

1. Sagrada Escritura

Santiago Guijarro Oporto, *Los cuatro evangelios* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 124), Ediciones Sígueme, Salamanca 2010, 576 pp.

Comienza el autor advirtiendo al lector que, aunque este libro es fruto de catorce años de estudio, investigación y docencia sobre los evangelios, no se trata de un manual. Si bien inicialmente fue pensado como tal, el libro fue tomando vida propia y se convirtió en una obra sobre los evangelios. Esto implica que, mientras los manuales suelen exponer la opinión establecida y más común entre los expertos, este libro presenta la visión del autor sobre los evangelios que, si bien es cierto que en muchos casos coincide con la más habitual, también lo es que en ocasiones se separa de ella y le da unas características propias.

El autor ha hecho varias opciones a la hora de plantear el libro y presentar la materia. Una de las primeras opciones tomadas es evidente ya en el título. Guijarro ha decidido estudiar de forma conjunta los cuatro evangelios canónicos y sus relaciones, pero, además, al leer el índice es posible descubrir otra opción importante como es estudiar también otros libros estrechamente relacionados con algunos de los cuatro evangelios; es el caso de los Hechos de los Apóstoles –segunda parte de la obra lucana–, y las tres cartas de Juan a las que, como tantos otros estudiosos, considera necesarias para leer el cuarto evangelio en el contexto de la tradición comunitaria donde surgió.

La obra está dividida en *dos grandes partes*, la primera de las cuales estudia *el proceso de composición de los cuatro evangelios*, mientras la segunda se dedica al *estudio de cada evangelio* y de los escritos que, en

el caso de los evangelios de *Lucas* y de *Juan*, les están relacionados (Hch; 1-3 Jn). En el caso de la relación entre las dos obras lucanas, el autor expone y comenta críticamente la posición más habitual que concibe los dos libros como dos partes de una misma obra concebida como tal desde el principio y separada en el momento de reunir los evangelios. Guijarro deja abierta la posibilidad, no lo afirma, de que la unidad literaria entre ambos fuera algo realizado "a posteriori", que el segundo libro fuera concebido como continuación del primero, una vez escrito éste, para lo cual su autor habría repetido al comienzo de Hechos lo últimos episodios del evangelio.

La obra se inicia con una *Introducción* dedicada a contextualizar, en la época en que fueron producidas, las obras que van a ser estudiadas. Ofrece así unos datos de valor innegable a la hora de comprender mejor los escritos llamados evangelios, su naturaleza, sus peculiaridades y su alcance. Sitúa estos en la corriente de libros sobre Jesús que se escribieron entre finales del s. I y durante todo el siglo II, y, de esa forma, ayuda a quien lee a situar cada evangelio, y al conjunto de ellos, dentro de un proceso complejo que, aunque se desarrolla ampliamente en la primera parte, ya se apunta aquí. Un proceso por el cual la tradición oral sobre Jesús cristalizó en obras escritas, de las cuales no todas han llegado hasta nosotros de forma completa. Un segundo paso que se da en la Introducción tiene que ver con la recepción que se hizo en la Iglesia de todos esos libros sobre Jesús en los que cristalizó la tradición oral y que fueron escritos en aquella época. Se refiere al proceso de reconocimiento y estima que alcanzaron estos cuatro libros sobre Jesús entre todos los demás. Hablamos del proceso de canonización de ciertas obras como fruto de un discernimiento comunitario complejo y largo, que, sin embargo, estaba bastante perfilado para finales del s. II y casi terminado para el s. IV. Completa la Introducción el estudio del uso del término "Evangelio" para referirse a estos libros sobre Jesús: lo que implica, así como la determinación de su género literario (¿kerigma narrado? ¿biografía helenística?).

La primera parte, que estudia la *Formación de los evangelios*, se desarrolla en tres capítulos dedicados, respectivamente, a la relación entre evangelios, a la transmisión oral de los recuerdos sobre Jesús en el nacimiento, transmisión y cristalización evangélica de la tradición, y a las composiciones anteriores a los evangelios como un momento fundamental en su génesis.

El capítulo uno aborda *las relaciones entre los cuatro evangelios*. Este hecho constituye otra característica de la obra que no trata, como es habitual, las relaciones entre los sinópticos (cuestión sinóptica), y después las del evangelio de Juan con cada uno de ellos, sino que estudia las relaciones que existen entre los cuatro evangelios, teniendo en cuenta la investigación reciente sobre el proceso de producción y difusión del

texto evangélico. Una línea de investigación que ha llegado a problematizar dos presupuestos de la crítica textual: la existencia de un único texto original y la posibilidad de reconstruirlo a partir de los manuscritos existentes.

La obra resalta la dificultad del proceso de producción y transmisión de textos escritos en una época en la que la imprenta aún no había sido inventada y el dominio de la escritura era aún minoritario. Desarrolla y subraya la importancia y las consecuencias que para su transmisión y difusión tenía la representación oral de la tradición/texto cuya característica era la flexibilidad en función del momento y los destinatarios. Es lo que parece poner de manifiesto el estudio de los manuscritos antiguos. Este aspecto se está mostrando sumamente importante en la investigación actual, hasta el punto de obligar a reconsiderar la existencia de un único texto original, a la vez que está haciendo cada vez más evidente la diversidad textual que existía en aquellos primeros momentos, pues la actualización oral comunitaria de la tradición, si bien no producía diferencias sustanciales, si hace mucho más compleja e imprecisa la relación que puede establecerse entre los textos evangélicos en el momento de su comparación.

Después de desarrollar las ideas anteriores, el autor revisa las hipótesis existentes acerca de las relaciones que se dan entre los evangelios sinópticos, y sobre las de estos con el evangelio de Juan. Con ello, entra en el territorio de la crítica de las fuentes que también se ha visto cuestionada por los nuevos estudios sobre el papel de la oralidad y la memoria. El análisis realizado le lleva a subrayar la importancia de ciertas composiciones anteriores a las que dedicará un capítulo, pero también ahonda en la importancia de la tradición oral, a la que dedica el capítulo siguiente, ya que en muchos casos esas relaciones no se pueden explicar por mera dependencia literaria ni por la sola relación literaria entre los textos.

El capítulo dos, por tanto, lo dedica a profundizar en la *tradición oral previa a la cristalización en las obras escritas*. El autor pretende precisar cuál fue el papel de esta tradición oral en los diversos estadios del proceso de composición de los evangelios. Esta línea actual de investigación sobre la naturaleza oral de los textos antiguos hace mucho más complejo el estudio de las fuentes pues sale del ámbito de los documentos escritos sobre los que se hacen las comparaciones, de su copia y corrección, a la vez que cuestiona algunos de los presupuestos de la crítica de las formas, que tanto ha influido en el estudio crítico de los evangelios. La representación oral, en situaciones comunitarias diversas, de las tradiciones y del mismo texto, cuestiona la imagen de unos autores trabajando con documentos escritos, los cuales habrían contenido las distintas formas transmitidas de manera fija que ellos habrían utilizado y sobre las que ellos habrían introducido modificaciones.

Para dar razón de la complejidad, Guijarro comienza estudiando el contexto cultural donde se realizó la transmisión de la tradición de Jesús y donde nacieron los evangelios; un contexto, muy diferente al nuestro, caracterizado por la cultura oral cuyas repercusiones es imprescindible conocer para entender su papel en la formación de los evangelios. En esta cultura, los textos escritos, aunque existían y eran valorados, tenían una función secundaria. Se puede leer un resumen de estas ideas en palabras de su autor: “La tradición de Jesús no fue el resultado de la sucesiva reelaboración de documentos escritos, sino de la recitación de sus palabras y de sus acciones en diversas circunstancias y en diversos grupos de discípulos que las consideraban significativas. Fue, ante todo, una tradición viva que no sólo se conservaba sino que se actualizaba en las diversas recitaciones y representaciones, una tradición que inicialmente no estaba destinada a ser leída, sino a ser escuchada” (p. 110). A continuación, Guijarro estudia extensamente el papel de la tradición oral en cada una de las tres etapas de la formación de los evangelios (la predicación de Jesús, la etapa apostólica, y la etapa de la redacción de los evangelios).

El capítulo tercero de esta primera parte está dedicado, como ya se ha anunciado, a *las composiciones anteriores a los evangelios*. Para servir de contrapeso necesario a las afirmaciones del capítulo anterior sobre el papel secundario de los textos escritos en una cultura de naturaleza oral, y “evitar consideraciones excluyentes y unilaterales de este aspecto que pudieran oscurecer el importante papel que jugaron los escritos en la conservación y transmisión de los recuerdos sobre Jesús”, este capítulo se centra en el uso de la escritura entre los primeros cristianos. Hay que recordar también que la cultura judía, a la que pertenecían los primeros discípulos, tenía un considerable aprecio por la escritura, aunque ésta haya de ser entendida en sus propios parámetros.

La transmisión oral de los recuerdos sobre Jesús y su consignación por escrito fueron procesos paralelos durante bastante tiempo, y este es un dato fundamental para entender el proceso de formación de los evangelios. Tradición oral y tradición escrita, dos formas de memoria que coexistieron casi un siglo y que fueron enriqueciéndose mutuamente, a la vez que cambiaban su relación según pasaba el tiempo, hasta que la versión escrita acabó por ganar en autoridad e importancia. Pero es muy posible, y así lo creen muchos estudiosos, que la tradición oral, antes de acabar en obras escritas completas, hubiera podido conocer diferentes cristalizaciones en escritos más o menos parciales. Es lo que se conoce como composiciones pre-evangélicas: el Relato pre-marquiano de la pasión, el Documento Q (dichos que habrían utilizado Mateo y Lucas), la Fuente de signos (que habría utilizado el evangelio de Juan). Cada una de estas composiciones pre-evangélicas es estudiada ampliamente y rastreada en el texto evangélico por el autor. Al final de la obra, en un

Apéndice, se ofrece las reconstrucciones, siempre hipotéticas, de estas composiciones. Acaba este capítulo, en el que el autor ha expuesto la progresiva complejidad de las formas que los recuerdos sobre Jesús fueron adquiriendo hasta llegar a la redacción de los evangelios, con una reflexión sobre la importancia de estas composiciones pre-evangélicas para el estudio de los evangelios. Con ello termina también esta primera parte en la que se hace evidente un planteamiento muy diferente al seguido tradicionalmente por aquellas visiones que se mantienen ancladas en la historia de las formas como la referencia fundamental.

La segunda parte está dedicada al *estudio de cada evangelio*. A cada uno de ellos le dedica Santiago Guijarro un capítulo que sigue la misma estructura: proceso de composición del evangelio en cuestión (sus fuentes, su articulación y la forma final de la obra); lectura seguida y completa de cada evangelio (delimitando sus partes, identificando elementos tradicionales y redaccionales, disposición literaria, y mensaje); contextualización de cada uno de ellos (situación en la que surgió, destinatarios y su lugar en el cristianismo naciente). Es muy de agradecer el apartado donde se sitúa cada evangelio en el contexto del cristianismo naciente, lo que ayuda a verlo como parte de un todo histórico más complejo en el que existieron diferentes formas comunitarias de releer y actualizar las tradiciones de Jesús.

Lo dicho hasta aquí ha puesto ya de manifiesto la forma en la que el autor ha realizado las opciones a las que se alude al comienzo del libro y que le dan a la obra su personalidad propia en el panorama español. Es cierto que estas opciones pueden suscitar, y lo harán, discrepancias y discusión en otros estudiosos, lo cual siempre es académicamente estimulante y deseable si la justa es leal, respetuosa, se hace con las mismas armas, y se limita al campo intelectual.

Una de las opciones importantes de esta obra es la lectura continua de los textos evangélicos en la cual van surgiendo y se van subrayando temas y líneas fundamentales del mensaje teológico. Con esta opción, el autor sitúa su trabajo de esta parte de la obra en la línea de la teología narrativa más que en la de una teología bíblica sistemática y sistematizada en diferentes campos: cristología, eclesiología, pneumatología, ética... como hacen normalmente los manuales. Se trata, sin duda, de una opción importante y arriesgada. Una opción que no dejará de suscitar críticas pero que, sin duda, también logrará felicitaciones porque, al aplicar una lógica que es menos extraña al texto evangélico, introduce aire fresco en la presentación del mensaje teológico de los evangelios, respeta más su naturaleza narrativa, su pretensión de evocar un mensaje vivo, siempre nuevo y nunca totalmente abarcable. Esta opción está en continuidad lógica con el estudio realizado sobre la naturaleza y transmisión de la tradición de/sobre Jesús y de su representación oral en diferentes contextos comunitarios.

Esta misma opción conlleva también una limitación que quizá pueda sentir quien lea la obra y que es la extensión, quizá demasiado breve, del apartado dedicado a la lectura seguida que se hace de los textos. Sin duda, sin ampliar la obra a dos volúmenes, la extensión del material a leer hacía imposible una mayor profundización de la lectura de cada evangelio y la exposición exhaustiva de los temas implicados, pero a veces quien lee desearía una mayor extensión en algunos temas del relato de cada evangelio.

Las diversas notas características que hemos mencionado, fruto de las opciones realizadas por su autor, dan al libro su especificidad, lo hacen novedoso y bienvenido en el panorama español. La obra, como dice Guijarro, no es un manual, pero, sin duda, está llamado a convertirse en un referente obligado no sólo en el ejercicio de la docencia, sino también de lectura para toda persona, creyente o no, que quiera conocer con seriedad algo más sobre los evangelios y, comenzar, con algo de ayuda pero por sí misma, el apasionante viaje de su lectura.

Carmen Bernabé
(Universidad de Deusto)

Pedro Cabello Morales, *“Tened cuidado y guardaos de toda codicia”*. *Hacia una interpretación conciliadora del tema riqueza-pobreza en Lc-Hch a partir del análisis socio-retórico de Lc 12,13-34* (Asociación Bíblica Española 52), Verbo Divino, Estella 2011, 444 p.

La publicación de una tesis doctoral es siempre una buena noticia, pues detrás de ella hay incontables horas dedicadas a la lectura, reflexión, diálogo, formulación, y finalmente revisión de lo escrito y defendido delante de un tribunal. Una tesis doctoral es un ejercicio metodológico necesario para ese rito de paso que convierte a un estudioso en un experto capacitado para realizar un trabajo intelectual hecho con rigor y método. La que ahora nos ocupa cumple sobradamente los requisitos de una buena tesis, pues se trata de una investigación original realizada con una metodología que se explica adecuadamente y se aplica rigurosamente. Hay que decir además, que está bien escrita y que, a pesar del corsé que supone siempre un trabajo de este tipo, el argumento se sigue con interés hasta el final.

El objeto de la investigación es un pasaje del evangelio de Lucas que, como su paralelo de Mateo, ha sido objeto de múltiples discusiones en la historia de la investigación, debido sobre todo al planteamiento que se hace en él de un tema espinoso en la moral cristiana: la pobreza y

la riqueza. El autor dedica el primer capítulo del libro a averiguar cual es “el estado del arte” analizando cómo se ha interpretado el tema de la pobreza-riqueza en la obra lucana (Lc-Hch) y, más específicamente, en la interpretación de Lc 12,13-34. Esta crónica resulta muy instructiva, ya que pone de manifiesto las diversas claves que han determinado las diferentes interpretaciones. Desde la perspectiva del autor de este trabajo, sin embargo, las diversas interpretaciones no son necesariamente contradictorias entre sí, sino que pueden ser complementarias. Aparece aquí ya una de las preocupaciones de este trabajo, que pretende “apostar por la *armonización*, la *integración*, y la *síntesis*” (p. 55).

Esta convicción le permite introducir, en el capítulo segundo, una discusión sobre el método más adecuado para integrar estas diversas perspectivas. Muestra, entonces, cómo esto puede hacerse realizando una lectura socio-retórica, es decir, un análisis que sea capaz de integrar armónicamente el estudio del contexto vital del texto (socio) y el análisis del mismo, teniendo en cuenta sus diversas dimensiones literarias (retórica). Después de examinar tres formas de llevar a cabo esta empresa (Robbins, Witherington III y Theissen), elige como punto de partida de su propuesta metodológica la de Vernon Robbins. A mi juicio, se trata de una elección muy acertada, pues a lo largo de su dilatada carrera Robbins ha logrado formular un método capaz de integrar estas dos perspectivas de una forma que resulta verdaderamente útil en la exégesis de los textos. Partiendo de la propuesta de Robbins, el autor formula y define su propia comprensión del “análisis socio-retórico”, construyendo así el marco en el que va a realizar su investigación: “un acercamiento *sinfónico* que pretende enriquecer el estudio básico histórico-crítico con un análisis profundo del *texto*, a nivel retórico, y de su *contexto* histórico-social” (pp. 80-81 cursivas del autor).

Los capítulos siguientes (III-VIII) forman el cuerpo de la tesis, cuyo objeto es examinar el pasaje elegido (Lc 12,13-34) de acuerdo con las pautas establecidas en el capítulo precedente. Ahora bien, aunque el autor ha abogado por “un mayor equilibrio entre los aspectos retóricos y sociales, entre el estudio del texto (contenido y forma) y del contexto” (p. 66), en su estudio dedica notablemente más atención y espacio a los primeros que a los segundos. Y así, de los seis capítulos dedicados al análisis del texto, cinco abordan aspectos relativos al texto (208 pp.), mientras que solo uno trata sobre el contexto (35 pp.). Esta proporción da idea de la orientación fundamental del trabajo.

Los cinco capítulos dedicados al estudio del texto van examinando sucesivamente diversos aspectos. El primero de ellos, que es el tercero del libro, se presenta como un estudio preliminar de carácter sincrónico y ofrece un primer acercamiento al texto que es siempre necesario. En él se abordan cuestiones como la ambientación literaria, la articulación del pasaje y el análisis morfológico y sintáctico. Termina el capítulo con

una precisión acerca de los diversos géneros literarios de las tradiciones que integran esta composición. Dos breves observaciones respecto a este primer acercamiento. La primera es una valoración positiva del análisis detallado que se realiza y de la sensibilidad respecto a los diversos géneros literarios. La segunda, una sugerencia acerca de la contextualización literaria del pasaje, en la que, a mi juicio, podría concederse más importancia a su ubicación en la sección del viaje, que fue compuesta por el autor del evangelio y revela su perspectiva.

El capítulo cuarto estudia el pasaje desde una perspectiva diacrónica. La preocupación por integrar los diversos métodos tiene un magnífico exponente en este capítulo, pues un estudio socio-retórico podría haberse conformado fácilmente con el estudio sincrónico del texto. El autor, sin embargo, considera acertadamente que conocer el proceso de formación del texto ayudará a entenderlo mejor. El análisis realizado en este capítulo, detallado y minucioso, revela un buen dominio de los diversos procedimientos que integran el llamado método histórico crítico. La comparación entre las diversas versiones de una tradición, que es uno de los recursos fundamentales para conocer la historia de la formación de un texto, adquiere en este caso una especial dificultad, pues existen paralelos de algunos dichos en el Evangelio de Tomás. El autor incorpora estos paralelos, tanto el conservado en griego en los papiros de Oxyrhinco, como los que solo se han conservado en copto. Sin embargo, la valoración de estos paralelos como posteriores y dependientes de los evangelios sinópticos (pp. 125-131) no siempre responde a los datos que ha ido proporcionando el análisis precedente (pp. 108-116). La relación de EvTom con los evangelios canónicos es un tema discutido, pero en una investigación de este tipo habría sido preferible dejarla abierta, atendiéndose a los datos que proporciona la comparación de los textos.

