla la línea argumentativa de la obra desde dos presupuestos y, a la postre, marcos hermenéuticos respectivos. Por una parte, desentrañar la historia de la doctrina para conocerla e interpretarla correctamente, desde sus aspiraciones, límites, contingencias y superaciones; por otra parte, exponer teológicamente la doctrina conciliar sobre la Iglesia, que se entiende mucho mejor y se siente mucho más cercana habiendo conocido previamente las intenciones y las ilusiones desde las que se delineó. Por tanto, tenemos el núcleo de la enseñanza eclesiológica del concilio desde la perspectiva de su pre-historia, su historia y su orientación a la historia futura. Luego ubicaremos las distintas partes del trabajo en su respectiva crónica constituyente. Todavía en el ámbito del argumento de la obra, hay que destacar el capítulo final, con el nombre de ‘epílogo, porque es donde el autor despliega su análisis eclesiológico más personal, y, precisamente, desde la clave desde la que está elaborado todo el libro: la eclesiología del Vaticano II no es una definición cerrada, sino una declaración de intenciones desde la percepción de la compleja y rica realidad eclesial ya dada pero contemplada siempre como un acontecimiento vivo. De esta última parte destacamos la lúcida aclaración acerca del carácter reno-

vador del Concilio, su vocación reformista, pero desde el afianzamiento de su centro y el catalizador de su dinamismo: Cristo como fundamento de cualquier otra afirmación dogmática, que lo son en tanto en cuanto su referencia al centro. Este principio determinará también la más que necesaria correcta relación entre la Escritura, la Tradición y el Magisterio eclesiástico; necesaria para que, a partir de estos dos presupuestos (Cristo como centro y la articulación tridimensional de la formación de la doctrina), el Concilio va a diseñe su teología de la Iglesia desde los ámbitos dogmático y pastoral. Uno de los aspectos más importantes de la repercusión de este cristocentrismo eclesiológico será el abandono de la identificación entre el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica, vehiculada a través de la fórmula de mediación del 'subsiste en' y a la analogía que la teología católica establece conscientemente entre el misterio del Verbo encarnado y la Iglesia. Así, desde la afirmación de la estructura sacramental de la Iglesia, se subraya la distinción entre Cristo y la Iglesia y se abre paso a esa definición fundamental de la Iglesia 'sacramento universal de salvación'. A esta idea subyace un doble presupuesto antropológico y soteriológico: por una parte, la unidad del género humano creado a imagen de Dios, y cuyo misterio sólo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado; por otra, la voluntad salvífica universal de Dios y la acción del Espíritu que ofrece a todos la posibilidad de ser incorporados al misterio pascual.

En la tercera parte de la obra (capítulos 9 a 13), dedicada a interpretar la doctrina eclesiológica del Vaticano II, el autor destaca la imbricación de la reforma teológica con el principio del *aggiornamento* eclesial. Profundizará en aquellos capítulos sobre las estructuras eclesiales y las distintas vocaciones, servicios y carismas, que exigen repensar la vida de la Iglesia y la articulación de los ministerios del papa, de los obispos, de los presbíteros y de los laicos. Subraya la revalorización del ministerio episcopal por referencia al ministerio del papa, articulando la esperanza de una colegialidad real y efectiva en el ejercicio del gobierno de la Iglesia. Fruto de esta renovación teológica sobre la Iglesia destaca también la distinción teológica entre el obispo y el presbítero, así como la diferencia esencial entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico. De los múltiples aspectos de la teología eclesiológica del Concilio en este orden de cosas, el autor profundiza en la particular aproximación trinitaria, que servirá de base a toda la constitución dogmática sobre la Iglesia y permite un espacio mucho mayor a la acción del Espíritu Santo, con lo que imprime a la idea de Iglesia como pueblo de Dios una notable impronta caris-

mática que debe impedir la devaluación eclesiológica de las Iglesias locales.

