

BOLETIN DE CRISTOLOGIA (I)

1. Angelo Amato, *Gesù Signore. Saggio di Cristologia* (Bologna Ediz. Dehoniane 1989) 504 pp. 35.000 Liras. Corso di Teologia Sistemática 4.
2. Jean Guitton, *Le Christ de ma vie. Dialogue avec Joseph Doré* (Paris. Collection «Jésus-Jésus Christ». Résonances 1. 1987) 302 pp.
3. Juan Mateos - Fernando Camacho, *El horizonte humano. La propuesta de Jesús* (Córdoba, Edic. El Almendro 1988) 200 pp.
4. Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*. Tome I. Problematique et relecture doctrinale (Paris, Collection «Jésus et Jésus-Christ», n.º 33, 1988) 400 pp.

1. Angelo Amato, *Gesù Signore. Saggio di Cristologia* (Bologna. Ediz. Dehoniane 1989) 504 pp. 35.000 Liras. Corso di Teologia Sistemática 4.

Cuando un libro italiano tiene en el título la palabra «saggio» el lector se queda perplejo ante el contenido. ¿Qué puede esperar: un ensayo, esbozo, panorama, síntesis, libro de texto, enciclopedia de la cuestión? Esta palabra aparece en tres de las publicaciones más recientes y significativas de la cristología italiana: M. Serenthà, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*. Saggio di cristologia (Torino 1986); M. Bordoni, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di Cristologia*. I: *Problemi di metodo*. II: *Gesù al fondamento della cristologia*. III: *Il Cristo annunciato della Chiesa* (Roma 1982-1986).

La mayor parte de las obras de cristología escritas en este decenio ya dejan sentir en el mismo título que se proponen como objetivo fundamental establecer la conexión entre realidad histórica de Jesús y realidad percibida en la fe, entre el personaje al que tiene acceso la razón analítica y el misterio que propone la iglesia. Ha pasado el tiempo de la escisión entre Jesús y Cristo y ha pasado también la obsesión acomplejada de la última cristología católica, que, reaccionando contra el conceptualismo de la escolástica, se proponía como tarea suprema la fijación del objeto: existencia, historicidad judaica, capacidad de acceso al conocimiento de Jesucristo. Nuestro autor se sitúa en esa línea y su título: 'Jeús el Señor' hace patente su voluntad de presentar la bidimensionalidad del único Cristo.

Esta obra se divide en cuatro partes claramente diferenciadas, a través de las cuales quiere ofrecer una visión completa de la persona de Cristo. Uno tiene la impresión de que el autor se ha propuesto varios objetivos al mismo tiempo: ofrecer un panorama de las cuestiones cristológicas contemporáneas; coordinar una visión bíblica con una visión histórica y otra sistemática, integrando todo lo que la exégesis, historia de los dogmas y hermenéutica contemporánea han aportado a una comprensión más compleja, diversificada y sutil del misterio de Cristo; entregar un manual a los alumnos. Es siempre una difícil cuestión saber si se puede cumplir estos objetivos en el mismo libro, si se debe tender a los tres al mismo tiempo o si se requieren métodos y géneros literarios distintos. En cualquier caso si en alguna manera es legítimo intentarlo, y reconociendo las dificultades a la empresa, el autor lo ha conseguido.

Con razón las primeras páginas (9-56) se titulan: 'Introducción al misterio de Cristo' más que primera parte. Aquí es donde la palabra caracterizadora sería exactamente «panorama de cuatro cuestiones»: Jesucristo en la cultura contemporánea; modelos de cristología elaborada desde dentro de la fe; acceso histórico a la figura de Jesús; acceso dogmático al misterio de Cristo y bibliografía para cada uno de los apartados. Los planteamientos son informados y claros siempre, si bien dada la complejidad de la materia tratada se podía recortar o extender en medida siempre difícilmente precisable. Ello tampoco permite análisis más a fondo. Así, por ejemplo, a nosotros nos hubiera gustado ver si esa recuperación de la figura de Jesús por la cultura contemporánea es una oportunidad histórica o un peligro para la fe, y en qué sentido. Roma le ofreció a Cristo un lugar en el Panteón en el mismo instante en que rechazaba de plano y con acritud su pretensión salvífica y negaba la legitimidad filosófica de la confesión cristiana.

La primera parte lleva por título: «El misterio de Cristo en la Sagrada Escritura». La cristología veterotestamentaria es expuesta siguiendo las grandes líneas establecidas por Füglisten en el *Mysterium Salutis*, si bien añadiendo aspectos significativos. Así habla del mediador sacerdotal, profético y real. Luego añadirá una categoría nueva: el mediador celeste. Bajo ésta habla de las mediaciones que no surgen desde el abajo de los hombres sino desde el arriba de Dios. Estas y aquéllas se entrecruzan en Cristo (ángel de Yahvé, sabiduría, hijo del hombre —rey, profeta, sacerdote—). Ya hace años estableció Daniélou cómo hay una doble línea salvífica en el AT: una que orienta hacia una venida del mismo Yahvé como salvador y otra según la cual se trata de un enviado por él o mesías para la salvación universal (J. Daniélou, 'Christologie et eschatologie', en A. Grillmeier - H. Bacht [Hrsg.], *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Chalkedon heute* III. Würzburg 1951, pp. 269-286).

Las precisiones hermenéuticas a la hora de valorar el contenido de preparación y consumación en el AT y NT son lúcidas: «El advenimiento de Cristo no es la conclusión evolucionística o simplemente pedagógica de la historia de Israel o de la esperanza mesiánica. Aún cuando el alba de la resurrección viene después del crepúsculo de la esperanza, es sin embargo un 'paso' históricamente indeducible. La *res* de Cristo supera inconmensurablemente la *spes* de Israel» (97).

La cristología del NT está expuesta en cuatro capítulos: la cristología prepascual, donde con claridad intenta partir de Jesús como origen de la cristología; la luz de la pascua; la fe cristológica de la comunidad primitiva; y unas reflexiones conclusivas sobre la variedad y unidad de la cristología neotestamentaria. La continuidad en el desarrollo se funda en los siguientes presupuestos: fidelidad a la tradición histórica tanto de Jesús como de la Iglesia primitiva; selección o reinterpretación desde el centro frente a errores o malentendidos; concentración cristológica, es decir, iluminación de las realidades teológicas fundamentales a partir de Cristo. «La comprensión del misterio de Cristo se hace inteligencia del misterio de Dios Trinidad, del ser y del deber ser de la humanidad y de la Iglesia, del destino final de la historia y del cosmos» (140).

Tras haber reafirmado el Concilio Vaticano II que la Biblia es el alma de la teología y haber surgido el método histórico genético, la teología sistemática contemporánea no ha logrado todavía esclarecer el real lugar de los contenidos bíblicos en su sistematización. Así en cristología la Biblia aparece primero como una parte de los contenidos cristológicos y luego reaparece en los otros dos, en la historia y sistematización. Nuestro autor trata de la cristología por autores en esta primera parte y por temas en la tercera. Los datos prepascuales de Jesús reciben un tratamiento y los postpascuales otro. De esta forma la muerte y resurrección pueden aparecer en tres lugares: la cristología fundamental, la historia de Jesús, la comprensión creyente. No sin repeticiones y difuminaciones de plano y aspecto de la reflexión.

La segunda parte del libro está dedicada a: «La profundización pneumática del misterio de Cristo en la vida de la Iglesia». Esa historia de hecho es la de los diez primeros siglos y la de la teología oriental. Es en ese campo donde el autor, becario del patriarcado de Constantinopla y alumno del «Patriarchal Institut for Partristic Studies», se siente en casa. Sigue en su exposición el desarrollo cristológico con sus puntos cumbres en los Concilios Euménicos. De cada uno de ellos nos da el contexto histórico, el contenido dogmático, el sentido del 'horos' o fórmula propia (diferenciando con lucidez cómo no todos los concilios ofrecen el mismo resultado, que puede ir desde una confesión de fe, una fórmula dogmática, la aceptación de un texto teológico preconiliar, a una serie de anatematismos). Su información es siempre exacta y actual, siguiendo a los grandes autores: Grillmeier, Orbe, Simonetti, Sesboué, Liebaert, Ch. von Schönborn, Camelot, Ortiz de Urbina..., como base fundamental y luego monografías para cada autor y concilio. Especial interés merece su atención a los dos últimos concilios euménicos de la patrística: Constantinopla III (680-681) y Nicea II (787). En el primero se hace eco de la recuperación que ha tenido lugar en los últimos años de Máximo el Confesor con su aportación a la comprensión de la voluntad humana de Jesús y de su colaboración a nuestra salvación. En el de Nicea subraya la significación de los 'iconos' y el redescubrimiento que nuestra generación ha hecho de ellos. Aquí mostraremos sin embargo nuestras reservas.

Esta es la parte donde el texto es más transparente, la información más detallada, con notas a veces muy ilustradoras que rozan problemas capitales de eclesiología: v.g. cuando en la nota 38 de la página 273 se exponen los criterios de ecumenicidad de un concilio. El mismo autor reconoce que deja

en silencio la historia tan compleja, traumática y a la vez ilustradora de la comprensión cristológica de los diez últimos siglos, que son precisamente el suelo a partir del cual nos nacen a nosotros las dificultades y las facilidades para la fe en Cristo y para la aceptación del dogma cristológico. Frente a la usual concentración en la historia moderna, determinada por el protestantismo, este vuelco a la tradición ortodoxa oriental es reconfortante.

La tercera parte se titula: «El misterio de la encarnación», dividida a su vez en tres capítulos: La encarnación como acontecimiento trinitario, cristológico y soteriológico. El primero analiza la implicación de cada una de las personas en la encarnación y al hablar del espíritu Santo estudia el complejo tema de la concepción virginal, mostrando la realidad biológica y la significación teológica. Aquí evidentemente surgen los intrincados problemas de la 'apropiación' y de las acciones propias de cada una de las personas. El segundo capítulo abarca las cuestiones clásicas de los manuales: la constitución ontológica, la constitución psicológica y la constitución moral de Cristo, a las que se unen las modernas de la inmutabilidad y dolor de Dios, de la fe, la tentación, la oración y el celibato de Cristo. No deja el autor de mostrar cómo hay temas que requieren una consonancia espiritual y situaciones culturales que pueden cegar la mirada, induciendo un rechazo previo de determinados valores. La obsesión sexual es tan potente ahora como era antes: antes para hacer silencio e imponer rechazo, hoy para imponer otras necesidades y otras afirmaciones. «La ausencia de consonancia espiritual constituye quizá uno de los motivos del fallo en no pocos accesos a la virginidad de Jesús» (407).