El capítulo siguiente, el quinto del libro, está dedicado al análisis retórico del pasaje. Por su extensión (61 pp.), podría decirse que es el más importante de la obra. Comienza situado de nuevo el pasaje en su contexto retórico inmediato, para analizar después de forma detallada las diversas partes del mismo. En la primera, de carácter más narrativo, dicho análisis se centra en el “entramado” retórico, mientras que en la segunda, de tipo discursivo, el análisis se orienta más hacia la construcción del discurso. La relación entre ambas y el efecto que se produce al vincularlas forma también parte de la retórica del texto, como el autor hace notar. El análisis realizado en este capítulo es, eminentemente, de tipo descriptivo. Aunque en algunos casos se puede tener la impresión de que la descripción es solo una paráfrasis del pasaje estudiado, en realidad dicha descripción va poniendo de manifiesto los diversos aspectos retóricos del mismo. Tal vez se podría precisar qué se entiende por “unidad retórica” y se podría haber insistido más en el papel que desempeña en este pasaje el “punto de vista” del narrador en el conjunto del relato lucano, pues es a través de él como mejor se puede precisar la intención retórica.

Los capítulos sexto y séptimo forman un interesante díptico que estudia la relación del pasaje con la retórica sapiencial veterotestamentaria (capítulo VI) y con los tópicos retóricos y literarios grecorromanos (capítulo VII). El primero de estos dos capítulos no solo analiza los recursos propios de la literatura sapiencial que ayudan a comprender Lc 12,13-34, sino que enumera algunos de los principales motivos y temas recurrentes de dicha literatura presentes en él. En este sentido, el capítulo propone una interesante contextualización del pasaje identificando las evocaciones intertextuales que se encuentran en textos y composiciones conocidos por el autor y los destinatarios. La incorporación de esta perspectiva intertextual en la sinfonía metodológica por la que el autor ha optado en su estudio es un notable acierto, pues estas evocaciones forman parte del mensaje y de la intención retórica del pasaje.

Igualmente interesante resulta el capítulo VII, que trata de identificar si existen puntos de contacto entre la exhortación de Lc 12,13-34 y algunos *topoi* literarios de la tradición grecorromana contemporánea. Para ello analiza cómo aparecen los dos *topoi* propios de este pasaje (la codicia y la tranquilidad del alma) en cuatro autores significativos de la época (Séneca, Musonio Rufo, Dión Casio y Plutarco), mostrando los puntos de contacto con la exhortación lucana. En estos autores, lo mismo que en Lucas, ambos temas aparecen con frecuencia unidos. Esto no significa, sin embargo, que exista una relación de dependencia literaria entre ellos, sino que Lucas ha querido relacionar las enseñanzas de Jesús sobre estos temas de tal modo que resultara significativa para sus destinatarios. Esta conclusión, que relaciona el análisis retórico con el redaccional, muestra la conexión y complementariedad que existe entre los diferentes acercamientos y confirma el acierto de la perspectiva adoptada por el autor de este trabajo.

El capítulo final, el octavo del libro, está dedicado al estudio del contexto social. No obstante su brevedad, se concede gran importancia a los datos del contexto socioeconómico grecorromano para comprender el “entramado social” del pasaje estudiado. En concreto se estudian: la legislación y praxis relativa a la herencia, la propiedad y explotación de la tierra, y algunas características de la beneficencia en la sociedad grecorromana. Ya desde el comienzo de la obra, el autor manifiesta expresamente su intención de no utilizar modelos sociológicos o antropológico-sociales (pp. 39, 66, 79, etc.), buscando la aparente neutralidad de la “descripción social”. Sin embargo, nuestra forma de conocer no puede prescindir del uso de modelos. La opción no consiste en utilizarlos o no, sino en utilizarlos consciente o inconscientemente. En todo caso, los datos que aporta este capítulo ayudan a descubrir aspectos y resonancias del texto, que de otra forma habrían pasado desapercibidas (p. 324).

La obra se cierra con una breve conclusión general, que resume los principales resultados del análisis. Después de ella se encuentra un

apéndice con una serie de tablas referidas a los diversos tipos de análisis, una lista de siglas y abreviaturas, la bibliografía y dos índices, uno de textos citados y otro de autores.

A los aspectos positivos ya mencionados a lo largo de la recensión, habría que añadir que este trabajo es el resultado de una cuidadosa reflexión y de una seria investigación. Lo primero se advierte, sobre todo, en la opción metodológica que lo inspira. Lo segundo, en el conocimiento de la literatura secundaria sobre cada uno de los aspectos que va abordando. Por su parte, a las observaciones que he ido haciendo se podría añadir otra de carácter general relativa al contexto vital de la obra lucana. El análisis socio-retórico, en efecto, plantea la pregunta por los destinatarios (mejor que “audiencia”, que es un anglicismo) y, aunque este es un tema muy discutido después de la obra de R. Bauckham (*The Gospels for All Christians*, Edinburgh 1998), habría sido conveniente plantearlo con algo más de extensión y con bibliografía más reciente (véase pp. 76-77 nota 37). Los resultados de este estudio, de hecho, aportan luz sobre este tema, y esta aportación habría sido más visible si dicha problemática hubiera sido tenida en cuenta desde el comienzo.

Con todo, es evidente que un trabajo como este debe marcarse unos límites. El que aquí valoramos los define con precisión y, por eso, las sugerencias y observaciones que se ofrecen en esta recensión no merman en nada el valor de la obra. Se trata de un magnífico ejercicio metodológico que explora la complementariedad de los métodos de análisis del texto y del contexto mostrando cómo ambas perspectivas ayudan a comprenderlo mejor. En este sentido, el libro de Pedro Cabello puede considerarse una obra de referencia en lengua española. Por eso, el libro merece la más cordial bienvenida y su autor la más sincera felicitación.

Santiago Guijarro Oporto

A. Giménez González - L. Sánchez Navarro (eds.), *Canon, Biblia, Iglesia. El canon de la Escritura y la exégesis bíblica* (Presencia y Diálogo, 30), Publicaciones de la Facultad de San Dámaso, Madrid 2010, 251 pp.

Este volumen reúne siete comunicaciones presentadas en una jornada de estudio sobre la exégesis canónica que tuvo lugar el 15 de enero de 2010 en la Facultad de Teología “San Dámaso” de Madrid. Hay que felicitar a los editores, pues el libro vio la luz solo unos meses después de la celebración de dicha jornada.

El volumen comienza con una breve presentación que contextualiza e introduce los capítulos que lo forman. Vienen después las siete comunicaciones, que pueden agruparse en tres bloques: uno de carácter más histórico (caps. 1-2), otro de orientación metodológica (caps. 3-5) y un tercero en el que se reflexiona acerca del acercamiento canónico a partir de dos textos concretos (caps. 6-7).

Los dos primeros capítulos reproducen las ponencias presentadas por los profesores José Manuel Sánchez Caro, de la Universidad Pontificia de Salamanca, y Natalio Fernández Marcos, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. El primero de ellos, avalado por una larga trayectoria en este campo, ofrece una aproximación al proceso de configuración del canon bíblico. Comenta algunas de las publicaciones más recientes sobre el tema y hace interesantes precisiones, como la distinción entre escritura y canon, o la relación entre la formación del canon judío y el canon cristiano.

El trabajo del Prof. Fernández Marcos plantea la interesante cuestión de cuál es la versión del AT que puede considerarse parte de la Biblia cristiana: ¿La Biblia griega, o la Biblia hebrea? Los estudios sobre Septuaginta han revelado no solo la antigüedad del texto base que traduce, sino también el hecho de que esta fue la Biblia usada por los primeros cristianos, comenzando por los autores del NT. Si esto es así, ¿tiene sentido seguir usando el texto masorético como base para el AT cristiano? La respuesta del autor no deja lugar a dudas: "Septuaginta debería ser la elección más obvia para una Biblia cristiana" (p. 49). Es una voz que clama en el desierto con fuerza y convicción; una voz que, a mi juicio, debería ser escuchada.

La segunda parte de la obra está integrada por tres comunicaciones orientadas a clarificar algunos aspectos de la así llamada "exégesis canónica". Bajo el título "Lectura canónica de la Escritura: aproximación metodológica", Agustín Giménez González, profesor en San Dámaso, presenta algunas claves de esta metodología, partiendo, sobre todo, de la obra de B. Childs, que es reconocido como el padre del "canonical approach". Esta lectura, o acercamiento, como lo definió el documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993, ha sido valorada muy positivamente por Benedicto XVI, quien ha subrayado su importancia en su intervención en el reciente sínodo sobre la Palabra.

Vicente Balaguer, profesor de la Universidad de Navarra, aborda en su trabajo la relación entre "exégesis canónica" y hermenéutica. Al igual que Giménez, ve en Childs el representante más genuino de la exégesis canónica, subrayando el hecho de que, a diferencia de otros autores (p.e. Sanders), practica una hermenéutica teológica. Esta relación entre canon y hermenéutica será, según él, muy importante en las próximas décadas.

Por último, Carlos Granados, también docente del centro organizador, examina la perspectiva de uno de los críticos de Childs en un trabajo titulado: "Walter Brueggemann: una crítica posmoderna a la exégesis canónica de Childs". Insiste en el hecho de que Brueggemann acusa a Childs de no tomar en serio la distancia que existe entre el AT y el NT y de practicar una exégesis excesivamente cristocéntrica y ontológica.

La tercera parte de la obra incluye dos trabajos, uno notablemente extenso (60 p.) de Ignacio Carbajosa y otro Luis Sánchez Navarro, ambos profesores en el centro organizador de la jornada. El artículo del Prof. Carbajosa lleva por título: "Análisis diacrónico y lectura canónica del libro de Job". En él trata de mostrar la fecundidad de combinar el análisis diacrónico y el sincrónico con un ejemplo concreto: el libro de Job. Aunque ambos tipos de análisis son necesarios para comprender el texto, desde una perspectiva creyente (y también desde un punto de vista literario), lo decisivo es la lectura sincrónica, pues es la disposición final de la obra la que la Iglesia ha recibido como palabra de Dios, no sus estadios anteriores. En este artículo, que por su extensión y planteamiento es sin duda el más interesante de cuantos abordan directamente la cuestión de la lectura canónica en este volumen, aparecen constantes alusiones al "contexto", pero se trata casi siempre del contexto literario, de la intertextualidad, que, en sus diversas dimensiones, constituye un tema clave para el acercamiento canónico.

El último trabajo, firmado por el Prof. Sánchez Navarro, lleva por título "Evangelio de Mateo y canon bíblico" y se pregunta por el "significado canónico de Mateo". Para ello, examina la relación del primer evangelio con otros escritos del AT y del NT, principalmente los evangelios. Más que un estudio de tipo canónico, es un intento de definir el mapa intertextual de Mateo en el momento de su composición y después.

La jornada que dio origen a este volumen, así como la mayoría de los trabajos contenidos en él, se sitúan en la estela de una invitación que Benedicto XVI lanzó ya hace unos años, cuando era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y ha seguido manteniendo después: la exégesis histórico crítica es necesaria, pero insuficiente; la exégesis católica debe ser, ante todo, teológica. Es en el contexto de esta invitación, donde ha aludido a la importancia tomar en serio la perspectiva canónica, que tiene en cuenta la unidad de la Escritura como Palabra de Dios. En realidad, no se trata de algo nuevo, pues este criterio hermenéutico ha estado siempre presente en la exégesis católica. Es, más bien, un subrayado, una llamada de atención a no olvidar este importante aspecto.

Lo nuevo es, tal vez, el hecho de poner en primer plano el "acercamiento canónico", tal como ha sido formulado recientemente por B. Childs y otros. Este fue el tema de las jornadas y es el que abordan los artículos de la segunda y tercera parte del presente volumen, cuya lectura

sugiere algunas reflexiones. La primera y más obvia es la conveniencia de ponerse de acuerdo en el nombre: ¿Exégesis canónica? ¿Acercamiento canónico? ¿Lectura canónica? El nombre, claro está, revela el lugar que se da a esta perspectiva y la importancia que tiene dentro de todo el proceso hermenéutico.

En mi opinión no es adecuado hablar de “exégesis canónica”, porque el cometido de la exégesis es, como afirma el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica antes citado: “captar mejor el sentido de los textos en su contexto lingüístico, literario, sociocultural, religioso e histórico” (III, introducción). Como varios de los autores de este volumen reconocen, la llamada “exégesis canónica” carece de procedimientos propios y por eso utiliza los recursos de los métodos exegéticos (un buen ejemplo de ello es el artículo de Ignacio Carbajosa en este volumen). Sería mucho más adecuado, como hace Childs y el Documento de la PCB, hablar de “acercamiento canónico” y situarlo en el marco de la hermenéutica, cuyo cometido es “franquear la distancia entre el tiempo de los autores y los primeros destinatarios de los textos bíblicos, y nuestra época contemporánea, para poder actualizar correctamente el mensaje de los textos y nutrir la vida de fe de los cristianos” (Documento PCB II,A,2). Metodológicamente, es muy importante mantener la distinción entre la explicación del texto y su interpretación, pues la confusión de estos dos procedimientos puede derivar en una lectura fundamentalista.

El acercamiento canónico plantea también la necesidad de conocer cada vez mejor el proceso canónico en todas sus dimensiones: histórica, literaria, teológica, etc. En este sentido, me parece un acierto haber incluido en las jornadas, y en este volumen, las dos primeras comunicaciones. Como sus respectivos autores reconocen, hay aún numerosas cuestiones que deben ser clarificadas: la historia de la formación del canon, a la que los estudios de fenomenología de la religión están aportando perspectivas muy esclarecedoras; los manuscritos más antiguos, sobre la que los papirológicos nos revelan cada día nuevos datos; o el estudio del complejo entramado de las versiones antiguas de la Biblia, que encierra tantas enseñanzas. Desde lo que ya se está aportando en estos campos sobre el proceso canónico, habría que distinguir, como hace Sánchez Caro, sin confundirlas una primera fase en la que se da un reconocimiento de ciertos textos como Escritura y una segunda fase de reconocimiento canónico. Del mismo modo, sería deseable más precisión al hablar de los manuscritos y de su transmisión (p. 202).

En cualquier caso, más allá de estas precisiones, que pueden ser objeto de un sereno y legítimo debate entre expertos, hay que encomiar el esfuerzo hecho para producir este volumen, que pone sobre la mesa un tema de gran actualidad y notable relevancia en la exégesis católica hoy.

Santiago Guijarro Oporto

S. P. Ahearne-Kroll, *The Psalms of Lament in Mark's Passion. Jesus' Davidic Suffering*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, XIV + 236 pp.

Tal como indica el título, este libro tiene como objetivo el estudio de los *salmos de lamentación individual* evocados en el relato de la pasión del evangelio de Marcos. La finalidad es poner de manifiesto el modo en que dichas evocaciones responden al interés del evangelista por utilizar la imagen del rey David "sufriente" como parte de la caracterización multifacética de Jesús desplegada a lo largo del evangelio.

La estructura de la obra y la metodología empleada está ampliamente especificada en el primer capítulo. En él, el autor expresa la intención de hacer uso en su análisis de la teoría narratológica de Paul Ricoeur (expuesta en su obra *Tiempo y Narración*), lo cual le lleva a considerar el evangelio de Marcos en su forma final como un relato completo y, por tanto, a subordinar a esta perspectiva cualquier análisis parcial que se haga de él. La metodología indicada será tenida en cuenta a la hora de leer el relato de la pasión a través de los *salmos de lamentación individual* evocados en ella, situando dichos salmos en la trama en que se insertan. El estudio tiene en este punto un carácter novedoso ya que aporta elementos para la interpretación del relato que son difíciles de detectar si se prescinde de la interacción narrativa que se produce entre los salmos evocados y los episodios en los que están insertos.

El autor conoce los trabajos precedentes sobre el tema y elige discutir los que considera más relevantes en orden a sus propios objetivos de análisis: C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology* (London 1952), B. Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (London 1961), D. Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia 1988) y J. Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville 1992). A partir de ellos señala las principales líneas de aproximación al tema: comparación con las técnicas exegéticas del Judaísmo del Segundo Templo, descripción de Jesús a la luz del motivo del *sufrimiento del justo*, o el intento por describir trayectorias de interpretación de diversos textos de la Escritura y ambientación en dicha trayectoria de las interpretaciones que se dan en el NT. Ahearne-Kroll considera que no se ha prestado suficiente atención a género del libro en el que está ubicado el pasaje de la escritura que se está utilizando (narración, comentario exegético, poema...) y se propone comprender en qué medida el uso de estos salmos informa y conforma el relato de la pasión. Tratará, en primer lugar, de identificar con precisión los versículos que aluden a un *salmo de lamentación individual* de manera clara y unívoca ("simples evocaciones"), y de precisar cuáles son los salmos evo-

cados. El segundo paso consistirá en leer de manera conjunta la alusión y el texto evocado no solo localmente sino situándolos en sus propios contextos literarios tan ampliamente como sea posible. Esto permitirá releer el texto aludido a la luz del evocado y aportar esta perspectiva a su interpretación.

El estudio como tal comienza en el capítulo segundo donde se pretende delimitar cuáles son los *salmos de lamentación individual*, qué los caracteriza y cómo el rey David fue asociado con ellos. Se discuten así los criterios para discernir si un salmo pertenece o no a este subgénero y las diferentes listas que se han dado de los se consideran como tales. El autor se centra en destacar que tan solo pueden denominarse así aquellos en los que el lamento es el elemento dominante del salmo en el cual se pide expresamente a Yahvéh que intervenga. Interesante es la consideración de que en dichos salmos aparece con frecuencia una acción de gracias que puede interpretarse como un recurso retórico para convencer a Dios de que actúe, y no como el fruto de una experiencia real de que lo ha hecho. Por otro lado, en este capítulo se recuerda que en el proceso de compilación de los salmos se atribuyó la autoría de muchos de ellos al rey David, de modo que la imagen de David como poeta llegó a formar parte del imaginario judío y así se refleja en diferentes testimonios del siglo I.

Tras haber establecido qué salmos pueden considerarse *salmos de lamentación individual*, en el capítulo tercero el autor se centra en localizar los pasajes del relato de la pasión que evocan de manera unívoca un único salmo de lamentación ("simples evocaciones"). La lista quedará finalmente reducida a estos versículos: 14,18 (Sal 40,10); 14,34 (Sal 41, 6.12; 42,5); 15,24 (Sal 21,19); 15,36 (Sal 68,22). Aunque hace un pequeño excursus sobre el uso de estos salmos en el judaísmo del siglo I –principalmente en Qumrán– evita las analogías sobre su uso e incide en la necesidad de ver cómo funcionan en la narración de Marcos sin querer imponer lecturas externas a él.

Una vez determinado de forma tan concreta el objeto de análisis, en el capítulo cuarto se realiza una lectura atenta de los cuatro salmos elegidos siguiendo el texto de Septuaginta. La opción por centrarse en la versión griega de dichos salmos queda justificada por respeto al propio proceso de composición del evangelio, en el que se utilizó dicha versión y no el texto masorético. La principal conclusión es que se trata de salmos con un fuerte poder literario en los que domina la experiencia de dolor. En ellos se trata el tema central del abandono, el silencio y la ausencia de Dios. Tocan, en definitiva, serios problemas sobre la relación con Dios y las fuerzas individuales y colectivas buscando respuestas a la cuestión del sufrimiento humano y del papel de Dios en él. Para Ahearne-Kroll, la perspectiva que ofrecen estos salmos muestra que Marcos no evita estas preguntas en su evangelio, sino que las aborda al tratar el sentido

del sufrimiento del Mesías y las implicaciones de alcance cósmico que éste tiene.

El capítulo quinto enlaza con la discusión del capítulo segundo sobre el papel de David como salmista. Dado que las anotaciones iniciales de los salmos se refieren a él, el autor considera que Marcos ha establecido una fuerte asociación entre Jesús y David en el relato de la pasión a través de la utilización de los *salmos de lamento individual*. Pero el objetivo de este capítulo es mostrar que esta perspectiva está preparada en los capítulos anteriores (Mc 10-12), donde Jesús es presentado en relación con David minimizando los aspectos militaristas del mesianismo davídico, pero manteniendo dicha asociación, analizando los pasajes que contienen referencias mesiánicas significativas: 10,46-52; 11,1-25; 12,1-12; 12,35-37. A través de ellos, Marcos vincula a Jesús con David de diferentes maneras pero evitando siempre cualquier referencia a un mesianismo violento. Dado que los capítulos 8-10 han preparado al lector para el sufrimiento del Mesías y que Mc 10-12 han unido a Jesús con David, se puede considerar que el relato de la pasión unirá ambos aspectos ya que Jesús es presentado como una figura davídica que sufre en su entrega, quedando así caracterizado como el “Mesías sufriente”.