La primera y la segunda parte de la obra se desmarcan del ámbito puramente teológico siguiendo la premisa establecida por el autor desde el comienzo de la obra: “Ni sólo la historia del acontecimiento ni sólo un comentario a los textos”. Por eso, los capítulos que componen la primera parte se centran en una particular reconstrucción histórica del Concilio siguiendo las memorias del arzobispo sudafricano D. E. Hurley; recuerdo privilegiado el de este obispo debido a su designación como miembro de la Comisión central preparatoria del Concilio, comisión que tendría la misión de revisar y coordinar los esquemas elaborados por las diferentes comisiones preparatorias. Independientemente de esta fuente documental, esta primera parte de la obra está muy bien organizada y desarrolla de forma clara la conexión íntima existente entre la historia de la propuesta y el desarrollo de los documentos conciliares con la historia de las sesiones del Concilio y de las diversas vicisitudes acontecidas en el intervalo temporal de cada una de ellas. Esta visión panorámica ayuda a situar y comprender mucho mejor la dinámica interna de los documentos recorriendo su historia personal desde los esquemas, los debates, las revisiones y las aprobaciones.

La segunda parte constituye un necesario estudio sobre la recepción de la doctrina conciliar, el alcance y la interpretación de sus líneas de reforma eclesial. Es lo que el autor denomina la hermenéutica y recepción del Concilio. Desde las primeras páginas de esta segunda parte se nos advierte que la noción de recepción es más amplia que la categoría de interpretación; porque la primera indica el proceso por el que el pueblo de Dios va haciendo suyas las directrices, orientaciones y normativas concluidas en el aula conciliar, mientras que la segunda determina la necesaria reflexión sobre esta apropiación, y que está encaminada a extraer una idea fundamental que dé coherencia a la doctrina conciliar y permita explicar la intencionalidad reflejada en los diversos documentos aprobados. El marco de realización de esta recepción y esta interpretación ha de ser siempre la intención fundamental a la que respondió la convocatoria del Concilio, que, a su vez, surgió de la preocupación por dar respuesta coherente y eficaz al fundacional mandato misionero del Señor y a la original vocación de servicio de la comunidad cristiana. En aquellas circunstancias, como en cada momento y lugar, era necesario y urgente encontrar unas claves de conexión y un lenguaje teológico que hiciera inteligible ese mensaje y vocación evangélicos. Así, todas y cada una de las afirmaciones doctrinales

y propuestas prácticas sobre la Iglesia, han de ser leídas sobre la intención de hacer una Iglesia más evangelizadora y más misionera, que desplegara sus propiedades esenciales de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Desde esta perspectiva, el autor destaca que la doctrina eclesiológica del Vaticano II y su contextualización aproximativa establecen el principio de la reforma de la Iglesia, no desde el olvido de su identidad y la superación de su origen, sino todo lo contrario. La reforma propugnada en la teología conciliar son el mejor referente para el despliegue de la identidad plena de la Iglesia desde la consignación y la hermenéutica actualizada de sus centros constituyentes. Es en este marco donde hay que situar también las reflexiones conciliares sobre las estructuras eclesiales y sobre el puesto y la tarea de la Iglesia en la sociedad moderna secularizada.

En conclusión, este trabajo de Santiago Madrigal constituye uno de los mejores ejemplos actuales de ejercitación de la teología sobre la Iglesia, conjugando de forma excelente las perspectivas histórica, hermenéutica y sistemática. El panorama de conjunto sobre la eclesiología conciliar que logra el estudio del autor supone una lograda síntesis de los pilares fundamentales de la reflexión teológica sobre la Iglesia, desde dentro de la Iglesia para la Iglesia.

José Ramón Matito Fernández

Karl J. Becker – Ilaria Morali (eds.) *Catholic engagement with world religions. A comprehensive study*, Orbis Books, New York 2011, 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 Árabes 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 com-

preensión 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 patristica 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 inter-

pretación 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 misma 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