El tercer capítulo estudia lo que clásicamente llamaríamos: «soteriología» o tratado sobre el redentor y nuestra redención. De hecho se trata de una exposición de los cinco grandes misterios de la vida de Jesús: muerte, descendimiento a los infiernos, resurrección, ascensión y Pentecostés. Uno se pregunta por qué no se ha integrado en el esquema la parusía final de Cristo en su función de juez y Señor, que aparece ya desde las primeras confesiones de fe (DS 10-30), con su actual soberanía e intercesión (cf. entre otros muchos J. Rey Marcos, *Jesús de Nazaret y su glorificación. Estudio de la exégesis patristica de la fórmula 'sentado a la diestra de Dios' hasta el Concilio de Nicea*. Madrid 1975; B. Sesboüé, 'Le retour du Christ dans l'économie de la foi chétienne', en Varios, *Le retour du Christ*. Bruxelles 1983, pp. 121-166).

Este libro es una bella síntesis, con formulaciones muy logradas, v.g. sobre el sentido cristológico del AT (96-97), las cristologías del NT (138-140), la iglesia como lugar de trasmisión de la verdad (148), la hermenéutica de los concilios (154-156), el contexto litúrgico del Símbolo Niceno-Constantinopolitano (189), a propósito del Filioque («La 'rezezione' di C da parte della chiesa occidentale non è stata ancora completata e que la 'formulazione pneumatologica' di C da parte della chiesa orientale non è un assoluto dogmatico, 191), a propósito de la relación escritura y concilios (aquella es texto constituyente; éstos son textos reguladores), y sin embargo el carácter indispensable de las formulaciones conciliares para la comprensión recta y actual del misterio de Cristo (290). Y así podríamos enumerar otras muchas.

A la vez hay puntos más débilmente percibidos o formulados, como es normal en toda obra con intención enciclopédica. No parece claro el sentido

del bautismo o unción de Cristo. No se trata según el autor de un cambio ontológico o psicológico, sino de «un momento solenne di riconferma umana e libera da parte del figlio dello 'impegno nella missione redentrice» (322). Las páginas dedicadas a los iconos en el contexto del III Concilio de Constantinopla son tan bellas como insuficientes. Es necesaria una mayor y más radical precisión. ¿Toda la evolución del arte occidental en este orden puede ser descrita como 'menor densidad teológica'? (276). Tanto desde el punto de vista histórico como teórico la cuestión requiere más análisis. ¿Qué son los iconos en última instancia: una expresión estético-religiosa, histórica y localmente condicionada, tan relativa como todas las demás, o unas manifestaciones sacramentales de la experiencia crística universal? ¿Qué decir de esta inundación arcaizante que padecemos hoy de iconos, malísimas copias o recreaciones? ¿Se puede definir al icono como 'sacramento del Reino'? (286). ¡Ahora resulta que todo es sacramento de todo! ¿Cuál es exactamente su dimensión sacramental más allá de la histórica, anamnética, pedagógica? ¿Qué valor tienen para nuestra percepción actual? ¿Pueden ser re-primados sin más como 'respuestas de la percepción'? ¿Cuándo es el icono una obra genial de arte, admirable por su potencia religiosa, y cuándo es exponente de un primitivismo elemental, simple forma de actitud precrística?

En la parte sistemática el autor mantiene un equilibrio entre posiciones. Eso le resta no pocas veces incisividad. La cuestión de la ciencia y conciencia de Cristo nos hubiera gustado verla situada más cercanamente a los textos bíblicos en cuanto reflejo de una historia vivida, de una persona creyente en tiempo y en descubrimiento real del mundo. Aún no abandona toda la terminología de la ciencia de visión, cuando tras Rahner ya tiene que ser reconvertido el viejo planteamiento. Jesús no ve al Dios objeto lejos de sí sino que en el encuentro consigo mismo, en su percepción y apropiación personal de Hijo percibe al Padre. Descubrimiento de su propia identidad y encuentro con Dios como Padre en Jesús van unidos. En este sentido las páginas dedicadas al Jesús 'viator-comprehensor' tendrían que ser reescritas (394-395). Igualmente las que establecen la conexión entre visión beatífica-humanidad histórica-sufrimiento en la pasión (396-397). El autor no se ha percatado de la honda cuestión trabajada sobre todo por la exégesis alemana reciente: la autocomprensión y asunción de la propia muerte por parte de Jesús en la trama de su destino, con su valor universal y vicario. Si bien cita el libro de Schürmann (*Jesus ureigener Tod*) desconoce el segundo (*Gottes Reich und Jesu Geschick*). Aquí topamos con uno de los lugares más vivos y complejos de la humanidad de Jesús. Es ahí donde se deciden las viejas cuestiones de la ciencia de Cristo, de la visión inmediata o beatífica. Se trata de reenclavar históricamente las reducciones conceptuales, encubridoras de la realidad, a las que nos tenía acostumbrados la Escolástica.

En la soteriología nos hubiera gustado una mayor cercanía a las dificultades contemporáneas y una mayor precisión a la hora de fijar el contenido conceptual y real de las categorías clásicas: v.g. expiación, reconciliación, sustitución, representación (428, 435). No podemos repetir este lenguaje sin fijar con rigor a qué nos referimos: realidad, concepto, mundo simbólico, apelación psicológica (433-435). En este orden también nos hubiera gustado mayor incisividad a la hora de exponer el 'descensus ad infernos'. ¿A qué

realidad cosmológica, cronológica, antropológica, teológica, soteriológica, responde esa afirmación del Credo? ¿Qué margen de posible-imposible-necesaria u obligada desmitificación reclaman esas fórmulas? El 'Testimonium Flavianum' (420 n 8) hubiera requerido una leve matización respecto a su contenido, si bien la afirmación central de la muerte de Jesús es indubitable. Hay frases fruto de pura precipitación como ésta: «il Gesù 'Tutto' e 'Nulla' di S. Giovanni della Croce» (298). Jesús es toda y la única palabra definitiva que Dios tiene y que ya ha dado, pero ésta es una perspectiva bien distinta de la que el Santo nos expone al hablar del Todo y de la Nada.

Lo que se dice del «tercer día» me parece insuficiente y la monografía de K. Lehmann (*Auferweckt am 3. Tage nach der Schrift*. Freiburg 1969) y otras posteriores habrían completado la interpretación. Impreciso el párrafo dedicado a Jesús resucitado «tierra de los vivientes» (459). Entre la cita de O. Clément y el texto de la Homilía patristica nos quedamos sin saber qué estamos diciendo. Igualmente insuficiente es lo que se dice sobre la ascensión en el evangelio de Juan. Parece mera palabra. ¿La ascensión es por tanto la manera sinóptica de explicitar lo que Juan incluye en el levantamiento físico en el madero, que para él es la introducción de la humanidad de Jesús en el misterio mismo del Padre, la elevación a su 'gloria'? El estilo hecho de citas o paráfrasis bíblicas permanentes en la última parte a veces le hace perder rigor.

Hacer un tratado de cristología es un bello riesgo. Este libro ha participado de ambas cosas: la belleza del intento, logrado en la mayoría de sus páginas, y el riesgo en otras. Mientras que los lectores sensibles al 'orientale lume', la sensibilidad oriental, se sentirán felices, los hijos del espíritu cartesiano y sobre todo los que han nacido tras Kant, Hegel y la exégesis histórico-crítica, se sentirán algunas veces desconsolados. Pero no todo es posible en cada momento histórico, ni a cada autor, ni en cada libro. Mérito de éste es la amplia y rigurosa información, el horizonte ecuménico fundamental, la claridad de la exposición y el sereno sentido religioso de la mayoría de sus páginas, que con agradecimiento y enriquecimiento hemos leído.

2. Jean Guitton, *Le Christ de ma vie. Dialogue ave Joseph Doré* (Paris 1988). Collection 'Jesus et Jesus Christ'. Résonances. 302 pp.

Cada libro francés ha sido en los últimos decenios una sorpresa: bien porque traía el eco de la larga y profunda experiencia eclesial, sedimentada en la Biblia, la liturgia, los Padres y los mejores espirituales de cada tiempo; o bien porque traía el eco inmediato del tiempo, algo así como la espuma del Sena, brillante mientras pasaba por París e identificándose con la corriente de fondo, pero que unos kilómetros más abajo, sin embargo, es decir, unos años después, había desaparecido sin dejar rastro. La teología francesa nos ofreció en los decenios 40-60 las mejores aportaciones que hubo en la iglesia en este campo, diferenciado pero no separable, que eran la Biblia, la Patristica, la Liturgia, el ecumenismo, la espiritualidad. El rigor crítico se unía a la sensibilidad histórica, la penetración espiritual a la belleza literaria, el sentido de la historicidad a la percepción de los valores permanentes. Vinieron luego unos decenios de entusiasmo a ultranza, de inmediatez histórica, de inserción a todo precio. La teología resultante eran gritos y espasmos, nacidos de la buena voluntad y de la precipitación. La teología francesa fue su-

cedida primero por la exégesis y sistemática alemana entre los años 1960-1975 y luego por la teología sudamericana.

¿Dónde situar el libro que presentamos? Pertenece a una nueva serie dentro de la ya conocida colección: 'Jésus et Jésus Christ', titulada «resonancias». A diferencia de los volúmenes anteriores que se querían más técnicos o teóricos, esta serie quiere bajar a la llanura de la vida cristiana y dar la palabra a quienes han creído y amado a Jesús a la vez que le han pensado, a quienes han querido darle su palabra y su vida: escritores, poetas, artistas, orantes. Unos con la palabra, otros con la vida, otros con la imagen, otros con el testimonio, otros con el dolor y la esperanza: todos han dicho en vivo y vivido quién era Cristo. La colección se propone recoger estos testimonios significativos.