El sexto y último capítulo aborda la interpretación de dichos salmos en el relato de la pasión considerando el contexto amplio de cada uno en correspondencia con el texto en que se evocan. La finalidad es mostrar cómo aparece en este relato la caracterización de Jesús como David “sufriente”. En primer lugar, el autor argumenta que la justificación de la Escritura para el sufrimiento de Jesús (14,21 y 14,49) se refiere al conjunto de la misma y no solo a los textos que rodean a estas citas. Ahí se apoya para justificar la necesidad de tratar de manera específica los salmos en medio de la multiplicidad de referencias evocadas en el relato. A partir de ahí, realiza una lectura de la pasión y muerte a la luz de los salmos considerando no solo los episodios concretos donde se evocan sino todo el relato. La principal conclusión es que estos salmos reflejan una analogía entre Jesús y David que permite caracterizar a Jesús como una figura regia que intenta comprender el significado de su sufrimiento a la luz de su relación con Dios. En este contexto, *el cumplimiento de las escrituras* del que habla el evangelista en este relato no se refiere solo a que el sufrimiento y muerte de Jesús esté predicho en ellas. De hecho, la protesta que aparece en el trasfondo de estos salmos desafía esta noción y alcanza las preguntas sobre la necesidad de dicho sufrimiento o la sensación de ausencia de Dios surgida a raíz del sentimiento de abandono provocado por su inacción. La relación entre David y Dios expresada a través de estos salmos ilumina la que hay entre Jesús y el Padre resaltándose un profundo contraste con la que el evangelista había establecido en otros pasajes a partir de categorías filiales y de complacencia (1,11; 9,8).

La conclusión del libro aborda de manera breve tres cuestiones que se desprenden del análisis precedente: 1) la posibilidad de considerar a Jesús como un guerrero apocalíptico que libra una batalla escatológica, no a través de la violencia, sino a través de su sufrimiento y muerte; 2) en qué medida Mc 15,38-39 resuelve el tema de la cristología de Marcos narrando cómo se rasga el velo del templo tras su muerte y el centurión lo confiesa como hijo de Dios; 3) qué relación se puede establecer en el relato de Marcos entre la resurrección y el sufrimiento de Jesús. En los tres casos se ofrecen breves reflexiones que pretende abrir nuevas perspectivas de investigación.

Este libro en su conjunto recoge un cuidadoso análisis del uso que hace Marcos de los *salmos de lamento individual* y responde fielmente al planteamiento inicial. Destaca la claridad en la exposición, la organización de los contenidos, la presentación de los mismos de manera constructiva y la precisión metodológica. El autor muestra que una lectura narrativa del relato de la pasión a la luz de los *salmos de lamento individual* evocados en él aporta una clave novedosa para la interpretación de dicho relato. Se explica así de una forma nueva el sentido de la referencia al *cumplimiento de las Escrituras* en la pasión de Jesús respetando principalmente el misterio que aparece en la propia narración sobre el sentido de su sufrimiento y muerte. Se cuestiona así que esta pregunta pueda ser respondida fácilmente desde perspectivas apocalípticas que subrayan excesivamente la victoria de la resurrección, pero dejan sin resolver el desafío que se percibe en el propio relato acerca de la necesidad de dicho sufrimiento y, más aún, acerca de la sensación de que Dios está ausente de él. El tema de la identidad de Jesús latente en el evangelio de Marcos se desliza así hacia la relación entre Jesús y Dios estableciéndose la pregunta por su identidad en categorías dinámicas y relacionales que resultan más difíciles de abordar que las planteadas en términos teóricos o esencialistas. El haber dejado en primer plano estas cuestiones puede considerarse una de las principales aportaciones de esta obra.

Considero un poco más discutible, sin embargo, que exista una intencionalidad expresa en el evangelio de Marcos por identificar a Jesús con David “sufriente” a partir de la evocación de estos salmos basándose en la creencia de su autoría, pues para justificar dicha identificación sería necesario tener en cuenta otros parámetros. Por otro lado, la precisión metodológica que el autor aplica al objeto de su estudio se diluye un poco más al considerar implícitamente como presupuesto que Jesús es caracterizado como Mesías en el evangelio de Marcos. De ahí que llamen la atención algunos detalles como, por ejemplo, la facilidad con la que considera que Mc 12,1-12 es un pasaje que identifica a Jesús con David porque en él se evoca LXX Sal 117 que, aunque no es de *lamento individual*, lleva una nota inicial referida a este rey.

Más allá de estas observaciones, el presente libro es una magnífica aportación al análisis narrativo de los evangelios. Resulta especialmente valioso el rigor con que se estudia el uso de las Escrituras en el evangelio de Marcos en cuanto recurso narrativo, poniendo así de manifiesto la creatividad con la que el autor del evangelio entrelazó y manejó diferentes tradiciones para responder narrativamente –y no discursivamente– a la pregunta sobre quién es Jesús.

Ana Rodríguez Láiz

Sergio Rosell Nebreda, *La nueva identidad de los cristianos. El himno a Cristo en la Carta a los filipenses*, Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor 16, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010, 142 pp.

Sergio Rosell, profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Evangélico Unido de Teología de Madrid, ha vuelto a un texto clásico como es el himno de Flp 2,6-11 con la intención de discernir su función en la formación de lo que denomina una identidad cristiana. Pablo exhortaría a sus destinatarios con la clara conciencia de que su predicación va a ser recibida en el contexto de una sociedad basada en el honor.

Rosell insiste en que para comprender el impacto de esa predicación en la comunidad se hace imprescindible conocer las estructuras sociales y de pensamiento que están al fondo de la situación. Recurre para ello tanto al uso de algunos instrumentos de la antropología cultural y, particularmente, de la teoría de la identidad social como al estudio social y cultural de la sociedad mediterránea del siglo I.

Después del prólogo la obra está distribuida en seis capítulos. En el capítulo primero, que lleva el título de “Una nueva forma de estudiar la Carta a los filipenses”, el autor explica su apuesta por aplicar al himno y a la carta el instrumental sociológico, al considerar “que los intereses ideológicos (es decir, principalmente *teológicos*) no son los únicos posibles en el texto” (p. 25). A continuación hace un repaso de tres cuestiones epistolares comunes, como son la situación histórica de la carta, su unidad y su estructura. Con relación a la primera cuestión subraya la situación carcelaria de Pablo en el momento de escribir la carta, dejando sin solucionar si fue en Éfeso, en Roma o en Cesarea y fijándose más bien en que el hecho mismo de la cárcel (“encarcelado por causa de Cristo”) no era en el mundo grecorromano motivo de orgullo sino todo lo contrario. Con respeto a la unidad, la opción del autor es estudiar la carta tal como está actualmente, ya que presenta una fuerte unidad temática, lingüística y estructural. Finalmente, aunque reconoce que hay mezcla

de géneros, opina que en Flp se impone la retórica deliberativa, articulada en torno a los tres elementos de *ethos*, *pathos* y *logos*; y propone una estructura en la que subraya algunos elementos característicos de la teoría de la identidad social.

El capítulo segundo ofrece una comprensión de la sociedad mediterránea del siglo I a partir de la teoría de la identidad social. Una característica básica de aquella sociedad es su inclinación a identificar al individuo dentro del contexto del grupo al que pertenece, por lo que las personas, cuando pueden, intentan pertenecer a un colectivo que mejore su posición social. Por lo que respecta a la teoría de la identidad social el autor sigue el modelo desarrollado en la década de los años setenta del siglo pasado a partir de los trabajos de M. Sherif y divulgado, sobre todo, por H. Tajfel, quien ha sistematizado la teoría en torno a tres conceptos: 1) la identificación: es lo que se llama “endogrupo”, es decir, personas con las que uno se identifica de una forma real y concreta; 2) la comparación con otros grupos y 3) la categorización, entendida como un proceso de simplificación y ordenación de la realidad social conforme a los principios característicos del grupo.

En el caso concreto de Flp, el modelo de sociedad alternativa que Pablo presenta resulta a todas luces negativa en aquel contexto social. Hay que tener en cuenta que Filipos, por ser colonia romana, manifestó un celo exagerado por todo lo romano y, de esta forma, se explica el texto de Hch 16,20-21 en el que, al narrar la visita fundacional de Pablo a la ciudad, se subraya la acusación contra el apóstol y sus compañeros porque “alborotan nuestra ciudad y enseñan costumbres que no nos es lícito recibir ni hacer a nosotros, romanos como somos”. En aquel contexto, Pablo trata de formar la identidad social de la comunidad fundamentalmente con dos recursos, además del esquema honor-vergüenza que subyace al texto tanto del himno como de la carta en general. El primero, presentándose a sí mismo como esclavo, amén de proponer a Cristo como aquel que toma la forma de esclavo (2,7). El segundo, apelando a la estructura social de la amistad, que en la carta se manifiesta en el campo del “sentir” (1,27) y del compartir (1,30; 4,15).

El capítulo tercero está dedicado al estudio del himno, calificado como “narrativa teológica”. El objetivo particular es, por una parte, entender el himno en el marco general de la carta y, por otra, conocer su impacto en la comunidad. Para Rosell tanto si se trata de una composición del propio Pablo como de una adaptación de un himno anterior a él, el texto resultante, que se ajusta de forma coherente al resto de la carta, es claramente paulino. El autor divide el himno en tres actos (la existencia exaltada de Cristo, la humillación y la exaltación del humilde) que dan cuenta del dramático suceso que se ha definido como “carrera de ignominia” (*cursus pudorum*) frente a la “carrera ascendente” (*cursus honorum*) de los ciudadanos de las capas altas de la sociedad.

El abajamiento de Cristo supone la pérdida total de estatus y honor en una sociedad volcada precisamente en conseguir esos valores. Por otra parte, su exaltación como *Kyrios* comporta la negación de otros señorías, especialmente el del César, aclamado precisamente con ese título en el culto imperial.

El capítulo cuarto, titulado “La formación de una identidad cristiana en Filipenses”, trata de explicar cómo encaja el mensaje del himno en el resto de la carta. A la luz de la exhortación de 2,5 (“tened entre vosotros los sentimientos de Cristo Jesús”), el himno propone a Cristo como modelo de conducta, a partir del cual la carta en su conjunto aboga por una forma de vida que podría conceptualizarse así: la humildad y la identificación con “lo bajo” es la manera de obrar de Dios todopoderoso en este mundo. Así, la humildad, que aquella sociedad despreciaba, queda elevada a nivel de virtud. Pero no sólo a Cristo, sino que ante los filipenses Pablo se propone a sí mismo y a sus compañeros (Timoteo y Epafrodito) como ejemplo a imitar (3,17). Para todos estos posibles modelos es Dios mismo el punto central y de partida. El himno a Cristo es la manifestación de la radical determinación de Dios por identificarse con la humanidad, despojado de todo privilegio. Y por eso sólo “en Cristo” es posible que la comunidad viva su nueva identidad.

El capítulo quinto (“El sello de la aprobación de Dios”) quiere poner de relieve que esta forma alternativa de vida “se deja ver”. Los filipenses han de vivir estos valores contraculturales en el día a día, “en medio de una generación malvada y perversa” (2,15). Aunque su ciudadanía (*politeuma*) está en el cielo (3,20), los filipenses han de “vivir como ciudadanos (*politeusthe*) conforme al evangelio de Jesucristo” (1,27). La alternativa que Pablo propone lleva consigo una redefinición de situaciones tales como la esclavitud y el sufrimiento. Al tomar Jesucristo la forma de esclavo y aun presentarse el mismo Pablo como “esclavo de Jesucristo, la esclavitud queda elevada a modelo de discipulado cristiano. Otro tanto ocurre con el sufrimiento, dignificado no por una capacidad personal de autocontrol sino en unión a Cristo y a favor de la comunidad, de manera que el privilegio de los creyentes filipenses no es solo el de creer en Cristo sino el de sufrir por él (1,29). Junto a la orientación práctica del servicio a los demás, este modo de vida supone la transformación del sistema de valores imperante.

A la manera de epílogo, en el último capítulo, que lleva por título “La identidad cristiana como invitación a la comunidad de fe”, el autor vuelve a ponderar el recurso a las ciencias sociales para comprender el efecto que pudo tener el himno en la comunidad, de la que el apóstol deseaba que adquiriera una identidad social nueva en virtud de valores que son de “arriba”. Pablo quería reforzar el sentido de pertenencia a un grupo consistente (“endogrupo”), como una isla en medio de un extenso

mar de otros exogrupos, viviendo en el mundo de forma coherente con las “maneras” de Dios.

Rosell ha logrado, sin duda, su propósito de situar el himno en el conjunto de la carta, entendida como una propuesta de identidad cristiana. Para articular esta propuesta se ha servido del modelo interpretativo que, desde las ciencias sociales, ofrece la teoría de la identidad social. Nada dice en contra del valor de este modelo ni de la oportunidad de su uso el hecho de que, con otros procedimientos metodológicos, se llegan a descubrir resultados prácticamente idénticos. Pero cuando, en el capítulo segundo, el autor explica y justifica aquel modelo, lo hace con una extensión de cerca de cuarenta páginas, es decir, casi la tercera parte del total de la obra; lo que resulta un tanto desproporcionado. Hubiera sido mejor, con mayor razón cuando se trata de una obra de dimensiones modestas, ser más escueto en la explicación del modelo y más explícito en mostrar la correspondencia entre los elementos nucleares del mismo y el texto de Flp.

La preocupación por determinar las estructuras sociales explica quizás que se vea descompensado el interés por los aspectos literarios, gramaticales y lingüísticos. Esto se advierte especialmente en el análisis del himno, pero también en otros textos significativos para la perspectiva específica que persigue el autor. Me refiero a *politeuma* (3,20) y a *politeusthe* (1,27), dos *hapax legomena* del NT, cuyo significado exacto puede ayudar a profundizar y comprender la tensión de los creyentes entre su ciudadanía filipense y la pertenencia a la comunidad cristiana.

A la largo de la obra es recurrente el tema de la relación entre los intereses teológicos de un determinado texto y las condiciones sociales subyacentes al mismo. Hubiera sido preferible haber resuelto esa cuestión, de una vez por todas, en el capítulo dedicado a la metodología. A veces da la impresión de que el acercamiento a los textos desde las ciencias sociales alberga una cierta sospecha con relación a los intereses teológicos. En realidad, la “alta” teología de determinados textos (el himno de Flp es uno de ellos) no debiera ser obviada o descuidada sino, más bien, integrada adecuadamente.

Fuera de algunos desajustes menores entre los títulos de los capítulos y el contenido de los mismos, es fácil seguir la lógica argumentativa del trabajo. Enriquecida con una bibliografía suficiente, específica y actualizada, y presentada en una bonita edición, como suele hacer Ediciones Sígueme, la obra de Rosell ofrece un acercamiento sugerente al himno de Flp.

Jacinto Núñez Regodón

Santiago García-Jalón, *Lingüística y exégesis bíblica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, XXXV + 285 pp.

Como indica el título, este libro pone en relación las disciplinas de la lingüística y de la exégesis bíblica. Siendo Santiago García-Jalón catedrático de Filología Hebrea y especialista en historiografía lingüística, su obra tiene una clara vocación de diálogo interdisciplinar. En la Introducción propone, con claridad meridiana, su objetivo. En primer lugar, el autor, que lleva buena cuenta de los diferentes métodos utilizados por la exégesis contemporánea, “quiere alzar un plano del territorio en que se asientan [y] diseñar un mapa que haga posible relacionarlos”. Constata que hay un tipo de práctica exegetica que obvia el tema del significado del texto u opera con un concepto intuitivo del mismo, si es que en ocasiones no lo considera expresamente una cuestión estéril. En segundo lugar, trata de sacar a la luz los fundamentos teóricos a los que obedece cada uno de esos protocolos hermenéuticos de la exégesis. Finalmente, pretende iluminar esa labor con la luz que arrojan las conclusiones obtenidas por la lingüística de las últimas décadas, que obligan a reconsiderar el objetivo de la exégesis y los caminos que debe recorrer para alcanzarlo.

Después de la Introducción vienen diecisiete páginas de Bibliografía, que, conforme a un criterio cada vez más extendido, sigue un orden alfabético implacable, en el que se mezclan fuentes y literatura secundaria, obras clásicas y actuales, documentos del magisterio, estudios de lingüística y libros de teología. El resultado es un aparato bibliográfico abundante, actualizado y adecuado a los temas que se tratan.

El cuerpo de la obra está dividido en dos partes, articuladas por un criterio de tipo histórico. La primera parte, dividida a su vez en cinco capítulos, estudia “La semántica inspirada en la epistemología realista”. La segunda parte, distribuida en siete capítulos, se abre cuando, ya en el siglo XX, se produce la ruptura de aquel esquema realista y hay un claro cambio de paradigma en el que se subraya el valor de la forma literaria: sólo el análisis de la forma que tiene un texto literario puede revelar su significado; y, en consecuencia, las ciencias que estudian la teoría y los hechos del lenguaje cobran autonomía respecto a otras disciplinas.

Toda la obra es, antes que nada, una reflexión sobre el significado textual, hecha al hilo de su desarrollo histórico. Como prueba de la importancia capital de esta cuestión, un simple repaso del Índice hará ver que son pocos los epígrafes de capítulos o de partes de los mismos en los que no se menciona expresamente la palabra “significado”. Dentro de la primera parte, el capítulo I, bajo el título de “El significado léxico”, explica que, según la semántica inspirada en la epistemología realista, el significado de una voz es la naturaleza de los particulares que pueden mencionarse con ella, de lo que se sigue que es propio de los significa-

dos representar la realidad. Así, todo el proceso de significación adquiere un carácter representativo, a la manera de un duplicado de la realidad. El capítulo II, por su parte, habla “Del significado histórico al significado auténtico”. Originalmente se dice *histórico* del significado asociado a una voz por un grupo o cultura determinada. Pero se da el caso de que puede comprobarse que un uso histórico asociado a una voz no es la verdadera naturaleza de los particulares que pretende significar. Se instaura así en la interpretación la práctica de sustituir los significados históricos equivocados por los significados que una instancia superior garantiza como auténticos, con la convicción de que sólo este procedimiento conseguirá identificar correctamente lo que el escrito pretendía representar.

El capítulo III amplía el tema del significado léxico, hasta ahora dicho sólo de las voces aisladas, a la combinación de voces, que da lugar a secuencias tales como los sintagmas, las proposiciones y los textos, dotadas de un significado propio, distinto de las voces que las forman. Por su parte, el capítulo IV (“La investigación del significado”) hace un repaso histórico de las investigaciones que de la Edad Media en adelante se hicieron sobre el significado en el marco de la epistemología realista. Habla de los repertorios léxicos, de la búsqueda de la lengua perfecta, en cuya estela está, a partir del siglo XVII, el deseo de construir un idioma artificial que sea perfecto, científico. De esa forma empiezan a disociarse el significado histórico y el significado auténtico, cuya determinación se confía a la disciplina competente. En consecuencia, cuando se habla de significado histórico no se trata ya del uso de una voz en un momento determinado y del concepto a ella asociado en aquel momento. Histórico significa ahora el conocimiento realmente existente que coincide con el significado literal de un texto. El interés se desplaza desde el texto al acontecimiento representado por el mismo. No importan los textos en sí mismos. De los textos no interesa la representación, sino lo representado.

Ya en el capítulo V, el último de la primera parte, el solo título indica a dónde quería venir a parar toda la teoría de los capítulos anteriores dedicados al significado: “la exégesis bíblica”. La reflexión sobre el significado se materializa en la Edad Media en el tema de los distintos sentidos de la Escritura. García-Jalón se fija sobre todo en la comprensión del sentido literal. Observando especialmente a Santo Tomás de Aquino y a Nicolás de Lyra pone de relieve, con sagacidad, que bajo una apariencia de concordia los autores medievales mantenían notables diferencias. Por ejemplo, concuerdan entre sí cuando usan *sentido literal* para referirse al significado, pero discrepan acerca del sentido literal entendido como función significante. Entra, así, en juego, el sentido figurado y la intención del autor. Es ésta una cuestión hermenéutica capital para resolver la articulación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El capítulo se cierra con unos apuntes históricos y hermenéuticos a propósito de la cuestión bíblica tal como quedó planteada a finales del siglo XIX por el P. Lagrange y su escuela exegética, que se caracteriza, entre otras cosas,

porque erige el conocimiento de la realidad proporcionado por la ciencia en criterio para discernir qué textos son coherentes y cuáles no. En este tipo de exégesis con pretensiones científicas el sentido espiritual quedó como el gran perdedor, pues comienza a alejarse del sentido literal para convertirse en una interpretación o aplicación del mismo.

La segunda parte lleva por título “La interpretación del significado en el siglo XX”. Como ya se dijo, García-Jalón habla de un cambio expreso de paradigma desde finales del siglo XIX. En el capítulo VI, con el sugestivo título de “La recuperación del nominalismo”, nuestro autor hace notar cómo ese nuevo paradigma se vio provocado por la cuestión del significado de los textos de ficción. Fue el movimiento conocido con el nombre de *formalismo*, nacido en Rusia en las dos primeras décadas del siglo XX, el que se opone a la idea de que la forma que presentan los textos de ficción que es un estorbo para acceder a su significado sino que, más bien al contrario, otorgó la primacía a aquella forma. En esta misma estela de la importancia de la forma se sitúa una corriente de interpretación de los textos conocida como *estilística*, que influyó en algunos exegetas, entre los que García-Jalón señala especialmente al P. Alonso Schökel. En general, el nuevo planteamiento lingüístico no sólo ha comportado notables ventajas sino que, al mismo tiempo, ha obligado a reconsiderar múltiples aspectos, entre los que habría que señalar el final del historicismo clásico que abre el camino a un nuevo historicismo.

Los dos capítulos siguientes se ocupan, respectivamente, de los sistemas de dos autores de renombre en la ciencia de la lingüística, como son Saussure (capítulo VII: “El significado léxico de Ferdinand de Saussure”) y Hjelmslev (capítulo VIII: “Louis Hjelmslev. La distinción entre significados y conceptos”). En ambos casos García-Jalón presenta con rigor las aportaciones de esos autores, subrayando los aspectos de su pensamiento que pueden afectar de manera más directa a la interpretación de la Escritura. En el primer sistema vuelve a producirse una drástica escisión entre el significado literal –de naturaleza histórica– y el significado que exige una lectura creyente –de naturaleza trascendente–. Por otra parte, desde la perspectiva de la pragmática, que ha estudiado la significatividad de los significados en el lector, en el campo exegético se ha abierto un nuevo modelo de investigación, conocido con el nombre de *pragmalingüística*, y un derivado del mismo llamado *historia de los efectos del texto*. Por lo que se refiere al sistema de Hjelmslev, basado en la distinción entre significados y conceptos, el exegeta habrá de ser más cauto en su interpretación cuando en los textos aparezcan términos como, por ejemplo, “endemoniado” evitando entender su significado en el texto a partir del concepto que de ese término existe en la actualidad.

El capítulo IX lleva el título siguiente: “La restricción del significado textual. La recuperación del contexto”. Se ocupa del intento, realizado

desde los años sesenta del siglo pasado, de buscar un sistema que permita restringir la polisemia a la que por sí mismos se prestan los textos. Para ello hace un repaso de las propuestas de Greimas, Pierce, Derrida, tras el cual intenta enriquecer la noción de contexto, al que se asigna, en los estudios culturales, una función capital ya que el texto debe ser entendido como una representación del contexto, en lo que nuestro autor califica de neohistoricismo.

Los tres últimos capítulos se relacionan entre sí muy estrechamente en torno a la idea de la enunciación lingüística y del discurso. El punto de partida se remonta al último tercio del siglo XX, cuando los fenómenos relativos a *la acción de hablar* pasan al primer plano de la lingüística. La atención se desplaza de las expresiones como tal a la acción de decirlas. El capítulo X (“Del texto al discurso”) presenta, en primer lugar, la filosofía de los actos de habla, que tiene su origen en John L. Austin. Habla, después, de la orientación interpretativa de G. Genette que ha venido a conocerse con el nombre de *narratología*. Y finalmente, aún con mayor detalle, de E. Benveniste, quien ha aportado a la filosofía de los actos de habla la convicción de que la acción de decir es uno de los constituyentes del significado. En consecuencia, para interpretar el significado histórico de un texto es imprescindible conocer su escena original de enunciación. Es lo que nuestro autor hace, en el capítulo XI (“La enunciación del discurso”), enfrentándose con la dificultad de conocer la enunciación original cuando se trata de textos transmitidos por escrito, en la mayoría de los cuales no hay ninguna referencia a las instancias de enunciación. Según la lingüística de la enunciación, el objeto de la interpretación es el discurso. Para poder interpretar bien un texto concreto inserto en una escena de enunciación precisa, el intérprete ha de compartir el universo cultural que el discurso postula, de modo que cuando mayor sea esa “sintonía”, mayor será la capacidad de comprenderlo.

En el último capítulo, que lleva por título “La lingüística de la enunciación y la exégesis bíblica”, García-Jalón aplica, ahora ya de forma directa e inmediata, todo ese cúmulo de perspectivas a la naturaleza y a las tareas de la exégesis bíblica, ocupándose de cuestiones tan importantes y sugerentes como el paso de la consideración textual a la consideración discursiva, la índole religiosa a la que están destinados los discursos bíblicos, la capacitación natural de creyente para comprender e interpretar tales discursos, etc. Con relación a esto último, dice García-Jalón: “La lectura creyente no opera sobre los resultados que alcanza la lectura científica subordinándose a esta, sino que propugna un enunciatario diferente. Una y otra se separan desde su origen por la diferente respuesta que dan a una cuestión previa a cualquier investigación del significado textual y que es, por previa, insoslayable: quién es el enunciatario del texto, quién su enunciador y con quién intención habla” (p. 273). La obra se cierra con una reflexión sobre la dinámica de actualización inherente a estos textos.

García-Jalón ofrece una obra muy documentada sobre la importancia del significado léxico y su interpretación desde la Edad Media hasta el presente. El objeto formal de su acercamiento al significado es el de su significatividad para la exégesis. La idea transversal del libro es que las distintas concepciones de significado han dado origen a otros tantos modelos de interpretación de los textos bíblicos. Sin embargo, al lector de la obra de García-Jalón pudiera darle en ocasiones la impresión de que el autor se olvida del prisma específico desde el que se ha ocupado del significado. Tenga paciencia. Si es avezado en las lides exegeticas se dará cuenta enseguida de las perspectivas que se abren para la exégesis, sin necesidad de que el autor lo señale de forma explícita y directa. En otras ocasiones es el propio autor el que introduce con claridad y profundidad en aquellas perspectivas pertinentes a la interpretación de los textos bíblicos.

El primer mérito del trabajo que presentamos es, como ya quedó dicho, su voluntad de abrir un diálogo interdisciplinar, en el que se recuerda a la exégesis no sólo los deberes que pueda tener con la lingüística, sino los muchos beneficios que va a reportarla el restablecer una buena relación con la que durante siglos ha sido su mejor compañera. La base de esa relación está señalada por García-Jalón en la frase con la que comienza su obra, y que sólo un despistado podría calificar de obvia: "La Sagrada Escritura es un texto lingüístico. Parece claro, en consecuencia, que su exégesis ha de servirse instrumentalmente de las disciplinas consagradas al examen de los fenómenos del lenguaje".

Escrita con rigor conceptual, con lógica argumentativa y con expresión no sólo clara sino con frecuencia elegante, la obra de García-Jalón puede considerarse, aunque no lo parezca a primera vista, una introducción a la metodología de la exégesis bíblica.

Jacinto Núñez Regodón

2. Sistemática

Ludolfo de Sajonia, *La vida de Cristo I-II*, Universidad Pontificia de Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid 2010, 156 pp. Introducción, traducción y notas de Emilio del Río, S.I

Presentamos con alegría una nueva edición del clásico de espiritualidad cristológica *La vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano. La obra se integra en la colección *Monumenta Historica Societatis Iesu-Nova series*. Está compuesta por dos amplios volúmenes muy bien editados formalmente (encuadernación, estructura del texto en dos columnas) que permite una lectura cómoda. La misma forma se convierte en una invitación a la lectura.

La traducción realizada por Emilio del Río creemos que consigue el objetivo que él mismo se marco en el inicio de su trabajo y que señala en la introducción: dar ligereza sintáctica al texto para acercarlo al lenguaje actual. Esto se realiza además respetando la forma de pensamiento que establecen las estructuras de la lengua original. Es decir, se percibe en la traducción la estructura de la lógica argumental que está detrás de la sintaxis original. Esto permite leer con soltura el texto a la vez que reconocer su origen en otra forma de expresión cultural. La base textual fundamental sobre la que se ha trabajado es la edición de Rigollot realizada en París en 1878, aunque consultando un par de ediciones del s. XVI.

Se añade sobre esta edición un elemento especialmente significativo que es indicar relaciones posibles entre el texto y los ejercicios de S. Ignacio trayendo a notas pequeños textos de sus meditaciones y con-

templaciones. Además se añade un índice de textos evangélicos con los capítulos en los que el cartujano los comenta o utiliza. Ambos añadidos, el primero casi imprescindible por el ámbito editorial que sustenta la obra, creemos que enriquecen la edición.

Un elemento igualmente significativo es la indicación, también en nota, de divergencias, cuando se dan, entre los textos de la versión de la Biblia que utiliza el autor y las traducciones actuales al castellano fruto de ediciones críticas del texto bíblico. El autor indica en estas notas el texto o los textos actuales sin más comentarios.

Hacemos notar un par de elementos que echamos en falta y que, en una empresa editorial tan valiosa como la presente, pensamos que habrían sido subsanables con relativa facilidad y habrían elevado significativamente el valor de la edición y el trabajo del traductor. El primero, menos importante, en torno a los índices. Falta de un índice al menos en uno de sus tomos con referencia a las páginas de todos los elementos de la obra. Además el índice general por capítulos que se ofrece, sin referencia de página, solo al final del segundo tomo debería estar también en el primero, al menos la referencia a los capítulos que en él se encuentran.

Por otra parte, y esto nos parece más importante, la introducción se presenta demasiado escueta y extraña en sus contenidos, argumentación e incluso redacción. Creemos que es una gran ocasión perdida y que hubiera merecido la pena en una obra de esta envergadura, con un esfuerzo editorial tan grande, una introducción de la teología, la espiritualidad y los acontecimientos históricos que contextúan la obra. E incluso un pequeño acercamiento a su relevancia en la vida de San Ignacio más amplio del que se realiza.

Más allá de estos apuntes quizá relativos frente a lo central, la obra aparece como un trabajo muy meritorio en lo fundamental que es la traducción, acompañado por una edición de buen manejo técnico.

Francisco García Martínez

G. Segalla, *La ricerca del Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2010, 248 pp.

Entre la multitud inabarcable de estudios sobre la historia de Jesús que se viene realizando en los dos últimos siglos largos, aparece este pequeño libro que intenta ordenar sistemáticamente las distintas formas de acercamiento a esta figura que nunca termina de dejarse encerrar en aproximación alguna. Se ofrece como una especie de pequeño manual,

que presenta la historia de la investigación a través del principio heurístico del cambio de paradigma.

Hay que resaltar su buena organización en la exposición de los autores, las corrientes, los movimientos de perspectiva, así como su claridad expositiva y sintética. Esto hace que cumpla con creces su objetivo de ser una “guía didáctica” para acercarse al tema en cuestión.

La bibliografía es amplia y bien organizada recogiendo las últimas aportaciones, aunque deja constancia de la amplitud casi inabarcable del tema en la actualidad. Además, en el desarrollo de la exposición se ofrecen juicios valiosos sobre obras concretas que se apuntan como significativas. Por otra parte el último capítulo, añadido como un apéndice, deja constancia de la novedad que significa la aparición de Internet en este ámbito con sus oportunidades y sus riesgos, de tal manera que parecería abrir un nuevo desafío a la investigación histórica sobre Jesús, ya que aparece dominado por opiniones no contrastadas o difíciles de contrastar, ofrecidas con más cercanía al público que el debate académico racional y contrastado sobre el tema. Esto supone para el autor la necesidad de renovar la relación academia ciudadanía. El tema aparece como susceptible de ser desarrollado en otras áreas de la teología y, como apunta el autor, es urgente la toma de conciencia y respuesta a la nueva situación.

El libro se estructura en dos partes partes. La primera que ocuparía la introducción y el primer capítulo donde se exponen los conceptos para situar bien el significado del estudio histórico sobre Jesús (historia, historicidad, historiografía...) y la relevancia de este para la cristología. Posteriormente se sitúa la investigación en el actual contexto cultural (fragmentariedad posmoderna, actualidad del tema de Jesús, globalización de la investigación).

En este contexto se presenta la historia de la investigación, la segunda parte y el cuerpo del libro (cap. 2-6), en tres grandes paradigmas que se afrontan desde tres ámbitos: sus presupuestos filosóficos, su metodología y sus resultados. Estos paradigmas son: el moderno-ilustrado, el kerigmático y el de la tercera investigación, muy diversificado este y que él ilustra en dos de sus formas: el “judaico postmoderno” y el del “recuerdo-testimonio”. Están muy bien recogidos las aportaciones y progresos, las vías muertas a las que abocan algunos de los planteamientos de estos paradigmas y bien situadas las críticas.

Es significativa la escasez de páginas dedicadas a la *New Quest*, aunque no faltan sin embargo referencias a su aportación y su lugar en el movimiento de los paradigmas. Por otra parte, es de resaltar la afirmación de que los paradigmas que surgen diacrónicamente no desaparecen con el siguiente, sino que se mantienen o vuelven en algunos autores que hacen que pueda hablarse de una situación de presencia

sincrónica de estos. Así por ejemplo puede verse como sitúa la actual investigación de L. T. Johnson contra la *Third Quest* como exponente de la reacción del paradigma kerigmático contra el moderno-ilustrado en la actualidad.

Para la exposición de los paradigmas se utiliza en alguna ocasión la exposición comentario de una obra de algún autor o de la respuesta de unos a otros (de manera especial en la segunda forma del tercer paradigma (J.D.G. Dunn y R. Bauckham).

La obra pues es digna de tenerse en cuenta y podría utilizarse como base para un conocimiento crítico básico del desarrollo de la investigación e incluso servir de pequeño manual de referencia en un curso sobre el tema.

Francisco García Martínez

D. Hercsik (ed.), *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, EDB, Bologna 2010, 336 pp.

Presentamos el ensayo de cristología del desgraciadamente desaparecido ya profesor de la Universidad Gregoriana de Roma. Por tanto nos encontramos ante lo que podría considerarse su pensamiento último en este tema. En primero lugar hay que decir que se trata más de un manual que de un ensayo. Un manual bien construido que afronta y desarrolla hondamente los temas básicos del dogma cristológico.

La novedad de este manual está paradójicamente en la forma clásica que adopta. Parte del interior de la fe cristológica de la que intenta mostrar su coherencia interna y su referibilidad básica a la historia de Jesús. Frente a los libros de cristología en los que las formulaciones dogmáticas ocupan un final posible y significativo y la resurrección tiende a ser la justificación última de la anterior vida de Jesús ampliamente desarrollada en ellas, aquí el movimiento es el contrario.

Hay que subrayar la buena organización del conjunto, la claridad expositiva y la profundidad en el tratamiento tanto de los temas como de los autores y del movimiento de las ideas (especialmente en la historia del dogma). La bibliografía no es especialmente extensa pero si suficiente y bien seleccionada. Sentimos en este ámbito una ausencia y es la de Sesboué que ha tratado todos estos temas con atención, que se mueve en una perspectiva rahneriana similar y que además es jesuita como él.

La obra se compone de cuatro capítulos. En el primero se presentan las cuestiones metodológicas y hermenéuticas. Es aquí donde marca su concepción de la cristología como la reflexión que da razón de la unidad

entre la vida de Jesús (historia y autoconciencia) y la confesión eclesial de la fe en él como Cristo e Hijo de Dios. En el segundo se hace un recorrido por el desarrollo de la confesión cristológica desde las homologías hasta las cristologías narrativas. No hay un estudio concreto de la historia de Jesús como tal sino una confianza básica (tomada de los resultados sobre todo de la *New Quest*, no hay referencias posteriores) en los evangelios como etapa expresiva final de la referencia de la fe a la historia de Jesús. Queda claro el valor de la historia para el dogma (peligro de deshistorización de la fe, endurecimiento ontológico, pérdida de la concreción de la revelación), pero esta queda muy circunscrita a elementos concretos y significativos de Jesús (ya Rahner había hecho algo así). El tercer capítulo desarrolla la cristología post-neotestamentaria en dos bloques, uno soteriológico a través de un análisis de las reflexiones patrísticas con sus distintas comprensiones del misterio de Jesús en su función respecto a los hombres en sus múltiples dimensiones (lux, victor, admirabile commercium, agnus Dei), y un segundo bloque con el desarrollo del dogma eclesial. Se trata del capítulo más extenso y más matizado expositivamente en el que se sabe exponer con claridad los problemas surgidos y las opciones que va tomando la teología y la fe en el desarrollo de los primeros siglos. El cuarto capítulo desarrolla algunos de los temas centrales que debe afrontar una cristología. Por un lado la relación historia-Dios en Cristo en el que se muestra como ya hemos dicho profundamente rahneriano (la sacramentalización histórica de la vida trinitaria) en este sentido cristología y Trinidad van unidas en el autor, aunque el Espíritu santo es una ausencia importante en todo el desarrollo de su exposición. Añade sin embargo a Rahner en el tema de la apertura transcendental la entrega al otro como definitoria del ser humano. Por otro se afrontan los temas de la cristología clásica: conciencia, libertad (en estos aparece importante el subrayado de que es su humanidad el analogado de la nuestra y no al revés), motivo de la encarnación (tendencia escotista), representación vicaria, y un tema nuevo, Cristo como chivo expiatorio en discusión con Schwager.

Por otra parte, mantiene unos límites significativos hoy día. Uno, ya lo hemos señalado, la ausencia casi total del Espíritu santo en su desarrollo. Otro la ausencia igualmente casi total de una pregunta por las condiciones de significatividad de la cristología en este momento cultural (modernidad y posmodernidad; globalización, pobreza y violencia). En este sentido, frente a otras cristologías praxicas o mistagógicas esta aparece demasiado 'limpia', de consumo interno de la fe, si se nos permite la expresión, al margen del exterior. Es significativo igualmente en una obra de este tipo la ausencia de las cristologías medievales (desde Anselmo a Santo Tomás) y las reacciones de la época moderna (*devotio*, protestantismo, filosofía...). Por último, y en relación a la edición de la obra no parece acertada la ausencia de un índice de autores.

Cristología muy consistente en su opción manualística, a pesar de las opciones que el autor realiza para dejar algunos aspectos fuera del desarrollo, matizada en sus desarrollos y quizá signo de un cambio de tendencia (?). Solo podemos manifestar nuestra pena por su temprana desaparición pues en esta obra queda constancia de las posibilidades que deja por realizar su capacidad y dedicación teológica.

Francisco García Martínez

J. Melloni, *El Cristo interior*, Herder, Barcelona 2010, 151 pp.

Nos encontramos ante una obra de lo que podríamos llamar cristología espiritual o mística. No sólo una obra de espiritualidad, sino de cristología espiritual. Nos encontramos en ella con una meditación sobre el significado de Cristo como arquetipo último de lo humano y esto en un lenguaje poético y espiritual que, al hilo de afirmaciones neotestamentarias, ofrece una comprensión global de lo humano y lo cósmico en perspectiva cristológica.

Su articulación interna se construye a través de pequeñas meditaciones en torno a una frase evangélica en cuatro bloques que sintetizan la forma interior de lo humano tal y como la revela Cristo, terminando con la afirmación densa de que “la realidad es Cristo” (Col 2, 17).

Cristo, manifestado en Jesús de Nazaret, aparece como maestro interior del propio ser del hombre, un ser que estaría dormido en su interior (p. 14) pero existiendo ya: “germinación de un núcleo oculto pero siempre presente en todo” (p. 10), “peces en el mar buscando el océano” (p. 20). La figura de Jesús realiza históricamente una vida que remite al que se encuentra con ella al descubrimiento del ser que le habita y que es Cristo mismo. En este sentido parecería que el cuerpo de Cristo es la realidad entera consciente y realizada en Jesús y por despertar y realizarse en el resto de la creación. El *Cristo total* del que habla la teología, pero en este caso ya existente de antemano, aunque dormido en una parte de su ser.

Otro de los centros de la propuesta es la comprensión del ser de Dios y de Cristo como vaciamiento continuo. Un vaciamiento reflejado en la pobreza de Jesús que es el espacio que permite ser constituido en la recepción del don de su propio ser por parte de Dios Padre, el vaciamiento es así otra forma de hablar de la filiación. Un vaciamiento que describe igualmente la eterna donación que Dios hace de sí mismo: Dios es “vaciamiento continuo de su propio ser” (p. 62). Pese a que la palabra utilizada en ambos casos es compresible en aquello a lo que parecería apuntar, creemos que no respeta la distancia entre el vaciamiento como

pobreza que necesita ser habitada para realizarse en lo que es y como sobreabundancia de ser que se define a sí misma como eterna donación del propio ser.

Frente a una existencia arraigada en la tierra basada en el miedo, donde el hombre busca compulsivamente apropiarse de la realidad, la existencia crística consiste en superar este miedo rindiendo la vida a su fundamento, y por tanto aprender a morir en la confianza. Ejercicio doloroso pero única mediación del acogimiento total de la vida que nos constituye. La pasión de Cristo se manifiesta aquí como revelación absoluta de este proceso en el que se gesta finalmente la verdad del mundo.

Cristo por tanto aparece como revelador de la íntima constitución del mundo en el movimiento de Dios hacia él. Camino seguro para alcanzar la verdad que nos constituye y debemos realizar en la historia, y que a la vez es un don total de Dios. Este proceso definido como vaciamiento, acogida del ser de otro y otorgamiento del ser a otro dándole espacio y vida podría, según el autor, ser nombrado de varias formas en las tradiciones religiosas o seculares, y encontrado en sus diversas escrituras, y es revelado en la historia propia de Jesús.

El libro es muy sugerente, tanto en el ámbito de la cristología como de la mística cristológica. Está escrito con una finura espiritual e intelectual grande. A la vez suscita hondas preguntas a la misma fe cristiana que, por otra parte, quiere expresar. A saber: no se ve claramente la unicidad de la revelación de Dios en Cristo tal y como la afirma la fe. De hecho se realizan afirmaciones explícitas en la dirección de una revelación de este proceso más allá de Jesús y parecería que al margen de él. El Jesús concreto está oculto como apenas relevante en la misma revelación pues da la sensación de que no la identifica constituyéndola, sino sólo apuntándola. Y esto tiene relevancia no solo cristológica sino espiritual pues no aparece un tú personal concreto al que remitirse en este proceso de constitución de lo humano, sino un referente simbólico de lo que somos, es decir una especie de autorrevelación de su mano, al estilo de Buda. La vida de Jesús parece terminar siendo un mito de revelación del Cristo eterno (al estilo de Strauss frente a Reimarus y Lessing). El pleroma de Cristo se traga la vida de Jesús, como la iluminación se traga al mismo Buda. Superando la obsesión por la historia concreta de Jesús que termina por fagotizar la cristología en sentido propio, este libro se sitúa en el otro extremo al no sólo transcender la historia integrándola, sino en una superación que parece dejarla atrás como relativa también en el orden de la revelación concreta de Dios.

Dicho esto que apunta al contexto intelectual de la obra situada en el interior del espacio de una teología pluralista de las religiones, se hace muy valioso leerla, por sus sugerentes aportaciones a una realidad apenas tratada en la literatura cristológica y espiritual que es el significado

metafísico y espiritual de nuestra creación en Cristo y su relación con la vida concreta de Jesús. En este sentido son aprovechables muchas de sus reflexiones hondas y firmemente cristianas, aunque el contexto de referencia las haga ambiguas en ocasiones y necesiten ser repensadas ciertas afirmaciones en apariencia solo enriquecedoras o intrascendentes teológicamente.

Agradecemos al autor su aportación deseando que siga profundizando en una reflexión tan difícil como necesaria en este tiempo.

Francisco García Martínez

E. Bianchi (ed.), *Paul Ricoeur: la logica di Gesù*, Qiqajon, Magnano 2010, 156 pp.

Presentamos una colección de textos del filósofo Paul Ricoeur realizada por Enzo Bianchi y proyectada, al menos como posibilidad, junto a él antes de morir. Son textos alejados unos de otros en el tiempo (1946-1999) pero con una franca correlación interior que muestra la unidad del pensamiento del autor y el tino del editor. Aunque el título orienta hacia la figura de Jesús, los textos están centrados, a partir de él, en lo que pudiéramos denominar el *estilo* cristiano, la *forma* cristiana de situarse en el mundo. Es este el hilo conductor de los textos que van desde sermones sobre temas específicos (las bienaventuranzas...) a propuestas de cómo pensar y situarse en el cambio cultural que habita occidente a partir de la modernidad o su propia posición como cristiano que hace filosofía.

La obra se divide en dos partes. La primera donde tres meditaciones bíblicas determinan la ruptura que el evangelio realiza en el mundo y el impulso que generan hacia una realización irreductible al aquí de la historia que se perfila como apertura constante. Se analiza la estructura lingüística de las bienaventuranzas, de las parábolas y de dicho "quien pierde su vida por mi causa...", y desde ella se abre un contenido imposible de reducir temáticamente pero suscitador de un movimiento donde la humanidad puede reconocerse como fundada en sus mejores posibilidades.

La segunda parte analiza como la fe cristiana tiene una fundamental tarea histórica no sólo en cuanto tarea sobre el mundo, sino también sobre sí misma en cuanto fe que se construye en la misma relatividad del momento histórico. Una primera reflexión sobre la liturgia como espacio profético, otra sobre la presencia de los cristianos en el mundo, una tercera sobre la relación entre fe cristiana y civilización poscristiana en el marco de las relaciones entre historia de las civilizaciones y constitu-

ción humana, y por último una entrevista sobre su visión de la fe cristiana en forma testimonial.

Algunos elementos transversales que dan unidad a su presentación es la discreción de sus afirmaciones, el tono abierto de su propuesta, que parece nacer de su percepción de una lógica cristiana que se ofrece discretamente y que sólo se deja encontrar en su valor por los que tienen ojos para ver más allá de lo que creen ver.

Por otra parte la dimensión paradójica de la experiencia cristiana en cuanto que habita el mundo por medio de contrastes aparentemente contradictorios que desorientan la posición de la mirada del hombre para reorientarla, en este sentido el impulso destructor del mensaje cristiano necesario para el encuentro con la vida en su verdad. La dimensión imaginativa del hombre cobra un puesto fundamental en el acontecimiento cristiano en cuanto que es el espacio donde la provocación de la paradoja o el exceso lingüístico construyen un nuevo deseo fuente de verdadera nueva vida (algo que no da la repetitiva proposición moral del hecho cristiano). Por último nos parece significativo el empeño en resaltar la lógica histórica de la vida o la lógica abierta del lenguaje, dicho de otro modo, el énfasis en la imposibilidad de abarcar lo eterno, lo absoluto que no limita el discurso, sino que lo abre a su posibilidad de hacerlo personal, de hacerlo dialógico, a la responsabilidad de la que nunca se puede desertar en la existencia cristiana personal o comunitariamente significativa para el mundo.

Por último apuntar como atraviesa todo su discurso un lenguaje absolutamente profano desligado del de la lógica teológica eclesiástica que, sin rechazar la experiencia ritual con su distancia, extrañeza (signo de que no soy yo quien doy origen al mundo con mi discurso) manifiesta un franco empeño en mostrar la universalidad del cristianismo que tiene su centro, como afirma en la entrevista, en aquel encuentro sorprendente del sufrimiento de la humanidad con Dios en el siervo, en Cristo.

Libro sencillo en apariencia, pero de hondo calado que invita a pensar en como leer el mundo, la Escritura, el ser de la Iglesia en el mundo y a uno mismo.

Francisco García Martínez

Raymond E. Brown, *Cristo en los evangelios del año litúrgico*, Sal Terrae, Santander 2010, 549 pp.

Poco antes de la muerte del padre R. E. Brown el 8 de agosto de 1998 apareció un breve volumen suyo titulado "Cristo en los evangelios domi-

nicales del tiempo ordinario”; se trata del último de una serie de libros publicados a lo largo de veinte años (1978-1998) sobre la predicación de las Escrituras en el año litúrgico. El editor Ronald D. Witherup, SS, los ha recogido en este volumen “para conmemorar el décimo aniversario de la muerte del padre Brown”. El editor ha procurado reproducir fielmente los textos del autor con algún retoque para unificar los seis prólogos en uno y con una pequeña, pero necesaria alteración en el orden de los capítulos. Por lo demás, lo nuevo de este volumen es la introducción de los tres primeros capítulos a cargo de R. D. Witherup, SS, que trata de la hermenéutica de Raymond E. Brown, de John R. Donahue, SJ, según el cual, la gran aportación del padre Brown ha consistido en haber logrado unir con éxito la erudición bíblica con la predicación litúrgica; y para la edición castellana el padre Lino E. Díez Valladares, SSS, ofrece lo que él llama “recursos” para el ministerio de la homilía durante el año litúrgico (libros, revistas, páginas webs, etc., de temática homilética en castellano). La división de las reflexiones viene marcada por los distintos tiempos del año litúrgico; así empieza por el adviento comentando Mateo 1 y Lucas 1, anteponiendo antes una aclaración sobre el origen y la finalidad de los relatos de la infancia; sigue luego con los relatos de navidad de la mano de Mateo 2 y Lucas 2: son los capítulos 5-15. Pasa luego a comentar el relato de la pasión en los cuatro evangelios, empezando por unas observaciones generales sobre los relatos de la pasión y concluyendo con una reflexión sobre las diversas imágenes de Jesús crucificado: con los capítulos 16-21. Analiza a continuación los relatos de la resurrección en los cuatro evangelios: son los capítulos 22-26. En el siguiente apartado reflexiona sobre las lecturas litúrgicas entre el día de Pascua y Pentecostés, tomadas de los Hechos de los Apóstoles y del Evangelio de Juan, empezando con una introducción explicativa de este tiempo litúrgico: son los capítulos 27-32. En el último apartado presenta los evangelios de los domingos del tiempo ordinario en los tres ciclos A (Mateo), B (Marcos) y C (Lucas), capítulos 33-35, reservando el 36 para el evangelio de Juan que se lee a partir de las últimas semanas de cuaresma y el tiempo pascual.

Como de lo que se trata en estos comentarios es presentar la figura de Cristo en los evangelios del año litúrgico, el padre Brown ofrece una clave de comprensión en el capítulo 4, que es el primero de los suyos. Es un capítulo introductorio magistral para entender cómo se escribieron los evangelios recorriendo las tres etapas: el punto de partida es la actividad o ministerio público de Jesús, que se recoge y recuerda en un segundo momento en la predicación apostólica sobre Jesús, hasta llegar en una tercera etapa a la puesta por escrito de las memorias o recuerdos de los apóstoles dando lugar a los evangelios escritos cada uno de ellos con su propia personalidad. Por eso la reforma litúrgica ha querido organizar la lectura dominical del evangelio en tres ciclos para que cada uno de ellos exponga su propio retrato de Jesús, el que traza el cuarto

evangelio nos lo recuerda la Iglesia todos los años en torno al eje central del año litúrgico cuaresma-pascua. El padre Brown no ha querido hacer el comentario de las lecturas dominicales de los tres ciclos y de todos los tiempos litúrgicos; eso lo hacen muchos otros libros. Lo que quiere con este libro, y donde está la importancia del mismo, es mostrar el rostro de Jesús que cada evangelio nos ofrece a lo largo del año, un rostro que los evangelistas nos dibujan, cada uno a su manera bajo la inspiración del Espíritu Santo y las necesidades de las comunidades a las que se dirigen, recordando sus palabras, sus gestos, sus acciones, culminando todo en su pasión, muerte y resurrección.

Un gran biblista pone todos sus conocimientos al servicio de la predicación, tanto del que debe ejercer este ministerio con fidelidad al mensaje original, como de los oyentes que deseen profundizar en la palabra escuchada y conocer mejor el género, contenido y finalidad de cada uno de los evangelios. El presente libro no sirve directamente para la predicación, aquí no hay homilías “hechas”, pero es de una gran ayuda para preparar la predicación con más sustancia evangélica, por ejemplo, para predicar sobre la muerte y la resurrección del Señor con conocimiento de causa. Como el que aquí nos enseña es un verdadero maestro en el arte de la exégesis, podemos llegar a entender, y no sólo a repetir lo que otros dicen o escriben sobre los evangelios dominicales, y sólo comprendiendo podemos ayudar a los demás a comprender.

José María de Miguel González

Dionisio Borobio García, *Antropología, símbolos y sacramentos en los salmanticenses (siglo XVII)*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2011, 249 pp.

Se trata, como dice el subtítulo de este estudio, de “Un comentario al ‘Cursus theologicus’ sobre sacramentos en general (“De Sacramentis in genere”)”, publicado en la prestigiosa Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 327, de la editorial de la Universidad Pontificia de Salamanca. El profesor Borobio, recientemente jubilado de las tareas académicas, pero no de la investigación, a quien en esta misma colección, en el número 323, se le dedicó en 2009 el volumen-homenaje “*Sacramentos. Historia. Teología. Pastoral. Celebración*”, nos ofrece aquí el fruto de su trabajo que quiere ser como el coronamiento de un empeño personal: después de una vida entera dedicada a renovar la sacramentología a la luz de la reforma conciliar a través de la docencia universitaria y de una ingente producción bibliográfica recogida en el citado volumen-homenaje (pp. 13-22), ha querido volver los ojos hacia los que nos han precedido,

precisamente aquí en Salamanca, en la ardua pero hermosa tarea del quehacer teológico, en su caso, de la sacramentología. Para él hubiera sido más fácil y más exitoso, y también más rentable, haber seguido con su temática mirando a la actualidad que no deja de ser problemática en términos de comprensión, actualización y práctica de los sacramentos. No es que haya dejado el presente, para refugiarse en el pasado, sino que ha querido examinar la problemática sacramental a través de los grandes teólogos hispanos de los siglos XVI y XVII, empezando por los de la Escuela de Salamanca a los que ha dedicado tres estudios publicados en esta misma Bibliotheca Salmanticensis: n. 283 "*Sacramento de la Penitencia en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto*"; n. 298 "*Sacramentos en general. Bautismo y Confirmación en la Escuela de Salamanca*"; n. 314 "*Unción de enfermos, Orden y Matrimonio en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*"; y ahora, en la obra que presentamos, expone la doctrina de los *Salmanticenses* con el mismo interés: examinar la problemática sacramentaria que ellos afrontaron en su tiempo y las soluciones que aportaron, para iluminar hoy con su sabiduría la comprensión y práctica de los sacramentos en nuestro tiempo. Pues, al fin, el hombre es el mismo en los siglos XVI-XVII y en el siglo XXI y la salvación que Cristo nos alcanzó hace veinte siglos se nos comunica hoy por los mismos signos sacramentales. Por eso, el profesor Borobio en la obra que presentamos, analiza la concepción antropológica y teológica sobre el símbolo y el sacramento que tienen los *Salmanticenses*, o sea, el grupo de teólogos carmelitas descalzos del colegio de San Elías de Salamanca que elaboraron el "*Cursus Theologicus Salmanticensis*" y el "*Cursus Moralis Salmanticensis*". El objetivo del presente libro es mostrar "la aportación cultural de la obra de estos autores, a la vez que la riqueza de su pensamiento simbólico sacramental que los acredita como una de las aportaciones más decisivas, tanto a la teología del momento, como a la proyección internacional de España en Europa y en América". Según Borobio, estos "cursos" fueron muy estudiados "en España y en Europa, durante siglos". Y sin embargo, "no existen estudios sobre su aportación a la sacramentología en general y en particular, situada dentro de un contexto cultural y social determinado, como es el del siglo XVII y principios del XVIII".

Como este "*Cursus Theologicus*" de los *Salmanticenses* es fundamentalmente un comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás, en su desarrollo sigue su mismo esquema. Atendiendo a esta estructura, el profesor Borobio divide su estudio en cuatro partes. En la primera estudia los elementos fundamentales que constituyen un sacramento, empezando por la dimensión simbólica: el sacramento pertenece al orden del signo eficaz (in genere signi-in genere causae); estudia a continuación la estructura del signo sacramental bajo la categoría tomista-aristotélica de materia y forma, concluyendo con la pregunta acerca de la competencia de la Iglesia para poder cambiar la materia y la forma de los sa-

cramentos. En la segunda parte trata del efecto de los sacramentos, o sea, de la gracia que se nos comunica de manera específica a través de ellos, la gracia que brota del misterio pascual de Cristo. En la tercera parte se extiende ampliamente sobre la causalidad de los sacramentos, la intención del ministro que los celebra y el sujeto que los recibe. Finalmente, en la última parte aborda el significado y contenido del septenario sacramental, para terminar con un apéndice dedicado a los sacramentales. No hay que perder de vista que se trata de un comentario al “Cursus theologicus” sobre sacramentos en general. La conclusión de este libro (243-249) es especialmente recomendable, pues en ella el profesor Borobio hace una síntesis crítica de la aportación de los Salmanticenses, destacando los puntos firmes y débiles de la visión sacramentaria de este “Cursus theologicus”, algo que es necesario tener en cuenta de cara a su actualización. En todos los apartados, el profesor Borobio intenta sacar a flote lo más válido y actual de la reflexión sacramentaria de los Salmanticenses, dejando de lado discusiones de escuela o problemáticas para nosotros hoy obsoletas. Tanto los volúmenes dedicados a la Escuela de Salamanca como este centrado en los Salmanticenses son fruto de un Proyecto de Investigación financiado por la Universidad Pontificia, Caja Duero y la Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, dirigido por el profesor Dionisio Borobio. Realmente, gracias a proyectos como éste, y al empeño personal del profesor Borobio, han podido salir a la luz, en el marco de una editorial universitaria, las aportaciones de aquellos teólogos salmantinos sobre la dimensión antropológica y simbólica de los sacramentos, pues sólo si conocemos lo que ellos nos legaron podemos seguir edificando sobre roca el edificio sacramental.

José María de Miguel González

Eberhard Jüngel, *El ser sacramental. En perspectiva evangélica*, Sígueme, Salamanca 2007, 102 pp.

La obra que presentamos es de pequeño tamaño pero de gran relevancia para la teología dogmática. El autor es de sobra conocido como uno de los más brillantes representantes de la teología protestante alemana y europea desde hace décadas, por lo que creemos no necesita presentación. Su pequeño libro nace como respuesta a una invitación de la Facultad de teología de S. Anselmo en Roma, en la cual Jüngel impartió cuatro conferencias sobre *la teología del sacramento*. Para quien conoce la trayectoria del pensamiento de este teólogo evangélico, esta obra no puede sino sorprender mucho y muy gratamente.

Nunca hasta ahora Jüngel había ofrecido una reflexión tan profunda y sistemática sobre la Iglesia, tema siempre muy poco tratado en el ámbito de la teología protestante y más en un teólogo que no es luterano, como es su caso. Esta vez lo hace a propósito de la teología de los sacramentos. Él ya había escrito algo sobre los sacramentos (Jüngel-Rahner, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, 1971) y sobre la Iglesia como sacramento (*Die Kirche als Sakrament?* 1983), fruto de una conferencia pronunciada precisamente en Salamanca el año anterior en el marco de los Encuentros internacionales hispano-luteranos, promovidos por el *Centro de estudios orientales y ecuménicos "Juan XXIII"* y el *Instituto de teología protestante de Estrasburgo*. Pero precisamente si se cotejan esos breves escritos anteriores con lo que aquí ofrece el autor, la diferencia y evolución de su pensamiento se hacen muy notables. Y la evolución se inclina manifiestamente a favor de una cercanía al concepto católico de sacramento y a la definición de la Iglesia como sacramento que encontramos en el Concilio Vaticano II, por lo cual esta obra contiene una evidente trascendencia ecuménica.

El libro se compone de una breve introducción, cuatro capítulos y una observación final. El primer capítulo se dedica al estudio del sacramento como "mysterion". Partiendo del sustrato de la teología del sacramento en los teólogos protestantes de todos los siglos, desde Melanchthon hasta Barth pasando por Schleiermacher, Jüngel acuña un concepto de sacramento como *misterio*, concepto cristiano que él ubica en el marco "de un modo intramundano en el acontecimiento del amor humano, y en el acontecimiento de la verdad (en el sentido original de autoapertura)" (p. 19). Así llega a considerar a Cristo como "el sacramento por excelencia, como el único sacramento" (p. 20), que ya S. Agustín descubrió y que Lutero utilizó a menudo en sus obras. Pero es curioso observar que Jüngel se aleja de Lutero en este punto, pues, según él, el reformador del siglo XVI apenas dedujo consecuencias sistemáticas de esta doctrina excepto para hablar del número de los sacramentos, mientras que a Jüngel lo que le interesa es "deducir de la consideración metódica la consecuencia sistemática de que la esencia del sacramento debe determinarse a partir de Cristo. ¡No a la inversa!" (p. 21).

Asentado este principio cristológico, sucede algo muy notable, pues Jüngel no tiene ya inconveniente en aceptar la doctrina de la Iglesia como sacramento, cosa que rechazaba en sus anteriores escritos sobre la cuestión. Siguiendo afirmaciones de S. Cipriano en su obra eclesiológica del s. III y sobre todo la teología de los teólogos católicos en los años anteriores al Concilio, Jüngel afirma que "la concepción nacida dentro de la Iglesia católica parcialmente compartida por la escuela de Tubinga en el siglo XIX y representada en el siglo XX por el área lingüística francesa y propugnada después por Otto Semmelroth y Karl Rahner, según la cual la Iglesia misma sería el 'sacramento original' parece responder

de modo plausible a esta cuestión. La Iglesia misma es como 'permanencia de aquella palabra sacramental original de gracia definitiva... el sacramento original, que es Cristo en el mundo... el sacramento original, el punto de origen de los sacramentos en el sentido propio de la palabra. A partir de Cristo la Iglesia tiene ya en sí misma una estructura sacramental' (Rahner). La cuestión acerca del número de los distintos sacramentos quedaría entonces relativizada, de tal modo que podría abrirse la posibilidad de una comprensión ecuménica en torno al 'numerus sacramentorum' (p. 22-23). Doctrina en la que Jüngel muestra su deseo de avanzar en el camino de la unidad de los cristianos en torno a la cuestión sacramental y eclesial. Para la fundamentación antropológica del sacramento de nuevo sorprende Jüngel citando no sólo a Santo Tomás de Aquino sino a un gran teólogo ortodoxo como es el teólogo rumano Dimitru Staniloae.

El segundo capítulo se dedica al estudio de la evolución del término "sacramento", en el que acude sobre todo a la doctrina de S. Agustín de Hipona, por ser el autor que más ha influido en Occidente en la acuñación de este término como concepto eclesial y teológico. En este estudio descubre que, ya en Agustín, el sacramento se presenta como "signo y acontecimiento". Con la agudeza que le caracteriza, Jüngel persigue la evolución del término en el uso teológico partiendo de Agustín hasta llegar a la Edad Media, con Pedro Lombardo y Tomás de Aquino. Es tan positiva y coincidente con su teología reformada la doctrina sobre el concepto de sacramento que él encuentra en el aquinate, que no duda en afirmar que sus textos "son de especial importancia para un teólogo evangélico, porque en cierto modo pueden preparar el terreno para una comprensión ecuménica de la doctrina de los sacramentos" (p. 54). Lo que más le fascina en Tomás de Aquino es que él funda su teología de los sacramentos sobre la "theologia incarnationis" y sobre la "theologia crucis", con lo cual está muy cerca de la teología sacramental de Lutero, y ello quiere decir que "en medio de las diversidades tan grandes que existen entre las Confesiones no queda ya excluido alcanzar un consenso mayor basándonos en la acción común de escuchar a la Sagrada Escritura" (p. 61).

Así el autor llega al tercer capítulo que titula: *Jesucristo como sacramento de la humanidad y la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia*. El capítulo contiene una gran parte de estudio entorno a las nociones exegéticas de "mysterion" en el Nuevo Testamento, principalmente en los sinópticos, los escritos paulinos y deuteropaulinos. Pero como es habitual en un teólogo sistemático, a partir de la exégesis él quiere extraer las consecuencias dogmáticas que de ella se derivan. Para él, los datos bíblicos dejan claro que "Jesucristo es el único sacramento, no sólo de la Iglesia, sino también de toda la humanidad" (p. 70), pues "la historia del hombre Jesús de Nazaret es la historia propia de Dios y dirige la his-

toria de la humanidad hacia el Reino de Dios que llega” (p. 71). Y sacada la consecuencia cristológica de la doctrina del misterio sacramental en el Nuevo Testamento Jüngel pasa a la consecuencia eclesiológica: “Esto acontece por el poder del Espíritu Santo, el cual, mediante la palabra del Evangelio, llama a los hombres a que formen la comunidad de los creyentes como la *una sancta catholica et apostolica ecclesia*, enviando a los creyentes al mundo para que sean testigos de la verdad del Evangelio” (p. 71). Ahora bien, como teólogo reformado se cuida bien de no dejar la más mínima sospecha de que con esto se quiera decir que la Iglesia se coloca en el lugar de Cristo, y añade: “en la una, santa, católica y apostólica Iglesia se repite de modo *secundario* lo que en la historia de Jesucristo se realizó de modo *primario*: la representación de la eterna decisión original divina en el tiempo y en el espacio” (p. 71). Está claro que en la representación primaria del designio de Dios en Cristo lo que es “representado” es también “efectuado”, y por eso a Cristo se le llama con toda razón “sacramento”. En esto no hay conflicto entre católicos y protestantes.

La cuestión difícil de resolver, pero a la vez la clave de las diferencias más agudas en campo eclesiológico entre nuestras Confesiones, es si sucede lo mismo cuando hablamos de la representación *secundaria*, es decir, de la sacramentalidad de la Iglesia. La teología católica no puede más que acoger de buen grado la afirmación de Jüngel: “no pocas cosas hablan a favor de dar una respuesta positiva a esta cuestión. La Iglesia es, de todos modos, el cuerpo de Cristo, es decir, según formuló K. Barth ‘su forma de existencia terrena e histórica’” (p. 72). Para él es claro que la Iglesia es sacramento porque ella representa en el mundo lo que de modo originario fue representado en forma victoriosa en la historia de Jesucristo. Para responder afirmativamente a la capacidad de la Iglesia de ser el *sacramento fundamental*, pues el *sacramento primordial* es Cristo, se basa de nuevo en lo que él llama “las impresionantes ideas de Karl Rahner” (p. 73). Así afirma: “Si se toma en serio la afirmación de Rahner de que la gracia de Dios se hace presente por sí misma de modo eficaz en los sacramentos; si, por tanto, se mantiene firmemente, hasta las extremas consecuencias teológicas, que la gracia de Dios –presente en Jesucristo– es y sigue siendo el sujeto (la ‘causa agens principalis’) del acontecimiento sacramental, y se saca la conclusión con infalible rigor de que el *opus* eclesial –que sin duda alguna pertenece al sacramento– es aquello por medio de lo cual la gracia se hace presente, entonces la afirmación teológica más reciente de la Iglesia como sacramento fundamental puede estar bien justificada” (p. 73-74). Ciertamente esta afirmación asombra en Jüngel. Y sorprende más aún cuando se pone del lado católico y critica algunas teologías protestantes actuales que afirman ser imposible “representar” la verdad de Dios, sólo sería posible proclamarla. Si se afirma esto, dice nuestro autor, volvemos a alternativas ya superadas por san Agustín.

Se llega aquí a un punto clave en que, según Jüngel, coinciden en lo esencial la teología católica y las eclesiologías protestantes de autores como Barth o Schleiermacher “cuando la acción de representación vicaria de la Iglesia no pretende de algún modo poder o querer completar soteriológicamente el actuar de Jesucristo” (p. 75), sino que la Iglesia, “precisamente como receptora... es símbolo real de lo que recibe”, y “partiendo de este presupuesto, el ser de la Iglesia puede definirse también en perspectiva evangélica como ser sacramental” (p. 76).

El último capítulo se ocupa de *El bautismo y la eucaristía como las dos celebraciones del único sacramento que es Jesucristo*. Puesto que la Iglesia representa la historia de Cristo, y la historia del mundo no corresponde con esta representación, Jüngel parte de la “diferenciación” entre Iglesia y mundo. La forma cómo la Iglesia asume el mundo en conversión hacia Dios tiene en el bautismo y en la eucaristía sus momentos más esenciales, según nuestro autor. Cuando examina cómo el bautismo incorpora al bautizado a la Iglesia, toca el autor de forma tangencial la cuestión de la pertenencia a la Iglesia universal a través de la Iglesia local, y hace una extraña afirmación: la Iglesia con sus cuatro notas del credo “está presente en las Iglesias orientales y en las comunidades” (p. 83). Afirmación un tanto pobre y escasa para lo que se supone que quiere decir. Al final de la reflexión sobre el bautismo vuelve al aspecto ecuménico haciendo suya una afirmación del documento de Lima: “por esta razón, nuestro único bautismo es un bautismo en Cristo y una llamada a las Iglesias para que superen sus divisiones y manifiesten visiblemente su comunión” (Lima 6).

Cuando va llegando a su fin su disertación, analiza la vinculación entre eucaristía e Iglesia y manifiesta su plena adhesión a afirmaciones de teólogos católicos como Walter Kasper sobre esta cuestión. A la vez se sitúa en la más plena tradición de la eclesiología eucarística actual cuando afirma que “la importancia permanente de la cena del Señor y de su efecto que se realiza en todos los tiempos y en todos los lugares, no se puede determinar sin la relación entre la cena del Señor y la esencia de la Iglesia” (p. 89), y cuando afirma que en la eucaristía Jesús es el centro de cada Iglesia o comunidad congregada, añade: “Y puesto que Jesús es, al mismo tiempo, el centro de todas las comunidades cristianas, es el centro de la Cristiandad y realiza así –fijémonos bien: ¡Él es el realizador!– la esencia de la *una sancta catholica et apostolica ecclesia*. El concilio Vaticano II, en el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo, declaró de manera correspondiente que, por medio de la eucaristía, queda edificada y crece la Iglesia de Dios en las Iglesias particulares. Y por eso la santa cena merece el título honorífico de ‘sacramentum unitatis’” (p. 92). Dicho esto, no deja de brotar su vena protestante y puntualiza en una nota que “es sobre todo problemática una *epiklesis* en la que se pide al Espíritu que nos prepare para ser un don agradable a Dios”,

pues sólo Cristo es el que puede ser un sacrificio agradable, pero no el hombre. Sorprende ver a Jüngel citando al Vaticano II como doctrina propia (¡incluso el Código de derecho canónico!), y sorprende aún más que un discípulo de Barth hable de una “unio mystica” entre el Creador y la criatura, en el contexto de la unión que se crea entre Cristo y el individuo (y la comunidad) mediante la comunión eucarística, donde se trata, dice él “de la justificación y la santificación del hombre” (p. 92). El capítulo termina pidiendo la hospitalidad eucarística entre cristianos de diversas Confesiones como el medio más eficaz para alcanzar la unidad plena, haciendo que la eucaristía despliegue así toda su eficacia como “sacramentum unitatis”.

En resumen, Jüngel asume plenamente en sus lecciones los nombres que la Iglesia católica en la *Lumen gentium* ha dado a la Iglesia: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, misterio, sacramento. Pero hay un broche de oro, y está en la conclusión. Allí, en pocas palabras Jüngel, apoyándose en Melancton y en la “Confessio augustana”, se manifiesta dispuesto a debatir cual sea el número de los sacramentos y sobre todo a hacer avanzar la consideración de la “ordenación” como un sacramento, pues, según él, “la acentuación que la Reforma dio al sacerdocio de todos los creyentes no hace que sea superfluo un ‘ministerio ordenado’, sino que más bien lo hace necesario” (101).

Un libro breve pero apasionante. Como un frasco pequeño pero lleno de esencias, y esencias que tienen el perfume de la unidad ecuménica buscada desde hace tanto tiempo entre católicos y portestantes. Un libro sorprendente que abre al autor, a quien muchos consideraban arrocado en su evangelismo alemán, a una concepción católica de la Iglesia y de los sacramentos. Un libro que muestra que algo muy importante se mueve en la teología reformada para encontrar una vía hacia la unidad de los cristianos. Libro, pues, de gran trascendencia por el peso específico que Eberhard Jüngel tiene en la teología protestante alemana y mundial.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Joseph Famerée-Pilles Routhier, *Yves Congar*, Ed. du Cerf, París 2008, 321pp.

De la mano de dos jóvenes teólogos de habla francesa, J. Famerée desde Bélgica y G. Ruothier desde Canadá, aparece una nueva biografía de una de las figuras más fascinantes e impresionantes de la teología del siglo XX: el religioso dominico francés Yves Congar. Ambos profesores se consideran discípulos y trabajadores en la estela de la teología de

Congar; de hecho el primero hizo su tesis doctoral sobre él y el segundo se ha especializado en la teología del Vaticano II y el estudio de los teólogos que están en torno al magno concilio del siglo pasado.

Puesto que los autores no son meros recolectores de datos sino teólogos, estudiando la persona y la obra de Congar asoman su mirada a las peripecias de la Iglesia y de la teología a lo largo de un siglo colmado de realizaciones deslumbrantes y de enormes tragedias. A ellos les interesa ver cómo la teología de Congar se elabora en diálogo con la Iglesia católica, con las otras Iglesias cristianas y con el mundo moderno. Una teología que acompañó todos los movimientos de renovación eclesial de los últimos tiempos, y que en gran parte los preparó: el ecumenismo, la eclesiología de comunión, la teología del laicado, la misión, los ministerios, una renovación de la liturgia, la Tradición. En resumen, una teología que bebía de las fuentes bíblicas, patrísticas y medievales y se liberaba de nociones barrocas, antiprotestantes, apoloéticas y autoritarias.

A los autores les interesa, amén de buscar los rasgos y los datos que dibujan la figura humana de Congar, ver como evolucionó su pensamiento, de modo que podemos encontrarnos con una especie de “retractaciones” de s. Agustín, en su evolución personal. Y es que a ellos les fascina el comprobar que más allá de los innumerables estudios históricos y teológicos que constituyen el legado de Congar, el dominico francés nos deja como herencia un modo de hacer teología en la búsqueda de la verdad y de la unidad de los cristianos; una manera de encontrar filones en los documentos de la tradición que sirven para resolver problemas actuales, de modo que los testimonios del pasado se pongan al servicio de la verdad de la fe y de la unidad de las Iglesias hoy; una inspiración, un soplo evangélico que hacen de Congar un teólogo que quiere responder como cristiano a las llamadas y desafíos de nuestro tiempo.

Para realizar esta biografía, la obra se divide en cinco partes. La primera parte se ocupa de rastrear la evolución intelectual de Congar, y con ello bosquejar su biografía, por eso lleva por título “*Biografía intelectual*”. Ello permite a los autores captar el dinamismo y las líneas fuerza que guían el camino teológico congariano. La segunda parte se dedica al estudio de su pensamiento teológico como tal, en el que abordan todas las grandes temáticas que estructuran su reflexión: 1. la catolicidad y la unidad (*De la catolicidad a la diversidad y de la unidad a la comunión*), 2. la reforma de la Iglesia (*Pensar la reforma de la Iglesia*), 3. una teología del ministerio en evolución (*Un camino en la teología del ministerio*), 4. la Tradición y las tradiciones, 5. la íntima relación entre cristología y pneumatología (*Cristología, pneumatología y eclesiología trinitaria*), y por último 6. *La elaboración de un método en eclesiología*. A través de este recorrido biográfico y temático los autores logran extraer las claves

esenciales que permiten encontrar el núcleo del pensamiento teológico de Congar.

Por eso la tercera parte, titulada *Geografía de la obra*, se dedica a ofrecer dos itinerarios, uno cronológico y otro temático, de modo que el lector de Congar pueda orientarse en la vasta y variada geografía de la obra escrita de este autor. En la cuarta parte, encontramos que la gran herencia de Congar es probada a la luz del presente y del futuro de la Iglesia, por eso lleva por título *Conclusión: una vida fecunda - una gran herencia*. Por último, en el quinto capítulo, y aunque los dos teólogos estudiosos de Congar están convencidos de que nada puede sustituir a la lectura directa de sus obras, nos ofrecen una importante selección de textos significativos de la producción teológica de Congar.

Como colofón, con el fin de facilitar al lector una profundización en la obra congariana, los autores nos ofrecen la ayuda de una bibliografía en tres partes: una primera con las fuentes bibliográficas generales sobre Congar, una segunda con los escritos más conocidos y representativos del teólogo, y una tercera con los estudios más sobresalientes consagrados al estudio de su vida y obras.

Un libro que nos pone en contacto de forma muy viva con un pensador y un teólogo con el que sobre todo eclesiólogos y ecumenistas, tanto católicos como no católicos, están en deuda permanente. Una obra que sirve de documentada introducción a quien quiere iniciarse en una de las más grandes figuras de la teología católica del siglo pasado, con un legado de incalculable riqueza que aún tiene mucho que aportar al pensamiento cristiano de todas las Confesiones a través de lo que los medievals llamaban el “magisterium theologorum”.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Santiago Madrigal, *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier*, Ed. San Pablo-Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2008, 334 pp.

El profesor Santiago Madrigal Terrazas, conocido eclesiólogo y ecumenista ha publicado ya varias monografías de estudios sobre el origen del tratado de Iglesia en el siglo XV en Occidente, en autores como Juan de Ragusa o Juan de Segovia, protagonistas en ese siglo convulso. Otro campo de sus publicaciones se mueve en torno al Concilio Vaticano II. Pero desde hace años tiene también abierta una línea de investigación que atañe a su pertenencia religiosa como jesuita, y por eso ofrece en

esta obra un estudio más en la línea de las aportaciones de la espiritualidad ignaciana a la eclesiología actual.

El contexto en que se gesta esta notable obra está en varios aniversarios de la Orden. En 2006 se celebraba el 450 aniversario de la muerte de Ignacio de Loyola y el 500 aniversario del nacimiento de los dos primeros compañeros de Ignacio en sus estudios de París, que después serían jesuitas: Pedro Fabro y Francisco de Javier. El libro trata de unir a estos tres hombres insignes de los inicios de la Compañía bajo uno de los muchos prismas con que pueden ser contemplados: su idea de la Iglesia, sus necesidades, su misión en el mundo. El autor hace un gran esfuerzo por “volver a las fuentes de la espiritualidad más original y a nuestra historia primigenia” (p. 15). El objetivo es alargado en una doble dirección: no sólo se estudia al fundador sino también a estos dos primeros compañeros, y por otro lado, la mirada no se restringe a la Compañía de Jesús sino también a las muchas personas externas que van a participar de su espiritualidad, principalmente a través de los “Ejercicios”.

Dentro de la peculiaridad de cada uno de los jesuitas elegidos para su estudio, el autor se ciñe como fuentes a los *Ejercicios* en Ignacio, al *Memorial* en Fabro, y las *Cartas* fruto del apostolado de Javier en tierras lejanas. De san Ignacio Santiago Madrigal examina y expone su pasión por lo eclesial en la segunda parte; de Fabro, apóstol en Alemania, en la tercera parte pone de relieve la trascendencia que tiene su espiritualidad y cómo se implica ésta en los acontecimientos de la Reforma protestante; de Javier, en la cuarta parte analiza su celo apostólico y la doctrina que él va elaborando en su encuentro con otras religiones. El autor aclara desde el principio que no son lecturas completas de cada personalidad que analiza sino lecturas parciales con su intencionalidad principalmente eclesiológica.

Pero todo esto es precedido de una primera parte que puede sorprender: la visión fundamentalmente negativa que de la Compañía de Jesús tuvo el polémico teólogo dominico Melchor Cano en el siglo XVI. En esta parte o capítulo, Madrigal trata de aportar honradez y lucidez a su estudio, para no dejarse llevar por sólo lo grande y bello de los comienzos, partiendo de la convicción de que “toda historia, sea sagrada o profana, es una crónica de la imperfección” (p. 26). Él quiere poner como premisa de su obra los lados oscuros de la Compañía que llevaron al accidente más grave de su historia: la supresión de la Orden por el papa en 1773. No quiere ocultar que esa que Ignacio llamaba “la Iglesia militante”, es por ello mismo imperfecta, y no valen en una mirada histórica serena las proclamas triunfalistas, en este caso aplicadas a la Compañía de Jesús. Quiere situar el surgir de esta nueva forma de vida religiosa que proponía el P. Iñigo de Loyola en el convulso “siglo de oro” español, en el que no faltaron crisis y agitaciones políticas, sociales y espirituales.

El capítulo que expone la doctrina de san Ignacio recoge lo esencial de las “perlas” sobre la Iglesia que deja caer el santo en sus *Ejercicios*, y que Madrigal califica de “eclesiología muy pensada, de la Iglesia esposa, madre, regida por el Espíritu Santo, una teología de la Iglesia muy elaborada y contrastada frente a las grandes cuestiones suscitadas por las corrientes del erasmismo y protestantismo ambiental” (p. 133). La parte dedicada a P. Fabro es muy biográfica, puesto que su figura es menos conocida que la de los otros dos protagonistas del estudio. La obra que le aporta el material para ello es el *Memorial*, manuscritos antiguos que reflejan el diario espiritual de este jesuita que escribe en los cuatro últimos años de su vida. A Madrigal le interesa cómo se halla Fabro en las disputas teológicas con los protestantes en las dietas de Worms (1540) de Espira y de Ratisbona (1541). El estudio de las cartas de Fabro a los otros jesuitas revela su amor a la Iglesia y los términos en que la concibe y la defiende en sus varias misiones por Alemania, pero también por otros países europeos.

El capítulo cuarto se ocupa, como hemos señalado, de la experiencia espiritual de Javier en sus lejanas y variadas misiones por el Oriente lejano. Para Madrigal las cartas que escribe el santo a Ignacio de Loyola y a sus hermanos jesuitas son los “libros vivos” (p. 215), en los que se puede rastrear todo “lo que Dios, nuestro Señor, le dio a sentir”. La presentación la hace el autor en dos momentos, uno primero en que indaga los aspectos más íntimos de la personalidad de Javier, las actitudes que él aprendió de los “Ejercicios espirituales” y en general su vida interior y “su modo de proceder”. Una segunda parte se dedica a la tarea misionera y a la descripción de lo que él aprende y siente al tener que confrontarse con la experiencia de las variadas religiones del Oriente. De ahí va a extraer los rasgos de la impresionante espiritualidad apostólica de Javier, fraguada en gran medida en la soledad. Es importante ver como Javier descubre las “semillas del Verbo” en las religiones y culturas con que se va encontrando, así como los conatos de “inculturación” que él mismo pone en marcha para enraizar la fe cristiana en Oriente, sobre todo en Japón.

La quinta y última parte se dedica a la “inspiración trinitaria del carisma ignaciano”, y lleva por título “Mística e Iglesia”. Sacando fruto del estudio de las tres importantes figuras de los primeros jesuitas, de la pasión eclesial de Ignacio, de la mística de la misión en los otros dos compañeros y del compromiso eclesial y ecuménico de la Compañía en sus inicios, Madrigal quiere encontrar el punto central que aglutina y unifica los orígenes de su Orden en la intención ignaciana de “servir a Dios” y “ayudar a las ánimas”. Lo que le interesa es “la eclesiología subyacente a esa aventura a lo divino que fueron las primeras misiones jesuíticas, sobre todo desde el concepto fundante de ser enviado en misión” (p. 301) y la espiritualidad ignaciana como principio de una eclesiología de la

misión que tiene vigencia hoy día. Sobre todo, porque en la experiencia mística de san Ignacio Madrigal encuentra que el punto de partida de su idea de Iglesia en misión y servicio a todos los hombres viene de su experiencia trinitaria.

Un libro que contiene mucha investigación histórica y profusa recogida de datos, pero a la vez una gran dosis de reflexión teológica que sin duda no sirve solamente a los miembros de la Compañía de Jesús, sino a todo cristiano que quiere profundizar en la convicción de que la Iglesia es misionera por naturaleza, por lo que “las misiones” son sólo un aspecto de su ser como participación de las misiones trinitarias: “la Iglesia es esencialmente misionera pues ha nacido del envío del Hijo y del Espíritu Santo” (p. 334).

Fernando Rodríguez Garrapucho

Juan María Uriarte, Mons. - Ángel Cordovilla - José María Fernández-Martos, SJ, *Ser sacerdote en la cultura actual*, Sal Terrae, Santander 2010, 127 pp.

Aunque las ponencias aquí recogidas responden a un acontecimiento coyuntural, ya pasado, el “Año Sacerdotal” conmemorativo del 150 aniversario de la muerte de San Juan María Vianney, su contenido es plenamente actual y por eso mismo su lectura es siempre recomendable. Con motivo del Año Sacerdotal la Comisión Episcopal del Clero organizó las Jornadas Nacionales de Delegados para el Clero (Madrid, 27-29 de mayo de 2009) en torno a un tema muy sugestivo: “La influencia en el ministerio y en la persona del sacerdote de las mutaciones culturales que ha experimentado la sociedad. *Discernidlo todo y quedaos con lo bueno* (1Tes 5,21)”. Mons. Juan María Uriarte abrió el fuego con su ponencia “Ser presbítero en el seno de nuestra cultura”, en una cultura impregnada de narcisismo, que privilegia la individualidad, que promueve la liberación sexual, que debilita el sentido de pertenencia, que acentúa la satisfacción de los deseos, que no consolida ‘la confianza básica’, en una cultura con ‘Dios al margen’. Realmente, ser presbítero en una cultura así resulta realmente complicado. La descripción fenomenológica que hace Mons. Uriarte de los rasgos de esta cultura y de su impacto en los presbíteros es sumamente precisa y penetrante. En una aproximación superficial destacan los elementos negativos que contrastan fuertemente con los valores evangélicos, pero no se trata de una mera denuncia sino de abrir los ojos al presbítero para que dentro de esa cultura ejerza su ministerio siendo luz del mundo y sal de la tierra. “La actitud evangélica ante la nueva cultura no puede ser ni ce-

rradamente resistente ni ingenuamente condescendiente... La cerrazón nos vuelve ciegos y sordos a esta interpelación saludable. La condescendencia ingenua va empobreciendo por dentro nuestra sustancia creyente y restándole capacidad interpeladora ante la sociedad". De ahí la importancia del "discernimiento" que examina todo y se queda con lo bueno (1 Tes 5,21).

La ponencia del profesor Ángel Cordovilla, de la Universidad de Comillas, es la de más hondo calado teológico, como se puede notar ya desde el mismo título "El sacerdote hoy en su realización existencial. La escisión antropológica como momento de gracia". ¿Cuál es el marco en que sitúa su reflexión? Parte de la identidad, que se clarifica en la teología del sacerdocio, fundamentalmente tal como la expone *Presbyterorum Ordinis* y *Pastores dabo vobis*; pero ¿de qué hombre se trata? El retrato nos lo proporciona la antropología teológica tal como GS 12-22 la ilumina; pero este hombre está situado en un tiempo y en un lugar determinados, cuyos rasgos, además de los descritos por Mons. Uriarte, aparecen reflejados en dos documentos de la Conferencia Episcopal Española: "Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del concilio Vaticano II" (30.3.2006) y "Orientaciones morales ante la situación actual de España" (23.11.2006). En ellos se denuncia la secularización interna de la Iglesia y el laicismo dominante, ambas cosas "no son dos realidades ajenas a la vida concreta que llevamos los sacerdotes españoles". Trazado el marco de la existencia sacerdotal (identidad-sustrato-contexto) forzosamente tiene que percibirse y vivirse como una "existencia sacerdotal *paradójica*". El desarrollo de la ponencia se estructura en cinco tesis. El punto de partida es la constatación de la escisión antropológica en la vida del presbítero que el autor la va ejemplificando, para que nadie piense que está hablando en términos abstractos, a la luz y en contraste con los valores y antivalores que rigen en la sociedad actual. Estamos divididos, escindidos, entre lo que estamos llamados a ser y lo que la sociedad nos pide que seamos. Pero ni hay que ceder ni lamentarse, sino que desde ahí, asumida esa escisión, convertirla en posibilidad de vida, en testimonio evangelizador. Según A. Cordovilla, "*la escisión antropológica que el sacerdote experimenta en su vida está llamada a ser comprendida como un lugar privilegiado de la realización del hombre y de la revelación de Dios*" (primera tesis). Como el hombre de hoy no es esencialmente diferente del hombre de todos los tiempos, hace un repaso de la vivencia de la escisión antropológica en el hombre antiguo, bíblico, moderno y posmoderno, con las soluciones que cada uno de ellos dio para superarla, mostrando como muchos de los rasgos descritos se viven hoy simultáneamente. El recorrido tiene sentido, puesto que demuestra como "*esta escisión que el hombre experimenta en su vida concreta le ha acompañado siempre a lo largo de su historia. En cada periodo significativo ha intentado solucionar esta escisión de forma diferente*"

(segunda tesis). Todas las interpretaciones de la escisión antropológica que vive el presbítero en su ser y actuar se iluminan desde Cristo, puesto que *“la historia concreta donde el hombre vive esta escisión es en cierta medida insuperable. Cristo no anula las tensiones inherentes al ser humano sino que, asumiéndolas, las radicaliza, las integra en su persona y las lleva a su consumación”* (tercera tesis). Desde aquí da el paso a la cuarta tesis: *“Las tensiones inherentes que vive todo ser humano y de forma especial el sacerdote, pueden resumirse en la relación entre cuerpo y espíritu, individuo y comunidad, mundo y Dios”*. El contenido de estas tensiones lo explicita el autor en el desarrollo de la tesis. Si las tensiones marcan la existencia de todo ser humano y en particular del sacerdote, éste ha de vivir su existencia sacerdotal como lugar de evangelización. Así lo resume en la última tesis: *“La escisión que el sacerdote experimenta en su ser desde el impacto de la cultura en su vida concreta puede ser convertida en puente para la evangelización del hombre contemporáneo”*. O dicho de otra manera: *“La primera evangelización que el sacerdote ha de realizar en el mundo de hoy es a través de su propia vida: que ella sea realmente signo visible de la humanidad de Dios”*. A la luz de estas cinco tesis se iluminan estupendamente los dos miembros del título de la ponencia de A. Cordovilla: la realización existencial del sacerdote en este momento histórico y en esta cultura secularizada, y la vivencia de la escisión antropológica como momento de gracia y lugar de evangelización.

La tercera ponencia del jesuita José María Fernández-Martos, profesor de psicología y terapeuta, mira más a la realización práctica del sacerdote en cuanto “puente entre dos orillas”, o cómo afrontar los desafíos que nos han puesto delante tanto Mons. Uriarte como A. Cordovilla, que él llama “raposas culturales”. Primero describe la raposa, y luego las estrategias, tres, para cazarlas, en relación con uno mismo (superficialidad, narcisismo, individualismo; relativismo y subjetivismo), en relación con el mundo (más que pasar de él y denigrarlo, es necesario amarlo y discernirlo; más que explotarlo y consumirlo, es necesario contemplarlo, cuidarlo y reconstruirlo); en relación con Dios (frente al ateísmo y la indiferencia rampantes, hay que confesar que él es el único Señor; frente a la multitud de lecturas diferentes de la Sagrada Escritura, es necesario apropiarnos personalmente de la Palabra). Como el autor es un experimentado director de los ejercicios ignacianos, a lo largo de las estrategias para cazar las raposas va interpelando al lector con preguntas concretas para hacerle ver si está en la buena dirección práctica o si sigue en la teoría descomprometida. Todo el discurso está trazado con abundantes referencias a la Palabra de Dios, como lámpara para el camino, y también a poetas y grandes escritores, lo que eleva el tono literario del escrito y hace agradable su lectura. La primera raposa que hay que cazar es la superficialidad, el narcisismo, el individualismo, y la tercera estrategia que propone el autor es la de “entreverarse con

los demás, empujado por una excentricidad apasionada”. Y al respecto en la nota 12 aporta un testimonio impresionante: “Me decía alguien a punto de dejar su ministerio: ‘Llegó a mi puerta un pobre analfabeto que acababa de perder a su hija de un año a causa de una neumonía contraída por la humedad de la cueva. Subí a mi cuarto y leí Mt 8,20: ‘El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza’. Decidí quedarme para ser su almohada”.

En definitiva, las tres ponencias de este libro presentan muy bien lo que significa e implica ser sacerdote en la cultura actual, con sus riesgos y oportunidades, como lugar de anuncio del Evangelio, pues hemos sido tomados de entre los hombres al servicio de los hombres, y no podemos hacerlo si no vivimos entre ellos, para ofrecerles una vida mayor y diferente de la que el mundo promete.

José María de Miguel González

T. Radcliffe, *¿Por qué hay que ir a la iglesia? El drama de la Eucaristía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, 321 pp.

No ha tardado mucho en traducirse este libro del que fuera Maestro General de la Orden de Predicadores, sólo un año. Eso quiere decir que el autor, lo que escribe este autor, es muy apreciado. Y lo es no sólo por lo que dice, sino sobre todo por como lo dice en un lenguaje directo, actual, interpelador. Este libro, por ejemplo, trata de un problema universal, por lo menos en los países secularizados: el de la apostasía silenciosa de la Eucaristía, quiero decir del abandono masivo de la práctica dominical por parte de los cristianos niños, jóvenes, adultos y ancianos (de éstos últimos todavía se ven algunos más en nuestras celebraciones). El libro, encargado por el Arzobispo anglicano de Canterbury Rowan Williams que redacta un breve prólogo, intenta explicar el drama de la Eucaristía, de la celebración eucarística, que él la presenta en tres actos, para hacer entender a la gente la importancia de asistir a la Misa dominical. El recurso literario de los tres actos del drama eucarístico es original y capta la atención del lector desde el principio. Pero lo característico de este libro es la claridad con que expone los tres actos del drama con sus escenas correspondientes: el primer acto, que es el de la liturgia de la palabra, se refiere a la fe, que se pone en juego desde la misma reunión de la asamblea y la confesión de los pecados, hasta la actitud de acogida de la palabra en el silencio como María y Moisés, la profesión de fe y la oración de los fieles; en total seis escenas del primer acto. El segundo acto está guiado por la esperanza y abarca la liturgia eucarística desde la preparación de los dones hasta la doxo-

logía final de la plegaria eucarística, desarrollado en cuatro escenas. Finalmente, el tercer acto se centra en el amor; este último acto se abre con un prólogo necesario para llegar a comprender lo que en él se contiene: la necesidad de reconocer a Jesús para llegar a la comunión íntima, sacramental, con él. Las cinco escenas de que consta son las que van de la oración dominical a la despedida misionera al término de la celebración. El Arzobispo de Canterbury se refiere al autor como “uno de los predicadores más vivaces y creativos del evangelio dentro de la Iglesia católica romana actual”. El lector puede hacer suyo este juicio del primado anglicano casi desde la misma introducción, por eso la lectura de este libro resulta tan atractiva, porque lo mismo trae a colación autores consagrados (teólogos) de antes y de ahora de distintas órdenes o seculares, como a novelistas, poetas, artistas, películas etc. Introduce las referencias con total naturalidad, como brotando de dentro, sin ningún afán de erudición. El argumento guía del libro está muy bien formulado en el título: por qué tengo yo que ir a la iglesia, por qué hay que ir a misa los domingos, si para ponerse en relación con Dios no hace falta ir a ninguna iglesia. Motivar-justificar esta “obligación” es lo que se propone el autor y lo hace siguiendo un esquema que puede ser familiar a los lectores actuales. “La Eucaristía es un drama en tres actos, a través del cual compartimos la vida de Dios y comenzamos desde este mismo momento a ser tocados por la felicidad de Dios. Cada uno de los actos nos prepara para el siguiente”, o sea, de la palabra (fe) al sacrificio (esperanza) y del memorial de la pasión, muerte y resurrección del Señor al sacramento-comunión (amor). Pero “dado que es un don, la liturgia, por su propia naturaleza, no puede ser algo que nos inventemos semana tras semana [...] La innovación litúrgica es, a lo más, la forma en la que la comunidad expresa creativamente su recepción de lo que les es dado”. Por tanto de lo que se trata es de comprender lo que aquí está en juego y lo que en ella se nos comunica; este es el objetivo del libro. El autor afirma con modestia que “este libro no es un comentario sobre la liturgia eucarística. Ni tampoco es estrictamente hablando una teología de la Eucaristía [...] Se trata de una muy torpe indagación respecto de la forma en que la Eucaristía tiene que ver con todo”.

En resumen, no tenemos delante un libro más sobre la celebración de la Eucaristía; desde luego habla de principio a fin de la celebración de la Eucaristía, pero no al modo que solemos encontrar en la mayor parte de autores que abordan este asunto. Como se trata de mostrar la tesis de que “la Eucaristía tiene que ver con el todo” de la vida, por eso el lector se ve sumergido en cada paso o acto de la celebración en el todo de su propia existencia referida a Dios, pero no en solitario, sino en comunidad, en la comunidad de los santos, de entonces y de ahora. Es, por eso mismo, muy recomendable su lectura.

José María de Miguel

J. M. Maldamé, *Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Éditions du Cerf, Paris 2008, 349 pp.

Hablar hoy del pecado original es muy difícil. Así comienza Jean Michel Maldamé este libro, consciente del riesgo que supone abordar dicha cuestión, pero no menos consciente de la necesidad de hacerlo. Con frecuencia, la vieja cuestión del pecado original se inscribe dentro de una visión arcaica del mundo. ¿Cómo entonces –se pregunta el autor, profesor del Instituto Teológico de Toulouse y miembro de la Academia Pontificia de las Ciencias– armonizar la nueva visión del mundo que nos ofrecen las ciencias con la doctrina del pecado original?

Es obvio que, lo primero de todo, es estudiar los textos bíblicos a fin de descubrir su sentido. Para ello es imprescindible conocer el contexto de los mismos y el género utilizado por el autor. Este principio hay que aplicarlo asimismo a la patrística y a los textos conciliares. Por otra parte, la teología tiene que estar al tanto de los nuevos resultados de las ciencias; sólo así será capaz de impulsar el discurso teológico, proponiendo nuevas perspectivas tanto a los creyentes como a los no creyentes. Y eso, justamente, es lo que intenta el autor. Su experiencia, como capellán universitario, le ha hecho ver que “la noción de pecado original, entendida tal y como se entiende comúnmente, es un obstáculo grande para la difusión del Evangelio” (17-18). ¿Cómo entonces no intentar una nueva inteligencia de la noción de pecado original, sin dejar de ser fieles a la revelación bíblica y a la tradición?

Hay un hecho incuestionable: los datos que maneja la ciencia sobre los orígenes de la humanidad no concuerdan con la presentación que se ha venido haciendo del pecado original. Pero las dificultades no son sólo de orden científico, sino también teológico. Porque, ¿cómo se explica que un Dios bueno y justo considere pecadores a personas por una falta que no han cometido?

Para responder a esta pregunta, en la primera parte, se estudia la aparición de la noción del pecado original en san Agustín. Una vez verificado que ha sido él el primero en utilizar la expresión, importa mucho saber que dicha expresión ha estado ligada a su trayectoria personal y que se ha servido de ella para responder a la cuestión teológica y metafísica del origen del mal. La crisis pelagiana llevará a Agustín a acentuar en demasía ciertos puntos o aspectos rompiendo el equilibrio de su posición metafísica inicial.

La patrística anterior a Agustín ignora la expresión ‘pecado original’, aunque no desconoce la realidad del pecado. Los Padres hablan del pecado de Adán, pero no de pecado original. En cambio, donde sí ha estado muy presente ha sido en la literatura judía intertestamentaria,

la cual influirá grandemente en el posterior discurso cristiano sobre el pecado original.

En la segunda parte se estudia el relato bíblico de Génesis 2- 3, tratando de superar la lectura agustiniana que del mismo hace el *Catecismo de la Iglesia Católica* en los números 396 al 404. Para ello, lo primero que se dice es que en la Biblia la alianza no sólo es una categoría fundamental, sino la que nos permite comprender el sentido y alcance del pecado. El pecado, que es ruptura de la alianza y desobediencia a la ley, es conocido como tal en el bien que le precede. Esto significa que el primado lo tiene la gracia, y que es la gracia la que revela la hondura del pecado. El problema está en que resultando extraña la noción de pecado a la cultura actual, mucho más extraña aún le resulta la noción de pecado original. El teólogo, sin embargo, no puede ignorar que el pecado original ha sido objeto de definición dogmática por parte del Magisterio. Ahora bien, no es posible hacer una buena lectura de los documentos del Magisterio sin su contextualización. Esta es la tarea ineludible que tiene ante sí la teología: superando lo que son lecturas historizantes y fundamentalistas, tanto de la Biblia como del Magisterio, es indispensable acoger sapiencialmente lo que son datos científicamente demostrados.

Por lo que respecta al tema aquí estudiado, el autor considera de capital importancia distinguir entre pecado de Adán, pecado del mundo y pecado original. Dicha distinción podría liberar a la teología y al pensamiento cristiano de las falsas representaciones en que se ha visto sumida la doctrina del pecado original a lo largo de los siglos.

En la tercera y última parte se aborda la cuestión del mal. ¿De dónde viene el mal? Aun a sabiendas de que la revelación no puede quedar sometida a la razón, el teólogo no puede sustraerse a la pregunta. A él, precisamente, le corresponde mostrar que, a medida que se escruta el enigma del mal se entra irremediabilmente en un misterio, pero un misterio de amor que ha sido manifestado en Jesucristo. Su palabra y su vida marcan la dirección que han de seguir sus discípulos.

Para captar la especificidad del pecado original es importante distinguir entre comienzo y origen, como también es muy importante llegar a comprender que Génesis 2 – 3 es un relato etiológico que intenta explicar el origen del mal. Uno y otro (mal y pecado original) han estado muy presentes en la conciencia de la cultura europea. Autores como Kant, Schelling, Hegel y otros se han interesado por el tema, si bien la suya ha sido una interpretación al margen de la revelación. Estos autores no rechazan el pecado original, pero su lectura es una lectura secularizada del mismo.

En el caso de los científicos, muchos de ellos consideran inútil recurrir a la Biblia para explicar la aparición del hombre en el mundo. Como dijera el propio Juan Pablo II, la evolución ha dejado de ser una simple

hipótesis, lo cual no deja de tener consecuencias para la doctrina del pecado original. Más allá de los concordismos y discordismos, que nunca han faltado, el autor menciona las propuestas de Teilhard de Chardin y de Dominique Dubarle, por lo que tienen de novedosas. Para el primero, el pecado original “no sólo es conciliable con la visión evolutiva del mundo, sino que se asienta en la visión evolucionista” (269); para el segundo, “el pecado original es no sólo el acto cometido por un hombre, sino la condición del hombre” (273). Queda la duda de si de este modo se resuelve la cuestión del origen del pecado. Más bien da la impresión que de lo que así se da cuenta es del ‘pecado de naturaleza’, responsabilizando a Dios del mal, lo cual es contrario a la esencia del pecado original.

En todo caso, las discusiones en torno al pecado original han servido, entre otras cosas, para dejar claro que Génesis 2- 3 ya no puede ser tenido por histórico en el sentido en que decía san Agustín. Se impone, por tanto, la necesidad de un trabajo de hermenéutica que nos haga ver la no contradicción entre la verdad natural y la verdad sobrenatural. Ese trabajo es el que han hecho y están haciendo algunos autores. Uno de esos autores es Paul Ricoeur para quien “la naturaleza del texto bíblico consiste en ser un relato que pone en escena símbolos” (285). La pregunta es si la lectura simbólica es capaz de dar cumplida cuenta del contenido del texto, a lo que el propio Maldamé responde diciendo que asumir la dimensión simbólica del pecado original no es excusa para llevar a cabo una reflexión sistemática.

Y una reflexión sistemática es lo que aquí nos ofrece el autor, haciendo notar que el discurso sobre el pecado original no se sostiene por sí mismo, sino que está al servicio de la comprensión del amor de Dios. El pecado original sólo puede ser comprendido a la luz del misterio pascual. En ese caso, el amor no sólo nos permite ver la realidad del mal, sino que nos llama a combatirlo. De ahí que toda explicación del pecado original no es más que una introducción a la teología de la redención. Y eso es este libro, una introducción, pero una introducción muy valiosa.

J. García Rojo

Fray Luis de León, *Tratado sobre la gracia y la justificación*, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio de El Escorial 2008, 313 pp.

En la introducción del libro, a cargo de José Manuel Díaz Martín, quien asimismo se ha hecho cargo de la transcripción, versión y notas, se califica a fray Luis de León como maestro de la gracia. Según se dice, la

gracia está como tema de fondo en *De los nombres de Cristo*, y, de una u otra forma, está también presente en toda la obra frayluisiana, en la que se lleva a cabo una interpretación de san Agustín teniendo en cuenta el nuevo contexto académico originado por Lutero y por quienes podrían ser considerados sus precursores (Gregorio de Rímimi) y sucesores (Miguel Bayo).

Más que un concepto, para fray Luis de León la gracia es un hecho que se hace realidad tangible en el misterio de la Encarnación del Verbo. Sin este misterio, la gracia cristiana se volatiliza. En el tratado *De Incarnatione* afirma fray Luis que "en la naturaleza humana asumida por el Verbo, Dios santificó todo lo bueno y todo lo malo que había en el universo mundo y se comunicó a las cosas del universo de la manera más excelente". Dicha comunicación no ha supuesto la desaparición del mal. Tanto su presencia como sus efectos son incuestionables. No obstante, el mal hay que verlo como lo más opuesto a la gracia.

El texto *De gratia et Iustificacione*, editado por vez primera como tomo XIII de las *Obras* del Maestro Luis de León (*Opera*, Mag. Luisii Legionensis), es lección escolar sobre la gracia y la justificación al hilo de las *quaestiones* 109-113 de la I-II de la *Suma* de santo Tomás. Por tres veces dictó fray Luis esta lección: en el curso 1565-66; en el curso 1571-72, y, por último, después de salir de la cárcel, en 1577. Los estudiosos dan por seguro que la que aquí se presenta, que es la que se conserva en la biblioteca universitaria de Coimbra, es la que impartió en 1572, antes de ser encarcelado. De todas formas, se trata de una copia incompleta; lo que falta por saber es lo incompleta que es respecto a los apuntes originales.

Siguiendo la sugerencia del proemio, la presente edición está estructurada en tres partes: 1ª parte, la gracia, que, a su vez, se divide en tres apartados: de la necesidad de la gracia (q. 109), de la esencia de la gracia (q. 110), y de la clasificación de la gracia (q. 111); 2ª parte, la causa de la gracia (q. 112); 3ª parte, el efecto de la gracia: la justificación (q. 113).

En cuanto a la exposición del tratado, el autor procede de la manera siguiente: 1º) planteamiento de una cuestión con la respuesta o conclusión de santo Tomás y los argumentos en que se funda; 2º) enunciación de las dudas u objeciones planteadas por los teólogos, a las que responde con argumentos de razón y de autoridades; 3º) exposición de la conclusión o conclusiones alcanzadas, las cuales constituyen el argumento central del discurso o lección teológica.

Entrando ya en los contenidos de la obra, lo primero que se hace es preguntar si existe la gracia, y, caso de que exista, si es necesaria. ¿Necesitamos la gracia para conocer la verdad? A esto responde fray Luis de León diciendo que sin la gracia se pueden conocer algunas verdades morales, pero, al haber perdido su originario estado de naturaleza, sin

la gracia el hombre no puede tener un conocimiento seguro. En cuanto a las verdades sobrenaturales o de fe, nadie puede aceptarlas sin el auxilio de la gracia.

En el artículo siguiente se pregunta el autor si el hombre puede querer y hacer el bien sin la ayuda de la gracia divina. Apoyado en san Agustín dirá que, sin la ayuda de la gracia, el hombre no puede hacer el bien. Decir lo contrario equivaldría a caer en el error, ya que, por sí mismo, el hombre es incapaz de obrar el bien. De no ser así, el origen de la gracia estaría en nosotros y la gracia no se daría gratis, olvidando que todo movimiento encaminado a la justicia hay que atribuírselo a la gracia de Dios. Esto no obsta para que, de manera aislada, el hombre pueda obrar moralmente el bien sin el auxilio de la gracia.

La siguiente cuestión planteada es si el hombre puede amar a Dios sobre todas las cosas por sus solas fuerzas. La opinión de santo Tomás es que, en el estado de naturaleza caída, el hombre no puede amar a Dios sobre todas las cosas, y ésa es también la opinión de nuestro autor, quien, en su defensa, se apoya en la Escritura, el testimonio de los santos, en razonamientos puramente lógicos y en el segundo Concilio de Cartago.

¿Puede el hombre cumplir los preceptos de la ley sin la ayuda de la gracia? Ésta es la cuestión del artículo siguiente, a la que responde diciendo que, aunque el cumplimiento de algunos preceptos no exige que el hombre se halle en estado de gracia habitual, sin embargo, difícilmente podrán ser cumplidos de forma satisfactoria y duradera sin el auxilio de la gracia. Sin el auxilio de la gracia tampoco podrá el hombre prepararse para recibir la gracia, así como tampoco podrá restablecerse del pecado ni mantenerse sin pecado si la gracia divina no le ayuda. Por la misma razón, el justo no podrá perseverar en el bien sin el auxilio especial de la gracia.

A continuación se trata el tema de la esencia de la gracia, preguntando si ésta introduce algo en el hombre. Respondida la pregunta afirmativamente, el autor añade que la gracia introduce cierto modo de ser, si bien no hay que identificar la gracia con la virtud ni ha de ser considerada como una de las potencias del alma.

En la última sección de la primera parte se aborda la clasificación de la gracia, preguntando si es adecuada la distinción entre gracia gratificante y gracia gratuita. Siguiendo a santo Tomás, fray Luis responde afirmativamente. También considera adecuada la distinción entre gracia operante y gracia cooperante, así como la distinción entre gracia preveniente y gracia subsiguiente.

Como ya se adelantó, la segunda parte está dedicada a la causa de la gracia. Una vez establecido que la causa principal de la gracia es Dios, se pregunta el autor si el hombre precisa de alguna preparación

para poder recibir la gracia. Por lo que se refiere a la gracia habitual, ésta es una cuestión que ha generado división de opiniones y que nuestro autor prefiere dejar abierta. De todos modos, existe un principio según el cual para el primer movimiento se necesita el auxilio divino. También es un principio o, mejor, artículo de fe que nadie, salvo expresa revelación divina, puede saber con certeza absoluta si está en gracia.

De los efectos de la gracia se ocupa la tercera parte. Dichos efectos son dos (justificación y mérito), aunque pueden reducirse a uno: justificación, la cual “no es otra cosa que cierta constitución excelente y divina del alma que recorre todas sus partes y las armoniza entre sí a partir de un orden óptimo que les es ajeno, pues se produce con el auxilio e inspiración divinos” (235).

Contra los luteranos dirá el autor que la justificación produce una íntima renovación. Así pues, si los justos son tales es porque han sido renovados interiormente. Y, también contra los luteranos, afirma que si la justificación se produce en nosotros por Dios, no se produce sin nosotros, o sea, no sin la cooperación del libre albedrío. A este propósito, recuerda la conocida frase de san Agustín: “quien te creó sin ti, no te justificará sin ti”.

El libro termina con un doble índice analítico (de referencias, uno, y de conceptos, otro) al que preceden unas fotografías del manuscrito que permiten hacerse una idea de su deficiente estado y del laborioso trabajo de lectura y traducción del editor para ponerlo a nuestra disposición. Desde aquí agradecemos ese trabajo.

J. García Rojo

Richard Schröder, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, Ed. Queriniana (Col. Giornale di Teologia, 348), Brescia 2011, 295 pp.

Las obras del biólogo inglés Richard Dawkins, apóstol conspicuo del ateísmo en nuestros días, son bien conocidas del público español, en especial *El gen egoísta* y *El espejismo de Dios*, publicadas en España. No tan conocido es, sin embargo, el teólogo y jurista evangélico alemán Richard Schröder, procedente de la extinta República Democrática Alemana y objeto de numerosos reconocimientos en Alemania, que en esta obra que presentamos en su versión italiana, ha dado una respuesta a Dawkins sumamente eficaz que merecería una amplia divulgación. En cinco capítulos, Schröder aborda la confrontación con varias de las tesis nucleares de Dawkins en los citados libros. El autor no pretende una

exposición genética o sistemática del pensamiento del biólogo inglés, acomete el estudio de cinco grandes temas sobre los que se ha pronunciado Dawkins en contra de la fe religiosa y en particular contra el cristianismo. El cap. 1º, “¿Un mundo sin religión?” aborda del modo más temático el ateísmo de Dawkins. El 2º, “la religión: un fenómeno amargo”, dejando al fondo el ateísmo del autor inglés, profundiza en el fenómeno de la religión ofreciendo una presentación de índole fenomenológica y filosófica interesante. El cap. 3, el de mayor carácter científico, debate los elementos sustanciales de la teoría genérica y evolutiva de Dawkins aplicados abusivamente al estudio o la interpretación de otros fenómenos. El cuarto, “El ateísmo”, también a notable distancia del biólogo inglés, constituye una disertación sugerente sobre el ateísmo en su desarrollo histórico, desde la antigüedad grecolatina hasta la actual modalidad de la indiferencia. El capítulo último responde a la acusación de Dawkins contra el cristianismo como la religión más sanguinaria nunca existida, exponiendo la no-violencia de las fuentes cristianas y dos fenómenos en los que se habría objetivado lo sanguinario del cristianismo, las cruzadas y la caza de brujas.

Sobre todo en los capítulos primero y tercero, Schröder combate con enorme acierto el cientismo agresivo del neodarwinista inglés, en particular su posición fundamental de que ciencia refuta la religión y es por tanto atea (pg. 28). Esa ciencia debelada por Schröder como un “darwinismo ampliado” que llega a convertirse en una verdadera concepción del mundo (pg. 29), un monismo materialista que no es capaz de dar cuenta de tantas cosas como la dignidad del hombre (pg. 56) ni puede comprender mínimamente el hecho religioso (71) que vive el 90% de la población mundial y del que Dawkins de hecho tiene un pobre conocimiento (pg. 86), que no es capaz de no incurrir en la contradicción de defender un altruismo o la necesidad de él entre los hombres que reivindicado bajo al imagen de una “conspiración de palomas” no deja de sugerir un “sobrenatural” imposible en el ideario de Dawkins (97; a lo que vuelve la conclusión del libro). El juicio de Schröder es de la mayor severidad: estamos ante una pseudometafísica y una pseudoteología materialista superficial (pg. 98).

Como hemos indicado, tras la confrontación más estricta con Dawkins, la obra sabe distanciarse de él para abrir un discurso propio desarrollando con hondura y de modo accesible aspectos importantes de la visión cristiana. El libro, en ese sentido, ofrece síntesis valiosas sobre diversos temas, bien razonadas y expuestas con suma claridad. Aunque no suele citar mucho, el autor tiene un conocimiento admirable y una asimilación superior de numerosos aspectos del cristianismo y de la teología católica y evangélica, la historia y la filosofía de occidente, el mundo de las religiones, la ciencia moderna y la genética actual, etc. Schröder aparece en esta obra como verdadero maestro del pensamiento

cristiano, apologista de la mejor tradición, capaz de confirmar persuasivamente al creyente en su fe. En más de una ocasión echa mano de su experiencia de un régimen social de dictadura atea como el de la DDR que él padeció durante más de 30 años y a cuyo final no fue ajena la protesta de los cristianos de aquella Alemania comunista.

Gonzalo Tejerina Arias

Gaetano di Palma (a cura di), *Deum et animam scire cupio. Agostino e la ricerca del vero su Dio e l'uomo*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, sezione S. Tommaso, Napoli 2010, 270 pp.

El volumen recoge los textos de las dos últimas ediciones de la *Lectio Augustiniana Neapolitana*, un encuentro anual celebrado en la Fac. de Teología de Nápoles (sección Sto. Tomás) y organizado por ésta y el *Augustinianum* de Roma, la Fac. de Filosofía y Letras de Nápoles y los Padres Agustinos de esa ciudad. Son los trabajos de la décimo tercera y décimo cuarta edición, la primera celebrada en 2008 en torno al *De vera religione* de San Agustín en el debate entre las religiones y la segunda, de 2009, sobre la cuestión del alma en el pensamiento del Padre africano. Los trabajos de la primera *lectio* son los siguientes: “Dos nuevos acontecimientos en la religión cristiana de los siglos IV y V en la relación institucional con las otras religiones” (V. Grossi); “La verdadera filosofía como verdadera religión” (A. Pieretti); “La tutela de la Iglesia católica y la unidad del Imperio Romano en el XVI libro del *Codex Theodosianus*” (G. Lopresti); “Legislación religiosa del IV siglo: la perspectiva del *Codex Theodosianus* 16 1 y 2” (E. Dovere); “La controversia de *Ara Victoriae* entre Símaco y Ambrosio” (A. V. Nazzaro); “Agustín y Varrón: la teología tripartita y la crítica al paganismo” (D. Marafioti). La idea que los mismos títulos de los estudios sugieren de que sólo el segundo y el último abordan directamente el pensamiento agustiniano es confirmada por la lectura de los mismos, de tal suerte que la aportación al estudio directo del pensamiento del obispo de Hipona en esta parte del volumen es limitada, aunque no carezcan de valor e interés los otros cuatro estudios sobre el contexto del pensamiento agustiniano sobre la *religio vera* que es el cristianismo.

La segunda parte de la obra se centra más en el estudio de la doctrina de Agustín sobre el alma humana, con cuatro estudios que abordan la pensamiento correspondiente en cuatro obras suyas: “Sobre *De immortalitate animae*” (G. Balido), “*De quantitae animae*” (P. Pascucci),

“El origen del alma en *De genesi ad litteram X*” (G. di Palma), “Agustín y la antropología tripartita en *De civitate Dei*” (D. Marafioti).

En medio de la copiosa literatura que año tras año se hace pública por todos los sitios sobre el pensamiento de S. Agustín, el especialista en él o el interesado en filosofía y teología de la religión o en la antropología cristiana tienen en este volumen materiales de interés que no deberán ignorar, debidos a una relación notable de especialistas en esas materias. La Facultad de Teología de Nápoles merece una felicitación por esta iniciativa académica y el deseo de que vea cumplida su aspiración de crear una colección de estudios monográficos sobre el Obispo de Hipona que acoja las actas de estas lecciones anuales sobre su pensamiento impercedero.

Gonzalo Tejerina Arias

