

Massimo Grilli, *Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles. Una introducción histórica, literaria y teológica*, Estella: Verbo Divino 2021, 253 pp.

El libro es una introducción al estudio de los escritos sinópticos. Presenta de forma amplia una rica panorámica de los evangelios de Mateo, Marcos y de Lucas-Hechos, abordando de forma sencilla cuestiones complejas como son la macroestructura de los relatos, las claves principales del mensaje teológico que ofrecen o el *Sitz im Leben* en el que se insertan. Al mismo tiempo, se realiza una lectura *en diagonal* de cada obra desde una perspectiva narrativa. Dicha lectura, que obviamente tiene un carácter genérico, se enriquece con el análisis detallado de un pasaje-clave considerado central en cada uno de ellos.

Está dividido en dos partes, precedidas por una *Introducción* que, de forma transversal y en diferentes apartados, aclara algunas cuestiones necesarias para el acercamiento a la Escritura como Palabra de Dios: la historicidad de la revelación, el concepto de *verdad* bíblica y el modo en que ha de entenderse la *inspiración* escriturística.

La *primera parte* propiamente dicha, lleva por título "Propedéutica al estudio de los sinópticos y Hechos de los apóstoles". Consta de cuatro capítulos que explican de forma sintética las principales cuestiones relacionadas con el acercamiento al estudio de los sinópticos. Desde el punto de vista literario, el primer capítulo, "Los sinópticos en el contexto del Nuevo Testamento", expone el alcance y significado de la denominación *Nuevo Testamento* y el lugar que en este corpus ocupan los evangelios. El segundo, "El mundo de los sinópticos", se adentra en el entorno histórico, social y religioso en el que nacieron, así como en los escritos de la época — judíos y helenístico-romanos— que es necesario tener presentes a la hora de interpretarlos. Un tercer capítulo, "Los sinópticos a examen de la crítica histórico-literaria", aborda los temas clásicos referidos al origen de esta metodología, las diferentes etapas de la *búsqueda del Jesús histórico*, el llamado *problema sinóptico* y las *etapas de composición de los evangelios*. Finalmente, un cuarto capítulo, "La tradición canónica y la cuestión hermenéutica", presenta los principales manuscritos que se conservan, la tarea de crítica textual que se realiza sobre ellos, el proceso que dio lugar a la selección de las obras canónicas y los métodos de interpretación de los evangelios que se aplican en la actualidad.

La *segunda parte* se titula "Estudio literario y teológico de los sinópticos y Hechos de los apóstoles". En ella se examinan con cierto detenimiento cada uno de estos escritos siguiendo este orden: Marcos, Mateo y la doble obra lucana (Lucas y Hechos). La articulación del estudio de cada libro sigue un esquema preciso: 1. La macroestructura del relato; 2. La articulación del recorrido; 3. Un texto clave; 4. Motivos teológicos; 5. Las coordenadas históricas y ambientales.

Comienza con el estudio del evangelio de Marcos, que es calificado como "El evangelio de la *paradoja* mesiánica". Encabeza el capítulo una breve alusión al poco interés que ha suscitado este relato en la historia de la Iglesia, hasta prácticamente el siglo XIX, cuando la emergencia de los estudios críticos de los evangelios le otorgó prioridad sobre los otros. En la "Macroestructura", se analiza el problema de la delimitación del cierre de este evangelio por la inserción del *final canónico* (Mc 16,9-20), los diferentes criterios de articulación que se han dado, con especial interés en la *macroestructura narrativa* aportada por Van Iersel en su comentario y la *macroestructura literaria-teológica* más tradicional que considera dos partes en este evangelio (1,14-8,26 y 8,27-16,8) precedidas de un prólogo (1,1-13). La "Articulación del recorrido" que se propone, sigue este último esquema. A partir de él, se ofrece una lectura transversal del evangelio en la que se muestra principalmente cómo se desarrolla a través de él una cristología *narrativa*. Como "Texto clave" se ha elegido Mc 16,1-8: el relato de la tumba vacía. El autor justifica su elección por tratarse del pasaje final del evangelio que marca un abrupto desenlace para la narración y ha tenido, a nivel textual, muchas y diversas interpretaciones. Se analiza aquí conforme a su articulación narrativa y semántica, para identificar en un segundo momento las implicaciones pragmáticas que tiene dicho análisis a nivel de la estrategia de comunicación y comprender así mejor la provocación de este texto como final del evangelio. Dentro del apartado "Motivos teológicos de la obra de Marcos", el autor se plantea en primer lugar si es posible encontrar un núcleo teológico central. Diversos exegetas han abordado esta cuestión: W. Wrede, Marxsen, Ebeling o Pokorny. A partir del análisis de sus aportaciones y de la propia perspectiva del autor, este centra el tema fundamental del evangelio en el desvelamiento progresivo de la identidad de Jesús y su camino, abordando explícitamente el desarrollo de la imagen del mesías crucificado, el camino de su seguimiento y la ética de la cruz. Respecto a las "Coordenadas histórico-ambientales", el autor analiza en este apartado la cuestión del *autor implícito* y del *autor empírico* del evangelio, así como los datos internos y tradicionales que permiten responder a la pregunta sobre el lugar de composición y los destinatarios.

Un esquema similar sigue su estudio sobre el evangelio de Mateo al que califica como "El evangelio del *cumplimiento*". En una presentación general, subraya la influencia que ha ejercido en la liturgia y en la vida eclesial al ser el más comentado y citado por los Padres de la Iglesia y los autores medievales, y el más utilizado en los textos litúrgicos. Todo ello debido a su estilo didáctico y catequético y a la exposición sistemática de las enseñanzas de Jesús recogidas en él. Entrando ya en el análisis, en el apartado "Macroestructura del relato", señala en primer lugar la dificultad para encontrarla y las diversas propuestas que se han hecho. El autor opta por la división actualmente más aceptada, que se basa en la fórmula repetida en 4,17 y 16,21 estableciendo una división en tres partes (1,1-4,17; 4,17-16,20; 16,21-28,10), cada una de las cuales responde a una intencionalidad teológica. En "La articulación del recorrido", ofrece, al igual que en Marcos, un desarrollo narrativo-teológico del evangelio otorgándole un título a cada parte de la estructura en fun-

ción de su contenido teológico fundamental: la presentación de Jesús Mesías según las escrituras (Mt 1,1-4,17), las obras del Mesías (Mt 4,17-16,20) y el cumplimiento supremo (Mt 16,21-28,10). Como "Texto clave" para analizar con mayor detenimiento, elige Mt 28,16-20, que es la última perícopa del evangelio. Considera que este texto representa la clave hermenéutica de toda la obra. Ofrece de él un análisis formal dividiéndolo en dos escenas (vv. 16-17 y vv. 18-20) y mostrando su cohesión interna. A partir de ahí, realiza una exhaustiva interpretación, resaltando los contenidos semánticos y pragmáticos que permitan vincular su significado con el modelo de vida que ofrece. Respecto a los "Motivos teológicos de la obra de Mateo", junto a la visión clásica de la eclesiología como tema dominante de este evangelio, el autor subraya la visión teológica del *cumplimiento* como la categoría estructurante de toda la obra, que tiene repercusiones en la perspectiva que ofrece sobre la concepción de la historia de la salvación, la cristología, la propia eclesiología y la ética. Desde esa premisa, analiza la presentación de la figura del Mesías como *mesías davídico compasivo*, el *Dios de Jesús Mesías* que es el Dios de Israel y el Padre, la *Comunidad Mesianica* que se despliega a lo largo del relato como la ekklesia de Israel y de los gentiles y como "edificio de Cristo" sobre el fundamento de los apóstoles, y *Los lineamientos éticos*. Respecto a esto último, cabe destacar que Grilli resalta la fuerte acentuación ética de este evangelio desde la categoría de "la justicia superior", al tiempo que aclara la relación que se da "entre el imperativo y el indicativo", que no permite reducir la ética cristiana a un mero voluntarismo. Sobre "Las coordenadas histórico-ambientales", ofrece los resultados más relevantes en cuanto al autor (desde los datos de la crítica interna y de la crítica externa), destinatarios y fecha de composición.

El último apartado del libro está dedicado a Lucas-Hechos, considerados como "El *viaje* de la Palabra". Se recuerdan en primer lugar los criterios que permiten afirmar que se trata de dos obras escritas por un mismo autor, para señalar a continuación el papel que ha tenido cada una de ellas en la tradición de la Iglesia. Sobre "La macroestructura de la obra", advierte Grilli en primer lugar la falta de consenso entre los estudiosos y la diversidad de criterios estructurales en los que se han basado las principales propuestas, destacando los de carácter geográfico combinados con los literarios y temáticos. Expone diferentes opciones y presenta la suya propia, denominada *estructura convergente-progresiva*, que recoge la intuición de Wolfe sobre la organización de la doble obra lucana en forma quiástica —con los relatos de la ascensión de Lc 24,50-53 y de Hch 1,9-11 en el centro— e identificando *el viaje de la Palabra* como tema estructurante. Considera que en Lc-Hch subyace una propuesta de viaje de forma progresiva dividida en siete etapas más el relato de la ascensión: las cuatro primeras referidas al viaje de Jesús y las otras cuatro a la extensión de la Palabra "hasta los confines del mundo". A todo ello precede un prólogo (Lc 1,1-4) y un proemio narrativo (Lc 1,5-4,13). En esta estructura, Jerusalén y el templo ocupan un lugar simbólico relevante. Siguiendo esta propuesta de estructuración, la "Articulación del recorrido" ofrece una lectura en diagonal de la obra destacando las etapas de este *viaje de la Palabra*. Los "Textos clave" elegidos

para su análisis detallado son Lc 4,16-30 y Hch 1,4-12. Uno se sitúa al inicio de la etapa pública de Jesús en Galilea, y el otro al inicio de la actividad de los apóstoles escogidos por Jesús como sus colaboradores. Considera que son textos programáticos para comprender lo que motiva la propuesta teológica de Lucas al tiempo que exponen el trayecto de las dos fases del camino que seguirá la Palabra. Con la intención de desvelar estas dos cuestiones presentes en cada texto, analiza en primer lugar Lc 4,16-30 en el plano formal, en su contenido semántico y a nivel pragmático, donde desvela el contexto comunicativo y la estrategia interna del pasaje. Un esquema similar se aplica al análisis de Hch 1,4-12, destacando en primer lugar los tres cuadros que se identifican a nivel narrativo y analizando la estrategia propiamente pragmática. En un nuevo apartado, "Los motivos teológicos de la obra de Lucas", propone una lectura de su teología "como expresión de una tensión intrínseca que la estructura y la connota" y cuyos ámbitos específicos de tensión son: 1) El camino de la salvación; 2) La tensión entre historia y escatología, 3) La tensión entre cristología y escatología; 4) La universalidad de la salvación y la tensión entre Israel "pueblo de Dios" y "la ekklesia de los gentiles"; 5) La tensión entre la acción salvadora de Dios y la responsabilidad ética y, por último, 6) La tensión entre pobreza, riqueza y uso de los bienes. En todo ello, presenta los estudios de diferentes autores, añadiendo a ellos su propia reflexión. Respecto a las "Coordenadas histórico-ambientales", al igual que en las obras anteriores, analiza los datos internos y externos que permiten una aproximación tanto al *autor implícito* como al *autor empírico*. Por otro lado, expone una propuesta sobre la difícil cuestión de los *destinatarios* de este evangelio, así como el *lugar y fecha de composición*.