Una bella intuición late detrás de esta empresa. Porque de Cristo nos quedan muchas cosas a los mortales y su estela en el mar de la vida humana se desdobra en ráfagas múltiples. De Cristo tenemos: historia, memoria, imitación, experiencia, inteligencia, esperanza. Cada creyente ha accedido a su única realidad y a su eterna realidad, inmediata a cada generación, por uno de esos canales: reviviendo el origen por los textos que nos lo narran, celebrando esa memoria objetiva de la Iglesia que es la eucaristía, conformando la vida a su luz e imitándole, teniendo experiencia personal como resultado de querer ser como él y existir desde él, penetrando en su misterio por vía de análisis conceptual o de amorosa connaturalidad, esperando su retorno como Señor y contando con su desvelamiento de la verdad y sometimiento de la mentira como juez. Ese inmenso abanico de relaciones, que los cristianos han tenido con Cristo, nos dice quién es él en la vida humana y qué podemos saber de él. Esas vidas alumbradas, transformadas y esperanzadas por él son su espejo y su reflejo.

Este libro es el primer número de esa colección. Se trata de un largo diálogo que el director de la colección ha tenido con un viejo maestro de la filosofía y del pensamiento religioso, Jean Guitton. Dos dialogantes excepcionales en dos momentos excepcionales. Jean Guitton, exponente y protagonista de la Iglesia francesa, como seglar, intelectual y universitario de la Sorbona y de la Academia toma la palabra a sus 85 años. Joseph Doré, sacerdote sulpiciano, de 50 años, profesor de cristología en el Instituto católico de París, representante de la iglesia y teología francesa conciliar y posconciliar. Dos generaciones en distancia temporal pero afectadas ambas por destino de la fe en Cristo y de la misión de la Iglesia. Conscientes de la distancia, y del recelo que cada uno inspiraba al otro, ambos han intentado ir más allá de sí mismos y hacer la historia de una fe en Cristo pensada a la altura de la conciencia moderna. La historia de la Iglesia francesa es el trans-fondo de esa reflexión teórica y de esa evolución personal. Por eso es un libro con significación y valor múltiples.

Jean Guitton ha escrito numerosos libros sobre Jesús, sobre la crítica bíblica, sobre Jesús y la Iglesia, sobre la Virgen. No se trata ni de repetirlos ni de sintetizarlos. Era otro objetivo: elevar a palabra lo que había sido su experiencia de Cristo y su personal relación con él a la vez que había escrito sobre él. Palabra y experiencia de filósofo, de católico crecido en un medio intelectual lejano a la fe, formado en la convicción de que la fe personal no llega a ser real y verdadera hasta que no se hace testimonio. Fe en Cristo que

ha tenido que ser vivida y sostenida desde sus años de colegial, cuando ninguno de sus profesores era católico, hasta sus años de vejez en la Academia junto a miembros escépticos, judíos, protestantes.

El libro tiene dos partes y un apéndice de textos. La primera expone la cristología como trabajo de inteligencia. Guitton nos muestra sobre la marcha de la vida cómo va apareciendo Cristo a su conciencia. Cuatro son los momentos constituyentes de esa percepción de Cristo: la primera comunión dentro de un contexto de provincia y de una familia en la que una madre lúcida y profundamente consciente le transmite una fe personal, colaborando el capellán de su colegio. Una segunda fase cuando llega a París para ingresar en la Escuela Normal Superior. Otra tercera cuando entra en contacto con los grandes problemas de la crítica bíblica, tras las tormentas que el modernismo había desencadenado en la Iglesia francesa. Finalmente, la cuarta fase: la experiencia de la cautividad.

En la segunda parte se deja un poco en el transfondo la propia experiencia para clarificar el trabajo de pensamiento de Guitton sobre Jesús. Aquí aparece todo el esfuerzo por acoger y a la vez que por superar el cuestionamiento que la inteligencia moderna ha hecho de Cristo, y de todo el cristianismo. Tras hablar de las tres grandes confrontaciones que el cristiano moderno ha tenido que hacer, escribe: «Todos los días, todas las noches desde hace cincuenta años yo me bato con tres monstruos: veo ante mí a Renán, veo a Marx, veo a Freud. No tengo nada más que abrir el periódico o la radio o escuchar a mis contemporáneos para comprobar que son estas tres las cuestiones que siguen pendientes y planteadas: Marx, Freud, Renán. Una persona, cuya carta he recibido esta mañana, me decía: 'De estas tres cuestiones no hay nada más que una realmente importante: la de Renán'. Y es verdad» (p. 68). En los oídos de Guitton resonó durante toda su vida la palabra de uno de sus abuelos: «Mi pequeño, es Renán, quien tiene razón».

Hay que revivir toda la historia intelectual, literaria y filosófica de Francia y saber lo que en ella supuso Renán para medir el peso de esta frase en la conciencia de un niño. Guitton ha vivido para llegar a saber si Renán y Straus tenían razón o la tenía la fe. El primero decía que Jesús era un buen hombre, generoso, ingenuo en el fondo, al que un grupo de fanáticos había divinizado. Los milagros no aparecen en su vida y la resurrección pertenece no a su historia sino a la historia de los apóstoles. Straus, y tras él todos los mitólogos hasta el mismo Bultmann, parten de la idea contraria: se trata de un mito (la idea de la deihumanidad, del redentor absoluto, de la unión de lo divino con lo humano) que se ha proyectado sobre un sujeto cualquiera, que fue Jesús como pudo pudo ser otro. Para el primero lo único real y verdadero es la historia; para el otro el mito. Para uno y para otro la real dimensión divina, filial, eterna de Jesús, pertenecen al pasado. Guitton ha escrito libros enteros para mostrar lo que él llama la 'lógica de Jesús'. Ha partido de los escritos, de la naturaleza de los evangelios, y con Simone Weil ha repetido que éstos sólo se entienden incluso como documentos históricos, si se reconoce la divinidad de Jesús y se los acepta como testimonios de esa real dimensión, acogida, confesada y transmitida. Hay un *hecho*, al que sigue un *testimonio* y del que nace una *fe*. Ese es el camino: no el inverso.

¡Qué largas y admirables páginas sobre su encuentro con los filósofos y la relación de éstos con Cristo: Agustín, Leibniz, Newman, Pascal, Blondel,

Heidegger, Bergson, Teilhard de Chardin! Y junto a ellos otras figuras que han determinado la historia espiritual de Francia: Brunschvicg, Alain, Couchoud, con tantos datos personales sobre la vida de cada uno de ellos, más allá de lo que cuentan las historias oficiales. ¿Cómo no agradecer todo lo que nos dice sobre los últimos días de Bergson y de Couchoud, sobre sus contactos con los nietos de Renán, sobre la actitud religiosa de Loisy? El, maestro en hacer retratos, nos lega todo un testimonio desgranado sobre los comportamientos de estos pensadores y su relación con Cristo. A uno le están resonando en los oídos las páginas del *Portrait de Monsieur Pouget* (Paris 1941). Y sobre todo aquellas admirables dedicadas a comparar a este pobre lazarista ciego, apasionado de la verdad de Jesús, cuya figura revivía en todo el espesor de pobreza e inmediatez, con el profesor Loisy.

Han sido estos tres hijos del campo, venidos de la pobreza y fe rurales — Renan, Loisy y Pouget— los que han conmovido la inteligencia y la fe de la Iglesia francesa durante un siglo. Quienes llevamos el campo en nuestra entraña y hemos tenido que confrontar la fe de nuestros abuelos con la crítica radical de los maestros de la exégesis, de los maestros de la sospecha y de los teóricos de la posmodernidad, leemos sin respirar esos retratos de Renan, Loisy y Pouget. Y tras la grandeza de los primeros nos quedamos con el realísimo amor de Jesús, que en la soledad y el apasionamiento intelectual culminó el tercero. El, que alimentó la pasión de la razón, en busca de realidad creyente, y de la fe en busca de realidad histórica. Y uno entiende que define con tanto amor como misericordia a Loisy con estos términos: «Je n'aime qu pas qu'on parle mal des gens. Nemo reputetur malus nisi probetur. Pauvre M. Loisy, il était comme les chevres de mon pays. Il aimait les précipices» (*Portrait*, Paris 1962, p. 275).

Este libro ofrece toda una serie de informaciones históricas de primerísima mano: sobre Brehier, Alain, Mauriac, Green, Wiesel, Chevalier, Lavelle; sobre actitudes y decisiones de la Iglesia francesa. Afirmaciones e intuiciones brillantes sobre la pedagogía de la fe en Cristo, sobre la diástasis que puede darse entre la propia inteligencia y experiencia. ¿Quién no se encontrará retratado en muchas páginas sobre el significado de la primera comunión, el encuentro con la universidad, el giro que ha hecho la Iglesia tras el Concilio, la dificultad de transmisión de la fe a una generación, que no vive de aquella personalización en soledad de cara a cara con Cristo sino a partir de celebraciones masivas, a la luz de símbolos sociales, con preocupaciones colectivas? Los *tres caminos* posibles para llegar a Cristo son: el *histórico*, mediante contactos con los hechos por los textos; el *reflexivo*, mediante el análisis de la realidad y las ideas; el *personal*, mediante la inmersión en la propia experiencia y las reclamaciones de sentido, verdad, esperanza que ella entraña.

Numerosas afirmaciones iluminadoras, aun cuando a veces discutibles. «Jesús era judío y los judíos llevan algo en su rostro que los asemeja a él» (161). «Sin la filosofía, la ciencia es una mitología atea» (184). «Yo he sido formado en esta idea, que es muy espinosista, pascaliana, joánica también, que el amor y la razón son en el fondo la misma cosa. ¿Es por tanto según la razón o según el amor que yo me refiero y me adhiero a Jesús? ¿Qué importa en este nivel? El amor se presenta en mí bajo forma de razón y la razón bajo forma de amor» (234). «Jesucristo es la unión de lo singular, de lo singular

absoluto, ya que es el Amor, que supone al menos dos personas, y no pone límite alguno a su extensión en el universo de las personas. Hay aquí algo que me parece a mí que es específico del cristianismo» (236-237).

En el libro nos vamos encontrando con las personalidades de la Iglesia francesa de la primera mitad de siglo y su aportación cristológica. Sólo un texto: «El Jesús del P. Grandmaison tiene algo de la educación jesuítica; en el del P. Lagrange transparece ante todo la rudeza y la ternura dominicana. Por lo que se refiere a M. Pouget, él habría continuado a san Marcos y su Cristo era el de san Vicente de Paul» (266).

Agradecemos vivamente a J. Doré esta aportación a la sustancia cristológica de nuestros días, que necesitan saberes históricos y sobre todo saberes personalizados de Cristo. Y agradecemos sobre todo a J. Guitton por habernos hecho en la tarde de su vida esta bella confesión de fe en Cristo, como Cristo mismo la hizo ante Pilatos (1 Tm 6,13). Razón de vida y vida de razón ofrece este libro, a Cristo y al lector.

3. Juan Mateos - Fernando Camacho, *El horizonte humano. La propuesta de Jesús* (Córdoba: Ediciones El Almendro, 1988) 200 pp.

Este libro nace de una sospecha, de una ruptura y de una esperanza. *Sospecha* frente a una forma tradicional de cristianismo y cristología, que han centrado la fe en la relación con Dios expresada en formas y exigencias primordialmente culturales, y que habrían olvidado al hombre, su dignidad y su justicia. *Ruptura* con el lenguaje directamente teológico, al que se considera insignificante para las nuevas generaciones, nacidas tras los procesos de desencantamiento del mundo, de la fidelidad a la tierra, de la humanización de Dios, del enquistamiento antropológico de toda la realidad. *Esperanza* de que una nueva presentación del evangelio despierte en el hombre el deseo de responder a Jesús, porque perciba en él la forma suprema de humanización, de libertad y de justicia.

No es fácil al lector situarse objetivamente ante el libro, ya que el título por un lado orienta exactamente en una línea, y por otro, en cambio, le deja a uno en una fundamental ambigüedad, con la cual se queda cargado cuando termina la lectura. ¿Qué se quiere proponer exactamente: la realidad histórica de Jesús, su mensaje moral, su anuncio religioso, su existencia personal como salvación de la vida humana? Detrás del título late el recelo originario y no confesado que impulsa este libro. Recelo ante una presentación teológica, que habría succionado la condición humana y la significación antropológica de Jesús; recelo ante una presentación eclesial que habría desdibujado o negado la significación universal de Jesús como hombre; recelo ante una comprensión litúrgica que habría cegado los ojos para las realidades diarias, sociales y económicas de la vida humana.

En la medida en que una actitud crítica descubre silencios y errores anteriores; en la medida en que cada día hay que despertarse y pedir a Dios oídos de iniciado, percibir su revelación y sostener con palabras al cansado (Is 50,4); en la medida en que la revelación es una palabra primero sobre el hombre mismo y en segundo momento sobre la realidad del propio Dios; en la medida en que la Iglesia no es un absoluto, sino que es 'ministra Verbi', servidora del Verbo y servidora del hombre; en la medida en que todo lenguaje tiene que ser recreado desde las entrañas de cada generación; en la medida en que nunca sabemos cuándo nuestras palabras, ajadas y sucias,

han perdido su transparencia y tienen que ser *sanadas* y *purificadas*; en la medida en que esta actitud, cautelara y crítica, alienta detrás de este libro, él merece nuestro generoso respeto, apoyo y adhesión.

Tiene siete partes claramente diferenciadas: el mundo judío en la época de Jesús; la nueva humanidad; la actividad liberadora de Jesús; el Dios de Jesús; el conflicto; la comunidad de Jesús; la misión de la comunidad. Está escrito en un estilo claro, directo, agresivo a veces. No hay ninguna referencia bibliográfica explícita y los autores, identificándose con ciertas líneas de exégesis, las han hecho suyas y les basta con remitir a una lista bibliográfica al final (187-188). Dentro de su aparente sencillez esta obra incluye una bibliografía de Jesús, una teología del NT, una cristología y una eclesiología. Por eso el libro tiene una aparente sencillez, transparencia e ingenuidad primeras que tras una lectura detenida se nos convierten al final en todo lo contrario: complicación, complicidad y opacidad.

Todo intento de releer la vida y el mensaje de Jesús nos pone ante una serie de cuestiones previas y radicales, porque en ellas se decide todo el contenido posterior. Esta radicalidad nace de la especificidad del hecho de Jesús: nadie como él ha plantado en el corazón de la historia la pretensión de actualizar el Reino de Dios, de religarlo a su persona y así ponerse en el lugar de la autoridad, conocimiento y realidad misma de Dios. Nace también de la naturaleza de las fuentes a través de las cuales tenemos acceso a Jesús: textos de creyentes, en cuanto creyentes, escritos para servir de instrumento en una misión, que invita a creer en Jesús como Mesías, Hijo de Dios y Señor. ¿Existe alguna real posibilidad de comprender a ese Jesús, desteologizándolo (es decir, rechazando o haciendo silencio sobre su pretensión teológica última) y deseclesializándolo (es decir, rechazando la propuesta interpretativa que hicieron los primeros testigos, creyentes y redactores de los testimonios con cuya ayuda reconstruyeron su historia)? Esas son las cuestiones previas, necesarias para juzgar este libro; cuestiones que él no plantea, pero que el lector se debe responder, ya que de lo contrario, no podrá juzgar el libro. Y son las cuestiones esenciales, en las que se decide todo el resto. No es bueno que los autores no hayan explicitado la respuesta que de hecho implícitamente dan.

Por ello la vida de Jesús se puede leer sobre tres horizontes de fondo: en la medida en que procede de un antes, que es historia, tierra, cultura y religión judías, deteniendo su pretensión en lo que permite esa precedencia; en la medida en que desborda hacia adelante y ha hecho surgir una comunidad confesante, celebrante y misionera que es la Iglesia dentro de la cual ha sido contada su historia judía; descubierta su intrahistoria mesiánica, explicitada su prehistoria divina y expuesta su metahistoria como salvador de los hombres; en la medida en que esta figura, así atestiguada por los primeros testigos creyentes, concuerda o apoya la actual comprensión humana, la ensancha, enriquece y por consiguiente se puede convertir en una palanca de apoyo para la humanidad contemporánea. *Judaísmo, iglesia, conciencia contemporánea* son las tres referencias fundamentales, inseparables pero coordinables las tres. La cuestión agria y decisiva es la siguiente: ¿a cuál de ellas otorgamos la primacía cuando se trate de problemas no resolubles científicamente, cuando haya que fijar la última identidad de Jesús, cuando esté en juego el asentimiento a las cuestiones últimas de la vida humana?

Este libro es una reacción explícita frente a las dos primeras posibilidades de lectura y un alegato a favor de la tercera. Esto en principio sería perfectamente posible y legítimo dentro de unos límites, que son: el reconocimiento de la inserción real de Jesús en Israel y en la iglesia, y el descubrimiento de los condicionamientos que la propia conciencia moderna lleva consigo, que no nos permiten trasponer sin más la figura y el mensaje de Jesús, reduciéndolo a lo que cabe dentro del horizonte de comprensión actual. La persona y el evangelio de Jesús nunca se dejaron integrar ni domesticar por ninguna cultura. El evangelio no se propuso jamás como una ilustración, mero ensanchamiento o confirmación de lo existente, sino como una abertura a un horizonte nuevo, la oferta de un tesoro y una perla, exigencia de una conversión. Conversión de los individuos y de las culturas. Por eso el evangelio no es nunca mera propuesta sino siempre radical reto y por eso escándalo (Mt 11,6).

La primera gran cuestión problemática en este libro es la interpretación que hace del AT, del Dios que allí se ha revelado, de las instituciones consiguientes. Su exposición de la experiencia de Dios en el AT, en las religiones y en Jesús opera simplificaciones masivas, carece de sentido histórico para percibir lo que es la larga marcha hacia la condición humanizada, también religiosamente, y no menos de lo que es la larga marcha de la pedagogía divina. Tras leer estas páginas, si fueran verdaderas, uno se pregunta si no tenían razón Marcion y Harnack al rechazar en raíz el Antiguo Testamento, a menos que se nos den criterios precisos para saber qué realidades, leyes e ideales permanecen y cuáles no.

El rencor frente a las instituciones veterotestamentarias, y en especial las cálticas, es permanente. Aquí falta un análisis riguroso que, diferenciando, analice la actitud de Jesús: a) Ante la historia salvífica como tal. b) Ante el texto del Antiguo Testamento. c) Ante las instituciones vigentes, desde las litúrgicas a las políticas. d) Ante la tradición rabínica. e) Ante los grupos religiosos que viven del entramado de todo lo anterior queriendo otorgar a la realidad y exigencias divinas un contenido concreto en la vida. Por otro lado uno no sabe si es ingenuidad pietista lo que lleva a los autores a no discernir lo que es contexto histórico de la vida de Jesús en su relación con las autoridades y grupos, de lo que es experiencia de la Iglesia posterior, incorporada al texto evangélico y que nos deja sentir toda la acritud de una iglesia en polémica con un judaísmo acosado tras una Jerusalem asolada. Lo que se dice sobre los fariseos reclama una corrección radical de curso. Una exaltación de la pureza, profetismo y sentido de la justicia propias de Jesús a costa de una caricatura del AT y de la vida judía es una transgresión científica y una ofensa ya intolerable tras los últimos años de ecumenismo. Después de los cincuenta años de investigación judía de Jesús, desde Klausner hasta Flusser, hay afirmaciones que no se pueden hacer. Jesús no es sólo judío, pero es también, eterna y radicalmente, judío. No es el hombre universal sino a través de la mediación carnal y social judía. Dios no se hace hombre en el vacío de humanidad sino en el espesor de judaicidad. El Jesús de este libro no prolonga y consume, a la vez que purifica y transforma el judaísmo; lo niega y rechaza sin más.