Las conclusiones finales de este libro se presentan como una propuesta "Hacia una síntesis histórico-teológica de los sinópticos". A la luz de lo estudiado, se esbozan de forma comprensiva algunas categorías que permiten esbozar una síntesis del contenido de los sinópticos. Son las siguientes: "El mensajero escatológico del Reino", "La comunidad mesiánica", "Lo *específico* de la comunidad mesiánica" y "El ethos comunitario".

Como se puede constatar por el resumen aquí expuesto, la obra de Grilli abarca todas y cada una de las cuestiones principales que permiten acceder a la lectura y estudio de los sinópticos con seriedad. Sin renunciar a la precisión exegética y al rigor científico, ofrece una lectura ágil y asequible para un público general. A ello contribuye la claridad de la redacción, la sistematización en la organización de la información y el hecho de que no se abuse de terminologías propias de ámbitos eruditos. A su vez, el autor no se limita a exponer sus propias propuestas, sino que entra en diálogo con otros exegetas, asume los resultados de las investigaciones más relevantes y, tal como dice en el prólogo, "preserva el conocimiento de los padres, pero se abre a la búsqueda de los hijos"; es decir, tiene en cuenta los caminos clásicos al tiempo que intercala ideas con una cierta originalidad que abren horizontes nuevos de interpretación y acercamiento a los sinópticos.

Lógicamente, en una obra que de forma comprensiva abarca temas tan amplios, no podemos buscar exposiciones exhaustivas ni las discusiones de fondo que se

esconden tras muchas de las afirmaciones que en libro se hacen. No obstante, los datos están bien traídos, los análisis de los textos ofrecen buenos ejemplos de la aplicación de métodos hermenéuticos de interpretación bíblica y, de forma global, el lector puede hacerse una idea de la complejidad que esconden estos relatos y de la riqueza de su aportación cuando se analizan teniendo en cuenta todas las claves que ofrecen los estudios actuales.

Se recomienda su lectura para todos aquellos que estén interesados en el tema y busquen profundizar en el conocimiento de los sinópticos. Es especialmente enriquecedora la panorámica amplia y global que se ofrece del contenido de cada evangelio y de Hechos, rompiendo con el esquema tradicional de lectura aislada de los pasajes. También es recomendable para los estudiantes que, en un ámbito más propiamente académico, se inician en el estudio de estos textos. En ese sentido, este libro puede ser considerado como un primer acercamiento riguroso a los sinópticos, si bien más adelante su estudio habrá de ser profundizado.

Ana Rodríguez Laiz

M. Junkal Guevara Llaguno (ed.), *Arquitectura sagrada. El templo de Jerusalén: teología e iconografía*, (Colección Biblioteca Teológica Granadina, 47), Granada: Universidad Loyola Andalucía, 2021, 140 pp.

El libro que aquí se presenta es una revisión y ampliación del volumen 106 de la revista *Reseña Bíblica*, publicado en julio de 2020 y dedicado al Templo de Jerusalén. Sin perder el carácter divulgativo de los artículos, se ha pretendido profundizar en los temas allí presentados desde una perspectiva más científica, explicando con mayor detenimiento el significado del Templo en la historia de la revelación.

La obra consta de cuatro artículos precedidos por un prólogo y una introducción. El primero de ellos lleva por título "Arquitectura sagrada" y está escrito por M. Junkal Guevara Llaguno. En él ofrece un recorrido por la historia, el diseño y las motivaciones que llevaron a los israelitas a construir santuarios y templos.

Se detiene, en primer lugar, en el *Tabernáculo del desierto* cuyo modelo se expone en el libro del Éxodo. Los detalles de esta construcción se presentan en este libro en boca de Yahvé y se concibe como parte de la revelación otorgada en el Sinaí. Además de explicar el contenido de dicha revelación, la autora reflexiona acerca del sentido teológico de este santuario y su alcance como lugar privilegiado de reconocimiento de la presencia de Dios en medio de su pueblo. El segundo apartado lo dedica al *Templo de Salomón*, explicando el diseño del edificio tal como se recoge en el Primer Libro de los Reyes, así como su sentido teológico, afianzando especialmente la vinculación del edificio con la monarquía y con la ciudad de Jerusalén. El tercer apartado es una discusión sobre las diferentes teorías acerca de la

existencia o no de templos entre los deportados tras la caída de Jerusalén en el año 587 a.C. Reflexiona, además, sobre la pérdida de referencias para el pueblo de Israel en este período histórico, en especial la del Templo como espacio privilegiado donde constatar la presencia de Dios. Un cuarto apartado está referido al *Segundo Templo*, el que fue levantado por los que retornaron del exilio tras el edicto de Ciro en el 539 a.C. Como en los apartados anteriores, recoge en primer lugar las referencias bíblicas y profundiza en un segundo momento en el significado teológico de este nuevo templo, vinculado con la centralización del culto, el origen de la figura del Sumo Sacerdote, la implantación del óbolo y la generación de otras funciones de orden económico. El quinto apartado está dedicado a la reforma del Templo llevada a cabo por Herodes el Grande en torno al año 20 a.C. Los datos están recogidos en la obra de Flavio Josefo *La guerra de los judíos*, donde se describen también algunos detalles de su destrucción. A su vez, la autora explica el significado que tuvo dicha reconstrucción cuya finalidad no fue solo religiosa, sino también política, y cuya destrucción marcó un cambio en la estructura y organización del judaísmo. Finalmente, y antes de presentar las conclusiones, ofrece un breve apartado que dedica al *Tercer Templo*, exponiendo los intentos que ha habido para construir un nuevo Templo por parte de diferentes movimientos judíos.

El segundo artículo está firmado por Ianire Angulo Ordorika y se titula "El Templo y los profetas: una relación compleja". En él, la autora presenta el modo en que el Templo de Jerusalén formó parte del pensamiento y las enseñanzas proféticas. Pretende mostrar que no existió una relación unívoca entre el Templo y los profetas, sino que, dependiendo de las épocas y situaciones, hubo posiciones diferentes frente a él y frente al culto que allí se celebraba.

Ofrece, en primer lugar, una reflexión sobre el origen del Templo en el contexto del Antiguo Oriente Próximo, donde los espacios sagrados tenían gran relevancia y era responsabilidad de los reyes construirlos. Los primeros profetas que hacen referencia al santuario son los vinculados a la corte del rey David, especialmente el profeta Natán quien pasará de dar el beneplácito a su construcción, a mostrar su negativa frente a ello. En un siguiente apartado, menciona cómo el Templo era "personaje secundario" en la predicación profética preexílica. Con citas de Isaías y Miqueas, muestra cómo la inquietud social de estos profetas hizo que las alusiones al santuario fuera solo indirectas y vinculadas a la denuncia de un culto vacío ajeno a la práctica de la justicia. No obstante, la centralidad de este espacio sagrado queda recogida también en ambos profetas, pues los dos sugieren su importancia escatológica. En el cuarto apartado, se hace eco de la predicación de Jeremías y Ezequiel, quienes vivieron la caída de Jerusalén y el primer exilio respectivamente. Sus oráculos manifiestan que, en este período, el Templo adquirió un profundo sentido simbólico, no solo cultural. Jeremías denunciará la vivencia equivocada que se tiene de él al convertirlo en una especie de amuleto que proporcionaba una seguridad superficial, y no en un medio para la vivencia de una auténtica religiosidad. Ezequiel, por su parte, presenta una valoración positiva del Templo, debido probablemente a su procedencia de familia sacerdotal. Para él, la Gloria de Yahvé regre-

sará a un nuevo Templo y Dios mismo construirá un santuario al final de los tiempos. Vincula la destrucción del Templo con la actuación infiel del pueblo. Al señalar que la Gloria ha quedado desterrada de su espacio más propio, apunta a la idea de que la presencia divina no está encerrada en el santuario, sino que acompaña a Israel más allá de sus muros. El quinto apartado está dedicado al profetismo en la época postexílica, donde el Templo adquiere un protagonismo singular, y la comunidad israelita se emplea en su reconstrucción. Esta se llevará a cabo con el apoyo de los profetas, como así lo atestiguan los libros de Ageo y Zacarías. El primero insiste más en la importancia del Templo en sí; el segundo, en cómo esta reconstrucción refleja la restauración de la propia comunidad creyente. No obstante, se encuentran también huellas de una postura diferente en el Tercer Isaías, donde algunos pasajes subrayan que la presencia de Dios vendrá impulsada por la justicia y el cuidado de los más frágiles. Finalmente, la autora dedica un último apartado a los ecos proféticos del Jesús de Marcos en su postura frente al Templo.

El tercer artículo lo dedica su autor, Ignacio Rojas Gálvez, al Templo en los escritos joánicos. Comienza señalando que en la época en que se redactan estos escritos, los grupos joánicos estaban distanciados de las instituciones judías. Por el contrario, lo que reflejan los libros de esta tradición, es un replanteamiento de la relación con Dios y de los espacios sagrados a la luz de la filiación divina de Jesús. Rojas Gálvez analiza en primer lugar los términos empleados para referirse al Templo en el Nuevo Testamento, apuntando algunas conclusiones respecto al Evangelio de Juan: postura ambivalente y controvertida frente a este espacio, reflexión acerca del nuevo modo de la presencia de Dios en medio de su pueblo y relectura cristológica y eclesiológica de dicha temática. En un segundo apartado, analiza cómo aparece expresada la presencia de Dios y la relación con él. Señala algunos textos evangélicos significativos en los que aparecen referencias a dicha presencia: la tienda como espacio simbólico, el subir y bajar de los ángeles sobre el Hijo del hombre, el cuerpo de Jesús o la formulación de una nueva pregunta, no acerca del lugar de culto, sino de la verdadera adoración. El tercer apartado está dedicado a la relación de Jesús con el Templo. El autor analiza cómo los textos manifiestan la resistencia de los miembros de la comunidad joánica respecto al Templo pero, al mismo tiempo, este espacio es lugar privilegiado de la actividad de Jesús. Por medio de dicha actividad, Jesús da un nuevo significado a las principales instituciones judías, afianzando principalmente la superación de preceptos vacíos de sentido, la denuncia de enseñanzas legalistas, el ejercicio del juicio y la misericordia y el abandono del recinto sagrado por parte de la Gloria de Dios. El cuarto apartado profundiza en el significado del sacrificio definitivo y del creyente como templo del amor de Dios, que son dos ideas teológicas centrales en las cartas joánicas. En el quinto apartado, dedicado al libro del Apocalipsis, se centra en la interpretación simbólica que se hace del santuario esta obra. Refiere, en primer término, cómo la revelación apocalíptica acontece en un contexto litúrgico que evoca el santuario celeste. Por otro lado, analiza más en detalle el capítulo 11 donde se ofrecen detalles acerca de dicho santuario, destacándose el hecho de que Juan recibe la consigna de medir el

espacio, así como lo que eso significa. Por último, destaca el final del libro del Apocalipsis, donde se anuncia la inexistencia de un santuario en la Nueva Jerusalén, pues allí Dios será todo en todos.