La narración histórico-biográfica de Jesús, que nos ofrece el NT, desemboca en la interpretación eclesial, según la cual ese hombre, Jesús, es el Me-

sías prometido, y lo es precisamente en cuanto que es Hijo de Dios. Por eso el NT añade medio centenar de títulos al nombre personal Jesús hasta llegar a cernir con claridad definitiva su identidad filial y divina, que aparece ya en la confesión de Tomás con que se cierra el evangelio de Jesús: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28-31). Este libro en cambio no narra la vida y milagros — esta palabra se evita cuidadosamente— de Jesús para que los hombres, viendo su gloria, crean en él y en el Padre, que le ha enclavado, sino por el contrario, para mostrar la significación humana de Jesús, 'etiamsi Christus non daretur'; es decir, aún cuando Jesús no fuera el Cristo ni el Hijo de Dios, ni el que murió no sólo con nosotros y bajo nuestros crímenes sino que se entregó en ofrenda e intercesión por nuestros pecados. La comprensión de la fe eclesial no es aquí criterio en el punto de partida ni meta en el punto de llegada.

No está prohibido hacer una lectura de Jesús en clave humanista. La fe presupone esa humanidad de Jesús y no puede construirse en un vacío de historia y de significación humana. Pero no se para ahí. Por eso este libro le deja a uno radicalmente perplejo. ¿Qué validez tiene esa figura de Cristo, elaborada a la luz de una antropología actual, que pone en la cumbre los valores de la plenitud humana individualísticamente centrada y de una sociedad justa, sin precisar del todo los contenidos de esa justicia? ¿Qué normatividad podemos otorgarle? ¿Quién la garantiza y apoya, si se han dejado en silencio las palabras del NT que prolongan la narración histórica de Jesús hacia la proclamación mesiánica y teológica, reconociéndole como Mesías, Kyrios e Hijo de Dios?

Como consecuencia de su actitud interpretativa a lo que el NT invita es a la conversión, es decir, a la fe, al bautismo y a la integración en la comunidad de los que, con los apóstoles como guías, habían creído. En este libro en cambio uno no sabe exactamente a qué se invita: ¿a la admiración, a la adhesión intelectual, al seguimiento histórico, a la imitación? Todas esas actitudes son sagradas y necesarias pero son insuficientes respecto a Jesús, tal como le ha proclamado la Iglesia. Por eso nos preguntamos, qué sentido tiene una propuesta de Jesús en ese horizonte humano, si no se precisa cómo prepara, orienta o desemboca en la propuesta teológica y soteriológica; ni se explicita en qué medida es alternativa a la presentación tradicional de la Iglesia.

Estas páginas llevan a cabo una metamorfosis de las categorías cristianas a partir de una comprensión fundamentalmente profética de Jesús, sin la integración mesiánico-filial, a partir de una comprensión monoteísta de Dios sin la integración trinitaria; a partir de una comprensión meramente comunitaria de la Iglesia sin la integración apostólica e institucional. Estas tres dimensiones (mesiánico-filial absoluta de Jesús; trinitaria de Dios y apostólico-institucional de la comunidad) son las tres innovaciones fundamentales por las cuales el cristianismo es esencialmente distinto de un judaísmo reformado, de un monoteísmo moral, de una comunidad profética o crítica, da igual que sea en la línea del Qumran de antaño o de las comunidades críticas de hoy. (Comunidades para las que tenemos un inmenso respeto y aprecio cuando son un ensanchamiento, purificación y radicalización de la realidad cristiana y no silencio, simplificación o ar-

caísmo respecto de la completa verdad del Evangelio, según Gal 2,5; 2,14;4,16; Jn 14,26; 16,13).

El Dios de Jesús, el Espíritu de Jesús, la comunidad de Jesús en este libro son todavía realidades abiertas. Pueden desembocar en la interpretación eclesial, que desde los primeros himnos, confesiones, de fe y kerigmas encontramos en el NT y que tendrán su consumación explicitadora en Nicea y Calcedonia. Pero pueden orientar en otra dirección. Cristianamente la persona de Jesús ha sido identificada por cuatro referencias constituyentes: el AT como ámbito de su significación salvífica; la comprensión trinitaria de Dios; la iglesia como lugar de encuentro con él viviente y santificante; la situación de condenación de la humanidad y por consiguiente su misión redentora 'pro nobis'. Donde estas cuatro referencias faltan no hay una comprensión cristiana de Jesús de Nazaret. En este libro el 'Dios de Jesús' (91-130) no deja sentir ni siquiera presentar el Misterio Trinitario; la 'comunidad de Jesús' está aún lejos de la 'Iglesia del Verbo Encarnado', y 'la misión de la comunidad' se queda en lo que podría ser la línea conciliar de la Constitución *Gaudium et Spes* sin integrar en gozosa explicitud lo que incluyen la *Sacrosanctum Concilium*, la *Dei Verbum* y la *Lumen Gentium*.

Si el AT anterior y la Iglesia posterior no son el punto de mira para entender a Jesús en este libro, ¿cuál es entonces? La actual comprensión humana de la realidad. Copiando unas palabras que se repiten página tras página, diríamos: «la realización del hombre y la creación de una sociedad justa» (170). ¡Bellas palabras que repiten lo que el NT afirma al referir toda la vida, muerte y resurrección de Jesús 'pro nobis', lo que dicen todas las confesiones de fe a partir del Credo de Nicea: que Jesús se encarnó, padeció, murió y resucitó 'propter nos homines et propter nostram salutem' (DS 125). Aceptado como plenamente legítimo este punto de partida hay que precisar qué contenidos se otorga a la plena realización de la humanidad, a la realización de la justicia y a la justificación; qué metas últimas y penúltimas se establecen; qué primacías se otorgan; qué valores son los primeros que se quiere lograr, y qué negatividades las primeras que hay que extirpar; con qué medios específicos se cuenta y qué esperanzas se proponen como más sagradas para la vida humana.

En este sentido es legítimo el objetivo de los autores. Sin embargo nos parece que han otorgado una primacía absoluta a la dimensión social de la vida humana. El discurso de una sociedad y de unas instituciones opresoras vuelve siempre de nuevo. El hombre es confrontado ante todo con el entorno, con las estructuras, con los poderes externos. Confrontación necesaria y real, pero que, convertida en el quicio supremo para la comprensión de la vida humana, la falsifica. En este sentido la interpretación que se hace del reino de Dios, como sociedad alternativa, establece unas primacías, que no me parecen ser las de los evangelios. Hacen bien los autores en recordar ciertas cosas olvidadas. Sería necesario que se nos dijera con mayor exactitud qué y quiénes forman 'el grupo alternativo', 'la sociedad alternativa', 'la comunidad alternativa'. Hay bellas fórmulas, que desearía uno ver explicitadas: «La verdadera felicidad se encuentra en una sociedad justa, que permita y garantice el pleno desarrollo humano» (71). ¿Qué realidades y realizaciones fundan la justicia, permiten y garantizan el desarrollo del hombre? ¿Cuál es la aportación específica de Jesús a esa justicia y desarrollo?

Tendríamos que citar páginas y páginas para mostrar lo que en este libro nos parece un vaciamiento de los contenidos teológicos y cristológicos del cristianismo en favor de una concentración antropológica, que resulta cristianamente posible pero no formativa y en el fondo arbitraria. Así, por ejemplo, la forma de presentar todo el tema del Reino de Dios. El Reino es un hecho, una propuesta, una presencia, una realización y una posibilidad teológicas dadas por Jesús antes que un programa moral. Un tesoro, perla y buena noticia gozosa antes que una nueva tarea moral. Las Bienaventuranzas sólo tienen sentido real y no violento si a quien está con Jesús le ha llegado el Reino, es decir, la misericordia, el perdón, la afirmación y la esperanza absolutas de Dios con Jesús. El Reino es un don y un misterio de Dios y por ello puede ser un gozoso programa y una exultante utopía humanas. Pero vaciados de este aspecto estrictamente teológico y cristológico los contenidos del Reino se convierten en judaísmo reduplicado o en ingenuidad precrítica. Así se entiende que las Bienaventuranzas, antes que como otorgamiento del Reino por Jesús, y antes que como retrato de él, el que de verdad se aventuró bien, sean aquí propuestas ante todo como programa de acción: «La utopía del Reino de Dios o sociedad nueva la concreta Jesús en las Bienaventuranzas, en particular en las que presenta el Evangelio de Mateo (Mt 5,3-10). En ellas se formulan: a) las condiciones indispensables para que se vaya realizando la nueva sociedad; b) la liberación que su existencia va efectuando en la nueva humanidad; c) las nuevas relaciones que crea, y d) la felicidad que proporciona» (68). Tal radicalismo de ley sin gracia previa, como real experiencia de vida, acaba con las mejores ilusiones y conduce a la pérdida de la misma fe. Las Bienaventuranzas son otra cosa antes que programa de acción: son otorgamiento de gracia, buena ventura, gozo y perdón, identificación con Jesús, que es el real Bien-aventurado. Destino de la comunión de vida y destino con él por la fe, sacramentos y el Espíritu en la Iglesia, pueden ser para el cristiano radical programa de acción y poder ser como Cristo fue.

La comprensión de cada generación histórica es legítimamente el punto de partida para acceder a Cristo. Los ideales del hombre son el puente necesario para llegar a El, pero no se pueden convertir en el tribunal supremo para decidir quién es él, estableciendo a una forma concreta de racionalidad, históricamente condicionada y limitada, en criterio para decidir lo que es posible, necesario y por tanto recibibile por el hombre. La razón tiene muchos usos y muchas fases de ejercicio; logra su plenitud en lo que es capaz de hacer y sobre todo en lo que es capaz de recibir. El hombre puede extenderse hasta horizontes que no sospecha. Por ello hay que establecer siempre la conexión con la conciencia histórica, con-sentir y com-padecer con ella y desde ella. Pero esta actitud no puede invertirse en plegamiento y subordinación miméticas. Y en este libro me parece que se ha elevado una cierta actitud espiritual (determinada por la secularización, la supervalorización de las dimensiones políticas y económicas, la concentración individualista en los ideales de libertad, la idea de justicia referida al horizonte intramundano principalmente) a clave única de comprensión de Jesús. Lo que se ha expuesto en este libro es lo que esa actitud demanda y tolera. No hay escándalo teológico; no hay conversión religiosa; no hay amor ni perdón teologales; no hay experiencia de novedad radical (Neuheitserlebnis) ante este Cristo.

A comienzos de siglo publicaba Harnack su *Esencia del cristianismo* (1900) en la que centraba el evangelio en la paternidad de Dios y el valor infinito del alma humana; Jesús no pertenecía al evangelio como contenido sino como instrumento; no se creía en él sino como él. Veinte años después hacía Guardini una reflexión sobre esos problemas y establecía a la persona de Jesús como esencia del cristianismo. En el capítulo titulado: «La persona de Cristo y lo propio y esencialmente cristiano», elabora las categorías cristianas específicas: el amor, el escándalo, la conversión, la in-existencia en Cristo. ¿Para nuestros autores, de verdad, son posibles la fe en Jesús y el amor a Jesús como a Dios o las reales actitudes ante él son sólo la admiración y la imitación legítimamente debidas a su gran hombre, sabio, profeta, revolucionario?: «El que sigue a Jesús ama siendo uno con él y con el Padre» (Jn 17,21-23). Se explica así que el nacimiento de Jesús no prescriba ya el amor/entrega a Dios sino el amor/entrega a los hombres. No hay que amar 'a Dios' o a Jesús, sino amar a los hombres 'con y como Dios', 'con y como Jesús'. El único amor que el hombre puede ofrecer a Dios y a Jesús es su identificación con ellos» (108). ¿Exagero si digo que este libro nos parece la reedición en clave no ya individualista sino socialitaria de viejas ideas de Harnack?

El Jesús aquí presentado se sitúa en la línea del clásico liberalismo, entendido este término en su sentido estrictamente teológico, como era percibido en el siglo XIX, como lo explicita Newmann, y que nada tiene que ver con el liberalismo político. De los cuatro aspectos mayores de la vida religiosa: elemento ético o dimensión interior, elemento litúrgico o culto exterior, elemento ético o exigencias de comportamiento y elemento dogmático, en la visión que aquí se nos propone prevalece casi en exclusividad el elemento ético. Quizá los autores no han querido ofrecer más. En el fondo uno tiene la impresión de que consideran que esto es lo único que la Iglesia puede ofrecer en una sociedad pluralista; que ir más allá sería transgredir las reglas de la convivencia concorde. Pero, ¿es cultura de Jesús o fe en Cristo lo que la Iglesia tiene que proponer? ¿Cuál es su misión: enseñar a los hombres a ser hombres a partir de sus convicciones, obsesiones y predilecciones o a partir de la benignidad, misericordia, revelación y encarnación de Dios en Cristo? ¿Qué precomprensión antropológica sostiene este libro: es la paulina según la cual todos los hombres pecaron y, estando privados de la gloria de Dios, no pueden por sí mismos llegar a la verdad y plenitud de humanidad, es decir, a la justificación por sí mismos (Rom 1-3), o es la precomprensión ilustrada y crítica de un hombre confiado en sus glorias, seguro de sus metas, capaz de sanarse y plenificarse a sí mismo individual y colectivamente?

Aún cuando este libro trata de Jesús, tras él hay dos cuestiones más decisivas y previas: ¿Cómo se enjuicia la situación y vocación humanas? ¿Cómo se comprende la Iglesia y su misión respecto del mundo? Las respuestas, que implícitamente han dado los autores a estas dos cuestiones, se convierten en la clave de comprensión de este libro. Jesús es respuesta y servicio a un tipo de hombre y a un tipo de sociedad, cuyos contenidos, previos también a Jesús, no son expuestos, ni criticados. Ambos fungen como canon de interpretación de él y sería bueno que se nos explicitasen con exactitud. El NT como canon, es decir, la interpretación normativa de Jesús que la Iglesia ha reconocido en unos textos del origen, ha sido sucedido por

otro canon. Se ha aceptado una racionalidad ambiental como norma y horizonte de la convivencia pluralista y, una vez supuesta, se encaja dentro de ella la propuesta de Jesús. Normas de convivencia y criterios de verdad están siendo inconscientemente identificados.

Con ello desembocamos en más graves cuestiones, que están detrás de muchas tensiones teológicas y eclesiales contemporáneas: ¿Cómo se allega la Iglesia al hombre y a la sociedad hoy: con un mensaje dogmático definitivo, por reconocerlo dado por Dios para verdad de todo hombre, o con una abertura incondicional a lo que la racionalidad compartida o consensuada actualmente determinen? Para romper esta alternativa luciferina hay que revivir la forma de actuación de místicos y profetas de la historia de la Iglesia. El evangelio se ha anunciado como una palabra de verdad que Dios ofrece a un hombre libre, necesitado de la verdad y ordenado al Absoluto. En el encuentro con esa verdad de Dios, otorgada en Jesús, han encontrado los cristianos la realización suprema de la vida humana. Por eso no aceptan la alternativa entre dogmatismo y trivialización, entre libertad y verdad. Esta a su vez la han de testimoniar desde una vida que acredite sus afirmaciones, desde un destino servicial, humilde y crucificado como el de Jesús, porque sólo así su incondicionalidad se acreditará como amor y entrega, no como violencia e intolerancia. El Cristo crucificado se revelará entonces, desde la suprema humillación, como la suprema gloria y autoridad.

Si pasamos de las cuestiones generales hermenéuticas a las exegéticas y sistemáticas particulares, los interrogantes son innumerables. Dejamos a los exégetas calificar la lectura repetidamente alegórica que hace de muchos pasajes (155; 164; 174); la identificación del Hijo del Hombre con el hombre (84); su análisis de la misión de Jesús (143) y de la comunidad (¿prepascual o postpascual?) (163-186); la interpretación del título Hijo de David (144), de los Doce (tesis que ya habían presentado anteriormente, según la cual éstos representaban al judaísmo que Jesús rechazaba) (159-161; 163; 144; 177), del Espíritu (171), del culto alienante (81-82)...

La devaluación de la presencia santa y santificante de Dios en la vida del hombre lleva a las siguientes definiciones del pecado: «la ruptura ancestral del hombre con Dios» (84). «Jesús que identifica el pecado con la adhesión a las instituciones opresoras» (170). La palabra apostólica, ¿es transmisión de una experiencia propia o notificación autorizada de una palabra que Dios provocativamente inserta en la vida del hombre? Entre el proselitismo intolerante y el testimonio vergonzante está la parresía apostólica. Por eso no nos parece suficiente decir: «El testimonio, por su parte, expone sencillamente una experiencia vivida» (169). ¿Es posible, aún exegéticamente, hablar de una comunidad de Jesús, sin mostrar cómo en el NT ella está reconstruida desde la experiencia y fe concreta de la Iglesia que confiesa a Cristo y le celebra como Señor y Verbo encarnado? (143). El rechazo de las dimensiones institucionales es patente. La propia iglesia es con razón vista aquí como fruto de adhesión a Jesús. «El fundamento de la nueva comunidad humana es la adhesión a Jesús como Mesías, Hijo de Dios vivo (Mt 16,16). Todo el que da esta adhesión a Jesús constituye una piedra o sillar que entra en la edificación de la sociedad nueva o reino de Dios (Mt 16,18)» (144). Pero en la Iglesia, ¿hay sólo adhesión del hombre a Dios en libertad? ¿No hay, ante todo, convocación y revelación de Dios, que es quien nos constituye y construye en

Iglesia? La fe de Pedro es fruto de su libertad convocada y conmovida por la previa revelación del Padre. Y sobre esa fe, así teológicamente realizada, es Jesús quien edifica su Iglesia. No es la iglesia una institución forjada por hombres —¿¡quién son ellos, pobres mortales y pecadores, para constituir una columna de la verdad y un sacramento de salvación!?!— sino por Dios. Por eso surge de la historia y viene de arriba. Uno se adhiere a ella no para encontrar confirmados sus ideales, selladas sus esperanzas o corregidos sus límites sino para poseer el tesoro del Reino, conocer el amor de Dios, obtener el perdón de los pecados y encontrar al Padre, en cuya paternidad el amor a los hermanos es una gracia y una exigencia absolutas.

Todo el juicio sobre este libro queda pendiente de varias cuestiones: ¿Qué validez científica tiene una vida de Jesús, que pone entre paréntesis la fe, desde la cual y hacia la cual están escritas las fuentes que tenemos para el conocimiento histórico de Jesús? ¿Qué validez cristiana tiene una comprensión de Jesús que le arranca del Antiguo Testamento en el que nace, y le sustrae a la Iglesia en la que desemboca? ¿Es honesta una presentación de Jesús hecha por cristianos a los paganos, que no muestra cómo su realidad para nosotros sólo da de sí toda su verdad en la incardinación en el misterio trinitario, en la inserción eclesial, y en el reconocimiento soteriológico? ¿Cuáles son los contenidos concretos que la iglesia tiene que transmitir, a los hombres, a la vez que vive en solidaridad, colaboración y acompañamiento de una sociedad? ¿Cuál es su evangelio: sólo el del buen Jesús, que pasó haciendo bien, o también el del Hijo, el «de nuestro Señor Jesús entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación»? (He 10,37; Mc 7,37; Rom 4,25; 1Cor 1,30; 1,23-24).

La Iglesia tiene que presentar la real humanidad de Jesús en su real historia, mostrar la fecundidad de su doctrina, la ejemplaridad de su forma de vida, la radicabilidad de su muerte y la perduración utópica de sus ideales. Ahora bien, todo eso es objeto de fe, a la vez que de admiración y de imitación. Sus hechos históricos son 'misterios de redención' y a él le otorgamos lo que sólo a Dios otorgamos: fe. Por eso la Iglesia sería insincera con la humanidad si al exponer el hombre Jesús no dijera al mismo tiempo que él es para ella definitivamente valioso porque es el Mesías y el Hijo de Dios. Sin anunciar esta última dimensión, la Iglesia no cumple el mandato de Jesús: anunciar el mensaje del reino y anunciar su persona como Evangelio de Dios y salvación de la vida humana.