El último artículo, firmado por Miguel Córdoba Salmerón, lleva por título: "El Templo de Jerusalén: centro de las representaciones plásticas". En él hace un recorrido por las diferentes representaciones del Templo en las artes plásticas, ya sea como punto de referencia para identificar a la ciudad de Jerusalén, o como protagonista de un acontecimiento histórico o una escena narrativa. En un primer apartado ofrece los datos necesarios para situar temporal y artísticamente los referentes históricos más importantes del Templo. Apunta cómo las descripciones acerca del Primer Templo recogidas en los libros bíblicos, constituyen el referente principal para las recreaciones artísticas. Tras esta breve introducción, comienza mostrando, en primer lugar, la representación del Templo en los tratados y las biblias de los siglos XVI al XVIII. Menciona, entre otras, las miniaturas de la biblia holandesa de W. Vorsterman de 1528, los grabados de Hans Holbien "el joven" en la traducción castellana y latina de *Retratos o tablas de las historias del Testamento Viejo, hechas y dibuxadas por un muy primo y sutil artífice*, de 1543. Destaca también las representaciones presentes en la traducción latina de Robert Estienne de la Biblia editada por Leo Judä, que influenció en representaciones posteriores. Se detiene especialmente en el gran tratado sobre el Templo de Salomón, realizado por los jesuitas Jerónimo de Prado y Juan Bautista Villalpando, publicado en Roma entre 1595-1604 y menciona brevemente el tratado realizado por Isaac Newton, quien se dedicó al análisis del Templo durante cincuenta años.

El apartado siguiente está lo dedica las representaciones artísticas del Templo en pinturas, esculturas y otros objetos. Considera que estas son, en su mayoría, interpretaciones libres a partir de las referencias bíblicas de los libros de Reyes, Crónicas y Ezequiel. La presentación de esta amplia gama de representaciones la articula en cuatro apartados dedicados, sucesivamente, al Templo de Salomón, el Segundo Templo, el Templo de Herodes y el Tercer Templo. Tras ello, aborda las representaciones de escenas en las que aparece Jesús en el templo. Las encuadra en dos grupos: 1. escenas evangélicas que recogen la presencia de Jesús en el Templo (presentación, Jesús entre los doctores de la ley, las tentaciones, la ofrenda de la viuda, la expulsión de los mercaderes); y 2. el Templo y Jesús en *Evangeliae historiae imagines*, diez grabados que pertenecen a la obra del P. Jerónimo Nadal y en los que se narran escenas de la vida de Jesús en las que el edificio forma parte del fondo paisajístico. Un nuevo apartado lo dedica al Templo en el Séptimo Arte y en la Televisión. Repasa la aparición del Templo en películas (centradas en su mayoría en la vida de Jesús o, también, de algún personaje del Antiguo Testamento, como Salomón); en la serie de Los Simpson o en documentales. En el último apartado del artículo, el autor recoge cómo se plasma el Templo en el Noveno Arte. Destaca la función didáctica que tiene el cómic, analiza las referencias que aparecen en concreto en los mangas japoneses y, finalmente, menciona la novela gráfica.



El artículo se ilustra con una colección de imágenes que son imprescindibles para entender el contenido y las explicaciones.

Por último, el libro ofrece una serie de recursos pedagógicos, la mayoría tomados de páginas web o de vídeos de *You Tube*, con los que trabajar el tema con niños y jóvenes.

Tal como pretenden los autores, se trata de un libro de carácter divulgativo que trata de recoger, a su vez, interesantes resultados de la investigación bíblica, arqueológica, literaria y artística. En su conjunto, ofrece una interesante panorámica multidisciplinar acerca del valor simbólico del Templo de Jerusalén, su importancia teológica en el judaísmo y la recepción que los textos bíblicos dedicados a él han tenido en la teología cristiana y en el arte.

Se recomienda su lectura para quienes deseen acercarse al tema desde cualquiera de las perspectivas que se abordan; también para quienes deseen profundizar en el significado que alcanzan los lugares sagrados en las religiones, pues el Templo de Jerusalén ocupa un lugar único en la historia de las tradiciones religiosas.

*Ana Rodríguez Laiz*

Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa (ed.), «*Sal de tu tierra*». *Estudios sobre el extranjero en el Antiguo Testamento* (Monografías bíblicas 76), Estella: Verbo Divino, 2020, 237 pp.

Esta obra recoge los trabajos realizados por el seminario de Antiguo Testamento de la Asociación Bíblica Española coordinado y dirigido por Guadalupe Seijas en torno a un tema que podemos encontrar cada día en la portada de cualquier periódico o en los titulares de cualquier informativo: la migración y el extranjero. Los miembros del grupo, siendo conscientes que el pueblo de Israel consideraba sus orígenes vinculados a una serie de movimientos migratorios (Dt 26,5), y que esta temática atravesaba los diversos libros del AT, decidieron abordar la cuestión desde diferentes perspectivas. Mirar al pasado nos permite comprender el presente para abrazar con esperanza el porvenir. En este sentido, volver la mirada a la Biblia, en concreto al AT, puede darnos claves para afrontar esta realidad migratoria en nuestro contexto actual.

La obra está estructurada en diez capítulos precedidos de la presentación de la obra por parte de la editora de la misma, Guadalupe Seijas, una síntesis del perfil académico de cada uno de los autores, y una introducción de Victor Morla, que enmarca el trabajo del equipo mostrando el vínculo entre las corrientes migratorias actuales y las asociadas al pueblo de Israel a lo largo de la historia que encontramos en los diferentes textos bíblicos. La obra cierra con una bibliografía general, aunque encontramos una específica al finalizar cada capítulo.

El profesor de la Universidad de Navarra, F. Varo, abre la obra con el primer capítulo llamado "Israel y los pueblos extranjeros en el Pentateuco" en el que profundiza en las diversas tradiciones de los primeros cinco libros de la Biblia, especialmente en los códigos legales, y el contexto histórico en que surgen. Subraya el proceso en el que los textos bíblicos van evolucionando de percibir como extranjeros a aquellos que no pertenecen a los *Bünê yiSrā'ël* hasta esbozar con los no israelitas un relato de parentesco, que no se circunscribe a los pueblos vecinos, sino que se extiende al resto de la humanidad que aparece tras el diluvio, la cual, incluso, puede llegar a formar parte de la nueva sociedad que se está fraguando en Judá. Sin duda, el avance que se produce en el respeto al otro en su alteridad va unido al desarrollo progresivo de la revelación divina.

Al estudio del tema del extranjero en el corpus profético, se dedican tres capítulos, de los cuales, los dos primeros ahondan en los libros proféticos en general, y el tercero, en el llamado primer Isaías (Is 1-39). Marta García, profesora de la Universidad de Comillas con el título "Extranjero y forasteros en el corpus profético" plantea como los profetas abordan dos aspectos en relación con la noción de extranjero. Por un lado, la relación de Israel con las naciones extranjeras y, por tanto, la visión profética sobre la política internacional y sobre el extranjero que vive fuera de la tierra de Palestina; y por otro, la relación de Israel con los forasteros que habitan en su tierra, reflexión que aparece en los profetas en continuidad con la legislación de la Torá. Respecto al primer aspecto, los textos proféticos tienden a mostrar una desconfianza en las alianzas internacionales por considerarlas una forma de idolatría ya que, con ellas, Israel pareciera poner la confianza más bien en otros pueblos que en el mismo Dios. A pesar de todo, Israel va concienciándose poco a poco de su misión internacional, realidad vinculada al descubrimiento progresivo del Dios de la Historia. En relación con el extranjero que vive en su tierra, la reflexión profética se sitúa en continuidad con la teología del Pentateuco respecto a su acogida y caridad puesto que la tierra es un don de Dios.

José Luis Barriocanal de la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos) en el capítulo denominado "Grande es mi nombre entre las naciones" estudia, a través de la exégesis canónica el protagonismo de las naciones en la profecía bíblica, analizando la tensión entre la universalidad de Dios y su proyecto de salvación, y el particularismo debido a la elección de Israel por parte del Señor, tensión resuelta de diversas formas por diferentes especialistas. El autor sostiene que lo particular está al servicio de lo universal o lo que es lo mismo, la elección de Israel es un medio para que Dios sea conocido en otros pueblos; asimismo muestra cómo se va produciendo un desplazamiento de la centralidad del templo de Jerusalén a la centralidad de la Palabra, fuente de armonía entre las naciones. Como dice el mismo autor, la Palabra se convierte así en la "Casa de oración" para todos los pueblos. No obstante, no todas las tradiciones bíblicas resolverán fácilmente esta bipolaridad universalismo-particularismo.

Francesc Ramis de la Universitat de les Illes Balears se encarga de estudiar el extranjero en el primer Isaías desde una perspectiva sociológica y teológica (Is 1-

39). Para ello analiza los diversos vocablos hebreos referidos al término extranjero, concluyendo que, a pesar de presentarse en la mayoría de los casos como una amenaza para Israel, no conseguirán destruir al pueblo porque Dios siempre permitirá que permanezca un resto que le sea fiel. Por otro lado, los extranjeros constituyen la mediación teológica utilizada por el Señor para castigar la idolatría de su pueblo, que sin embargo podrá disfrutar del gozo de la ley y la Palabra. Por último, se vislumbra un futuro al final de los tiempos en que los extranjeros peregrinarán hacia el monte santo para adorar junto a Israel al único Dios.