El evangelio no es el anuncio de las posibilidades del hombre, al que por otro lado engrandece absolutamente al hacerle destinatario de la palabra de Dios, a la vez que de su amor personalísimo. «Esta relativización del pasado y del presente, y esta apertura al futuro exigen una ilimitada fe en las posibilidades del hombre. Este es quizá el punto más difícil, la fe más ardua para el cristiano. El contacto diario con la mediocridad, mezquindad y ambición propia y ajena; con el temor al riesgo y la búsqueda de seguridad; con el materialismo que pone la propia subsistencia y comodidad por encima de los ideales de justicia; con la renuncia a la responsabilidad personal, abdicando la libertad en favor de alguien que solucione los problemas; con la insolidaridad, que crea tentaciones permanentes capaces de descorazonar y hacer renunciar a la labor del cambio» (166).

Esa debilidad y pobreza humanas están en el punto de partida, de toda existencia, anterior e independiente del evangelio. Este es justamente anuncio de la misericordia de Dios llegando a la miseria humana. Jesús es el otorgador del perdón del Padre antes que el rencoroso exigente de eficacia y justicia, que por otro lado son también sagradas. La Iglesia es comunidad de contraste y alternativa, ante todo porque es lugar donde a los pobres y humildes se ofrece gratuitamente el perdón de Dios, para que ellos a su vez gratuitamente lo otorguen como de Dios para todos y por ello no en la violencia o el resentimiento. Ese perdón y gracia recibidos los lleva a «dar gracias» a Dios y a «crear gracia» para el prójimo; la justificación a suscitar justicia; la esperanza teológica a crear esperanzas intrahistóricas. Sólo así son fieles al don de Dios y sólo así son creíbles para los hombres, a la vez que colaboradores de la única vocación humana, que pasa por este mundo y se consume en la unión con Dios (GS 22). Las dificultades del cristiano no nacen sólo de su vulgaridad o resistencia al cambio. El puede olvidar o pervertir también la vocación a la que ha sido llamado por el rechazo y negación de la justificación que Dios le otorga, el ocultamiento de la gracia previa de Dios, el olvido de Jesús y de su mandato, el entristecimiento del Espíritu, el escándalo infligido al hermano por quien Cristo murió, el ovido de los necesitados y pobres con quienes Jesús se identificó (Mt 25).

Si este libro es una lectura de Jesús inspirada sobre todo en los Sinópticos, habría que completarla con la lectura de Juan, Romanos, Hebreos y Apocalipsis, si queremos tener una lectura cristiana completa, es decir, católica. Y si nos recordaba el liberalismo de Harnack con su domesticación del evangelio, habría que releer a Barth para sorprenderse de la alteridad y extrañeza a la vez que de la grandeza y connaturalidad del mensaje de Jesús. Ambas derivan de la 'humanidad de Dios'. Si aquí no aparecen, quizá sea debido a que, en la propuesta que este libro nos hace, no aparece la categoría de 'encarnación'. Este es un Jesús precristiano. Lo que aquí se dice, ¿abre o cierra el camino a la fe, al amor, la adoración de un Jesús cristianamente confesado? No lo sé; por eso agradecería a los autores un segundo volumen sobre Jesús como Cristo e Hijo.

Quizá entonces se superen las dudas y perplejidades, que tímidamente me he atrevido a manifestar. Los teólogos españoles nos hemos depreciado demasiado a nosotros mismos en los dos últimos decenios. Un falso pudor y un temor a encasillamientos en progresistas o conservadores nos ha hecho caer en la tentación de no tomar radicalmente en serio nuestro servicio a la verdad común. Y no nos hemos leído con aquella generosidad y libertad que transmite al prójimo las razones que nos hacen imposible la adhesión o nos impulsan al rechazo. No hemos sido libres y fraternos. A esa libertad y fraternidad necesarias en la comunidad teológica quieren colaborar estas líneas. No tienen otra pretensión, reconocen sus límites y esperan respuesta.

4. B. Sesboué, *Jésus-Christ . L'Unique Médiateur. Essai sur la redemption et le salut*. Tome I: Problematique et relecture doctrinale (Coll. Jésus et Jésus-Christ 33. Desclée. Paris 1988).

El título de este primer volumen indica con toda claridad la intención y los objetivos que el autor se ha propuesto. Lo mismo que en otra obra anterior: *Jésus Christ dans la tradition de l'église*. Coll. Jésus et Jésus-Christ. Desclée. Paris 1984, había llevado a cabo un análisis del desarrollo de la cristolo-

gía y luego había hecho un inventario de la situación espiritual contemporánea y una recuperación de toda la historia de la soteriología. El volumen segundo ofrecerá una síntesis de los datos bíblicos, que tenga en cuenta la superación de malentendidos y cortocircuitos padecidos en la historia tal como los describe este libro, y a la vez una propuesta sistemática. El libro se cierra con esta fórmula: «Tal es el proyecto de una soteriología narrativa con ambición sistemática, al cual yo me permito citar al lector, con la ingenuidad y con la esperanza que el problema reclama».

Este es un libro francés de un teólogo francés. Con la primera afirmación queremos dar a entender la claridad, transparencia de estilo, y gracia expresiva que caracteriza a nuestros vecinos y que han merecido en el último siglo de la vida católica ser el fondo nutricional de alimentación espiritual de casi toda la Iglesia. Su cercanía a la conciencia contemporánea, su sensibilidad bíblica, su penetración en la historia de la teología, especialmente de la patrística, tal como ella ha sido recuperada en los últimos decenios, confieren al libro una calidad excepcional. Uno quisiera poder escribir como un francés, desvelando las complejidades del alma humana, de la revelación cristiana, del misterio mismo de Dios y en nuestro caso del misterio de la redención. Es la redención un campo al que sólo se puede uno acercar si en alguna forma está conmovido y estremecido por la experiencia personal del pecado y de la gracia, por la magnitud del don y del perdón. ¡Mauriac, Claudel, Bernanos, Green... han sido los geniales notarios de este estremecimiento del hombre pecador y redimido!

Es un libro de un teólogo francés. El P. Sesboué es profesor en el Centro Sèvres de París, sucesor de la Facultad de Teología S.J. en Lyon-Fourvière, en la que enseñaron los grandes maestros: Lubac, Mondesert, Haulotte, Agaësse, Bouillard, Fessard... Allí se fundó la colección: «Sources Chétien-nes» y la colección: «Théologie», en la que se han publicado las monografías más creadoras y significativas de la teología francesa, junto con las colecciones: «Unam Sanctam» y «Lectio divina» de los Padres Dominicos. Estamos por tanto ante una línea y familia espiritual fecundada por la renovación patrística, bíblica y misionera que ha caracterizado a los jesuitas franceses de este siglo. Detrás todavía están otros nombres sagrados: Rousselot, Grandmaison, Huby, Lebreton, Daniélou, Montcheuil, Teilhard, los dos Valeusin...

La soteriología sistemática en nuestro siglo ha sido cultivada sobre todo por los franceses. En esa prehistoria se sitúa el libro de Sesboué. Habría que comenzar con un nombre señero que dedicó cuarenta años de su vida a la historia del dogma de la redención y a su elaboración sistemática: Jean Rivière (1878-1946), profesor de la Facultad de Teología católica de Estrasburgo. Sus obras son el punto de referencia obligado para la soteriología contemporánea, que encuentra en su artículo: 'Rédemption' del DTC la suma de conocimientos históricos y sistemáticos elaborados hasta entonces. Como no podía ser menos su reflexión se ve todavía condicionada por la forma dominante en que hasta ese momento se había planteado el problema: la idea de la satisfacción.

En segundo lugar tendríamos que aludir a otra monografía clásica aparecida en su primera edición en 1932. Se trata de L. Richard, profesor en la Facultad de Teología de Lyon, *El dogma de la Redención* (París 1932). En

1959 aparecería una segunda edición póstuma que supone una refundición casi total con acentuación de una nueva dirección. El nuevo título reasume lo que había sido un artículo suyo publicado en 1923. La obra se llama ahora: *Le Mystère de la Rédemption* (Bibliothèque de Théologie. Série I. Vol. I. Desclée. Paris 1959). La obra se caracteriza por dos direcciones que el autor explicita en el prólogo: tránsito de la idea de dogma a la idea de misterio. Aquella se refiere a la formulación que el magisterio ha hecho del misterio mismo, y que tiene expresiones múltiples en el caso de la redención, sin ser reducibles todas a un común denominador (rescate, expiación, sacrificio, mérito, victoria, satisfacción). Todas estas fórmulas son vías para acceder al misterio. Y nadie se quede en el camino, olvidando la meta. El autor se propone actualizar la meta, a la que conducen los caminos diversos, es decir, los métodos y accesos para vislumbrar la realidad viva de la redención que es Dios mismo dado al hombre.

Como actitud de fondo la obra es un giro en la orientación de los problemas soteriológicos. La redención es antes que una conquista del hombre ante Dios, mediante el esfuerzo, sacrificio, expiación o mérito, una proposición u oferta de Dios al hombre. La Biblia es el relato no de una búsqueda que el hombre hace de Dios hasta encontrarle y tornársele benévolo, sino el relato de una revelación, condescendencia y solidaridad de Dios con el hombre. La redención hay que comprenderla dentro de esta lógica de condescendencia y amor, es decir, a la luz de la definición misma de Dios como 'Agape', verificada en la vida y muerte de Jesús. La redención es la forma concreta en que Dios dice cómo es amor y propone al hombre vivir en co-respondencia:

•La segunda parte presenta la exposición del misterio en una síntesis doctrinal partiendo del hogar luminoso del Agape de Dios (es el término inspirado de san Pablo y de san Juan). Cristo, el Hijo predilecto es el revelador y el agente de ese Agape en su encarnación, en su muerte, en su resurrección salvífica. Bajo esta luz divina, las diferentes expresiones dogmáticas, que iremos exponiendo, nos hacen penetrar en los diversos aspectos de este misterio. En él resplandecen todos los atributos divinos: santidad, sabiduría, justicia. Pero es esencialmente misterio de amor gratuito de Dios, que se da y perdona en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, mediador de gracia y de perdón divinos, e inseparablemente 'Cabeza' de la humanidad en su retorno a Dios, y mediador también como consecuencia, del amor reparador y de adoración filial, a la gloria de Dios.