El capítulo 5 escrito por Mercedes Navarro de la Universidad Complutense de Madrid se adentra, desde una perspectiva de género, en la cuestión de la hospitalidad, considerada una virtud en el Antiguo Oriente, por la cual el extranjero se convierte en huésped. Para ello se sumerge en los relatos de Sara, Agar y Rahab, con los dilemas y contrastes que los tres albergan. La autora concluye que la hospitalidad en la Biblia participa de la perspectiva patriarcal y sexista de sus propios contextos culturales, de ahí que sean necesarias diversas hermenéuticas críticas, especialmente la feminista.

El mundo del arte también tiene su expresión en esta obra de la mano de la profesora Carmen Yebra de la Universidad Pontificia de Salamanca. A través de la perspectiva de la historia de la recepción y trasmisión de la Biblia, analiza el cuadro Sansón y Dalila de Jose Echanagusía, continuador del estilo de Fortuny que se conserva en el Museo de Bellas Artes de Bilbao. El estudio saca a la luz cómo en esta obra del orientalismo del siglo XIX, en que Dalila aparece representada como una exótica princesa egipcia y Sansón como un verdadero varón egipcio, se muestra un concepto de extranjero bastante alejado de la noción bíblica como consecuencia de un nuevo enfoque definido por el marco oriental en que se presenta la escena.

La profesora Guadalupe Seijas de la Universidad Complutense de Madrid, se sumerge en el análisis del extranjero en el libro de Rut debido a su relación con los grandes movimientos migratorios de hoy causados por las hambrunas y las escasas posibilidades de desarrollo de los seres humanos en sus propios países. La autora parte de que «el concepto "extranjero" es una categoría relacional que se establece en comparación con otros. Nadie se autodefine como extranjero» (p.150). Rut, extranjera, procedente de Moab y por tanto con una genealogía nada elogiada (Gn 19,30-38), se va a ganar por su conducta intachable la integración en la comunidad israelita hasta tal punto que será bendecida por los ancianos del pueblo comparándola con Raquel y Lía, dos de las grandes matriarcas de Israel (Rut 4,11). En el libro de Rut la apertura a la universalidad se hace patente.

Fernando Milán, profesor de la Universidad de Navarra, con el título: "Daniel, forastero en tierra extranjera" se centra en el estudio del profeta Daniel (Dn 1-6) en relación con José, hijo de Jacob (Gn 39-45), ambos israelitas en tierra extraña. La perspectiva del análisis del "extranjero" ahora da un giro ya que son los propios miembros del pueblo de Dios los que habitan en otra tierra. Daniel, al igual que José, pasa a ser un icono de cómo un verdadero israelita ha de comportarse entre paganos según lo que manda la ley de Israel: ¿Cómo cantar un canto del Señor en

un país extranjero? (Sal 137,4). Daniel y José parecen haber dado respuesta al salmo enseñando al pueblo cómo vivir en tierra extranjera. Además, el pueblo de Israel no puede obviar que, aunque viva en su tierra, siempre será un forastero puesto que la tierra es un don de Dios: «tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía; vosotros solo sois forasteros y huéspedes de mi tierra (Lv 25,23)».

Nuria Calduch-Benages de la Universidad Gregoriana de Roma nos hace sumergirnos en el libro de Ben Sira y la forma en que va desgranando la cuestión de las naciones extranjeras. Tras analizar el *status quaestionis*, estudia algunos textos y el vocabulario aplicado a las naciones en ellos para centrarse en tres especialmente relevantes: Eclo 39,4.10; Eclo 36,1,3 y Eclo 50,24-24. La autora concluye que esta cuestión no es una prioridad en la obra y su perspectiva no es siempre homogénea ante el resto de las naciones, manifestando una hostilidad extrema hacia los samaritanos. El propósito del autor no es la aniquilación de los enemigos, sino que estos reconozcan y acepten a Yhwh. Por eso, aunque Ben Sira invita a sus discípulos a cultivar una mentalidad abierta hacia los pueblos extranjeros, les advierte del peligro que estos pueden suponer respecto a la identidad religiosa.

El último capítulo del libro, de la mano del profesor E. López Navas, del Centro Superior de Estudios Teológicos de Málaga, analiza el tema de la extranjería y de las naciones en el libro de Tobit. En él, de nuevo el pueblo de Israel es el extranjero que habita en el exilio, situación interpretada como castigo divino, pero a la vez como oportunidad de dar testimonio del Señor ante el pueblo que lo alberga y de experimentar la misericordia de Dios. Aunque el libro presenta una exhortación a la endogamia, y una advertencia a evitar la idolatría a fin de vivir fiel a la ley del Señor, sin embargo, admitirá la relación con la sociedad que acoge a los exiliados, e, incluso, finalmente se abrirá a una visión universal en el que las naciones podrán unirse a la peregrinación escatológica hacia Jerusalén, siempre que se conviertan.

Podríamos concluir diciendo que el libro que nos ocupa es una obra de gran rigor científico y académico, y que sus autores, desde distintas perspectivas y desgranando el carácter progresivo de la revelación, han conseguido iluminar desde la Palabra un tema complejo de enorme actualidad en nuestras sociedades y de gran preocupación para la Iglesia como es el del extranjero, el refugiado y el migrante, que el Papa Francisco nos ha invitado a *acoger, proteger, promover e integrar*.

*Mariela Martínez Higuera*

Mariela Martínez Higuera, *Hacer Discípulos. El discipulado en el evangelio de Mateo a la luz de la literatura rabínica* (Asociación Bíblica Española, Biblioteca Midrásica, 39), Estella: Verbo Divino, 2020, 590 pp.

El presente libro recoge la tesis doctoral de la autora defendida en la Universidad de Granada en diciembre de 2012 (p.9). Su publicación forma parte de la colección "Biblioteca Midrásica" donde se recogen textos del judaísmo clásico y estudios sobre literatura e historia del período rabínico. Su investigación se centra en el discipulado del judaísmo rabínico después del 70 año y el discipulado de Jesús en Mateo.

El libro consta de una introducción, siete capítulos, bibliografía e índice general. La autora en la breve introducción expone el objetivo y la delimitación del tema, la metodología, la estructura y el contenido del libro. En cuanto a la justificación del tema, aclara un punto clave: la relación del discipulado en la literatura rabínica y en el evangelio de Mateo. Ofrece una visión distinta de los autores acerca de la posibilidad de realizar el discipulado en las dos obras. En esto, la autora asume la idea del profesor Miquel Pérez Fernández, un experto en la literatura rabínica, explicando que aunque ambas obras no son escritas en la misma etapa, los dos movimientos del discipulado convergen históricamente en el tiempo. Como dice ella: "el discipulado de Jesús se inicia en el año 30 aproximadamente y el evangelio se escribe en el año 80. Por otro lado, el discipulado rabínico que se inicia en el año 70 d.C. se desarrolla a lo largo del siglo posterior y se vuelca en los textos rabínicos (...) No obstante, entre ambas realidades el discípulo rabínico y el jesuano, hay un punto histórico de encuentro. El evangelio de Mateo se escribe mientras se está iniciando históricamente el discipulado rabínico en Yabne. De esto hay testimonios en el mismo evangelio..." (p.26). La larga conclusión que ocupa el último capítulo (capítulo VII), recoge los principales resultados. En seis capítulos (capítulos I-VI) estudia el discipulado en las obras rabínicas y en el evangelio de Mateo.

El primer capítulo presenta un estudio sobre los antecedentes del discipulado rabínico y el de Jesús. Constata el hecho de que en el mundo helenístico, la relación maestro-discípulo se encuentra de distintas formas según las escuelas filosóficas. Sin embargo, esta dinámica maestro-discípulo no aparece en el AT. La autora hace una presentación de personajes como Moisés y Josué, los profetas y los escribas, mostrando que en ningún momento se consideran maestros, sino mediadores entre Yahvé y su pueblo de Israel y transmisores de la Palabra de Dios. A partir de la destrucción del primer templo, por la necesidad de transmitir la Torá y actualizarla en las situaciones concretas, esta nueva circunstancia constituye el germen de la institución maestro-discípulo. Al final del capítulo se hace una referencia a la relación maestro-discípulo en los textos de Flavio Josefo y a Juan Bautista, rodeado de discípulos en los textos del evangelio. Este capítulo se acerca al contexto, tanto helenístico como judío, donde nacen el discipulado de Jesús y el rabínico.

El segundo capítulo presenta el marco del nacimiento del *talmîd* (תלמיד) rabínico dentro del cual se estudia el discipulado en la literatura rabínica. La autora se ocupa

de tres puntos: la descripción de la Torá, la explicación de los estudiosos de la Torá y la descripción del discipulado rabínico al servicio de la Torá. "Para el judaísmo rabínico, la Torá (escrita y oral) es el símbolo de todo el sistema religioso en cuanto que todos los aspectos de la vida y la historia llegan a su plena expresión a través de su cumplimiento" (p.91). Para cumplirla es necesario estudiarla, por eso surgen los estudiosos como el maestro de la ley, escribas, posteriormente (después del año 70) llamados rabinos. Este capítulo se cierra con el discipulado rabínico al servicio de la Torá. Se aclara la idea rabínica sobre el *talmíd*. En este sentido, me parece muy acertada la presentación de algunas generalidades del *talmíd* que hace la autora, adelantando unas de las características, a mi modo de ver, principales del estudio y que desarrolla luego a lo largo del capítulo siguiente. Este capítulo sienta las bases para el estudio del discípulo en el contexto rabínico, pues muestra cuál es su origen, su función, su relación con el maestro y su misión.

En los capítulos tercero y cuatro se analiza el discipulado en dos obras rabínicas: el tratado de Abot presente en la Misná y la Mekilta de R. Yismael del Midrás, desde la idea desarrollada en el marco expuesto en el capítulo segundo. En ambas obras se dibuja una imagen del discípulo rabínico abordando siete aspectos: el origen del discipulado, su objetivo, el estudio-aprendizaje, la relación maestro-discípulo, el discípulo, el yugo y el discípulo, la asamblea y la Torá. El estudio de cada obra demuestra que el tratado de Abot y la Mekilta comparten numerosos rasgos al definir al discípulo. Es notorio que, en este último, en concreto en el tratado de Šabbata' I (Ex 31,12-17) aparece la relación entre el discípulo y el verbo "seguir" (254-257), que no es algo frecuente en el discipulado rabínico. En la Mekilta, "el verbo "seguir" se utiliza en el sentido estricto de andar detrás del maestro; es expresión de subordinación y servicio del discípulo al maestro" (260).

El capítulo quinto lo dedica a estudiar el discipulado en Mateo. Sigue los mismos aspectos que en el análisis del discipulado en Abot y Mekilta. Al comienzo, la autora hace un breve resumen del discipulado de Jesús en la estructura del primer evangelio, haciendo hincapié en Mt 28,18-20, donde se ponen de manifiesto algunos rasgos de los discípulos, clave para entender todo el evangelio. Después pasa a comentar los textos de Mateo en relación a los siete aspectos del discipulado. La exposición de la autora cubre ampliamente los textos de referencia al discipulado: el origen del discipulado (Mt 4,18-22; 9,9; Mt 13,51-52; 27,57; 28,16-20); el objetivo del estudio (Mt 7,24-27; 10,7-8); el estudio-aprendizaje (Mt 13,52; 11,29-30); la relación maestro-discípulo (Mt 10,24-25; 10,37-39; 10,40-42); la relación discípulo-discípulo (Mt 20,25-28; 23,8-12); las condiciones del discípulos (Mt 8,18-22; 10,38/16,24; 19,27-30) y su comportamiento (Mt 7,21-23; 12,46-50) y la asamblea y la presencia de Dios (Mt 18,20). Para estudiar cada uno de ellos sigue el siguiente esquema: el contexto inmediato y mediato, la delimitación y el comentario. La labor del comentario tiene por objetivo descubrir el mensaje del discipulado, sea el que sea el tema tratado. A este respecto, me parecen muy significativos los elementos claves que aporta la autora en cada texto. Después de estudiar cada punto hace un

resumen que permite al lector ver las características peculiares del discipulado de Jesús en Mateo.

El capítulo sexto expone los contactos entre el discipulado de Jesús y el rabínico en los textos estudiados de Mateo, Abot y Mekilta, permitiendo ver la identidad de ambos, así como sus propias características, aunque estas han estado ya presentes en el estudio de cada texto. Para ello, la autora retoma los siete aspectos del discipulado tratados en los tres capítulos anteriores, haciendo una comparación entre los tres textos, y en algunos casos, entre los dos (Abot/Mekilta - Mateo). De esta forma, intenta mostrar semejanzas y diferencias del discipulado de Jesús en Mateo a la luz del discipulado que se encuentra en las literaturas rabínicas.

El último capítulo sirve de conclusión a todo el estudio. La autora hace una síntesis sobre las semejanzas y diferencias del discipulado en el evangelio Mateo con respecto al que aparece en los textos de Abot y la Mekilta, a partir del trabajo realizado a lo largo de los capítulos anteriores. Desata sus diferencias en cinco puntos significativos: 1. el discipulado de Jesús no se limita a ningún espacio y constituye un estado permanente; pero el rabínico sí, está ligado a un espacio delimitado y era una etapa transitoria; 2. el discipulado de Jesús tiene su origen en su llamada y el rabínico está vinculado a la transmisión la Torá; 3. el discípulo de Jesús aprende de su persona y el rabínico estudia la Torá; 4. los discípulos de Jesús se relacionan entre sí en igualdad y comunión, mientras que los rabínicos lo hacen de manera distinta; 5. el discipulado de Jesús exige el coste existencial, algo que no aparece de ningún modo en el rabínico. Estas diferencias permiten perfilar la imagen del discipulado de Jesús en el evangelio de Mateo. Sintetiza el estudio afirmando que "la identidad del Maestro hace que ambos tipos del discipulado se sitúen en planos existenciales y teológicos totalmente diferentes" (p.548).

No es una obra de difícil lectura, pues se hace primero un análisis, para pasar luego a la síntesis. La calidad documentaria del estudio nos permite ampliar la mirada sobre el discipulado en el evangelio de Mateo. El libro, además de mostrarnos la diferencia entre el discipulado de Jesús y el del mundo rabínico, nos permite entender mejor la tarea que tienen los discípulos de Jesús: *haced discípulos a todos los pueblos hasta el fin del mundo* (Mc 28,19a). Esto es lo que propone el evangelio de Mateo cuando invita a todos los discípulos y seguidores de Jesús —la Iglesia (grupo de hombres y mujeres)— a continuar lo que él ha mandado. Hay que subrayar también que, en el análisis de los abundantes textos de Mateo, hace una rica presentación de las características propias del discípulo. Este exhaustivo análisis de los textos es otra de las aportaciones, y hace que represente un trabajo significativo para quienes quieran profundizar en el discipulado en el primer evangelio.

*Zhi Xia Zhang*

Graig D. Saunders, *A Mediator in Matthew. An Analysis of the Son of Man's Function in the First Gospel*, Oregon: Eugene, 2021, xiv+240 pp.

Cette monographie intitulée *A mediator in Matthew* de Graig D. Saunders est d'abord une thèse de doctorat qui se focalise sur une analyse de la thématique du Fils de l'homme dans l'ensemble de tout l'évangile de Matthieu. L'auteur, tout observant le résultat de certaines études sur la question de l'appellation de Jésus comme Fils de l'homme qui s'est très souvent développée à partir de Mt 21-25, a voulu élargir l'approche de cette identité de Jésus dans tout l'évangile de Matthieu dans la mesure où ce dernier l'emploie une trentaine de fois (33 occurrences).

Son étude ne se focalise pas tant sur les préoccupations diachroniques mais sur le sens que Matthieu donne à l'identité de Jésus en tant que Fils de l'homme et son apport dans sa perspective christologique. Il en ressort que Graig D. Saunders admet que ce titre traduit la singularité du rôle de médiation accompli par Jésus entre Dieu et les disciples. En effet, il conclut que l'enseignement donné par le Fils de l'homme transmet non seulement une manière d'être disciples, mais surtout une perception de la volonté de Dieu. Dans cette visée, il relève que l'emploi de ce titre n'a pas exclusivement un sens à caractère eschatologique mais surtout christologique.

C'est percevoir que le champ de compréhension s'étend dans les toutes les facettes de la vie de Jésus selon Graig D. Saunders. Comment justifie-t-il cela? Son travail argumentatif se déploie sur 5 chapitres, mais trois chapitres développent plus amplement sa thèse à savoir les chapitres 2, 3, et 4. D'ores et déjà, les chapitres 1 (p.1-34) et 5 (p.187-214) servent d'introduction et de conclusion. La méthodologie d'approche est celle de la nouvelle critique de la rédaction qui vise à procéder d'une part à une comparaison avec les textes synoptiques sur l'expression Fils de l'homme et d'autre part à une analyse du Fils de l'homme dans l'ensemble de l'évangile de Matthieu. Cette méthode vise à percevoir la théologie de son étude qui prend en compte les sources et les procédés rédactionnels propres.

Ainsi, dans l'introduction au chapitre 1, G. D. Saunders s'emploie à faire une histoire de recherches en mettant en avant les perspectives interprétatives de certains auteurs sur la question du Fils de l'homme. Ainsi, il relève que A. Neander et N.T. Wright ont mis en exergue l'incarnation de Jésus pendant que d'autres comme H. Lietzmann, T. Manson, G. Vermes, M. Casey ont focalisé leur regard sur une analyse étymologique et philologique.

Certains encore ont souligné que ce titre est fondamentalement en lien avec l'approche eschatologique pendant que d'autres (C.F.D. Moule, J.Y. Campbell) ont plutôt accentué leur compréhension à partir de Dn 7 pour justifier l'expressivité du rattachement du ministère des disciples. Comme on peut le voir, le Fils de l'homme se présente sous divers aspects et démontrant au-delà des richesses littéraires, des lacunes d'un développement théologique spécifique dans l'ensemble de l'évangile de Matthieu à savoir que le Fils de l'homme répondrait à une fonctionnalité de médiateur.



Par ailleurs, dans le développement du chapitre 2, G. Saunders souligne que La première perception du Fils de l'homme comme médiateur est liée à son ministère terrestre présentant un nouveau mode vie à ses disciples qui doit être un absolu attachement à sa personne et une mise en exergue de son pouvoir de pardonner les péchés, expression de médiation réalisée par le Fils de l'homme en qui on doit signifier la foi pour une guérison escomptée. G. D. Saunders explicite son idée en s'appuyant sur deux textes majeurs à savoir: Mt 8,18-22 où Jésus s'auto-désigne comme Fils de l'homme en qui se clarifie l'identité des véritables disciples. Ensuite, en Mt 9,1-8, il est question de la guérison d'un paralysé où la miséricorde est offerte par le Fils de l'homme. Ces deux textes rendent compte de la médiation qui caractérise le Fils de l'homme dans la réalité de son ministère.

Au chapitre 3, cette même dénomination, est encore relevée durant sa passion et la résurrection. En partant de Mt 17,22-23; 20,17-19, il est question de l'évocation de Jésus comme Fils de l'homme dans un autre registre de la vie de Jésus. En effet, Jésus pour annoncer sa passion et sa résurrection choisit encore le titre de Fils de l'homme. Ainsi, il ressort que ce titre utilisé dans la perspective sacrificielle répond à mettre en vue l'expression de la médiation et la résurrection comme récompense de la détermination du sacrifice du Fils de l'homme. Ce qui définit clairement le rôle de la médiation qui découle de son usage au cœur du contexte dans lequel il est employé. En clair, il en ressort que sa passion devient une marque de son obéissance à Dieu et qui d'ailleurs devrait être un indice d'imitation et de fidélité des disciples. Lesquelles attitudes devront constituer l'agir actuel aux conséquences enthousiastes et meilleures pour les disciples avec la résurrection.

Le chapitre 4 ouvre une étape de compréhension du titre Fils de l'homme dans la perspective du jugement de Dieu et de la récompense que pourrait obtenir les disciples si leur existence est ponctuée par une fidélité sans faille. En effet, il s'agit de ceux qui sont restés fidèles à Jésus comme Fils de l'homme au travers de leur obéissance expérimentée dans le ministère propre de Jésus. Ce qui définit le rôle de médiation du Fils de l'homme comme un juge à la parousie qui se chargera de récompenser tout individu fidèle. Cette compréhension se dégage à partir de Mt 24, 20-35 où les caractéristiques du Fils de l'homme-juge sont identifiées dans une perspective eschatologique. G.D. Saunders conçoit dans l'acte de jugement une médiation qui s'articule uniquement autour du Fils de l'homme sans lequel les récompenses de la fidélité des disciples ne peuvent se réaliser.

Enfin le chapitre 5 est un récapitulatif des idées maîtresses qui ont jalonné tout le travail de G. D. Saunders en présentant en ligne de mire les articulations argumentatives entre les différents chapitres 2, 3 et 4 de façon à percevoir les caractères de la médiation que renferme la dénomination Fils de l'homme.

L'intérêt de cette monographie s'articule autour d'une identité récurrente de Jésus qui définit une autre perspective de l'identité de Jésus en Matthieu comme Fils de l'homme non plus seulement dans un regard eschatologique. G. Saunders fait percevoir que ce titre est déjà présent dans l'itinéraire du vécu de Jésus avec des connotations différentes. Matthieu, en l'appliquant à Jésus fait comprendre une

construcción de l'identité de Jésus comme Fils de l'homme dans une perspective narrative christologique. Il explicite l'expression Fils de l'homme dans l'ensemble de son évangile.

Son approche est nouvelle et éveille un regard sur cette dénomination qui reste peu élaborée dans la christologie matthéenne. Cependant, on ne peut pas parler de la perspective christologique de Matthieu sans relever l'aspect de Jésus comme Fils de David. C'est dans cette optique, il aurait fallu signifier et relever l'enjeu de la dénomination Fils de l'homme dans la construction de sa filiation davidique. En d'autres termes, en quoi, l'appellation Fils de l'homme ouvre le champ à une meilleure compréhension de Jésus comme Fils de David et Fils de Dieu?

*Gbênoukpo Joseph Zinsou*

Leonardo Paris, *L'erede. Un cristologia*, Brescia: Queriniana, 2021, 288 pp.

En el conjunto de publicaciones actuales de cristología no siempre es fácil encontrar reflexiones que aúnen creatividad y seriedad argumental. Obras en las que uno se desprenda del marco académico-didáctico sin renunciar a expresar la razonabilidad de la fe con profundidad. Por eso saludamos con alegría esta obra en la que se afrontan algunos temas mayores de la cristología en relación con la cultura actual.

El autor, laico y profesor de dogmática en Trento, Bolzano y Milán, ha afrontado en otras publicaciones algunos de los temas de fondo con los que se debe enfrentar la teología: la libertad y la neurociencia, es decir, la cualidad de sujeto de una historia propia del ser humano a la vez que las determinaciones que parecerían anular esta cualidad. Es esta perspectiva la que va estar presente de fondo en este volumen.

El origen del libro está en un curso de cristología que ofreció a una comunidad monástica y que le obligó a afrontar el reto del necesario impacto espiritual que debe poseer la verdadera teología, que se vuelve siempre sobre uno mismo pues en el fondo, como dice el autor, la historia de Jesús "habla de la posibilidad de estar en el mundo de frente a Dios, con Dios, de conocerlo y amarlo – ayer como hoy" (p.5).

Así pues, el profesor Paris ha aislado las cuestiones centrales con las que, a su parecer, el mundo cultural actual provoca al teólogo a decir a Cristo como aquel en quien Dios mismo nos ofrece la salvación. Pero, ¿cómo sucede esto?, y ¿cómo explicarlo sin que el ser humano deje de ser partícipe de la construcción de su identidad, sin que quede menguada su libertad, sin que deje de participar en su propia salvación por aparecer esta un don heterogéneo?

La perspectiva de fondo del autor es la de pensar la vida de Jesús a partir de su propia libertad. Esta perspectiva transversal queda configurada por dos ejes centrales: los motivos de su muerte y el concepto de herencia. La idea de fondo es que

la vida de Jesús posee una singularidad propia que no simplemente viene dada por lo que es, por su divinidad, sino por la forma en la que esta se realiza humanamente en un mundo fragmentario y relativo en cada uno de sus tiempos y espacios. Así pues, el autor elige la perspectiva ascendente tanto en la cristología como en la soteriología por ser esta la que más posibilidades tiene de entroncar con la cultura actual en la que difícilmente se acogen relatos dados con los que coincidir. Jesús va a mostrarse así como el que da forma a la imagen de Dios Padre en unas condiciones particulares, relativas y fragmentarias, que no se repetirán y que abren el camino para definir lo humano en cualquier condición o situación pues Jesús no le da una forma pre-definida, sino una manera de afrontar la particularidad, un marco y una forma de configurar la identidad.

Para el autor es central el reconocimiento de que Jesús posee dependencias múltiples en las que se define y que, por tanto, su identidad salvífica no le viene dada sin más por una novedad frente a lo dado que él aportaría, sino por la forma de configurar, lo dado, lo que recibe. Así pues, relación-dependencia y libertad se complican mutuamente también en Jesús. En este sentido, la ley, el templo, el mesianismo, la realeza, y luego la misma relación con Dios, acontece en él no a partir de un contraste con lo anterior (*aut-aut*), sino de una sobreinterpretación que adviene en su propia forma de vivir lo dado.

El autor intenta explicar cómo es esta interpretación viva, es decir, con una forma histórica de realizarse en Jesús, y considerada *excesiva* "por una parte sustancial de su mundo" (p.10), la que le va a llevar a la muerte. En concreto, su vivencia de una paternidad absoluta de Dios y no solo como una de sus características parciales; el ensanchamiento consecuente de la filiación a todos y, por tanto, el acceso directo de todos a Dios de cualquiera; y la fraternidad subsiguiente con la crisis de jerarquías sociales que supone, va a crear un mundo propio, son lo que va a enfrentar a Jesús al mundo ya establecido que reduce la paternidad, la filiación y la fraternidad a intereses *demasiado humanos*, que van a protegerse contra él de manera violenta.

Es significativa la reflexión que hace sobre la casualidad en la vida y la muerte de Jesús. Para el autor es especialmente importante afrontar teológicamente este tema que apunta a que el sentido de la realidad, también el del significado salvífico de la vida de Jesús, no viene de acontecimiento prefigurados con los que tuviera que coincidir, sino de la forma libre de vivir la realidad, siempre concreta y relativa, que asume Jesús.

Hasta aquí los primeros siete capítulos. La segunda parte del libro se centra en explicitar como la libertad de Jesús se configura como interpretación y sostenimiento de una herencia que debe hacer suya en un itinerario personal. Esta herencia no es sino la filiación y la fraternidad. En este sentido, la *contestación* de su interpretación y forma de existencia en el mundo le deja en un espacio vacío donde la afirmación de Dios que realiza queda absolutamente dependiente de su propia libertad ya que Dios, en la forma Jesuana de manifestarse, parece desaparecer frente al imaginario común. Si en el recorrido de su actividad ministerial la pater-

nidad de Dios parecía expresarse como respaldo de su actividad, ahora al ser contestada su propuesta Jesús queda solo como único lugar donde podría expresarse la paternidad de Dios y la fraternidad. Dios mismo quedaría a expensas de que la libertad de Jesús sostenga su realidad cuando no parece real. Esta perspectiva recuerda la afirmación de ETTY HILLESUM cuando dirigiéndose en oración a Dios le dice: "Solo una cosa es para mí cada vez más evidente: que Tú no puedes ayudarnos, que debemos ayudarte a Ti, y así nos ayudaremos a nosotros mismos. Es lo único que tiene importancia en estos tiempos, Dios: salvar un fragmento de Ti en nosotros>". Esto es lo que sucede radicalmente en Cristo, según el autor. Para él es la libertad de Jesús, que sostiene la paternidad de Dios cuando es contestada con violencia en el rechazo que se hace de su obra y de su vida, la que da cuerpo a su paternidad última de Dios y la revela radicalmente. De la misma manera, el mantenimiento de su fraternidad hacia todos cuando afronta el rechazo global que se le impone, da cuerpo a esta misma fraternidad y la revela como expresión de la revelación de Dios mismo.

De esta manera, la cruz se convierte en la revelación definitiva de Dios, en la que paternidad y filiación son activas, están complicadas; en la que la libertad de Jesús no debe someterse sin más a un proyecto determinado del Padre, sino expresar creativamente, en condiciones concretas e incluso refractarias, el ser mismo de Dios al vivirlo en sí. Aparece así una libertad en la que la obediencia no es coincidencia con una realidad dada, sino historia de una relación creativa donde nace la verdad de Dios.

Es muy importante subrayar que, para el autor, esta forma de interpretar la existencia de Cristo, su dimensión mesiánica, imprime a la existencia cristiana una dimensión de libertad verdaderamente densa, es decir, el creyente no queda atado a estructuras o formas preestablecidas o eternas, sino definido por la herencia de una paterno-filiación y una fraternidad por realizar en las formas relativas de un mundo fragmentario. Una filiación y una fraternidad liberada ahora por la forma de vida de Cristo, pero dependiente de nosotros, una herencia que no se nos da realizada, sino por realizar. Así, se puede hablar de una salvación que, sin negar la gracia cristológica, es una obra igualmente nuestra, algo indispensable para ser asumido por la cultura moderna. Es esta capacidad para definir creativamente el mundo a partir de la forma Christi (filiación-fraternidad) el lugar propio de la experiencia del Espíritu.

Más allá de estas ideas que conforman la estructura del libro el lector encontrará, en el desarrollo de la argumentación, interpretaciones y lecturas de la Escritura sugerentes que le harán pensar, a veces discutir con el texto, pero de las que saldrá siempre enriquecido.

Saludamos pues esta obra que se asoma al panorama cristológico y que da un respiro perfumado en el que el lector puede aprender y descansar al mismo tiempo.

*Francisco García Martínez*

Peter Sloterdijk, *La herencia del Dios perdido*, (Biblioteca de Ensayo, 109), Madrid: Siruela, 2020, 276 pp.

Hace ya tiempo que el nombre de Peter Sloterdijk (Karlsruhe, 1947) se asocia a un ejercicio de la filosofía que hace honor a su nombre (*amor al saber*) al empeñarse a fondo por elevar la autoestima de otros saberes, cuya historia metodológica les ha conducido a terminar tratando sin demasiado entusiasmo su propio objeto. Este libro es un testimonio de tal empeño: la filosofía intimando a la teología (cristiana) por su *passion du réel*. Una intimación que, creo, procede de una ilustración serena que apuesta por acabar con ese «escepticismo racionalista» que consiguió adueñarse de la escena moderna como «fuerza dogmática» (p.252). Sloterdijk se revela en estas páginas como «un observador diabólico» (vg. externo) de la fe de otros cristianos (p.209). La fluencia reflexiva de la modernidad y su conciencia del ocaso de toda figura de trasmundo (Dios, el alma) hace de «la ilustración teológica una tarea inevitable» (p.26); una inevitabilidad que se presentará despojada de toda acepción de carga sin remedio siempre que la teología esté dispuesta a despojarse a su vez de todo racionalismo escéptico que ponga distancia con el pensar del otro.

En esta serie de doce reflexiones seleccionadas de entre algunos capítulos de sus libros conocidos (*Esferas I. Burbujas*; *Los hijos terribles de la Edad Moderna*), algunos prólogos y conferencias dictadas que datan de finales de los años noventa del siglo pasado y la primera década del presente, el autor se ocupa del desafío al que se enfrenta toda especie de sabiduría humana contemporánea «ante el proceso que desde el punto de vista ontológico puede designarse *translatio creativitatis*. La expresión quiere decir: no sólo Dios es el creador, sino que también la naturaleza y el ser humano poseen cualidades creadoras... La Tierra es un lugar polivalentemente inteligente... piensa de modo polifacético» (p.20). Ahora bien, esta *translatio*—considera Sloterdijk— no nos exime de la necesidad de discernir entre dioses e ídolos (entre la presencia de un ser inmaterial superior, un dios, y algo así como un reflejo del mismo materializado en instrumentos de utilidad y conciencia), incluso llegado el momento en que esa distinción tan sólo se realice en el registro de lo técnico y lo político. Y, para ello, necesitamos saberes como la teología, es decir, saberes que no desistan del cuadro entero. De modo que la voluntad de mundo que caracteriza la modernidad no acabe gestionando la inteligencia polivalente del todo mediante la simple generación de nuevos signos, rituales y máquinas.

Frente al riesgo palpable de que la cultura se auto-configura a modo de caleidoscopio de giro infinito, Sloterdijk siente que la teología se mantiene «en la ilusión del cuadro entero» (expresión que tomo prestada de otro filósofo del momento, Javier Gomá: <https://eldebatedehoy.es/noticia/entrevista/06/07/2020/javier-goma>); es decir, que se mantiene erguida cara al significado de la metafísica frente al pauperismo espiritual y el dominio de una praxis supeditada al imperativo económico. A través de temáticas heterogéneas que rondan el barrio de la teología, Sloterdijk apunta a la verdadera condición de supervivencia del hombre: *el dis-*

*curso de la entereza*. La teología representa uno de esos alcances de espera y razón que han permitido que la humanidad se civilice mediante el reconocimiento, entre otros, del carácter infundado del todo y el principio ontológico de la relación como soledad primaria.

Practicando la mirada del *no-teólogo*, Sloterdijk reprueba la esterilidad de una cultura teológica difunta, la fundada en la razón griega de lo divino como omnipotencia y omnisciencia. Por diversos avatares de su historia, el cristianismo y su teología dejaron de responder a su misión de reunir la doble cara de la revelación de Dios: fundamento de la realidad y responsable de ella. El crimen de lesa majestad que el monoteísmo cristiano (no menos que el islámico) ha terminado cometiendo contra «el Dios anonadado» es haberlo convertirlo «en compañero del alma en su liberación del apremio mundano» (p.69). De modo que lo elidido vuelve, y lo hace una y otra vez con su interrogación más agresiva, *unde malum*.

Especialmente llamativas para los ojos del teólogo son las páginas dedicadas por el autor (sección 4: *Más cerca de mí que yo mismo. Elementos teológicos para una teoría del interior común*) a los fundamentos teológicos de la intimidad humana (Dios y alma... en el mundo) a la luz del estatuto metafísico que ostenta la relación en la teología trinitaria. Es más, la riqueza de la *perichoresis* («el regalo primordial de pertenecerse-uno-a-otro», p.131) representa una desfiscalización tal del espacio-persona que, más allá del claro-oscuro de la comunidad-iglesia, es marca de una teoría de sociedad y un modelo de ética de existencia comunal aun inéditas. Un ser humano completamente envuelto en historias de amor (por cierto, un fondo de valor teológico imperdible para revelar la raíz más profunda de la fraternidad cristiana a la que se ha referido recientemente el Papa Francisco en la encíclica *Fratelli tutti*).

En esta misma línea propositiva se puede leer la sección 6 (*La mejora del ser humano: palabras clave filosóficas para el problema de la diferenciación antropológica*); donde el autor repasa la mimesis secular moderna de aquella tensión teológica que aplica el cristianismo a la antropología: entre finito e infinito. Se trata de una reflexión experimental pues aun es imposible calibrar las consecuencias (éticas, estéticas, eugenésicas...) de la transformación post-metafísica del cristianismo; a saber, la presentación de la tensión vertical que custodia la dignidad del ser humano en su forma puramente humana. En la sección 7 (*Épocas de la animación. Propuestas para una filosofía de la historia de la neurosis*) el autor afronta el viaje del alma cristiana a través del psicoanálisis. Páginas que pueden leerse como una invitación a la teología a no olvidar su contribución a la memoria de la profunda interacción entre intuición y revelación como fundamento de la civilización humana, y garantía de que el presente no se confíe a elecciones amorfas.

En otras secciones del libro la historia de las ideas teológicas se presenta, a mi modo de ver, mucho más condicionada por el análisis-especulación del autor. Por ejemplo, la sección 5 (*El bastardo de Dios: la cesura-Jesús*) parte de la sospecha de que la cristología evangélica es un fruto interesado del texto; lo que proporciona la coartada para sostener la historia de un cristianismo institucionalizado en que la

cesura teológica del acontecimiento-Jesús cede al interés socio-político de la mayor continuidad posible. Los evangelistas habrían intervenido masivamente en la biografía de Jesús para que la paternidad y la familiaridad no abandonasen el esquema de la sucesión genealógica, y fuese así posible que la sucesión apostólica-episcopal sostuviese la historia (de la existencia cristiana) como tiempo *después de Cristo*. En estas páginas la hipérbole acerca de la intriga eclesiástica del origen desvirtúa lo justo del juicio sobre la deriva cristiana en la historia sucesiva.

En suma, Sloterdijk presenta en estas páginas —llamémosla así— una suerte de *teología fundamental* escrita desde el punto de vista del *genio* (S. Kierkegaard) cuyo entusiasmo *apostólico* se debe a la inconformidad de un ateísmo piadoso que, en franca amistad con la confesión de fe, se presenta como garantía de que la sociedad moderna no fracase en la generación de aquellas formas anímicas que respondan mejor al desafío de la convivencia humana en un mundo necesariamente abierto a la noticia de lo absoluto. La de Sloterdijk es una mirada amplia (a veces ecléctica, empero siempre sinceramente erudita) que va *de lo místico a lo dialógico* (M. Buber). Sloterdijk es, entre otros, «un testigo de la resistencia al vaciamiento del mundo interior en la moderna cultura de medios» (p.217). Precisamente, yo recomendaría iniciar la lectura del libro por la sección 9 (*El imperativo místico. Consideraciones sobre el cambio de forma de lo religioso en la Edad Moderna*), donde el autor define la atmósfera del yo religioso moderno a la luz de la prerrogativa mística de la vida humana (de la que la mística reglada no conforma sino un pálido anticipo). Sloterdijk apuesta por dejar de especular sobre *el retorno de lo religioso* (y el debate de la actualidad o no de lo pos-secular) y empezar a apostar en serio, es decir, con más propiedad filosófica y teológica por un «Testamento Más Nuevo»: una comprensión del «archivo de todo lo que no puede ser olvidado por la humanidad fragmentada en culturas si quiere colocar sus destinos futuros bajo un concepto enfático de civilización» (p.253). Y entre lo que no puede ser olvidado se encuentra el significado de la trascendencia.

En los libros de Sloterdijk dialoga la filosofía de la academia con la filosofía de la cultura, a veces incluso de manera descabellada; pero esto es lo que hoy se echa de menos en el quehacer cotidiano de otras ciencias como la teología. Estas páginas, salvando el rigor del propio método, pueden ayudar a la teología a transitar esa frontera, plenamente convencida de que tiene algo muy valioso que decir al presente y al futuro de la cultura humana.

*Juan Manuel Cabiedas Tejero*

Laurentin René, *Présence de Marie*, Salvator, Paris 2011, pp. 231.

Ce livre de René Laurentin est le résultat d'une longue étude sur la présence de Marie qui le passionnait depuis les années du séminaire. Il commence son œuvre en mentionnant qu'il a été fasciné par la présence de Marie, qui n'est pas une présence tonitruante, mais une présence modeste, discrète et sans ostentation. Une présence ouverte à Dieu. Ce qui fait que Marie est présente en Dieu, par Dieu, pour Dieu mais aussi pour les autres créatures, pour nous. Par ailleurs, l'auteur commence à donner de la valeur au mot "présence" en l'opposant au mot "absence". Car, les deux vocables nous réfèrent à une existence qui compte. Et parler de l'absence d'une chose, c'est qu'on y tient. Alors parler de la présence de Marie, c'est l'actualiser, dire qu'elle existe aujourd'hui et exerce une influence qui peut être identifier et accessible à l'expérience. Une expérience qui a conduit certaines époques de l'Église à vouloir la désigner comme « médiatrice, corédemptrice, reine, avocate, auxiliaire, adjutrice ». Pour Laurentin, le mot « présence » est celui qui exprime le mieux ce que disent tous ces titres qu'on lui attribue. Alors il s'attèle dans cette œuvre à montrer cette présence en cinq points : la présence de Marie dans l'Écriture ; sa présence dans la liturgie ; la présence de Marie dans les Église locales ; les témoignages dans la Tradition ; la réponse aux questions par rapport à la définition de cette présence selon la Révélation et la Tradition chrétienne.

#### 1. *Présence de Marie dans l'Écriture*

Pour Laurentin, on ne peut parler de la présence de Marie au plan doctrinal et même spirituel, si on n'examine pas ce qu'elle est dans l'histoire. Et cela commence depuis la première révélation avec Abraham jusqu'à la révélation complète dans le Christ, puis dans l'Église. Notre auteur insiste sur les données scripturaires pour régler au passage le différend existant entre catholiques et protestants. Il commence par l'Ancien Testament en disant que la tradition a reconnu Marie à trois titres : préparation historique, prophétique et typologique.

Pour ce qui est de ces trois titres, la préparation historique montre que la perfection de sainteté et de foi en Marie est l'accomplissement de la foi des Pères d'Israël à travers une longue préparation. La foi de Marie fait pendant à la foi d'Abraham. Pour ce qui est des Annonces prophétiques, la personne de Marie est annoncée à travers les promesses (prophéties). C'est en elle que Dieu réalise sa venue et donne ainsi un sens à tout ce qui a précédé. Enfin, pour ce qui concerne les préparations typologiques, Marie est à la fois la Fille de Sion et aussi la Nouvelle Arche d'Alliance. L'auteur présente cette typologie à partir de tableaux comparatifs entre Sophonie 3, 15-17 et Luc 1, 28-33 pour ce qui est de la Fille de Sion, et entre 2 Samuel 6, 1-11 et Luc 1, 39-56, ainsi qu'entre Exode 40, 34-35 et Luc 1, 35 pour ce qui est de l'Arche d'Alliance. Laurentin montre ainsi que le mot présence a donc bien un sens, mais encore analogique et limité. Alors il aborde le Nouveau Testament pour plus de clarté.

Il montre alors que dans le Nouveau Testament la présence de Marie est attestée d'un bout à l'autre : de l'Incarnation (Jn 1, 13 et Lc 1-2 cf. Ga 4, 4), à la vie pu-



blique (Jn 2, 12), à la mort du Christ (Jn 19, 25-27), à l'Ascension, à la Pentecôte et aux débuts de l'Église (Ac 1, 14) et enfin, dans l'eschatologie (Ap 12, 1-17). Mais notre auteur fixe plus son attention sur Luc et Jean. Car, selon lui ces deux sont admirablement complémentaire : Luc situe Marie dans l'enfance, c'est-à-dire en référence à la naissance et à la vie cachée, tandis que Jean la situe dans le ministère du Christ, à l'inauguration et à la consommation au Calvaire, en référence à vie publique et à la mort. Néanmoins, Laurentin s'applique à nous faire comprendre que Luc situe aussi Marie au premier plan de ceux qui écoutent et garde la Parole de Dieu. Ceci en objection à Marc 3, 31-33 qui est un texte qui met en opposition la famille de Jésus aux disciples, de ceux "du dehors" à ceux "du dedans". Pour dire que Marie, étant bien dehors avec les frères de Jésus venus le chercher, demeure la première de ceux qui accueillent la Parole, donc de ceux "du dedans". Ce qui fait d'elle la plus présente à tous les temps du Salut avant, pendant, après la vie du Christ. Une présence qui continue dans la liturgie et la piété de l'Église.

### 2. *Présence de Marie dans la liturgie et la piété de l'Église*

Laurentin nous montre que la présence de Marie dans l'Écriture est prolongée de manière vivante et rayonnante dans la vie de l'Église. Ne serait-ce que le passage de Actes 1, 14 nous atteste déjà que dès la communauté de l'Ascension et de la Pentecôte, Marie y occupait une place discrète, non hiérarchique mais remarquable. Bien que le kérygme primitif fût centré sur la manifestation du Christ, Marie était là comme une racine profonde et cachée. Elle n'était point objet de la prédication. Cependant, dans les quatre premiers siècles, il n'est pas exclu qu'elle ait été l'objet d'une certaine ferveur. Car, les quelques textes bibliques tels que : l'éloge adressé à Marie (Lc 1, 28-45) ; la prédiction de Marie dans le *Magnificat* « *Toutes les générations me diront Bienheureuse* » (Lc 1, 48) ; « *Le disciple la prit chez lui* » (Jn 19, 27), ont contribué à une dévotion envers la Vierge Marie et la justification de sa présence dans l'assemblée priante. Déjà au IV<sup>e</sup> siècle, la liturgie la met à la première place parmi les apôtres dans la communion des saints. Sa présence dans la liturgie s'est encore accentuée à partir des fêtes de l'enfance et aussi des fêtes évangéliques où Marie a sa place dans le mystère du Christ.

Cette place de Marie dans la liturgie, va conduire l'auteur à distinguer deux choses : faire place à Marie dans la prière et s'adresser à elle directement. En effet, la norme de la *lex orandi* est que toute prière est adressée au Père par le Christ. Mais cela ne fait pas de Marie une absente de la *lex orandi*. A l'auteur d'ajouter que Dieu est le seul interlocuteur, mais Marie est présente. Et à elle on peut s'adresser directement. Il nous donne l'exemple du *Sub Tuum* que l'on situe entre le II<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, et qui va favoriser aussi les dévotions particulières à la Vierge et sa présence dans les Églises locales.

### 3. *Présence de Marie dans les Églises locales*

Après les Saintes Écritures et la liturgie, notre auteur nous montre que la présence de Marie est attestée dans l'histoire et la mémoire des Églises, dans leur archéologie et leurs sanctuaires, leur iconographie, leurs prédication, célébrations, dévotions, etc. En effet, Laurentin atteste que la présence de Marie dans les Églises

locales se manifeste aussi à travers la place de premier plan qu'elle occupe dans l'iconographie chrétienne. Car, l'icône est signe de présence et est moins la représentation d'un objet que le signe d'une transparence. À côté de l'icône, il présente les sanctuaires comme manifestation de la présence de Marie au cœur d'un peuple, d'une nation, d'un continent. Les sanctuaires et églises, qui portent le nom de la Vierge et qui sont les lieux de prières et rencontre avec Dieu, sont pour Laurentin l'expression de la présence de Marie qui fut le premier sanctuaire du Christ. Alors, la place faite à Marie dans les Églises locales illustre de manière éclatante l'unité dans la diversité qui caractérise l'Église. En plus, au niveau des Églises locales, il est à constater deux aspects de la présence de Marie : premièrement, don gratuit de Dieu, y compris ces signes exceptionnels que sont les apparitions ; deuxièmement, mobilisation du peuple de Dieu, dirigée par l'autorité pastorale. L'auteur poursuit sa réflexion, en cherchant à savoir comment s'est faite la prise de conscience de la présence de Marie dans la vie intérieure et mystique des Églises.

#### 4. *Témoins dans la Tradition*

Dans ce chapitre, l'auteur fait l'inventaire de plusieurs expressions diffuses plus ou moins équivalentes qui ont trait au mot « présence ». Car il importe de livrer les sources de cette expérience significative d'un aspect remarquable de la vie chrétienne. Pour y arriver, Laurentin retourne à l'Écriture et souligne que le seul affleurement du thème de la présence de Marie, telle que la vivent aujourd'hui certains chrétiens, c'est Jn 19, 27 : « Le disciple la prit chez lui ». Il ajoute aussi que la présence de Marie à la naissance de l'Église répond à sa présence à la naissance du Christ, dans les deux cas sous le signe de l'Esprit (Lc 1, 35 ; Ac 1, 8).

À la suite de l'Écriture, l'auteur aborde la période patristique où la plupart des Pères se réfère à la Visitation pour exprimer la présence de Marie, mais aussi exprime son importance, voire la nécessité de Marie qui fut à l'origine de la communion des saints en devenant le premier membre du Verbe incarné. Par ailleurs, l'analyse des concepts qu'il souligne au niveau des Pères de l'Église et aussi des homélistes byzantins, l'aide par la suite à situer et interpréter les textes des siècles suivants : du Moyen Âge à la période contemporaine en passant par la Renaissance. Tout ceci lui donnera d'aboutir à l'étude doctrinale et spirituelle de la présence de Marie.

#### 5. *Quelle présence ?*

Laurentin veut en cette dernière partie préciser le mot « présence ». Alors, il établit en premier lieu la raison qui pousse à parler de présence. En effet, pour lui, tous les concepts qui ont suscité les titres appliqués à Marie comme : médiatrice, corédemptrice royauté, maternité spirituelle, etc. sont source de polémique et mettent en mal le dialogue œcuménique. Contrairement à tous ces titres, l'expression « présence de Marie » semble plus acceptable, même si du côté protestant, elle ne va pas sans problème. Néanmoins, l'expression n'est pas réfractaire au dialogue œcuménique. Il suffit de préciser la nature de cette présence, ses modalités et la manière de la cultiver (ou acquérir).

Alors, pour ce qui est de la nature de cette présence, Laurentin insiste sur le fait que la présence de Marie tient à ce qu'elle est par vocation et grâce de Dieu. C'est donc une présence dans l'ordre de la foi. Elle ne fait qu'actualiser dans nos vies ce que nous savons par la Révélation de Dieu. Cependant, il est très important de différencier la présence de Marie de celle de Dieu. En effet, la présence de Dieu est plus profonde, plus radicale, elle est le principe même de cette présence de Marie. La présence de Dieu est non seulement présence du Créateur, mais aussi fonde l'ordre de la grâce. Par contre, la présence de Marie n'est pas de cet ordre. Non seulement elle n'est pas créatrice mais créature et aussi elle n'est pas, comme le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, principe divin de la grâce, source de la vie divine qu'elle reçoit aussi de Dieu. La présence de Marie est donc une présence en Dieu et par Dieu.

N'étant pas une présence créatrice, la présence de Marie est une présence morale de connaissance et d'amour, d'exemple et d'influence. Et selon notre auteur, le caractère de cette présence de Marie se manifeste sous plusieurs formes : *présence permanente et universelle*, puisque Marie est bien engagée dans l'universalité du Mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, de manière exemplaire et irréversible ; *présence humaine et féminine*, pour souligner son existence personnelle, irremplaçable, et montrer que le don de Dieu a suscité la vie personnelle et le dynamisme de Marie au service du Salut ; *présence maternelle*, car elle a épanoui une maternité intégrale entant que Mère du Christ et, par une nouvelle vocation (Jn 19, 25-27) Dieu a étendu cette maternité à tous les hommes ; *présence libérale et non possessive*, puisqu'elle respecte la liberté de son Fils et même de ses enfants d'adoption ; *présence discrète*, car la présence de Marie reste dans le style de sa présence auprès de Jésus, c'est-à-dire sans éclat ni exubérance, et dans la vie de l'Église au terme de sa vie où elle n'avait pas de place hiérarchique mais rayonnait par sa prière, son intercession, son attention, sa mémoire qui a informé les apôtres sur l'enfance de Jésus qu'ils ignoraient.

En définitive, Laurentin nous fait savoir que la présence de Marie, aux manifestations variées, est inséparable de la présence de son Fils, comme celle de son Fils est inséparable de la présence trinitaire des trois Personnes divines. Alors, l'auteur conclut son œuvre en disant qu'il serait bon d'aboutir à une prise de conscience de cette présence de Marie qui est un fait, une donnée de foi. Il s'agit donc de savoir vivre : en enfant de Marie, sans infantilisme ; en serviteur, sans servilité ; en fils, sans dépendance passive ; et en frère de cette sœur aînée, dans l'admiration pour la grâce exemplaire, prototypique et fondatrice qu'elle a merveilleusement assumée.

Par ailleurs, pour l'auteur, l'actualisation de la présence de Marie peut comporter divers degrés. Et sans jamais la déprécier, il propose qu'elle soit laissée à la liberté chrétienne afin d'apprécier et de s'ouvrir à cette présence. Car, cette présence de Marie n'est qu'un aspect de la présence de Dieu, elle n'est qu'un moment fort par lequel elle nous conduit au Christ, Dieu seul qui est le dernier mot de toute spiritualité.

A travers cette œuvre, René Laurentin nous fait découvrir la présence si discrète de Marie dans l'œuvre salvifique et plus encore dans ce temps de l'Église en pèlerinage. Une belle étude qui nous oriente à la lecture d'autres ouvrages pour mieux percevoir cette présence influente de Marie dans la vie du chrétien. Cependant, nous ne sommes pas trop de son avis quand il dit que l'actualisation de la présence de Marie peut être laissée à la liberté chrétienne. Il est vrai qu'il ne s'agit pas d'imposer la présence de Marie au chrétien, mais nous pensons que chaque chrétien doit pouvoir s'identifier au disciple bien-aimé présent au bas de la Croix et accueillant Marie comme mère selon la volonté du Christ, pour parvenir à une Église totalement unie.

*Adjane Doukou Yves Henri Nguessan*