Tendríamos que recordar otros dos nombres que preparan el camino a la síntesis que hoy presentamos. El oratoriano P. Sanson, en sus Conferencias de Notre Dame, había explicitado la diversidad de teorías soteriológicas, haciendo una crítica severa de las que ponían en primer plano la justicia, la ira, la venganza, el sacrificio, la expiación exigidas por Dios, y prefiriendo aquellas otras que veían la redención como resultado de un movimiento de amor compadeciente y de misericordia reconstructora que Dios mismo inicia. Cinco años después, en 1932, E. Masure publica un esbozo de soteriología en la que ya establece la doble línea soteriológica posible: una que en perspectiva horizontal contempla el misterio de la redención a partir del hombre pecador, que se esfuerza por tornar a Dios propicio mediante la satisfacción y la reparación (gracias a su solidaridad con Cristo el Hijo de

Dios) y por obtener el mérito. Otra línea ve la redención en perspectiva vertical, como don de Dios y contempla ese misterio a partir del Hijo que en solidaridad con nosotros se nos ofrece como maestro, ejemplo, médico, pastor, como vida divina que sana y levanta al hombre. En ambos casos la idea de solidaridad juega un papel clave, ya que en ambos casos Jesucristo es la clave del valor de la acción salvífica. Esta idea había sido presentada como central en el pensamiento paulino por el P. F. Prat.

El último eslabón de esa cadena lo encontramos en las *Leçons sur le Christ*, del P. Montcheuil, profesor en el Instituto Católico de París. Acusado de ser miembro de la resistencia fue fusilado por los alemanes. No se trata de una obra con pretensión científica sino de una exposición del pensamiento católico sobre la redención hecho a profesores y alumnos de todas las grandes facultades. Este destinatario le permitía y exigía explicitar las grandes líneas de fuerza. En su claridad y sencillez el autor reacciona contra el jansenismo, la ilustración, una mística pietista y una oratoria desbordante. Sus excesos habían desfigurado la real imagen cristiana de Dios. Para Montcheuil el pecado es ante todo una ofensa que el hombre se hace a sí mismo. Dios no exige una acción previa del hombre a su perdón. La justificación no es lo que el hombre hace en favor de Dios sino Dios en favor del hombre. Dios no ha querido la muerte de Cristo. Esta en cuanto tal fue un crimen. No se puede hablar por tanto de una justicia vindicativa, ni menos de una identificación de Cristo con el pecado humano, ni de su condición de pecador o de condenado por el pecado. Todo esto pertenece a la exageración piadosa, retórica o masoquista. Quizá ciertas fórmulas necesitasen un ser matizadas; pero este autor tenía razón. Su crítica era legítima. No olvidaré la impresión que produjo la recensión que el P. Solano le hizo y mi insatisfacción ante las acusaciones que tan delicada como severamente le dirigía.

Sobre ese transfondo teológico hay que situar la obra del P. Sesboué. Pero el contexto inmediato es sin embargo otro. Tras una introducción en la que expone cómo la matriz de toda soteriología es la afirmación: de «la persona de Jesús es la salvación» y «en él Dios nos salva de nuestros pecados», pasa a una primera parte. En ella hace un inventario de los cuestionamientos que ciertos autores han hecho de las categorías y presupuestos soteriológicos tradicionales. Aquí dialoga explícitamente con Küng, Pohier, Morel, Girard, Leites y Varone. En un segundo capítulo hace una breve historia de la soteriología a partir del siglo XVI y persigue lo que quizá sea una de sus intuiciones y análisis más felices: la desfiguración, incompreensión, pervisión del lenguaje religioso, hasta ponerlo en contradicción con su sentido originario. El cristianismo como palabra del amor y de la misericordia consumada en la resurrección fue convertido en palabra de la justicia y exigencia, expiación compensatoria y muerte. El tercer capítulo de esta primera parte estudia la categoría de mediación como la más apropiada para entender el doble movimiento de la revelación: abertura y condescendencia de Dios al hombre - respuesta y correspondencia - colaboración del hombre con Dios.

La segunda parte es un esbozo teológico de historia doctrinal a la luz de la doble mediación descendiente y ascendente. En la primera Cristo aparece en la perspectiva de Dios que viene al hombre para ser su salvación. Aquí presenta las siguientes categorías: Cristo iluminador o la salvación por reve-

lación; Cristo justicia de Dios. Luego vienen las categorías que explicitan la mediación ascendente o la respuesta del Cristo ante Dios y de los creyentes unidos en solidaridad con Cristo, reasumiendo su movimiento personal, reviviéndolo e identificándolo con él: el sacrificio, la expiación dolorosa y la propiciación; la satisfacción; la sustitución o solidaridad. Como conclusión introduce una categoría bisagra o síntesis entre ambas: La reconciliación o el perdón, que sería el efecto de este doble movimiento iniciado por la iniciativa de Dios y consumado por la libertad de Cristo, que se prolonga y actualiza en cada hombre.

Estamos por tanto ante una obra que es a la vez historia, interpretación y sistematización. No es posible analizar cada una de sus partes o de sus ideas. En conjunto es una obra valiosísima. Se trata de la primera revisión crítica completa de la historia de la soteriología, que es compleja y rica de intuiciones pero peligrosa en algunas de sus afirmaciones para una conciencia moderna, tanto la cristiana como la no cristiana. No pocas afirmaciones suscitan no sólo la *irrisio infidelium*, que decía santo Tomás, sino la *ira fidelium*. El autor ha diseccionado las categorías mostrando su contexto bíblico y su intencionalidad profunda, su legitimidad cristiana y el uso degradado, que las vuelve anticristianas. Con ello ha rechazado una tendencia generalizada hoy día que quisiera prescindir de todas las categorías sacrificiales, culturales y jurídicas para mantener sólo las categorías morales, intelectuales y sociales. Fundamentalmente estamos de acuerdo con su diagnóstico. Su finura de análisis es admirable.

Quisiéramos enumerar algunos capítulos o análisis que nos parecen realmente antológicos: Cristo salvador como revelación (126-131); la vida entera de Jesús como combate victorioso contra las fuerzas y poderes del mal (146); el análisis de la creaturidad y la dificultad para el hombre de aceptarse creado, es decir, de reconocer a Dios como origen absoluto y absoluto fin (288); la exposición del sentido del sacrificio en los profetas y el rechazo de la pretendida oposición entre profetismo y sacerdocio, entre ética y culto (264-265); la noción cristiana de sacrificio (290-291); la paradoja cristiana del sufrimiento (317-320); la interpretación de san Anselmo, a quien los críticos hacen culpable de la desviación soteriológica de las categorías de amor y perdón hacia las de justicia y satisfacción (332-345). La influencia benéfica de san Ireneo y de san Agustín se hacen notar capítulo tras capítulo en las magistrales exposiciones de la antropología cristiana y de teología de la historia. Con ello el autor ha saltado sobre la teología del último milenio y ha infundido a la reflexión una sabiduría, que la sistematización de la teología consiguiente al aristotelismo, había perdido.

Podríamos señalar también los límites o silencios de la obra. Por ser tan radicalmente francesa no integra prácticamente nada de la bibliografía en otras lenguas. Si exceptuamos los nombres de Rahner, Balthasar, Küng, Turner, Aulen, Schürmann, Schoonenberg, Schilleebeckx, Barth, citados en francés, ocasionalmente sólo, el resto de la literatura teológica, histórica y exegética es pasada por alto. Bien es verdad que no la desconoce y los boletines de cristología, soteriología, pneumatología y doctrina trinitaria, que ha elaborado en los últimos veinte años acreditan su información. En el fondo están detrás de sus páginas, pero no hubiera estado de más el que los hubiera nombrado. El estudio es claro y el vocabulario accesible, si bien es ver-

dad que abusa de ciertos neologismos como «parasiter» (327, 352, 355...), «satelliser» (50, 93...), «triangulation» (344, 350, 356...). Algunas citas no son correctas: Números 11,13 debe decir: 17,13; 1 Jn 2,22 debe decir 2,2. La cita de san Ignacio de Antioquía Efesios 8,1 no nos parece que tenga el sentido que le atribuye el autor (309).

Después de la segunda guerra mundial se inició una reconstrucción de la soteriología. El punto de partida era la absolutización de la muerte de Cristo como hecho supremo y único. *Muerte* de Cristo y salvación de los hombres era lo mismo. Se pensaba que no había salvación sin muerte. Se elevó a categoría metafísica (el 'es necesario' del NT) en el orden de Dios, lo que era una consecuencia de la libertad humana en la historia. Ese aislamiento de la muerte es superado mediante la recuperación de la *resurrección* como realidad salvífica. La obra del P. Durrwell es histórica en este sentido. Luego vendrá la recuperación de la historia por la exégesis en un sentido y por la teología de la liberación en otro. El P. Galot añadirá una perspectiva nueva al situar la redención en clave de *alianza*. Balthasar recupera el motivo patrístico del '*admirabile commercium*', como forma de superar las simplificaciones recientes que separan la categoría de solidaridad de la representación-sustitución. Y en nuestros días estamos intentando esclarecer la salvación desde las otras dos categorías que le confieren su sentido cristiano: la *creación* y la *consumación*. Sin referencia al plan originario y a la meta que Dios ofrece a la vida humana no es comprensible ni el acto superador de la negatividad (redención) ni el consumidor de la positividad humana (divinización).

Este es el lugar exacto en que, heredando y ampliando, se sitúa esta obra. Muchas cuestiones teóricas han quedado pendientes, que nos hubiera gustado formular. Todas ellas quedan remitidas a la propuesta teórica, que como fruto de una relectura bíblica desde la entera conciencia histórica de la Iglesia y de la actual vivencia, nos promete para el segundo volumen. Hasta ese momento lo que nos ha ofrecido es la exposición histórica y crítica más completa y rigurosa que conocemos.

Es una alegría saber que el próximo otoño el autor vendrá a Salamanca y presentará la edición española preparada por el Secretariado Trinitario.

OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL