

# SCRIPTA THEOLOGICA

## **Antonio Pitta**

Jesucristo proclamado Señor en la Iglesia:  
Pablo y las primeras profesiones de fe

## **Miguel Ángel Tábet**

Las Escrituras de Israel, Evangelio de Jesucristo

## **Olivier-Thomas Venard**

Del canon bíblico a la vida cristiana

## **Gregorio Guitián**

En diálogo con la realidad social

PALABRA DE DIOS, ESCRITURA, IGLESIA

**C. Izquierdo, S. García-Jalón, B. Estrada,  
D. Kotecki, L. Sánchez Navarro**

CREACIÓN, LEY NATURAL Y ECUMENISMO

**G.L. Müller, G. Wenz**



**Universidad de Navarra**  
Facultad de Teología

VOL. XL - FASC. 2 - MAYO-AGOSTO 2008

# SCRIPTA THEOLOGICA

Vol. XL/2

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

2008

## COMITÉ DE DIRECCIÓN

Vicente BALAGUER, *Director*;  
Félix María AROCENA; Juan Antonio GIL-TAMAYO, *Subdirectores*;  
Pablo BLANCO; Juan Luis CABALLERO;  
Gregorio GUTIÁN; José María PARDO, *Vocales*;  
Eduardo FLANDES, *Secretario*

## CONSEJO ASESOR

Lucas F. MATEO-SECO (Presidente);  
Pío G. ALVES DE SOUSA, José J. ALVIAR, Alfonso CARRASCO,  
Hubertus DROBNER, Santiago GARCÍA-JALÓN, César IZQUIERDO,  
Rafael JORDANA, Marcelo MERINO, Enrique MOLINA, Paul O'CALLAGHAN,  
Domingo RAMOS-LISSÓN, Marek STAROWIEYSKI, Francisco VARO;  
Vicente BALAGUER (Secretario)

### *Edición*

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.  
Edificio Muga. Campus Universitario. 31080 Pamplona (España)  
Tfno. 948 425600

### *Redacción, administración y suscripciones*

«Scripta Theologica»  
Edificio de Facultades eclesiásticas, Universidad de Navarra,  
31080 Pamplona (España) - Tfno. 948 425600 - Fax 948 425633  
e-mail: sth@unav.es - <http://www.unav.es/teologia/publicaciones>

Los artículos de *SCRIPTA THEOLOGICA* son registrados, entre otras, en las siguientes bases de datos: Bibliografía Española de Ciencias Sociales y Humanidades del CINDOC, dependiente del CSIC; FRANCIS (antes Bulletin Signalétique); Maisons des Sciences de l'Homme - Revue de Sommaires, del INIST; Index Theologicus de la UB Tübingen; Religion Database, de la American Theological Library Association; Index to Book Reviews in Religion; Old Testament Abstracts; Religion Index One; Religious and Theological Abstracts.

SUSCRIPCIONES	Unión Europea	Otros países
1 año (2008), tres fascículos	58 €	75 €
Número atrasado	25 €	33 €

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la Revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

# SCRIPTA THEOLOGICA

Vol. 40/Fasc. 2/Año 2008

## SUMARIO

---

### Estudios

- VICENTE BALAGUER  
*La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la revelación* ..... 345  
[Sacred Scripture, Witness and Expression of Revelation]
- ANTONIO PITTA  
*Jesucristo proclamado Señor en la Iglesia: Pablo y las primeras profesiones de fe* ..... 385  
[Jesus Christ Proclaimed Lord in the Church: Paul and the First Professions of Faith]
- MIGUEL ÁNGEL TÁBET  
*Las Escrituras de Israel, Evangelio de Jesucristo* ..... 405  
[The Scriptures of Israel, Gospel of Our Lord]
- OLIVIER-THOMAS VENARD  
*Del canon bíblico a la vida cristiana* ..... 433  
[From the Biblical Canon to Christian Life]

---

### Palabra de Dios, Escritura, Iglesia

- CÉSAR IZQUIERDO  
*Función de los textos en la tradición* ..... 463  
[The Use of Texts in Tradition]

SANTIAGO GARCÍA-JALÓN	
<i>La Sagrada Escritura, libro de la Iglesia</i> .....	471
[Sacred Scripture, Book of the Church]	
BERNARDO ESTRADA	
<i>La recepción cristiana de la predicación de Jesús</i> .....	491
[The Way Christians Received the Preaching of Jesus]	
DARIUSZ KOTECKI	
<i>Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo: cristología teocéntrica en el Apocalipsis de san Juan</i> .....	509
[Reinterpreting the Old Testament in the New Testament: Theocentric Christology in the Revelation of St. John]	
LUIS SÁNCHEZ NAVARRO	
<i>La Escritura para las naciones. Acerca del universalismo en Mateo</i> .....	525
[Scripture for the Nations. On Universalism in Matthew]	

---

## Creación, ley natural y ecumenismo

MONS. GERHARD L. MÜLLER	
<i>Las consecuencias éticas del dogma de la creación</i> .....	549
[The Ethical Consequences of the Dogma of Creation]	
GUNTHER WENZ	
<i>La condición creatural del hombre según el decálogo interpretado por Lutero</i> .....	559
[The Created Condition of Humankind According to the Decalogue Interpreted by Luther]	

---

## Nota

GREGORIO GUITIÁN	
<i>En diálogo con la realidad social. A propósito de los escritos de moral social del Profesor Teodoro López</i> .....	573
[In Dialogue with Social Reality. On the Writings on Social Morality of Professor Teodoro López]	

---

## Recensiones

- BURGOS, J.M., CAÑAS, J.L. y FERRER, U. (eds.), *Hacia una definición de la filosofía personalista* (J.Á. García Cuadrado) ..... 589
- BROWN, R.E., *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro. Comentario a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios* (J.L. Caballero) ..... 593
- MORALES, J., *La experiencia de Dios* (J. Alonso) ..... 597
- WOOLFENDEN, G., *La oración diaria en la España cristiana. Estudio del oficio mozárabe* (F.M<sup>a</sup> Arocena) ..... 601
- MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA, J.J., *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana* (J. de D. Larrú) ..... 603

---

## Reseñas

### FILOSOFÍA

GONZALO SANZ, L.M<sup>a</sup>, *Entre libertad y determinismo. Genes, cerebro y ambiente en la conducta humana* (613). WYNN, M.R., *Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling* (614). TALIAFERRO, Ch.C., *Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the seventeenth century* (614). PAREYSON, L., *Dostoievski. Filosofía, novela y experiencia religiosa* (615). CROSBY, J.F., *La Interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista* (616).

### HISTORIA

ROMERO-POSE, E, *Anotaciones sobre Dios Uno y Único* (618). HILDEBRAND, S.M., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth* (620). AMBROSIO DE MILÁN, *La virginidad. La educación de la virgen. Exhortación a la virginidad* (621). FERREIRO, A., *The Visigoths in Gaul and Iberia. A Supplemental Bibliography, 1984-2003* (622). HAUKE, M., *Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die griechische Theologie* (622). OECUMENIUS, *Commentary on the Apocalypse* (623). THOMAS D'AQUIN, *Abrégé de Théologie (Compendium Theologiae) ou Bref résumé de théologie pour le frère Raynald* (624). RIGO, A. (a cura di), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino* (625).

## SAGRADA ESCRITURA

PAUL Y OTROS, A., *Aux origines de la Bible* (626). CARBAJOSA, I. y SÁNCHEZ NAVARRRO, L. (eds.), *Entrar en lo antiguo. Acerca de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento* (627). ÁLVAREZ BARREDO, M., *Habacuc. Un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro* (628). MARGUERAT, D. (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología* (630). FITZMYER, J.A., *El evangelio según Lucas. Tomo IV* (631). DELUMEAU, J. y BILLON, G., *Gesù e la sua Passione* (632). FREYNE, S., *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús* (633). GRASSO, S. y MANICARDI, E. (a cura di), «Generati da una parola di verità» (*Gc 1,18*). *Scritti in onore di Rinaldo Fabris nel suo 70° compleanno* (634). PELLEGRINO, C., *Paolo, servo di Cristo e padre dei corinzi. Analisi retorico-letteraria di 1 Cor 4* (635).

## TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

CAVIGLIA, G., *Gesù Cristo, via, verità e vita. Linee di Teologia Fondamentale* (637). TANZELLA-NITTI, G. y MASPERO, G. (a cura di), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto* (638). MEN', A., *Io credo... Il simbolo della fede. Sette conversazioni* (639). ALVIAR, J.J. (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica* (641). MORALES, J., *Acta theologica. Volumen de escritos del autor, ofrecido por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* (643). SICOUly, P.C., *Schöpfung und Neuschöpfung. Neuschöpfung als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns* (644). PONCE CUÉLLAR, M., *Cristo, Siervo y Señor* (645). FONTBONA, J., *La Cena del Señor, misterio de comunión* (646). WOŹNIAK, R.J., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo* (648).

## TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

PRIETO LUCENA, A., *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino* (649). BURGGRAF, J., *Libertad vivida con la fuerza de la fe* (650). TOSO, M., *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno* (651). SCOLA, A., *Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural* (652). FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización* (653). MASÍÁ, J., *Caminos sapienciales de Oriente* (654). LANGERON, P., *Les Instituts séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire* (655). GRIFONE, J., *Des Évangiles à Jesús-Christ. Voies de la raison et du coeur* (656). CHATELARD, A., *Carlos de Foucauld. El camino de Tamanrasset* (657). NEWMAN, J.H., *Sermones parroquiales* (658).

LIBROS RECIBIDOS .....	661
INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES .....	665
PUBLICACIONES DE LA FACULTAD .....	669

# LA SAGRADA ESCRITURA, LIBRO DE LA IGLESIA

[SACRED SCRIPTURE, BOOK OF THE CHURCH]

SANTIAGO GARCÍA-JALÓN

*Resumen:* El siglo XX ha conocido diversos planteamientos del ser y de la función del lenguaje. Muchos de ellos, cuando se han aplicado a la Sagrada Escritura, se han demostrado como limitados o sesgados: bien porque dejan el significado del texto en el pasado, bien porque entregan el sentido a la subjetividad del lector. Sin embargo, un estudio desapasionado de todos los elementos presentes (sobre todo, los que consideran la presencia del enunciador en el enunciado) en el lenguaje y en su configuración en textos muestran con claridad la función hermenéutica de la tradición y la necesidad de tenerla presente para entender correctamente la Biblia.

*Palabras clave:* Semiótica, Biblia, Tradición.

*Abstract:* The twentieth century saw the emergence of different concepts concerning the nature and function of language. Many of these, when applied to Sacred Scripture, have shown themselves as being limited or biased: in some cases because they leave the meaning of the text in the past, or because entrust the meaning to the subjectivity of the reader. However, a dispassionate study of the elements present (above all, those which consider the presence of the speaker in the utterance) in language and in its configuration in the texts shows clearly the hermeneutic function of tradition and the need to keep it in mind in order to understand the Bible correctly.

*Keywords:* Semiotics, Bible, Tradition.



Los *Lineamenta* para la próxima asamblea general del Sínodo de los Obispos señalaban en su número 14<sup>1</sup>:

Desde el punto de vista pastoral, siguiendo la doctrina de la Iglesia, hay que aclarar conceptualmente y traducir en experiencia de vida las relaciones entre Tradición y Escritura.

Cumplir con nitidez la aclaración conceptual reclamada por estas palabras requeriría ocuparse de un amplio número de asuntos, cuyo tratamiento rebasa con mucho los límites asignados a mi intervención en este Simposio. Por el contrario, esos límites pueden albergar cómodamente una reflexión lingüística que quizás contribuya a arrojar luz sobre la materia.

Mi deseo sería dedicar los próximos minutos a exponer el indisoluble vínculo que existe entre significado lingüístico y enunciación y a extraer las consecuencias que de este hecho se siguen para la identificación del significado histórico de una entidad lingüística.

La tesis que pretendo trasladar se articula en varias proposiciones. La primera de ellas es que, en la interpretación de fenómenos lingüísticos, deben distinguirse dos objetos diferentes: las «entidades» y la «enunciación de entidades»; la segunda proposición es que el significado está vinculado a la enunciación, mientras que a las entidades corresponde sólo la capacidad para significar; la última, que siendo la enunciación una acción, su interpretación debe hacerse a la luz de otras acciones.

Mi interés en disertar sobre estas cuestiones obedece a una perspectiva histórica. Durante el siglo XX, buena parte de los teóricos de la interpretación de textos han compartido como denominador común el menosprecio de la importancia que ha de atribuirse a la figura del autor. La insistencia en la «falacia intencional» divulgada por la *nueva crítica* norteamericana, la proclamación de la «muerte del autor» hecha por Roland Barthes, la supeditación del significado al uso del significado defendida por Rorty y tantas otras muestras que aquí podrían alegarse acreditan esa creciente falta de atención a las acciones del autor y a sus intenciones.

Es fácil reconstruir el itinerario seguido por estos teóricos. En su búsqueda de un estudio científico de los fenómenos del lenguaje, el estructuralismo afirmó la necesidad de estudiarlos en sí mismos, al margen de cualquier consideración sobre su origen o su destino. En su opinión, el ideal habría sido examinarlos con la misma actitud y las mismas pautas con que se analiza un objeto de la naturaleza. Asumido este principio, muy pronto el protagonismo pa-

1. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*, XII Asamblea General Ordinaria, BAC, Madrid 2007, 41.

só de los fenómenos del lenguaje a sus intérpretes. Si el significado es algo depositado en los textos, cualquier contenido que pueda extraerse de ellos estará justificado como significado suyo.

Esta actitud pareció cobrar legitimidad cuando los teóricos de la literatura reivindicaron la autonomía del lector respecto a la obra literaria. Extendiendo ese derecho a cualquier tipo de texto transmitido por escrito, se asentó la idea de que el significado de los textos escritos era el que de ellos pudieran obtener sus intérpretes y el significado histórico aquél que le dieran sus contemporáneos. El eco de estos postulados es claramente perceptible en algunos planteamientos exegéticos vigentes en la actualidad.

Sin embargo, este planteamiento no resiste la confrontación con los hechos que a diario comprobamos cuando interpretamos textos escritos. En el último cuarto del pasado siglo, la «filosofía de los actos de habla» ha llamado la atención sobre la particular naturaleza del uso del lenguaje y ha hecho pasar a un primer plano las acciones cumplidas por el emisor de un mensaje. Con ello, ha forzado la revisión de algunos conceptos lingüísticos y el empleo que de ellos se venía haciendo, concediendo la relevancia que le corresponde al hecho de la «enunciación».

## 1. «NIVEL DE LENGUA» Y «NIVEL DE HABLA»

Hablando estrictamente, lo que encontramos inventariado en los diccionarios no son palabras, sino «voces»: letras o series de letras, representativas de sonidos o de series de sonidos, a las que por convención se otorga la capacidad de ser asociadas a ciertos contenidos para significarlos. Lo que los diccionarios registran son los contenidos a los que pueden asociarse las voces que enumeran. Por ejemplo, de la serie «gato» se dice que puede asociarse a «felino doméstico» o a «instrumento mecánico».

Lógicamente, antes de su asociación con un contenido determinado, las voces no lo significan. Tal y como se hallan en el diccionario, son sólo entidades que pueden ser usadas como significantes, pero que aún no significan nada. Por eso, una misma voz admite ser usada para significar cosas completamente distintas, como hemos comprobado en el caso de «gato». Las voces que admiten diferentes usos significativos reciben el nombre de polisémicas. Calificándolas así quiere decirse que son idóneas para significar cosas distintas.

La habilidad de una entidad física para significar pertenece a lo que se denomina «nivel de lengua». Consiste en el cúmulo de recursos lingüísticos disponibles para ser usados y en la información que de ellos tiene un hablante.

El «nivel de lengua» se actualiza en el «nivel de habla» mediante la «enunciación». Por «enunciar» entendemos hacer uso de un recurso lingüístico. Este uso consiste en asociarlo a un contenido que, por ello, se convertirá en su significado y lo constituirá como significante. De suerte que, cuando alguien hace uso de ella, una serie potencialmente significante pasa a significar de manera efectiva. Entonces, la potencia para significar de la serie en cuestión es actualizada en un cierto sentido y, como consecuencia, quedan neutralizadas el resto de sus capacidades significativas.

Tal y como lo hemos expuesto, el proceso de significar mediante recursos lingüísticos está vinculado al uso de éstos, a su enunciación. Significar requiere que alguien asocie una serie potencialmente significante y un contenido. Innecesario es decir que tal operación no puede cumplirse arbitrariamente, asociando cualquier voz a cualquier contenido, sino que debe atenerse a ciertos límites establecidos por convención. Sin embargo, dentro de esos límites, es indispensable la intervención de un usuario para que se produzca el fenómeno de la significación.

Por otra parte, y en consecuencia con lo anterior, el significado no es «polisémico». Esta expresión designa sólo la capacidad de significar y, por tanto, no puede atribuirse a los fenómenos de significado. Emplear una voz no es reproducir todas sus capacidades significativas, sino asociarla a una de ellas, neutralizando todas las demás.

Finalmente, dirimir el «significado histórico» de un recurso lingüístico es localizar el contenido al que ha sido asociado efectivamente dicho recurso, potencialmente apto para diferentes asociaciones. Obvio es decir que dicho contenido se identifica por su asociación con el recurso que lo significa. Por tanto, la investigación del significado histórico se dirige a identificar una acción, un acontecimiento cumplido en la historia: la acción de asociar un contenido y un recurso lingüístico.

Importa mucho no confundir el significado histórico con la definición histórica de las capacidades significativas de un recurso. Ciertamente, estas capacidades tienen una conformación histórica. Según las épocas, una voz adquiere una u otra forma y puede adquirir o perder capacidades significativas. Estos fenómenos, pertenecientes al «nivel de lengua», son susceptibles de estudio, pero deben ser distinguidos del acontecimiento histórico que es significar, que pertenece al «nivel de habla».

Siendo polisémico, un recurso lingüístico es incapaz de revelar por sí mismo a qué contenido ha sido asociado. Para determinar la asociación se hace necesario recurrir a las circunstancias en que ha sido empleado. Pero hablar

del «recurso a las circunstancias» puede dar lugar a un equívoco. Con demasiada facilidad se tiende a pensar que las circunstancias relevantes para determinar la asociación entre una serie gráfica o sonora y un contenido son el entorno físico o cultural en que la asociación ha tenido lugar. Sin embargo, las cosas no son exactamente así. Tratamos de interpretar una acción cumplida por un protagonista y, a tal fin, los elementos que pueden ser relevantes deben ser de la misma naturaleza que el que interpretamos: deben ser acciones del mismo protagonista. Si llamamos «enunciación» al uso de los recursos lingüísticos y «enunciador» al usuario, deberemos concluir que la primera circunstancia pertinente para la interpretación del enunciado es el enunciador.

Así las cosas, la palabra «interpretar» puede designar dos tareas diferentes. La primera consiste en elaborar un repertorio de las capacidades significativas que tiene una voz, un recurso lingüístico. La segunda, en identificar cuál de dichas capacidades ha sido actualizada en un determinado uso. Mientras que aquélla está destinada a hacer un registro de posibilidades, ésta tiene por objeto de estudio una acción.

Siendo distinta en cada uno de estos casos la meta perseguida, distinta será también la metodología apropiada para alcanzarla. Si lo que nos interesa es la acción de asociar una serie gráfica o sonora a un contenido, deberemos atender al conjunto de acciones en que ocurre la acción de asociar y seleccionar cuál de las acciones de ese conjunto es relevante para interpretar la acción de asociar. Ahora bien: el primer criterio que nos permite identificar el conjunto de acciones en que se inserta la enunciación es el protagonista. La interpretación de un acto de habla tiene por objeto identificar la acción de su enunciador y por método situar dicha acción en el marco de otras cumplidas por el mismo enunciador.

Podemos ilustrar lo dicho sirviéndonos de cualquier entidad polisémica. Pensemos, por ejemplo, en la serie «tiene». De suyo, es hábil para significar tanto la tercera persona del singular como la modalidad cortés de la segunda persona. Sin embargo, quien la emplea en la práctica hace uso solamente de una de esas dos posibilidades. Al interpretarla, podemos contentarnos con señalar lo que de suyo es capaz de significar o podemos intentar establecer qué significa.

«Tiene» será entendido como la variante cortés de la segunda persona si el hablante se dirige a un destinatario desconocido o a alguien a quien quiere dar un trato deferente. Si, por el contrario, el destinatario de la expresión es un amigo, probablemente haya que interpretar «tiene» como una tercera persona y suponer que se habla de alguien ausente. Todavía cabe una tercera posibilidad: que dirigiéndose a un destinatario a quien quiere dar un trato deferente, el ha-

blante se refiera a una persona ausente. Entonces será necesario saber de quién está hablando para elucidar qué está diciendo. En todos estos supuestos, establecer el significado de «tiene» es identificar el contenido al que ha sido asociado, lo que requiere identificar la asociación, definir la enunciación. Es decir, identificar y definir la acción cumplida por el enunciador. Para alcanzar este objetivo, reparamos en otras acciones cumplidas por él: a quién se dirige o de qué habla.

Cada una de las posibilidades enumeradas puede ocurrir en un mismo entorno físico y cultural. Lo que determina que el intérprete entienda una u otra cosa es la interpretación que hace de la acción cumplida por el hablante a tenor del resto de acciones que éste protagoniza. De esta manera, el primer entorno contextual, la primera circunstancia relevante para determinar el significado, es el usuario.

Claramente, es inviable recorrer a la inversa el mismo itinerario. No cabe saber quién es el enunciador a partir del enunciado. La palabra «tiene» puede ser enunciada por alguien que habla de una persona ausente, por alguien que se dirige a una persona presente a la que trata con especial deferencia o por alguien que está haciendo simultáneamente ambas cosas. Así, un enunciado en sí mismo excluye algunas posibilidades, pero, de entre las que admite, no da preferencia a ninguna en particular.

A la luz de las reflexiones precedentes podemos precisar cuál es el objeto de la interpretación y con qué recursos contamos para alcanzarlo. Si se trata de investigar un enunciado, un recurso lingüístico en cuanto utilizado por un hablante, la interpretación pretende saber cómo ha actualizado el hablante la potencialidad significativa de dicho recurso, qué significa éste. Para ello, es necesario recurrir en primer término al conjunto de acciones cumplidas por el enunciador. Las circunstancias, el entorno físico o cultural en que una enunciación ha tenido lugar, nos serán útiles sólo en la medida en que nos ayuden a identificar quién es el enunciador y qué acciones es de presumir que esté cumpliendo.

## 2. ¿SON POLISÉMICOS LOS TEXTOS?

Tratemos de aplicar a los textos las observaciones precedentes. Su caso nos interesa especialmente porque cuando hablamos de la Sagrada Escritura, tanto si aludimos a su totalidad cuanto si restringimos nuestras observaciones a cualquiera de sus libros o perícopas, estamos refiriéndonos a una entidad lingüística de naturaleza bien definida: un «texto».

En principio, puede entenderse por «texto» todo conjunto de elementos dotado de significado unitario<sup>2</sup>. Al hablar de textos no nos referimos necesariamente a escritos. Aunque ésta es la acepción empleada por Ricoeur cuando define texto como «todo discurso fijado por la escritura»<sup>3</sup>, el hábito de reservar el nombre de texto para los escritos sólo se generalizó a partir del siglo XII, por obra de Roberto de Melún<sup>4</sup>. Ni siquiera es obligatorio pensar en hechos lingüísticos. Etimológicamente, texto significa tejido. Fue Quintiliano quien aplicó el término a las manifestaciones del lenguaje, que acabaron por apropiarse de él<sup>5</sup>. Insistiendo en el criterio de unidad semántica, la Lingüística actual ha recorrido a la inversa el camino trazado por Roberto de Melún y Quintiliano. Por eso, Teun van Dijk puede comenzar su famoso tratado sobre la ciencia del texto, diciendo: «las diferentes disciplinas científicas se ocupan, entre otras cosas, de la descripción de *textos*»<sup>6</sup>.

Sin embargo, los textos lingüísticos presentan una particularidad que los distingue de otros. Son siempre y necesariamente enunciados. En efecto, los textos lingüísticos implican que alguien ha hecho uso de los recursos lingüísticos que los componen, actualizando en algún sentido su potencialidad significativa. Por tanto, cuando abordamos la interpretación de un texto lingüístico, nuestro objeto de estudio no es una entidad lingüística, sino la enunciación de una entidad lingüística. O, para ser más precisos, nuestro objeto de estudio no es un conjunto de entidades lingüísticas sino un conjunto de enunciaciones de entidades lingüísticas. Nos hallamos ante una situación análoga a aquella en la que nos encontraríamos si asistiéramos al empleo por alguien de la palabra «tiene».

Al igual que en este caso el objeto de estudio no son las posibilidades significativas que en sí misma encierra esta palabra, sino el significado preciso que adquiere por su uso, cuando estudiamos un texto el objetivo de la interpretación es determinar qué uso concreto se ha hecho de los recursos lingüísticos que lo componen, cómo se ha actualizado históricamente su capacidad significativa. Eso es lo que tiende a alcanzar cualquier investigación que se proponga identificar el significado histórico de un texto.

2. Vid. M.A.K. HALLIDAY y R. HASAN, *Cohesion in English*, Longman, Londres 1976, 293. Vid. *item* J. LOZANO, C. PEÑA-MARÍN y G. ABRIL, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Cátedra, Madrid 1982, 18, donde se define el texto como «conjunto signico coherente».

3. P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Seuil, París 1986, 137.

4. Vid. M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode. II*, Akademie Verlag, Berlín 1957, 323.

5. Vid. M.F. QUINTILIANO, *Institutionis oratoriae liber IX. Traducción y comentarios de Alfonso Ortega Carmona*, Universidad Pontificia, Salamanca 2000, IX, 4.13.

6. T.A. VAN DIJK, *La ciencia del texto*, Paidós, Barcelona 1997, 10.

Aquí vuelve a surgir la posibilidad de confundir el significado histórico con las posibilidades significativas históricas. El significado histórico nos es revelado a través de una acción, de un acontecimiento históricamente cumplido por el enunciador del texto. Las posibilidades significativas son sólo eso, posibilidades, que se califican de históricas porque tienen una conformación histórica.

En el caso de que un texto no revele por sí mismo su significado, en el caso de que la entidad enunciada sea polisémica, la identidad de la enunciación nos será revelada por el conjunto de acciones del enunciador en que se inserte.

La aplicación de esta metodología puede resultar problemática en el caso de los textos escritos. En ellos se acentúa la posibilidad de tener noticia del texto sin tenerla del enunciador y, por consiguiente, sin poder identificar otras acciones de éste que nos permitan saber en qué ha consistido la enunciación. Eso ha hecho que en ocasiones se diga que los textos escritos son por naturaleza polisémicos<sup>7</sup>. Las cosas no son realmente así. En cuanto suponen un uso de los recursos lingüísticos, los textos escritos no son propiamente polisémicos. Sólo merecen este título si los consideramos como entidades potenciales, lo que comportaría haberse desentendido de su naturaleza de enunciados.

El problema reside en que podemos llegar a tener conocimiento de un texto escrito desvinculado por completo de su autor. Lógicamente, entonces será imposible identificar otras acciones cumplidas por él y, por tanto, servirnos de ellas para la interpretación. Pero esto no es una condición inherente a la cualidad escrita del texto, sino que se debe al modo en que tenemos noticia de él y, en consecuencia, es una circunstancia que puede darse tanto en textos escritos como en textos orales.

Nos consta que habitualmente tenemos noticia de textos escritos cuyo autor nos es conocido. Eso hace que podamos comunicarnos con él a través del escrito, es decir, que podamos reconstruir las asociaciones que ha hecho entre recursos lingüísticos y contenidos. Al contrario, si oyéramos por azar un fragmento de conversación, sin saber quiénes hablaban ni de qué, seríamos incapaces de resolver la polisemia de lo que habíamos oído. Por consiguiente, tan-

7. Vid. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Editrice Vaticana, Roma 1993, II.B: «Todo el esfuerzo de la exégesis histórico-crítica se ordena a definir el significado preciso de un texto bíblico determinado en las circunstancias en que fue compuesto. Pero esta tesis colisiona con las conclusiones de las ciencias del lenguaje y de las hermenéuticas filosóficas, que afirman la polisemia de los textos escritos». Vid. *item* U. ECO, *Interpretación y sobreinterpretación*, University Press, Cambridge 1995, 46-47. La polisemia afecta de un modo particular a los textos escritos, pero, de suyo, es una propiedad inherente a cualquier texto, porque dimana de la multiplicidad de los factores semánticos que lo componen.

to en las emisiones escritas como en las verbales, lo que impide resolver la polisemia del texto es la desvinculación entre éste y su emisor, cosa con la que nada tiene que ver el soporte físico en el que el texto llega hasta nosotros.

Si tenemos noticia de un enunciado completamente autónomo respecto a cualquier acción de su enunciador, aunque presupongamos que necesariamente ha de tener un significado preciso, seremos incapaces de definirlo. Pero esta circunstancia de conocimiento del texto no es obligada ni siquiera habitual. Sólo es pretendida en un modelo concreto de enunciación: la literaria.

### 3. ENUNCIACIÓN FICTICIA Y ENUNCIACIÓN CONVENCIONAL

Los teóricos de la literatura situados en la estela de la «filosofía de los actos de habla» han caracterizado los textos literarios como «actos de habla ficticios». Con ello quieren significar que las expresiones que componen un texto literario nunca han sido hechas por nadie en el mundo real, sino por un ente de ficción, en un universo ficcional.

Para entender adecuadamente lo que esta teoría entraña, podemos comenzar por ilustrarla con el caso representado por las citas. Cuando alguien cita textualmente una frase pronunciada por otra persona, propiamente él no está enunciando esa frase, sino reproduciendo la enunciación de la misma hecha por su emisor original. Si en un juicio un testigo depone que oyó decir al acusado «yo asesiné a esa persona», aunque haya pronunciado las palabras «yo asesiné a esa persona», el testigo no se está declarando culpable. En efecto, no es él quien las enuncia, sino que se limita a reproducir la enunciación hecha por el acusado, a imitar la acción que éste cumplió en un momento anterior.

Si queremos analizar el comportamiento del testigo, deberemos diferenciar claramente entre las enunciaciones que él protagoniza y aquéllas que se limita a reproducir. En estas últimas, la acción del testigo no consiste en enunciar, sino en imitar una enunciación.

De manera semejante, el «autor real» de una obra literaria no enuncia la obra literaria, sino que imita un acto de enunciación. Pero, a diferencia de lo que ocurre en el caso de las citas, en las obras literarias no se está imitando una enunciación que previamente haya sucedido en la realidad. Se imita la acción misma de enunciar y no una enunciación concreta, se imita lo que haría alguien que hiciera una enunciación. En suma, se finge un acto de enunciación.

De lo anterior resulta que, en las obras literarias, concurren dos planos de actuación. El primero, ubicado en la realidad, es la acción de fingir, cum-



plida por el «autor real». El segundo, perteneciente a la ficción, es la acción fingida, la acción resultante del acto de fingir. Esta segunda acción está protagonizada por el «narrador». Definido por protagonizar una acción ficticia, él mismo es un ente de ficción. Aunque la narración se atribuya a un personaje histórico, dado que aquélla es ficticia, ficticia será también por necesidad la función de narrar.

La naturaleza ficticia de las obras literarias establece el marco de su relación con los acontecimientos reales. Las enunciaciones ficticias aparecen sustraídas a la historia. Con ello no quiere decirse que carezcan de conformación histórica. Sin duda, emergen en la realidad en un cierto momento y, por consiguiente, emplean un estadio concreto de una lengua determinada, se tejen con recursos expresivos vigentes en su época de origen... Lo que se intenta señalar es que la enunciación ficticia es una acción de naturaleza heterogénea a la que tienen las acciones reales. Por consiguiente, ninguna acción perteneciente al universo real tiene relevancia en orden a la acción ficticia. Por su propia naturaleza, ésta constituye una entidad autónoma respecto al universo real.

De ese modo, la única relación que cabe establecer con el texto es la que inmediatamente pueda trabarse con sus componentes. El texto, entonces sí, habrá sido enunciado como una entidad polisémica, como un conjunto de posibilidades significativas entregadas como tales al receptor.

Nos hallamos, por tanto, ante dos modelos distintos de enunciación —el convencional y el ficticio—, ambos posibles y que no deben ser confundidos, porque según cuál sea el modelo así será la relación que mantengamos con el enunciado.

Llegados a este punto, conviene dejar constancia de algunas observaciones. La primera es que el modelo de enunciación al que pertenece un texto nada tiene que ver con el soporte físico en el que se trasmite. Tanto los enunciados convencionales como los literarios pueden llegar hasta nosotros verbalmente o por escrito. La mayoría de los textos escritos que a diario leemos son producto de una enunciación convencional, los entendemos como tales y como tales procedemos a interpretarlos. Y, al contrario, durante siglos la literatura fue exclusivamente oral y así sigue siendo en muchas culturas y en muchos momentos de la nuestra. El hecho de que en esta última hayan proliferado las manifestaciones escritas del lenguaje es sólo una circunstancia y afecta tanto a la literatura como a la enunciación convencional.

La segunda observación es que el receptor de un texto puede modificar el modelo de enunciación original de ese texto. Un texto que originalmente haya sido producto de una enunciación convencional puede ser recibido como si

fuera un enunciado literario. Que su perfección formal se preste fácilmente a considerarla una obra literaria no trae consigo que originalmente fuera redactada como tal. Asignarle una condición literaria implica modificar el modelo enunciativo al que en origen perteneció. Obviamente, lo dicho vale lo mismo para enunciados orales.

Modificar el modelo enunciativo original de un texto es una operación perfectamente legítima. Pero no es una operación que pueda alegar como aval la historicidad. Cualquier interpretación de un texto que quiera reclamar para sí el estatuto de histórica, deberá comenzar por dirimir si dicho texto fue enunciado de un modo convencional o literario. Cualquiera de las dos opciones impone un modelo interpretativo bien determinado. O, lo que es lo mismo, todo modelo interpretativo responde a una concepción del modelo enunciativo.

Las reflexiones que hemos hecho constar sirven también de aviso sobre la cautela con que es necesario proceder cuando se habla de la Biblia como literatura. Desde luego, hay pasajes de la misma ficticiamente enunciados y siempre es posible tomar otros como enunciaciones ficticias. Eso solucionaría ciertos problemas exegéticos elementales, sobre todo en la interpretación de determinados pasajes del Antiguo Testamento. Pero hablar indiscriminadamente de la Biblia como literatura comportaría eliminar por completo cualquier atisbo de historicidad. En cuanto ficción, la literatura se sustrae por completo a la historia y se propone a sí misma como algo paralelo a ella y que en manera ninguna se propone interferir en su curso.

#### 4. LA INTERPRETACIÓN DE ENUNCIADOS LITERARIOS

El desarrollo de los estudios literarios durante el siglo XX ha hecho que se tome como paradigma de la interpretación de textos el que es válido sólo para la enunciación literaria. De modo que, con frecuencia, se ha confundido la interpretación objetiva del texto con la interpretación del texto empleando sólo los recursos que éste suministra. Entonces, el marco constituido por el conjunto de acciones del enunciador deja de tener relevancia, se establece una relación exclusiva con el texto y cualquier interpretación del mismo estimada coherente adquiere el título de interpretación legítima.

Asumido este principio, sus partidarios enderezaron sus esfuerzos a investigar la identidad del texto y a establecer cómo puede alcanzarse su significado con garantías de objetividad homologables a las vigentes en las ciencias positivas.

El primer paso dado en esta dirección consistió en atribuir a los textos la condición de «signos». Si se admite que tienen «significado», deben tener también «significante». Por tanto, constituyen signos y como tales deben ser estudiados. El problema que inmediatamente se planteó es cómo desvelar la estructura semiótica de los textos. Advertir que un fenómeno tiene estructura semiótica —que está compuesto de significante y significado— comporta distinguir en él dos niveles: una superficie significante y un plano profundo significado. Esto sólo es posible si uno de ellos recurre en otros fenómenos. Entonces, el nivel recurrente será el significado, expresado en varias superficies significantes.

De esta manera, la comprensión de la enunciación como un proceso que se articula exclusivamente en torno al mensaje, conduce a una idea de significado textual que añade un nuevo requisito a los ya enumerados. A tenor de lo dicho, inexorablemente, el significado es cognoscible sólo en la medida en que recurre bajo diversas superficies significantes. Por tanto, la interpretación de un texto —la obtención de su significado— se logrará cuando se consiga identificar en él una constante repetida en otros textos. Esta noticia puede adquirirse concluyendo que varios fenómenos entrañan un mismo significado —en cuyo caso se apreciará simultáneamente la estructura semiótica de todos ellos— o advirtiendo que un fenómeno es representación de otro cuyo significado es ya conocido. Según se elija uno u otro, tendremos la semiótica europea, de corte estructuralista, o la semiótica norteamericana<sup>8</sup>, inspirada en el pensamiento de Peirce.

#### 4.1. *La semiótica estructuralista europea*

La semiótica europea deriva del estructuralismo lingüístico diseñado por Ferdinand de Saussure. Este autor hizo notar que una acumulación de entidades que significaran todas lo mismo no sería un texto —un conjunto dotado de significado propio— sino sólo la reiteración del significado común a las entidades acumuladas. La producción de un significado textual requiere que se combinen entidades de valor semántico diferente. Ahora bien: esta diferencia consiste en una relación de oposición, causada porque unas entidades poseen rasgos semánticos de los que otras carecen. Establecer en qué consiste la oposición entre los elementos de una combinación, permitirá aquilatar las diferencias entre ellos y averiguar cómo la combinación genera significado.

8. Vid. E. ALCARAZ VARÓ, *Tres paradigmas de la investigación lingüística*, Marfil, Alcoy 1990, 67-68.

A mediados de los años sesenta del pasado siglo, este presupuesto metodológico dio lugar a la teoría de Julien A. Greimas, cuyo nombre es bien conocido por los especialistas en exégesis bíblica<sup>9</sup>. Ciñéndose al análisis de textos narrativos, Greimas señaló que un relato se configura como tal en la medida en que las oposiciones entre sus elementos comportan el progreso de una acción. Gracias a ello, lo que de otro modo sería una amalgama incoherente, cobra forma y se distingue de otros tipos de secuencias lingüísticas. En consecuencia, analizar una narración será determinar cómo las oposiciones entre los significados que la componen hacen progresar un argumento.

A la luz de lo anterior, propiamente no interesan los significados de los componentes del relato, sino las funciones que desempeñan en orden al progreso de la acción. Tales funciones, que Greimas llama «actantes», constituyen una categoría independiente. Se distinguen de las entidades que las desempeñan —como se distinguen el sujeto y la función que cumple— y forman una estructura articulada por su propio sistema de oposiciones.

Dado que es posible distinguir entre funciones y entidades que las cumplen, es igualmente posible reconocer en las narraciones una estructura semiótica. Su periferia<sup>10</sup>, la superficie significante inmediatamente perceptible —y que a instancias de las diversas culturas varía de un relato individual a otro—, serán los significados de los elementos que forman el texto. Cuyo núcleo, el significado que recurre en diferentes narraciones, será la estructura «actancial», que articula el texto como un relato. Dicha estructura es el significado textual propio de las narraciones y los diferentes relatos individuales no son otra cosa que sus significantes.

En consecuencia, cabe esbozar una ciencia del relato que objetivamente prevea cómo va a progresar y que, por tanto, cumplirá las condiciones exigidas al conocimiento objetivo en las ciencias empíricas.

Una aplicación estricta de estos principios a la interpretación de textos bíblicos arroja como resultado considerarlos la variante históricamente condicionada de un programa narrativo universal. La identidad semántica de los elementos que desempeñan las funciones actanciales es sólo secundaria e impuesta por las convenciones culturales de su época de origen. Tomar esos elementos como los portadores del significado textual sería ignorar la función semiótica a la

9. Vid., *vg.*, PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Editrice Vaticana, Roma 1993, 16-17. Vid. *item* W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1990, 144-160. Vid. *item* H. SIMIAN-YOFRE, *Metodología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2001, 127-143.

10. Vid. S. GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, *Introducción a la semántica funcional*, Síntesis, Madrid 1989, 89.

que obedecen y, por consiguiente, absolutizar lo que en realidad tiene sólo un valor relativo. Al contrario, cada lector está legítimamente facultado para actualizar de acuerdo con los patrones sociales e históricos vigentes en su época el esquema absoluto y a-histórico que constituye el verdadero significado del texto.

La semiótica greimasiana ha sido sometida a severas críticas. Las primeras voces en contra provinieron de las mismas filas estructuralistas. Genette<sup>11</sup> indicó que el campo de observación elegido por Greimas era parcial. En un relato no cuenta sólo cómo se articula la acción narrada, sino también el modo en que se informa de ella al lector. Por eso, el análisis de la trama ha de tener en cuenta factores olvidados por Greimas, como son el narrador, el orden en que se disponen las escenas, el tiempo concedido a cada una de ellas, etc. Genette censuró que su compatriota empleara indistintamente los conceptos de «acción» y «discurso», cada uno de los cuales designa realidades distintas.

Otra línea crítica es la que resume Miguel Angel Garrido<sup>12</sup> al comentar que un significado textual que es reconocible en un amplio número de textos revela muy poco de cada uno de ellos. La propuesta greimasiana comporta una generalización que prescinde de la conformación real de las relaciones que examina para catalogarlas como expresiones de una relación categorial.

Refiriéndose a su análisis semántico, comentaba Gutiérrez Ordóñez<sup>13</sup> que, si es factible el tránsito de la periferia significante al núcleo significado, resulta hartamente improbable completar el itinerario inverso: que, partiendo de la estructura actancial, lleguemos a su formulación tal y como aparece en cada texto singular. En consecuencia, concluía este autor<sup>14</sup>, «el modelo teórico de Greimas, aunque atractivo, presenta dificultades que aconsejan su rechazo».

Finalmente, se ha de tener presente la observación de Roland Barthes<sup>15</sup> según la cual el análisis estructuralista no puede ser un método de interpretación por cuanto, como hace notar Dreyfus<sup>16</sup>:

11. Vid. G. GENETTE, *Figuras III*, Lumen, Barcelona 1989. Vid. *item*, *Nuevo discurso del relato*, Cátedra, Madrid 1998. Vid. un resumen de la cuestión claro y breve en V. BALAGUER, *Testimonio y tradición en san Marcos*, Eunsa, Pamplona 1990, 24-33. Vid. *item* J.A. GARCÍA LANDA, *Acción, relato, discurso. Estructura de la ficción narrativa*, Ediciones Universidad, Salamanca 1998.

12. Vid. M.A. GARRIDO, *Nueva introducción a la teoría de la literatura*, Síntesis, Madrid 2000, 137.

13. Vid. S. GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, *Introducción...*, 90.

14. S. GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, *Introducción...*, 89.

15. R. BARTHES, «L'analyse structurale du récit à propos d'Actes, 10-11», en R. BARTHES, P. BEAUCHAMP, H. BOUILLARD, J. COURTES, E. HAULOTTE, X. LÉON-DUFOUR, L. MARIN, P. RICOEUR y A. VERGOTE, *Exégèse et herméneutique*, Seuil, París 1971, 188.

16. F. DREYFUS, «Esegesi alla Sorbona, esegesi nella Chiesa», en *Sussidi Biblici*, 3.4 (1992) 79.

no se interesa por el texto en su singularidad, en su individualidad. Su misión termina cuando, tras haber estudiado los textos, extrapola las estructuras tipo, válidas no sólo para un texto, sino para muchos, extrayendo a partir de una unidad una especie de universalidad que puede transponerse.

#### 4.2. *La semiótica norteamericana*

Si la semiótica europea es deudora de Ferdinand de Saussure, la norteamericana sigue el cauce abierto por el pensamiento de Charles S. Peirce. Este autor enseñó que un conjunto de elementos percibido como un cúmulo informe pasa a percibirse como un texto cuando se advierte que sus componentes son representaciones de los elementos que forman otro texto ya conocido como tal. La interpretación consistirá en detectar los diferentes contenidos que pueden ser representados por cada elemento que integra el conjunto sometido a interpretación y en seleccionar de todos ellos los que componen un significado ya conocido.

Un elemento es representación de otro cuando la presencia del primero implica la del segundo porque éste es causa de aquél o condición indispensable para que ocurra. La selección de uno de los posibles contenidos representados será correcta si el contenido seleccionado puede combinarse con el resto de los obtenidos por el mismo medio para componer un significado ya conocido. La consecución de éste ratifica que cada selección ha sido la adecuada, de suerte que la obtención del significado unitario avala la validez de cada paso dado por el intérprete.

Alcanzar el contenido representado relevante para la construcción de un significado ya conocido puede exigir que el proceso que traslada desde un elemento hasta lo que representa se repita varias veces. Entonces, partiendo del significado que expresamente consta en el texto, se llegará al contenido que representa, que será tomado como representación de otro y éste de otro, etc., hasta arribar a un contenido capaz de conformar con los demás un significado ya conocido. Obviamente, cuanto más sencillo y rentable sea el proceso de interpretación, será más verosímil y cumplirá mejor las condiciones exigidas al método propio de las ciencias empíricas.

En cualquier caso, dada la complejidad de la tarea que ha de cumplir, el intérprete no considera por igual todas las posibilidades que se le ofrecen. Guiado por su conocimiento del mundo —por el «marco» en que se sitúa— tiende a desechar algunas y a priorizar otras en detrimento de las demás<sup>17</sup>.

17. Vid. U. ECO, *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona 1998, 271-272.

Como puede comprobarse, la comprensión que Peirce tiene de la estructura semiótica de los textos dista mucho de la estructuralista postulada por Greimas. Peirce concede beligerancia a los significados de los elementos que componen el conjunto sometido a interpretación y los entiende como «indicios» de otros. Así, interpretar un texto es percibirlo como significante de otro que es el verdadero significado, capaz de recurrir bajo diferentes formas. Percibido de ese modo, el texto se hace aceptable. El conjunto sometido a interpretación recibirá el nombre de «interpretando» y el texto que representa y que permite apreciarlo como un todo orgánico será llamado «interpretante». El proceso interpretativo en sí, por el que se identifican y seleccionan los contenidos representados, recibe el nombre de «abducción»<sup>18</sup>.

Las consecuencias que se siguen de aplicar a los textos bíblicos estos postulados son evidentes. En cuanto interpretaciones, son meras variantes de los textos predominantes en su época de origen. A su vez, ellos mismos serán entendidos en cada momento sólo en la medida en que reflejen la cultura de sus lectores.

Desde el punto de vista epistemológico, el pensamiento de Peirce ha de hacer frente a una severa objeción. Es verdad que a menudo interpretamos conjuntos como representaciones de textos que nos son ya conocidos. Pero ése no puede ser el único modo de obtener significados unitarios a partir de conjuntos. Si lo fuera, el texto interpretante debería ser representación de otro, que lo sería de otro y así sucesivamente en un proceso *ad infinitum*. Consciente de esta dificultad, Peirce trató de solucionarla refiriéndose a un «interpretante final» —un texto que suministra su propia interpretación— y que no es ningún texto concreto sino el hábito mismo de interpretar<sup>19</sup>. Parece más sencillo admitir que hay conjuntos que generan su propio significado y que la opción de interpretar un conjunto como representación de un texto previo es tomada por el intérprete, con mayor o menor fundamento.

Desde el punto de vista de la Lingüística, los análisis de la función que cumplen implicaturas y presuposiciones ha hecho notar que, ciertamente, en la construcción del significado textual intervienen contenidos que no constan explícitamente en la superficie significante del texto, sino que están representados por los elementos que forman ésta. Pero la generación del significado textual no consiste en sustituir unos elementos por otros, sino en combinar en plano de igualdad los componentes explícitos y los representados<sup>20</sup>.

18. Vid. G. BONIOLO y P. VIDALI, *Filosofía della scienza*, Bruno Mondadori, Milan 1999, 281-298.

19. Vid. U. ECO, *Tratado...*, 114-120.

20. Vid. E. ALCARAZ VARÓ y M<sup>a</sup> A. MARTÍNEZ LINARES, *Diccionario de lingüística moderna*, Ariel, Barcelona 1997, s.u. «implicación» y «presuposición».

Finalmente, la Teoría de la Literatura ha denunciado que este tipo de planteamientos no es sino la reviviscencia del concepto decimonónico de «mímesis». Frente a la idea de ésta como imitación de un «acto de habla»<sup>21</sup>, la aplicación del pensamiento de Peirce a la interpretación de textos sigue manteniendo la antigua convicción de que el significado textual es sólo la representación de un contenido ajeno al texto<sup>22</sup>.

A este respecto, Dolezel<sup>23</sup> señala que, dada la flexibilidad con que se aplica el proceso abductivo, no es de extrañar el éxito de este tipo de interpretaciones. Se instituye un modelo y se aplica a un texto, sustituyendo sus componentes cuantas veces sea necesario hasta que arrojen un resultado apto para adecuarse al modelo. Incluso la elección de qué elementos del texto deben ser tomados en consideración viene dictada por dicha adecuación. Aquéllos que no se acomoden serán tenidos por accidentales o irrelevantes.

El sistemático empleo de la semiótica de Peirce por los *cultural studies* suscitó hace años la cólera de Harold Bloom<sup>24</sup> que la acusó de «filología débil», en alusión al «pensamiento débil», y denunció que es incapaz de explicar por qué determinados textos han sido apreciados por sus contemporáneos de modo particular, hasta el punto de gozar de una transmisión privilegiada.

Al margen de su idoneidad, los modelos hermenéuticos que acabamos de describir tienen vigencia sólo en el caso de la enunciación literaria. Entonces, el único objeto ocurrido en la historia es un enunciado ficticio y no cabe interpretarlo integrándolo en el código del resto de acciones cumplidas por el enunciador.

Lo contrario ocurre cuando la enunciación es convencional. Entonces, lo que se entrega al destinatario no es un conjunto polisémico, sino un conjunto resultante de acciones determinadas que pueden ser investigadas y que deben serlo si se pretende dar con el sentido histórico del texto.

## 5. LA FUNCIÓN HERMENÉUTICA DE LA TRADICIÓN

A la luz de las reflexiones expuestas hasta aquí podemos abordar qué función hermenéutica corresponde a la Tradición. Debemos entenderla como un

21. Vid. S. GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, «Literatura e Historia», en *Salmanticensis*, LII.3 (2005), 433-440.

22. Vid. E. SULLÀ, «El debate sobre el canon literario», en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, Arco Libros, Madrid 1998, 17. Cfr. A. PENEDO, «Introducción.II», en A. PENEDO y G. PONTÓN (eds.), *Nuevo historicismo*, Arco Libros, Madrid 1998, 28-29.

23. Vid. L. DOLEZEL, «Mímesis y mundos posibles», en A. GARRIDO DOMÍNGUEZ, *Teorías de la ficción literaria*, Arco Libros, Madrid 1997, 71.

24. Vid. H. BLOOM, *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona 1995, 25-51.



conjunto de acciones y enseñanzas cuyo origen se atribuye a la misma fuente de la que procede el Nuevo Testamento. De esta manera, la primera función de la Tradición es dotar de identidad histórica al emisor original del Nuevo Testamento y suministrar al intérprete de éste un conjunto de acciones en el que poder situar la enunciación del texto neotestamentario.

Por esta vía, la Tradición permite rebasar la polisemia de ese texto. Sin ella, dicho texto sólo nos sería cognoscible como una entidad polisémica, como un repertorio de posibilidades significativas y no como una acción realmente significadora. A este respecto, puede discutirse si un contenido concreto de la Tradición es o no auténtico, pero no cabe negar la relevancia de la Tradición en sí misma como instancia hermenéutica, no cabe negar que una Tradición es imprescindible. Hacerlo equivaldría a declarar que todo conocimiento del emisor del texto que no sea suministrado por éste es irrelevante para la interpretación y con ello se estaría otorgando al texto revelado la condición de texto literario, de entidad polisémica puesta como tal a disposición del lector.

Originalmente, las cosas no fueron así. El anuncio de Jesús no tuvo lugar desarraigado y al margen de quiénes fueran sus enunciadore. Si las cosas hubieran tenido lugar de ese modo, si el anuncio de Jesús hubiera sido recibido como una enunciación ficticia, las primeras comunidades habrían sido sólo tendencias literarias y sería difícil explicar su historia, sus actitudes y comportamientos. A la inversa, suponer que el anuncio de Jesús fue acomodado a sus circunstancias por cada grupo de oyentes implica presuponer que fue recibido como un anuncio en sí mismo polisémico, disponible para su libre interpretación.

La Tradición cumple su función hermenéutica en cuanto suministra los elementos necesarios para identificar la enunciación del texto revelado. La Tradición no elige e impone una de las posibilidades significativas del texto, en detrimento de todas las demás que serían igualmente posibles. Lo que la Tradición hace de manera inmediata es posibilitar que se identifique la acción enunciativa. Como ya hemos visto, por sí misma la entidad enunciada, el texto neotestamentario, podría explicarse como el resultado de diferentes acciones, pero históricamente es producto de una sola y a ésta sólo cabe acceder a través del conocimiento que tengamos de otras acciones cumplidas por el mismo enunciatore. En este sentido, lo que la Tradición hace es posibilitar la identificación del significado histórico del texto.

Esta función de la Tradición es indispensable para rebasar los límites de la polisemia textual. Por ello, necesariamente ha de prolongarse en el curso de la historia. En cada momento en que alguien recibe el texto, debe ser asistido por la Tradición para ser capaz de obtener el significado original.

Se entiende bien, en consecuencia, que, para dar con su auténtico sentido original, la lectura del Nuevo Testamento ha de hacerse en la Iglesia. En ese sentido debe ser una lectura pública y vinculada a la Eucaristía. Sin ella, sin la Eucaristía, fuera de la celebración del memorial del Señor, se hace verdaderamente imposible el acceso al significado auténtico de sus palabras.

Santiago GARCÍA-JALÓN  
Facultad de Filología Bíblica Trilingüe  
Universidad Pontificia de Salamanca  
SALAMANCA



# LA RECEPCIÓN CRISTIANA DE LA PREDICACIÓN DE JESÚS

[THE WAY CHRISTIANS RECEIVED THE PREACHING OF JESUS]

**BERNARDO ESTRADA**

*Resumen:* El punto de partida del artículo es el *kerygma* de la Iglesia apostólica, cuyo núcleo es el misterio pascual. A partir de allí se descubre la continuidad del mensaje en la primitiva comunidad cristiana con respecto a lo que los discípulos habían visto y oído de Jesús. Al mismo tiempo se percibe un esquema más o menos común del anuncio apostólico, tal y como viene presentado en los discursos de los Hechos de los Apóstoles. Al compararlo con el epistolario paulino y con los evangelios, se descubren la unidad y la diversidad en el anuncio sobre Jesús. Se proclama siempre su pasión, muerte y resurrección, pero se encuentran en los textos del Nuevo Testamento diversas formas de expresión.

*Palabras clave:* Kerygma, Jesucristo, Unidad, Diversidad.

*Abstract:* The starting point of the article is the kerygma of the apostolic church, the nucleus of which is the paschal mystery. It is here that we discover the continuity of the message in the primitive Christian community regarding what the disciples had seen and heard concerning Jesus. At the same time, a more or less common understanding of the apostolic message is perceived, which is presented in the discourses of the Acts of the Apostles. When we compare this to the Pauline letters and to the Gospels, we discover the unity and the diversity in the announcement concerning Jesus. The message of His passion, death and resurrection is always proclaimed, but we find this expressed in diverse ways across the New Testament.

*Keywords:* Kerygma, Jesus Christ, Unity, Diversity.

## 1. EL KERYGMA APOSTÓLICO

Al final de la primera carta a los Corintios se resume lo que Pablo había predicado a esa comunidad:

«Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce» (1 Co 15,3-5).

Ya antes había querido recordar el evangelio que había predicado y en el que ellos permanecían firmes; se trata de un anuncio difícil de ser aceptado humanamente —si no imposible—, y sólo con la fe se consigue superar ese escándalo de la cruz<sup>1</sup>. Aunque en la carta a los Gálatas Pablo había dicho, acerca de su evangelio, «no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo» (Ga 1,12), afirma sin embargo que después subió a Jerusalén y lo confrontó con Pedro, Juan y Santiago, «las columnas» (Ga 2,9). Por tanto se puede decir que el núcleo de su predicación lo ha recibido de la tradición<sup>2</sup>. En la *praescriptio* de la carta a los Romanos, al contenido del evangelio, «preanunciado por medio de los profetas en las sagradas escrituras» se añade el hecho del Hijo, «nacido del linaje de David según la carne» (Rm 1,2s). La proclamación de la resurrección se complementa con la descendencia davídica, que pone de relieve su carácter mesiánico. Esto parece formar parte de una antigua profesión de fe cristológica acuñada por la Iglesia apostólica<sup>3</sup>, de la cual no se conoce del todo su evolución<sup>4</sup>. Según su origen humano Jesús desciende de David, y así se indica la base histórico-salvífica de su dignidad mesiánica.

Jesús, en cuanto Mesías, va al encuentro de la muerte. Sobre la cruz está escrita la causa de la condena: rey de los judíos. El título está presente, como un hilo conductor, en toda la historia de la pasión. La muerte ignominiosa indujo desde el primer momento a la comunidad primitiva a interpretarla como un evento salvador, basado sobre la promesa del Antiguo Testamento acerca del siervo sufriente. Ese acontecimiento viene contemplado en su totalidad a la luz de la resurrección, que constituye el punto de partida y de llegada del misterio de Cristo.

1. «Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necesidad para los gentiles». 1 Co 1,23.

2. La misma tradición apostólica viene también subrayada en 1 Co 11,23ss, a propósito de la Eucaristía.

3. Cfr. C.H. DODD, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, Hodder & Stoughton, London 1970, 14.

4. Cfr. G. EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchener-Verlag, Neukirchen-Vluyn 1972, 123-125.

En la primera parte del himno de la carta a los Filipenses (Flp 2,6-8) se dice de Jesucristo:

«El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz».

Se constata un inmenso contraste entre la muerte vergonzosa de un delincuente político en el judaísmo y esta profesión de fe. En efecto, se está diciendo que el condenado a la pena capital posee la naturaleza de un Dios preexistente, y que se hace hombre humillándose hasta la muerte, y muerte de cruz. No existe una paradoja igual en el mundo antiguo, dice Hengel<sup>5</sup>. Pero al mismo tiempo este *oxymoron* vital arroja un rayo de luz sobre el enigma de la cristología primitiva. Pablo había fundado esa comunidad hacia el año 49 y así, en menos de 20 años después de la Pascua, se ha configurado una teología sobre la encarnación del Hijo de Dios con un alcance superior al que se llevó a cabo en los seis siglos posteriores, cuando se completaron y precisaron las definiciones del dogma cristológico.

Del texto de Filipenses se deduce, entre otras cosas, que el título de κύριος aplicado a Jesús es bastante antiguo. Desde que Bousset afirmó que esta denominación provenía del ambiente helenístico y que habría sido la Iglesia primitiva proveniente de la gentilidad la que la habría aplicado a Jesús, la tesis ha tenido no poca difusión en el ambiente del Nuevo Testamento<sup>6</sup>. Sin embargo, se trata de una teoría no comprobada que tuvo su origen en la historia comparada de las religiones, divulgada posteriormente por Bultmann, entre otros. Aceptándola casi acríticamente, el exegeta de Marburg contribuyó a acrecentar su influencia. Hengel, sin embargo, demuestra cómo el uso del término en el culto proviene del mundo semítico, mesopotámico y cananeo, con algunas repercusiones en la religión egipcia<sup>7</sup>. Se trataría de una consecuencia natural del uso de «señor» aplicado a los ángeles y a las personas de respeto. Del apelativo *mar* o *rabbi* se habría pasado al uso en sentido pleno de κύριος<sup>8</sup>. Tam-

5. M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, Mohr, Tübingen 1975, 9.

6. Cfr. P. VIELHAUER, *Aufsätze zum neuen Testament*, Chr. Kaiser Verlag, München 1965, 166; K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gerd Mohr, Gütersloh 1972, 133, dice que el título de κύριος en el culto helenístico era un atributo común aplicado a los dioses.

7. Cfr. M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, 120, nota 135. Donde hace ver que atribuir al panteón griego el título de κύριος es simplista y engañoso. Especial es el caso de Isis, donde el apelativo de κύρια sería una reacción de los egipcios al uso judío, en el ambiente alejandrino del siglo I a.C., del *tetragrammaton*, traducido en lengua griega con ese vocablo. Cfr. W. FOERSTER, κύριος, en ThWNT III, 1038-1056.

8. Cfr. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Tübingen 1972, 75-76.

poco Berger se muestra benévolo con la *Religionsgeschichtliche Schule*. Para él sigue siendo un enigma cómo pudo haber sido posible, en la historia de la tradición, identificar a Jesús con una divinidad cultural helenística y cómo se atribuyó esta interpretación a las comunidades étnico-cristianas<sup>9</sup>.

En Rm 1,4 se dice que Jesús es constituido «Hijo de Dios por medio de la resurrección». La fórmula se expresa mediante el participio pasado ὀρισθείς en genitivo, un típico pasivo divino que indica la acción propia de Dios. Aún cuando el verbo ὀρίζειν significa «constituir», «establecer fijando los límites», la traducción como «proclamado», «declarado» indica al mismo tiempo su condición divina y la correspondiente profesión de fe<sup>10</sup>.

El acento se pone también sobre el ser constituido ἐν δυνάμει, «con potencia», que expresa la participación de Jesús en la gloria divina. La fórmula «Hijo de Dios», por tanto, se debe entender no sólo en sentido jurídico sino también físico y espiritual; su ser trascendente y su transformación en la gloria de Dios. En Rm 1,3s no se habla, sin embargo, de la preexistencia o de la misión del Hijo, aunque se pueda suponerlas tácitamente presentes: la atención se centra en su constitución y proclamación mediante la resurrección<sup>11</sup>. Se le llama Hijo de Dios y no sólo Señor o Hijo del Hombre o Mesías, títulos que se aplican a Jesús en otros lugares del Nuevo Testamento. Aunque no se trate de un título unívoco, se quiere indicar que Jesús posee una unión única con Dios: en Él, el amado (cfr. Mc 1,11; 9,7; 12,6 par.)<sup>12</sup>, el unigénito (cfr. Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9), el primogénito (cfr. Rm 8,29; Col 1,15.18; Hb 1,6), Dios mismo viene al encuentro con la humanidad. Los motivos de una afirmación tal serían:

a) El modo único con el que Jesús llama al Padre, *Abba*, palabra aramea que, según Pablo, nos hace hijos en el Hijo por el Espíritu; su relación filial con Dios Padre es el origen del título —y de su significado post-pascual— de Hijo de Dios<sup>13</sup>;

9. «El título de κύριος presenta testimonios precoces en la primitiva comunidad judío-cristiana, mientras que un étnico-cristianismo en estado puro es una construcción artificial y vacía (*leere Konstruktion ist*)». K. BERGER, «Zum traditionsgeschichtliche Hintergrund christologischer Hoheitstitel», en *NTS*, 17 (1970/71) 391-425(413).

10. Cfr. C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 14.

11. Cfr. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg im Br. 1977, in loc 1,3s.

12. En los dos primeros textos, el del Bautismo y el de la Transfiguración, el término hebreo *ebed* ha sido traducido por *huio*s, en una actualización del término *pais* —la traducción que hace LXX— que significa tanto siervo como niño o hijo. Esto permitió a los primeros cristianos interpretar las profecías del siervo sufriente aplicándolas a la persona del Hijo.

13. Cfr. J. JEREMIAS, *Abba*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Tübingen 1966, 15-67 (*Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1983, 37-73).

b) el hecho de que Jesús probablemente se llame a sí mismo «hijo del Hombre», identificándose con el juez que ha de venir<sup>14</sup>, permite aclarar por qué esta expresión un poco enigmática tenga una importancia capital en los cuatro evangelios como autodesignación de Jesús. Más que kerygmático se trata de un concepto mesiánico, como lo atestigua la literatura intertestamentaria. En el cuarto libro de Esdras se escribe que el «hijo del Hombre» viene confirmado y ensalzado por Dios, identificándolo, desde el punto de vista lingüístico, con el «Hijo de Dios» (4 Esd 13,32-37)<sup>15</sup>, y en Henoc 48,10 se dice:

«En el día de la aflicción habrá paz sobre la tierra y ellos caerán delante de él (el “hijo del Hombre”) y no se levantarán y no habrá quien los tome de la mano y los levante porque han renegado del Señor los espíritus y de su Mesías<sup>16</sup>».

La comunidad cristiana primitiva identificará el «hijo del Hombre» con el resucitado, y por analogía lingüística, con el «Hijo de Dios» que ha sido exaltado y está por encima de todos los ángeles y potencias espirituales, los «hijos de Dios» celestiales;

c) el hecho de haber sido denunciado ante Pilato como pretendiente mesiánico<sup>17</sup>. En este sentido el lenguaje misionario de la iglesia primitiva antepone los profetas a la misma Torá para hacer ver que el Mesías ha muerto y ha resucitado «según las escrituras»; resalta el gran contraste entre el crucificado-resucitado y la figura del liberador político y escriba conocedor de la Torá que se esperaba en Israel.

Es en cierto modo sorprendente cómo el *kerygma* primitivo, que Pablo probablemente compartía con los otros misioneros cristianos, se haya configurado tan rápidamente. Pensando los años 34-35 como aquellos de la vocación del Apóstol<sup>18</sup>, se ve —siguiendo su propio testimonio en Gálatas 1,17s— que no han pasado más de 7 años desde la muerte de Jesús cuando Pablo va desde Arabia a Jerusalén, y confronta lo que le ha sido revelado con la enseñanza de los Apóstoles. Probablemente en ese momento se tienen noticias del misterio pascual que se proclama y transmite en la Iglesia primitiva. Si se tiene en cuen-

14. Cfr. M. HENGEL, *Sohn Gottes*, 102, en contra de la opinión difundida por Bultmann.

15. Cfr. P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento II*, Utet, Torino 1987, 369s.

16. Cfr. P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento I*, Utet, Torino 1981, 531; vid. Henoc 52,4, donde se habla de la potencia del Mesías.

17. Existe otra referencia a Pilato en el *corpus paulinum*: la de 1 Tm 6,13. Podemos afirmar que en este caso se trata, al menos, de una tradición que se remonta a Pablo.

18. Cfr. L.C.A. ALEXANDER, «Chronology of Paul», en G.F. HAWTHORNE y R.P. MARTIN, *Dictionary of Paul and his Letters*, Intervarsity Press, Downers Grove/Ill.-Leicester 1993, 117, a partir de ahora, DPL.



ta que escribirá su primera carta alrededor del año 50, unos 20 años después de la Pascua, estamos ante una fase particular de la tradición cristiana que se remonta a una época muy cercana a sus orígenes. Como dice Dodd, quien quiera sostener que el evangelio que nosotros conocemos es sustancialmente diferente del que encontramos en Pablo, deberá asumir el peso de la prueba<sup>19</sup>.

En base a lo dicho precedentemente podríamos intentar reconstruir el contenido de la predicación apostólica —el *kerygma*, en su esencia— en los primeros tiempos de la Iglesia, y sería más o menos así:

Se han cumplido las profecías acerca de la persona de Jesús de Nazaret, nacido de la estirpe de David, muerto para liberarnos del pecado, sepultado y resucitado al tercer día. Ahora está sentado a la Diestra de Dios Padre, de donde vendrá a juzgar a vivos y difuntos.

Como ya lo hemos mencionado antes, la sustancia de este anuncio se encuentra en los discursos de los Hechos de los Apóstoles: los de Pedro frente al pueblo y al Sanedrín, y en la casa del Centurión Cornelio; el de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. Lo que llama la atención en estos discursos —en los que, lógicamente, siguiendo el estilo de los historiadores de la antigüedad, se refleja una elaboración por parte de Lucas— es el hecho de que no se encuentra un lenguaje característico de la predicación a los gentiles de finales del primer siglo, la época en que probablemente se data el libro; en cambio se nota una cierta dependencia lingüística de los LXX —quizá no tanta como en el evangelio según san Lucas—, y sobre todo no pocos arameismos que reflejan un lenguaje arcaico. Esto es especialmente llamativo en el discurso en casa de Cornelio<sup>20</sup>.

Comparando el lenguaje de las cartas de Pablo con el de los Hechos de los Apóstoles, se nota en primer lugar una serie de puntos comunes del *kerygma*, que hacen ver cómo no existe una incompatibilidad entre las dos tradiciones, como pretendía Baur<sup>21</sup>. Al mismo tiempo hay una serie de conceptos y expresiones del lenguaje apostólico de Pablo que no están incluidos en los Hechos:

19. Cfr. C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 16.

20. «The syntax of the verses (...) points much more to an echo of primitive kerygmic preaching, undoubtedly derived from Palestinian tradition». J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, Doubleday, New York 1997, 459s.

21. Vid. F.C. BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christ*, 1845; C.K. BARRETT, *Acts and the Pauline Corpus*, ET 88 (1976/77) 2-5(4), hace ver que los contrastes no son tan radicales. En apoyo de su tesis recuerda que en el étnico-cristianismo se pueden reconocer al menos tres corrientes: la de Esteban y los judíos helenistas, que probablemente provenía de un judaísmo que no hacía mucho énfasis en el Templo; la de Pedro, no sólo la que aparece en Hech 10,11 y 15 sino también la referida por Pablo en 1 Cor 1,9 y en Gal 2; una tercera sería la de Pablo mismo, menos compatible con la ley. Vid. J.A. FITZMYER, *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle*, Paulist Press, Mahwah 1993, 36-46.

— El apelativo de Jesús como «Hijo de Dios», que paradójicamente sólo aparece una vez, narrando la predicación de Pablo después del evento de Damasco (cfr. Hch 9,20). En Hechos se prefiere usar la terminología vecina al Deutero-Isaías, como el «siervo», el «justo», el «santo» de Dios. El concepto, de todos modos, debía de estar presente en la comunidad de Jerusalén, pues es frecuente tanto en los sinópticos como en el epistolario paulino;

— en el *kerygma* jerosolimitano no se afirma que Jesús «murió por nuestros pecados»; en cierto modo la idea, al igual que la expresión anterior, estaba presente cuando se llama a Jesús «siervo», proyectando la expiación como motivo de su muerte, a la sombra de Is 53;

— tampoco se indicaba el hecho de que Jesús intercede por nosotros; la idea aparece sin embargo en Hb 7,25, además de estar presente en el epistolario paulino.

Aunque algunos puntos de la predicación judío-cristiana no son evidentes en el «evangelio» de Pablo, están presentes en sus cartas de modo implícito. Por una parte, la presencia del Espíritu como signo de la nueva era de la Iglesia. Pablo la recibe y elabora, subrayando que tener el Espíritu es vivir en Cristo (cfr. Ga 3,2) y que el Espíritu es prenda de la vida perfecta en la era futura (cfr. 2 Co 1,22; 5,5 Ef 1,13s).

En cambio, parece que el Apóstol no dedica mucho espacio al ministerio de Jesús, a sus milagros y a sus enseñanzas, como en cambio aparece en Hechos, en modo particular en el discurso de Pedro ante Cornelio<sup>22</sup>. La frase enigmática: «y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así», no quiere decir que Pablo lo haya conocido en persona. Sin embargo, no está fuera de lugar pensar que el *kerygma* anunciado en 1 Co constituye el resumen de un contenido más amplio<sup>23</sup>.

Tampoco es definitivo el silencio de las cartas respecto a Juan Bautista. Permanece siempre la probabilidad del contacto entre los Hechos y Pablo cuando se mira de cerca el discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, que podría reflejar, en sus líneas generales, el modo como el Apóstol predicaba en las sinagogas<sup>24</sup>. Por otra parte, en su estancia en Éfeso se habría podido informar más detalladamente sobre Juan<sup>25</sup>.

22. Cfr. Hech 2,22; 3,22; 10,34-43.

23. Así C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 31.

24. Cfr. C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles* I, T & T Clark, Edinburgh 1994, 624, que hace ver, según la estructura del discurso, cómo Pablo habría seguido el orden de las lecturas bíblicas, y de modo especial la *haphtarah*.

25. Teniendo en cuenta lo que dicen los Hechos acerca de la predicación de Apolo en Éfeso cuando llega Pablo a esa ciudad (Hech 18,24-28), se podría pensar que fue

Recordemos el inicio del ministerio de Jesús en el Evangelio según san Marcos: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el evangelio». Según Dodd, en este anuncio programático de Jesús se encuentra el mensaje apostólico que contiene, en esencia, la fe de la Iglesia, la cual proclama después de la pascua el misterio del Hijo de Dios. La primera frase, «el tiempo se ha cumplido», hace referencia a las profecías veterotestamentarias y a su cumplimiento en el tiempo mesiánico. La expresión «el Reino de Dios está cerca» encierra, por una parte, el misterio de la vida pública de Jesús, quien en su persona, en sus acciones y en su mensaje hace presente el Reino —el dominio— de Dios en medio de los hombres, y por otra se refiere en modo particular al misterio de su pasión, muerte y resurrección, dando inicio al periodo del Reino en el que, ya realizado en cierto modo en el mundo, debe todavía esperar su consumación definitiva al fin de los tiempos, cuando todos los pueblos deberán convertirse al Dios vivo y verdadero. La promesa del perdón, en último término, «convertíos y creed en el evangelio», está estrechamente ligada al *kerygma* apostólico. Ella se caracteriza por la invitación a la conversión después de haber proclamado el misterio pascual, la llamada final a la penitencia. De este modo el evangelista Marcos presenta en la predicación de Jesús, y en concreto en su anuncio programático, el misterio que se ha realizado en su persona y en su misión. La única realidad que no está presente en este anuncio inicial de Marcos es la exaltación final del Hijo de Dios, colocándose a la derecha del Padre para venir luego a juzgar a vivos y difuntos, aunque se encuentre en un cierto modo implícita, visto que la conversión se realiza en la perspectiva del juicio al que se deberá comparecer al fin de los tiempos.

En la predicación apostólica se nota, por una parte, que el reconocimiento de la divinidad de Jesús llega a formar parte del acervo de fe de la Iglesia primitiva; por otra, que la predicación del misterio pascual —la muerte y resurrección de Cristo— es el evento por excelencia que nos hace pasar de esta era a la era futura. De ahí la importancia de la afirmación de que Cristo murió y resucitó «según las escrituras». De ahí se pasa a la ansiosa espera de la segunda venida de Jesús.

## 2. LA ESPERANZA ESCATOLÓGICA

Observando de cerca algunos escritos neotestamentarios, se nota que en los primeros cristianos era frecuente la idea de un retorno próximo de Jesús, de una parusía no lejana. Ésa parece ser la perspectiva del Apóstol cuando escribía

precisamente la predicación de Apolo el medio para conocer y profundizar la figura de Juan Bautista. Vid. J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 641s.

la primera carta a los Tesalonicenses, como veremos más adelante. En el libro de los Hechos parece que la exhortación de Pedro delante del pueblo, después de la curación del paralítico del templo, presenta un contenido escatológico próximo: en efecto, a la conversión seguiría un «tiempo di refrigerio» (καὶρὸς ἀναψύξεως) y la restauración de todas las cosas (ἀποκατάστασις πάντων) en Cristo (cfr. Hch 3,19-21). La idea estaba presente en el *kerygma* jerosolimitano. Así, la creencia de los primeros cristianos en el misterio pascual comportaba no sólo el anuncio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, sino también su exaltación y su segunda venida, que se esperaba próxima: de ahí la invitación vehemente a la penitencia y a la conversión, con el fin de estar preparados para ese encuentro. El Espíritu guiaba la Iglesia en ese nuevo eón que señalaba el paso de la muerte a la resurrección, creando el clima sobrenatural que permitía exclamar, «venga tu Reino», sabiendo que al mismo tiempo ese Reino se había ya manifestado en la vida, en los milagros y en la predicación de Jesucristo<sup>26</sup>. Él nos ha sacado del poder de las tinieblas y nos ha «trasladado al Reino del Hijo de su amor» (Col 1,13).

En el capítulo de Romanos dedicado a la vida en el Espíritu, dice el Apóstol que Dios «no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros», para añadir más adelante que Cristo Jesús es «el que murió; más aún el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, y que intercede por nosotros» (Rom 8,32.34). La exaltación de Jesús y la proclamación de su soberanía viene expresada con las palabras «está sentado a la diestra de Dios», una expresión que sirve en Colosenses como invitación a los cristianos a «resucitar con Cristo» (Col 3,1), y en Efesios para proclamar su realeza<sup>27</sup>. Esta fórmula kerygmática, radicada en la fe de la Iglesia primitiva, tiene su origen en el salmo 110,1:

«Oráculo de Yahveh a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que yo haga de tus enemigos el estrado de tus pies<sup>28</sup>».

La convicción en la Iglesia primitiva de tener a Jesús a la diestra del Padre y de esperar su próxima venida debió de durar un tiempo. Poco a poco se fue enfriando la espera ansiosa de la parusía. El Señor no comparecía entre las nubes del cielo y después de algunos años se comenzó a vivir «en el tiempo»,

26. «Si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios». Lc 11,20 par. Mt 12,28. «El reino de Dios está en medio de vosotros». Lc 17,21.

27. «La soberana grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, conforme a la eficacia de su fuerza poderosa, que desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos». Ef 1,19s.

28. El texto es citado en Mc 12,36 par., donde aparece en la boca del mismo Jesús. Igualmente, cuando se presenta delante del Sanedrín, hace referencia al salmo.

teniendo presente el *kairós* que se vivía. ¿Cuánto tiempo pudo transcurrir hasta que se apaciguaron las expectativas de la primitiva comunidad cristiana? Si consideramos el período post-pascual como una era de «escatología realizada», esa tendencia podría haber durado un periodo largo. Así lo sostiene Dodd<sup>29</sup>, citando la segunda carta de san Juan, donde se dice estar viviendo la «última hora» (ἔσχάτη ὥρα ἐστίν: 1 Jn 2,18). La idea se vería reforzada por el último capítulo del cuarto evangelio, donde se hace presente la convicción de que el Señor volvería pronto. Se debe pensar, sin embargo, en el tiempo de permanencia de esa tradición dentro de la comunidad joánica, puesto que no se trata del periodo inmediatamente posterior a la Pascua.

Se constata entonces una doble perspectiva escatológica en la Iglesia primitiva. Por una parte, la constatación de la obra divina de la redención operada en Jesucristo mediante su muerte, resurrección y exaltación a la derecha del Padre: en este caso estamos ante la «escatología realizada» en la que insistía tanto Dodd en su obra exegética; por otra, la idea de que no se vislumbraba la segunda venida, que no aparecía como algo inminente. La Iglesia tuvo que adaptarse a esa nueva era del «ya pero no todavía». Se evidencia un desarrollo escatológico, pero sin perderse en un futuro que hace olvidar el presente, como sucedía con la apocalíptica judía. Observando, en efecto, los libros de Baruc, los de Esdras o la «Ascensión de Moisés», es notorio el deseo de llegar cuanto antes a la edad futura en la que se cumplan todas las promesas, sin poner esfuerzo en comprender la situación presente, que era para ellos sólo un momento de malestar y de sometimiento a un poder extranjero. Una línea de pensamiento similar, aunque con diferencias de relieve, se nota en el Apocalipsis de Juan, donde la visión se transfiere esencialmente al futuro, a la nueva Jerusalén, a la esposa del Cordero, mientras se considera un presente en el que predomina la tribulación.

Desapareciendo en la comunidad cristiana la idea de un inmediato retorno de Jesús, la atención se fijó sobre los hechos históricos que precedieron y en cierto modo prepararon el evento pascual, es decir la vida pública, sus enseñanzas y milagros. Los acontecimientos se presentaban, sin embargo, en una perspectiva escatológica en la que el énfasis, más que en el futuro, se ponía sobre el carácter salvífico de lo sucedido, sobre su sentido trascendente y sobrenatural. La fe en el misterio pascual y la seguridad de vivir ya participando, en cierto modo, de su gloria, son dos elementos constitutivos de la comunidad cristiana de los orígenes. El primer elemento está presente en la Primera carta de Pedro: «Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus

29. Cfr. C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 31.

huellas; el que no cometió pecado, y en cuya boca no se halló engaño; el que, al ser insultado, no respondía con insultos; al padecer, no amenazaba, sino que se ponía en manos de Aquel que juzga con justicia» (1 Pe 2,21-23). Sería fácil en este punto decir que el autor ha tomado la profecía de Is 53 y la ha reelaborado para pintar un cuadro convincente de los sufrimientos del Mesías. Pero no es así. Para los autores neotestamentarios lo que importa es la correspondencia entre profecía e historia: Jesús se comportó así, como fue predicho por los profetas. En la misma carta, un poco antes, se enlazaba el primer elemento con el segundo: «sobre esta salvación investigaron e indagaron los profetas, que profetizaron sobre la gracia destinada a vosotros, procurando descubrir a qué tiempo y a qué circunstancias se refería el Espíritu de Cristo, que estaba en ellos cuando les predecía los sufrimientos destinados a Cristo y las glorias que les seguirían» (1 Pe 1,10s). Del mismo modo, en la carta a los Romanos se dice que Dios manifestó su justicia —su salvación— en Jesucristo (cfr. Rom 3,23), y que condenó el pecado de la carne (cfr. Rom 8,3); justificación y condenación forman parte del juicio final, en el que Cristo triunfará sobre principados y potestades (cfr. Col 2,15). Bastaría releer los cap 9-11 de Romanos para considerar la salvación de Israel —y con éste, la de todos los pueblos— en la perspectiva del ἔσχατον<sup>30</sup>. En fin, en la carta a los Hebreos la muerte de Cristo es vista como el paso hacia el mundo de la eternidad, como el momento en el que se descubre el velo y se contempla la vida futura (cfr. Heb 9,12.24; 10,20).

### 3. EL KERYGMA PUESTO POR ESCRITO

Los autores precedentes se remontan, de un modo o de otro, a la escuela paulina. En ellos se nota la irrupción en y de la escatología mediante la muerte y resurrección de Cristo, cuya preparación es la vida de Jesús mismo. Se podría decir que su núcleo es el contenido de 1 Cor 15. Dando un paso adelante contemplamos a Marcos, el evangelio kerygmático por excelencia, que en su narración recoge —del mismo modo que lo había resumido al principio del evangelio— la esencia de los discursos de Pedro y Pablo que aparecen en los Hechos. Para el evangelista el *kerygma* no es sólo el misterio pascual: es toda la vida de Cristo, que además tiene una trascendencia escatológica. Su libro es, ante todo, «evangelio».

En efecto, el «evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» se inicia con el cumplimiento de las escrituras acerca de Juan Bautista, que en Hechos 10 y 13 pre-

30. Cfr. J.D.G. DUNN, *Romans 9-16*, Thomas Nelson, Dallas 1988, 691s.

cede a la venida de Jesús y muestra, en Él, la venida del Espíritu; el ministerio en Galilea no es sólo una historia de la vida pública de Jesús: es el anuncio de la venida del Reino, el dominio sobre los demonios y la curación de las enfermedades por parte del Mesías, como lo habían predicho los profetas. Se trata del Mesías que Pedro confiesa en Cesarea de Filipo, preparando el camino hacia la pasión. En Marcos, a partir de la mitad del cap. 8, la narración es simplemente una preparación, un camino hacia la Pascua. Tres anuncios van unidos a eventos importantes de la vida de Jesús y sus discípulos. La pasión, cruda y sin retoques, está precedida por el discurso escatológico, a modo de iluminación sobre la realidad última del evento que está por acaecer. Ella culmina en el grito y la muerte, y en el velo que se rasga, abriendo paso a la vida eterna: Dios se manifiesta en su reino, en su potencia y en su gloria, del mismo modo como se era manifestado en su Hijo antes de comenzar el recorrido hacia el Calvario, en el episodio de la Transfiguración. En su parte final se apoya, él también, en el *kerygma* paulino de 1 Co.

Mateo y Lucas siguen fundamentalmente el esquema de Marcos, poniendo cada uno sus propios retoques, dejando ver sus características personales. En los dos hay un elemento común que completa el primer evangelio: la estirpe davídica de Jesús. Ellos no temen, sin embargo, colocar al inicio de su libro las narraciones acerca de la infancia de Jesús, donde se afirma que José, el descendiente de David, no es su padre natural. Será la ley judía la que confirme esa descendencia legal y la que haga ver que se le puede llamar, con propiedad, «hijo de David»<sup>31</sup>.

En Mateo encontramos, por una parte, el cumplimiento sistemático de las escrituras en diversos momentos de la vida de Jesús, siguiendo a veces una concordancia más bien amplia entre profecía y evento. Por otra, el evangelista subraya los grandes discursos que constituyen el programa mesiánico de Jesús, dando quizá más importancia a la enseñanza que al anuncio, a la fe operativa más que a la fe profesada. Esto se reveló extremadamente útil en la vida de las comunidades cristianas primitivas en medio de un ambiente contrastado entre judaísmo y paganismo. Así se configura un evangelio sensible a la liturgia y a la catequesis, rico de eclesiología.

No pocos sostienen que Mateo se ha compuesto en Siria, y en concreto en Antioquía<sup>32</sup>, donde los primeros discípulos comenzaron a llamarse cristianos

31. Cfr. G. ARANDA, «Los Evangelios de la Infancia de Jesús», en *ScrTh*, 10 (1978) 793-848.

32. Cfr. R.E. BROWN y J.P. MEIER, *Antioch and Rome*, Paulist Press, New York-London 1983, 24-26.

(cfr. Hch 11,26). Desde allí se emprende la misión a los paganos, que comporta la exención de algunos preceptos de la ley mosaica. En esa ciudad se recogen las tradiciones de Pedro y sobre Pedro como elementos de unidad de la Iglesia, especialmente en las relaciones con Jerusalén, en un primer momento, y con Roma, después. En el evangelio convergen probablemente dos tradiciones inicialmente divergentes: por una parte, la de la comunidad hebrea unida a la sinagoga, con un código ético bien definido. En este caso se puede decir que en Mateo la escatología ha cedido el paso a la ética en un periodo más bien prolongado de espera de la parusía. Se trata, sin embargo, de una ética que sobrepasa el eón terreno y temporal. La promulgación de la ley por parte de Jesús que Mateo recoge es en realidad el código de comportamiento que debe caracterizar el nuevo Israel hasta la segunda venida de Cristo. Dentro de este grupo había algunos fieles que además subrayaban la importancia de los preceptos disciplinares y culturales del judaísmo, no necesarios para la salvación, aún cuando no eran incompatibles con la fe cristiana. Por otra parte está la tradición de los nuevos cristianos procedentes del paganismo que requería unas normas morales de comportamiento en las que no están incluidos los preceptos particulares de la ley mosaica. Ellas se ven reflejadas también en el texto.

En Mateo aparece una visión propia de la historia de la salvación, un poco diversa de la que concibe Lucas. El primer período es el de las profecías del Antiguo Testamento; en el medio se encuentra el cumplimiento de esas profecías y promesas, y al final el periodo de la misión universal de la Iglesia. Esta división temporal en tres etapas permite al evangelista presentar en su libro un material diferenciado, según se trate de la misión dirigida a los judío-cristianos o a los étnico-cristianos. Así, la aparente prohibición del discurso misional (Mt 10) de dirigirse a los paganos viene superada en el mandato de predicación universal después de la resurrección (Mt 28,16-20). De todos modos, una cierta independencia del judaísmo oficial se nota en las críticas a los fariseos (cfr. Mt 15,12-14; 16,12), que reflejan el hecho de que, para el evangelista, Israel cesa de ser el destinatario exclusivo de la alianza para ceder su puesto a la Iglesia, nuevo Israel, que comprende pueblos de todas las etnias y culturas (cfr. Mt 8,5-13; 15,21-28)<sup>33</sup>.

Mateo presenta la resurrección no sólo como el evento salvífico fundamental sino también como el suceso apocalíptico por excelencia. La muerte de Cristo representa el final del viejo eón; la resurrección, el inicio de una nueva era. De ahí los signos apocalípticos que son narrados sólo en este evangelio antes y después del evento pascual (cfr. Mt 27,51-54; 28,2-4)<sup>34</sup>.

33. W. TRILLING, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums*, St. Benno, Leipzig 1959 (*El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Madrid 1974).

34. Cfr. R.É. BROWN y J.P. MEIER, *Antioch and Rome*, 60.



La imagen de Jesús que aparece en Lucas se podría resumir en la aclamación del centurión en el momento de la muerte: «verdaderamente este hombre era justo» (Lc 23,47), frente a Marcos y a Mateo que dicen: «verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15,39; cfr. Mt 27,54). Para el tercer evangelista Jesús es aquel que pasó haciendo el bien (cfr. Hch 10,38). Sus características literarias y lingüísticas lo llevan a configurar una imagen de Jesús más humanizada y racionalizada, que bajo ciertos aspectos no sigue la corriente central del *kerygma* apostólico.

En Juan no aparece a primera vista el *kerygma* escatológico. Siendo quizá el último escrito del Nuevo Testamento, refleja un periodo de la Iglesia en el que la expectación ansiosa de la segunda venida había dado paso a una esperanza más paciente y madura. En el cuarto evangelio se insiste más en la unión con Dios en el Hijo, en el don de la vida que poseen los que creen en Cristo. Se trata de la vida que se vive por medio del agua y el Espíritu (cfr. Jn 3,3-8), la que dona el pan de vida (cfr. Jn 6,51), y sobre todo la que lleva a conocer al Padre y al Hijo que ha enviado (cfr. Jn 17,3). Si en los profetas de Israel el futuro se señalaba como el tiempo de conocer a Dios (cfr. Is 52,6; Ex 36,20-22), en Juan el conocimiento auténtico se ha ya dado en el Hijo.

Siendo así, ¿se puede hablar en el cuarto evangelio de una *historia salutis*, tal como se encuentra en los otros evangelios? La respuesta es afirmativa. El evangelio recoge la sección histórica del *kerygma* y su cumplimiento, iluminado por la Palabra de Dios que se describe en el prólogo. El ministerio del Bautista lleva a los discípulos a contemplar al Hijo del Hombre (cfr. Jn 1,51), que desarrolla su misión mediante los signos, interpretados convenientemente en el marco salvífico. Ha llegado el tiempo (cfr. Jn 4,35) en el que se adora al Padre en espíritu y en verdad, en el que los muertos escuchan la voz del Hijo (cfr. Jn 5,25). Este anuncio suscita una oposición cada vez más fuerte; los que lo condenarán a muerte se deberán someter al juicio (cfr. Jn 12,31). El cumplimiento de las Escrituras alcanza su momento culminante en el *consummatum est*, realizando así el designio de salvación de Dios sobre la humanidad. La resurrección es el signo de la gloria, que a diferencia de los sinópticos ya se manifiesta en la pasión y muerte. Es más: para Juan, a diferencia de los sinópticos, toda la vida de Jesús es una revelación de su gloria, que incluye al mismo tiempo la pasión, muerte y resurrección, y la vida pública que las ha precedido. Ese conocimiento lleva al amor.

El evangelio cuadriforme, pero unificado en un solo Espíritu<sup>35</sup>, es sin duda la expresión, por escrito, de la predicación de los apóstoles y de sus sucesos

35. Cfr. S. IRENEO, *Adversus haereses*, III,11,8.

res, y así lo ha mantenido la Iglesia contra los intentos de manipulación y tergiversación. El olvido, por desuso, del *Diatessaron* de Taciano, que pretendía fundirlos en una sola narración, eliminando las características personales de cada evangelista, es una buena prueba de ello. Lo es también, en el lado opuesto, el rechazo al intento de Marción de dejar a un lado los evangelios que no ofrecen la imagen de un Jesús misericordioso, quedándose sólo con Lucas, que, según él, es el único que representa de modo correcto la idea del Dios del Nuevo Testamento.

Volviendo a Pablo, ¿qué características tiene su «evangelio» en comparación con los libros que llevan ese nombre? Si según Hechos 2 la vida de la primitiva comunidad cristiana es una «vida en el Espíritu», de modo semejante en la concepción teológica del Apóstol es el Espíritu quien guía la Iglesia y se manifiesta en ella a través del don de lenguas y de curaciones, entre otros. Pablo es el primero en elaborar una teología de la «presencia del Espíritu»: no sólo se vive en el Espíritu sino también de y por el Espíritu. Por otra parte, el Espíritu hace de la Iglesia el nuevo Israel de Dios, escatológico (cfr. Ga 6,15s.), correspondiente al «resto» que anunciaban los profetas como pueblo santo del Altísimo (cfr. Is 4,3-5; Ez 37,12; Ml 3,16s; 4,1s). Su predicación subraya con frecuencia la unión existente en algunas de las comunidades locales (cfr. 1 Co 12,13). No puede ser de otro modo, visto que el amor por los hermanos, el ser Iglesia, tiene como fundamento la participación en los sentimientos y amor de Cristo mismo (cfr. Flp 2,3ss).

Visto que en Pablo «ser en el Espíritu santo» significa «ser en Cristo», la vida se realiza conformando un cuerpo, viviendo en Cristo; en Él se reciben todas las gracias y bendiciones; en Cristo se llega a ser una nueva criatura<sup>36</sup>. Si es cierto que los frutos de la pasión, muerte y resurrección se perciben en la Iglesia, lo es también el hecho de que en ella se realiza el misterio pascual: por obra del Espíritu se muere y se resucita con Él en el bautismo (cfr. Rm 6,4-9), con Él somos glorificados (cfr. Rm 8,17).

En un primer momento el pensamiento de Pablo, como el de la mayor parte de los cristianos de la Iglesia naciente, conserva un matiz escatológico. Cuando escribe la primera carta a los Tesalonicenses afronta el problema de la muerte de algunos miembros de la comunidad. El hecho de que su respuesta haya despertado una gran expectación obliga a Pablo a precisar en la segunda carta que no es tan inminente, y que primero deberán manifestarse algunos signos premonitorios. Esto, entre otras cosas, ha generado no pocas dudas acerca

36. Cfr. B. ESTRADA, «Nuovo-Novità», en G. DE VIRGILIO (ed.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007, 611-615.

de la autenticidad de 2 Tesalonicenses, pensando que habría sido largo el tiempo transcurrido desde que la comunidad recibió la primera carta<sup>37</sup>. Sin ignorar los problemas, es probable que las diferencias se hayan exagerado<sup>38</sup>: la parusía inesperada (1 Ts 5) y los signos que la preceden (2 Ts 2) son conceptos que Pablo recibe de la fe de la iglesia primitiva<sup>39</sup>.

En la enseñanza del Apóstol la concepción escatológica del mensaje cristiano viene poco a poco sustituida por la contemplación espiritual del mismo o, por decirlo con un término más común, por la mística. La contemplación de Cristo en el Misterio pascual ha generado el deseo de identificarse con Él; la reflexión sobre el Espíritu y su fruto (cfr. Ga 5,22s), en cambio, origina el ejercicio de la caridad hacia los hermanos al ejercitar los carismas en servicio de la comunidad (cfr. 1 Cor 13).

#### 4. CONCLUSIÓN

En el panorama literario del Nuevo Testamento se encuentra una consistente variedad de interpretaciones del *kerygma* primitivo. Sin embargo, sus elementos esenciales están siempre presentes en los escritos neotestamentarios, de modo que se puede afirmar que los escritores no ofrecen grandes diferencias a la hora de proclamar el contenido del único Evangelio. Si por una parte se individúa en cada autor una serie de conceptos particulares y personales que evidencian su pensamiento original y sus características teológicas y literarias, por otra se puede hablar de una unidad, presente desde los comienzos en cuanto al núcleo del mensaje. Unidad y diversidad son las dos componentes que se conjugan con una cierta tensión saludable<sup>40</sup>.

La inmensa cantidad de documentos y manuscritos descubiertos en el siglo XX podía hacer pensar en un primer momento en una gran confusión de ideas en el cristianismo de los tres primeros siglos. Con el paso del tiempo y con el estudio sosegado de la mayor parte de ellos, se notan, en efecto, tendencias divergentes. Ellas provienen en su mayor parte, si no todas, de corrientes que

37. Cfr. W. TRILLING, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief*, St. Benno, Leipzig 1972.

38. «La Segunda Tesalonicenses no va contra la Primera, sino que confirma su autoridad». J. SÁNCHEZ BOSCH, *Nacido a tiempo*, Verbo Divino, Estella 1994, 276.

39. Cfr. J.W. SIMPSON, «Thessalonians», en *DPL*, 937.

40. Cfr. H. RIESENFELD, *Unité et diversité dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1979; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Unidad y diversidad en la Iglesia*, LEV, Città del Vaticano 1988.

no armonizaban con la fe que profesaba la Iglesia primitiva. Detrás de algunas de esas afirmaciones se individúa, por ejemplo, la intención docetista o gnóstica de negar la cruz, o el interés por presentar a Jesús como un predicador sapiencial, una especie de Confucio medio-oriental del siglo I que no habría generado conflictos a causa de la proclamación del reino de Dios. Frente a esto aparece, por contraste, el *kerygma* primitivo acompañado del anuncio salvífico y de la invitación a convertirse, con los tonos particulares de cada escritor. En el Nuevo Testamento el anuncio no se pierde en un eclecticismo genérico; antes bien, se individúa como un anuncio que tiene una tradición que lo precede.

Bernardo ESTRADA  
Pontificia Università della Santa Croce  
ROMA



# REINTERPRETACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL NUEVO: CRISTOLOGÍA TEOCÉNTRICA EN EL APOCALIPSIS DE SAN JUAN

[REINTERPRETING THE OLD TESTAMENT IN THE NEW TESTAMENT:  
THEOCENTRIC CHRISTOLOGY IN THE REVELATION OF ST JOHN]

DARIUSZ KOTECKI

*Resumen:* El libro del Apocalipsis puede ser un excelente ejemplo de cómo el Nuevo Testamento estaba latente en el Antiguo y éste se hace patente en el Nuevo (*Dei Verbum*, n.16). Examinando tres textos de claro contenido cristológico tomados del diálogo inicial y del *corpus* principal, se observa que los numerosos títulos que el autor del Apocalipsis aplica a Cristo tienen su origen en atribuciones similares del Antiguo Testamento aplicadas directamente a Dios. Se descubre así una cristología teocéntrica en el libro basada en una actualización de textos veterotestamentarios. El evento de Jesús es la clave para comprender el Antiguo Testamento y éste, a su vez, ilumina la comprensión de dicho evento.

*Palabras clave:* Cristología, Apocalipsis, Hermenéutica.

*Abstract:* The book of Revelation may be an excellent example of how the New Testament was latent in the Old Testament and the Old Testament is revealed in the New Testament (*Dei Verbum*, n.16). When examining three texts that have a clear Christological contents taken from the initial dialogue and the principal *corpus*, we observe that the numerous titles that the author of the Revelation attributes to Christ have their origin in similar attributions in the Old Testament that are applied directly to God. In this way a Theocentric Christology is discovered, based on the way in which the Old Testament texts are adapted to the new vision. The event of Jesus is the key to understanding the Old Testament, while the latter also illuminates our comprehension of the former.

*Keywords:* Christology, Book of Revelation, Hermeneutics.

La constitución sobre la revelación divina *Dei Verbum* del concilio Vaticano II subraya: «Dios, pues, inspirador y autor de ambos Testamentos, dispuso las cosas tan sabiamente que el Nuevo Testamento está latente en el Antiguo y el Antiguo está patente en el Nuevo. Porque, aunque Cristo fundó el Nuevo Testamento en su sangre (cfr. Lc 22,20; 1 Cor 11,25), no obstante los libros del Antiguo Testamento recibidos íntegramente en la proclamación evangélica, adquieren y manifiestan su plena significación en el Nuevo Testamento (cfr. Mt 5,17; Lc 24,27; Rom 16,25-26; 2 Cor 3,14-16), ilustrándolo y explicándolo al mismo tiempo» (n. 16). Una excelente ilustración de la regla mencionada arriba puede ser el Apocalipsis de san Juan. Los investigadores reconocen unánimemente que la presencia del AT en el Apocalipsis, en comparación con otros libros del NT, es más amplia y es muy singular. Es como una matriz cultural y teológica de este libro. Los exegetas difieren en cuanto al número de referencias encontradas, pues algunos admiten únicamente aquellos textos que son casi una cita exacta del AT; otros incluyen alusiones muy lejanas o ecos de los textos veterotestamentarios; finalmente, otros hablan de referencias de carácter muy general<sup>1</sup>. Esta diversidad de opiniones muestra las dificultades que encuentran los investigadores del Apocalipsis a la hora de precisar las referencias veterotestamentarias. A. Vanhoye sugería que la influencia más grande sobre el Apocalipsis era la del libro de Ezequiel<sup>2</sup>; A. Farrer veía la influencia del libro de Daniel<sup>3</sup>, aunque no intentó probar su tesis. Lo hizo G.K. Beale, observando esta influencia tanto en la teología como en la misma estructura del libro<sup>4</sup>. Otros investigadores indicaban otros textos del AT, sobre todo de Isaías, Salmos y Cantar de los Cantares<sup>5</sup>. No pocas veces, se podría denominar el Ap un «mosaico de citas y alusiones vetero-

1. Muy útil a este respecto es una sinopsis de las posibles referencias veterotestamentarias en el Ap presentada por U. VANNI, *Apocalisse e Antico Testamento. Una sinossi*. Pro manuscritto ad uso degli studenti, Roma 1996.

2. A. VANHOYE, «L'utilisation du livre d'Ezéchiél dans l'Apocalypse», en *Bib*, 43 (1962) 436-472.

3. A. FARRER, *The Revelation of St. John the Divine*, Clarendon, Oxford 1964, 7.23.

4. G.K. BEALE, «The Influence of Daniel upon the Structure and Theology of John's Apocalypse», en *JETS*, 27 (1984) 413-423; ÍDEM, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of John*, U.P. of America, Lanham 1984.

5. Entre otros: A. FEUILLET, «Le cantique des cantiques et l'Apocalypse», en *RSR*, 49 (1961) 321-353; E. LOHSE, «Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes. Textkritische Bemerkungen zur Apokalypse», en *ZNW*, 52 (1961) 122-126; A. GANGEMI, «L'utilizzazione del Dt-Is nell'Apocalisse di Giovanni», en *Euntes Docete*, 27 (1974) 109-144.311-339; B. MARCONCINI, «L'utilizzazione del testo masoretico nelle citazioni isaiane dell'Apocalisse», en *RivBib*, 24 (1976) 113-136; J.L. MONGE GARCÍA, «Los Salmos en el Apocalipsis», en *Cistercium* 28 (1976) 269-278; 29 (1977) 19-48; J. FEKKES, *Isaiah and the Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, en *JSNTSup*, 93, Sheffield 1994; S. MOYSE, *The Old Testament in the Book of Revelation*, en *JSNTSup*, 115, Sheffield 1995; G.K. BEALE, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, *JSNTSup*, 116, Sheffield 1998.

testamentarias». No cabe ninguna duda que el AT y su uso juegan un papel de primordial importancia en el Ap, aunque este papel no siempre es reconocido por los exegetas<sup>6</sup>. No encontramos en el Ap citas reflexivas o de cumplimiento, a ejemplo del Evangelio según san Mateo, introducidas con una fórmula de citación concreta. Los textos del AT se incluyen directamente en el discurso del autor y el grado de su contacto con el texto original es distinto: desde alusiones claras hasta otras más lejanas. G.K. Beale habla de alusiones claras, probables y posibles<sup>7</sup>. Muchas veces no se puede afirmar con toda seguridad si Juan depende del texto hebreo o griego del AT y menos de qué traducción.

Un ejemplo de empleo de los textos del AT por el autor es su cristología. No es el objeto de este estudio la presentación de la cristología completa del Ap. Quisiéramos solamente fijar la atención en un detalle característico. Todo el libro del Apocalipsis subraya la relación única entre Jesús y Dios, Padre de Jesús (cfr. 3,21). Desde el inicio de su obra, el autor del Apocalipsis quiere subrayar la dignidad divina de Jesucristo. El libro no usará la palabra «Dios» ninguna vez para referirse a Jesús. Sin embargo, el autor habla de Dios empleando títulos e imágenes que en otros lugares de su obra aplica a Jesús y habla de Jesús utilizando los títulos e imágenes que luego se referirán a Dios; por tanto se puede hablar de una cristología teocéntrica. En este momento hay que preguntar por las fuentes de esta cristología. Juan en su visión de Dios y de Cristo no crea todo desde el principio, sino que de una manera original y creativa alude a las tradiciones judías y judeo-cristianas. Su libro —usando las palabras de Bauckham— es «el fruto del conocimiento de Dios profundamente meditado»<sup>8</sup>. Este conocimiento de Dios se basa sobre todo en el Antiguo Testamento. Tenemos que darnos cuenta de que los primeros destinatarios del Apocalipsis con mucha probabilidad, mucho más que nosotros ahora, identificaban bien las alusiones bíblicas y las connotaciones históricas usadas por el autor. De esta manera, la cristología teocéntrica del Apocalipsis es un ejemplo de reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo, aunque no falten ejemplos que no se basan en el AT. En la presentación de la cristología del Ap es importante investigar el pensamiento del hagiógrafo y permanecer en sus categorías intelectuales (no tratarlo como un apéndice para la cristología de otros libros del NT o como introducción de estos datos en un esquema a priori). Luego, hay que recordar que no todos los datos cristológicos de este libro se limitan a los sustantivos (títu-

6. Uno de los ejemplos a los que puede prestarse atención con un análisis exacto de las alusiones veterotestamentarias es el comentario de G.K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Erdmans, Grand Rapids 1999.

7. G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, 78.

8. R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994, 39.



los, nombres); muchos de ellos manifiestan a través de las imágenes móviles la descripción de la función de Jesús. En razón de la extensión de esta presentación, no van a ser comentados todos los ejemplos de la cristología teocéntrica. Nos detendremos solamente en aquellos que aparecen en la primera parte del Ap (Ap 1-3) y más en aquellos que tienen como fuente el AT.

## 1. CRISTOLOGÍA TEOCÉNTRICA EN EL DIÁLOGO INTRODUCTORIO (Ap 1,4b-8)

En Ap 1,4b-8, para la mayoría de los exegetas que admiten el carácter litúrgico del Ap, se expresa el diálogo inicial<sup>9</sup>. Se empieza con la fórmula del saludo inicial que en su estructura se apoya en el triple ἀπό («de»): «gracia y paz a vosotros de parte del que es y era y ha de venir, de parte de los siete espíritus que están ante su trono y de parte de Jesucristo, el testigo fidedigno, el primero en nacer de la muerte y el soberano de los reyes de la tierra». Lo que llama la atención en este saludo del Ap son las anomalías gramaticales. Después de utilizar por primera vez la preposición ἀπό, deberíamos esperar la forma del genitivo, sin embargo tenemos la forma del nominativo: ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Sorprende también la fórmula después del tercer ἀπό. El autor empieza correctamente con la forma del genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ, sin embargo inmediatamente después pasa a la fórmula en el nominativo ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς<sup>10</sup>. Tenemos aquí el llamado solecismo, es decir, la incorrecta conjunción de palabras en la frase, lo que en el mundo antiguo fue considerado, por un lado como testimonio del provincialismo del estilo, desviación de los ideales del estilo retórico; por otro lado, si era introducido con intención en la frase, conseguía el estatus de figura retórica<sup>11</sup>. Hay que rechazar la tesis de que la incorrección de la sintaxis fuera el resultado del poco conocimiento de la lengua griega del autor, porque ya dentro de la misma unidad el autor aplica correctamente las reglas gramaticales. Más bien ha de notarse en estas incorrecciones una cierta intencionalidad y, en consecuencia, mirar a la

9. Cfr. U. VANNI, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, EDB, Bologna 1988, 101-113.

10. Los autores Antiguos veían esta dificultad, por tanto Victorino de Pettau o Primario después del primer «de» añadían el genitivo θεοῦ, pero Casiodoro añade el genitivo κυριοῦ. En el v. 5, para armonizar el genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ con ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς, Andrés de Cesarea y Aretas introdujeron el pronombre relativo ὅς.

11. Cfr. A. OKOPIEN-SŁAWIŃSKA, *Solecyzm*, en J. SŁAWIŃSKI (eds.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1988, 475.

fuerza de la expresión<sup>12</sup>. Podría ser para los oyentes una señal clara que llama la atención sobre los puntos importantes de la lectura. G. K. Beale piensa que el autor utiliza los solecismos como signos de alusiones veterotestamentarias<sup>13</sup>.

La primera persona —la fuente de «la gracia y la paz»— es expresada por una fórmula tripartita, homogénea gracias al uso del triple artículo: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος que se repite en distintas formas en todo el Ap (1,8; 4,8; 11,17; 16,5)<sup>14</sup>. En este título, los exegetas notan la alusión clara a Ex 3,14 donde Dios, respondiendo a la petición de Moisés, le revela su nombre, cuya explicación acaba por ser la traducción de los LXX: ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν. Se puede observar además en este título una reflexión respecto de la doble o triple descripción temporal de Dios en Is 41,4; 43,10; 44,6; 48,12. Una analogía de esta fórmula se puede encontrar también en la tradición exegética judía: *Targum de Pseudo-Jonatan* a Ex 3,14 o Dt 32,39; *Targum Neofiti* a Ex 3,14; *Midrash Rabba* a Ex 3,14; *Midrash* a Sal 72,1. Juan es el primer autor cristiano que utilizó el nombre de Dios. Algunos exegetas creen que consideraba la paráfrasis del nombre de Dios como una forma no sujeta a declinación, por eso ha utilizado el solecismo en la fórmula, dejando así más clara la majestad, la inmutabilidad, la invariabilidad, la soberanía de Dios<sup>15</sup>. Según G. K. Beale, la fórmula no declinada en el Ap tendría que servir para subrayar que es precisamente una alusión a Ex 3,14<sup>16</sup>. Desde el punto de vista de la sintaxis, lo más frecuente es que el nominativo determine el sujeto. Quizás esta fórmula sugiere que Dios sigue siendo siempre el sujeto en la historia de la salvación<sup>17</sup>.

De los textos mencionados en la tradición exegética judía, la expresión más cercana a la fórmula del Ap es la del *Targum Pseudo-Jonatan* a Dt 32,39: «Yo soy quien soy...» אֲנִי הוּא דְהוּוּי וְהוּיָה<sup>18</sup>. Subraya la eternidad de Dios, su tras-

12. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 20-22.

13. G.K. BEALE, «Solecism in the Apocalypse as Signals for the Presence of Old Testament Allusions: A Selective Analysis of Revelation 1-22», en C.A. EVANS y J.A. SANDERS, *Early Christian Interpretation of the Scripture of Israel*, JSNTSup 148, Sheffield 1997, 421-446.

14. Ap 1,8: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ - aquí la fórmula del nominativo corresponde a la sintaxis de la frase; en Ap 4,8: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος - toda la fórmula está en nominativo en la función propia del vocativo, similar a otros dos textos: Ap 11,17: κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν; y Ap 16,5: Δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὄσιος.

15. I.T. BECKWITH, *The Apocalypse of John*, Wipf & Stock, New York 1919, 124.

16. G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, 188.

17. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1985, 28-29. El mismo autor luego se retracta de esta opinión (732).

18. Para ver toda la discusión sobre este targum, cfr. M. MCNAMARA, *New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, AnBib, 27, Roma 1966, 97-112.

endencia que supera la triple dimensión del tiempo. McNamara pensaba que el texto del Ap no depende de la tradición relacionada con los LXX, sino precisamente del *Targum Pseudo-Jonatan*. Al final, llegaba sin embargo a la conclusión que ambos textos podrían basarse en una tradición litúrgica común<sup>19</sup>. El autor del Ap, en comparación con el del *Targum*, hizo una cierta transformación añadiendo o sustituyendo la expresión «el que seré» (והייתי) que corresponde en griego a ἐσόμενος, por «el que viene» (ἐρχόμενος). Dios aparece no solamente como eterno, absolutamente trascendente, sino como aquel que con su iniciativa salvífica entra activamente en la historia de la salvación en su triple dimensión del pasado, presente y futuro.

El título de Dios, ἐρχόμενος tiene en el Ap una connotación cristológica. El verbo ἔρχομαι se aplica a Jesús siete veces: Ap 1,7; 2,5; 3,3.11; 22,7.12.20. Ya en el mismo diálogo litúrgico donde Dios es presentado, al principio y al final, como ἐρχόμενος, se dirá del mismo Jesús: «Mirad, viene (ἔρχεται) en las nubes» (1,7). Al tener en cuenta la predilección del autor por lo simbólico, no resulta causal que se use siete veces este verbo referido a Jesús. El número siete expresa la plenitud. Jesús es la plenitud del entrar de Dios en la historia humana. Entre los siete anuncios de la venida de Jesús merece atención el de 22,12: «Voy a llegar enseguida, llevando mi salario para pagar a cada uno conforme a la calidad de su trabajo». Inmediatamente después de estas palabras aparece la autodeterminación de Jesús como el «Alfa y Omega». Este texto es una clara alusión a la profecía veterotestamentaria de Is 40,10; 62,11 sobre la venida de Dios como un juicio, añadiendo el fundamento de tal juicio de Dios («según los hechos del hombre») de acuerdo con Pr 24,12. Juan opera aquí un cambio no tanto del contexto de la alusión veterotestamentaria sino más bien de la aplicación del texto: el atributo divino de juzgar en el último día pertenece a Cristo. En este lugar se omite cualquier relación a Dios Padre que se observaba todavía en 14,14-20, donde el Hijo parece esperar las órdenes del Padre respecto a la cosecha y la vendimia. Aquí, el Hijo es igual al Padre: le sustituye plenamente<sup>20</sup>.

Al final del diálogo encontramos la autoexpresión de Dios «Yo soy el alfa y la omega, el que es y era y ha de venir, el todopoderoso» donde todos los títulos se ajustan en un quiasmo temático (A: «Yo soy el alfa y la omega»; B: «el que

19. M. McNAMARA, *New Testament and the Palestinian Targum*, 112. Sería difícil demostrar la dependencia directa o incluso indirecta del texto del Ap 1,4 del mencionado Targum, sobre todo por motivo de su cuestionable datación; sin embargo, no se puede rechazar la tesis de la existencia de una fuente litúrgica común a ambos textos.

20. Cfr. A. JANKOWSKI, «Transcendencia Chrystusa według Apokalipsy Janowej», en *RBL*, XLVII (1994) 95.

es y era y ha de venir»; A: «el todopoderoso»), y donde la fórmula conocida del saludo inicial es percibida en el marco de dos títulos: «Alfa y Omega» y «Todopoderoso». La expresión: «Yo soy [Yo] Alfa y Omega» se refiere a Dios también en Ap 21,6 donde aparece conjuntamente con la fórmula «Principio y Fin» (ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος). Estas dos expresiones tienen al mismo tiempo connotación cristológica. Las encontramos en relación con Jesús en Ap 22,13 donde la fórmula ha sido ampliada por el título «Primero y Último» (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος), referido a Jesús en la visión preliminar (Ap 1,17; cfr. 2,8). De esta forma, Ap 22,13 se convierte en la síntesis de los tres títulos que definen a Jesús. Todos estos sitios citados en la lectura sincrónica forman un quiasmo (A: Dios - 1,8; B: Cristo - 1,17; A': Dios - 21,6; B': Cristo - 22,13) que subraya la identificación de Cristo con Dios<sup>21</sup>. Apreciaremos todavía más esta identificación de Dios y Cristo a través de la búsqueda de la matriz veterotestamentaria de estos títulos. La expresión «el Primero y el Último» es una alusión al Deuteronomio que aparece como autoexpresión de Dios: «Yo soy el Primero y el último, fuera de mí no hay Dios» (Is 44,4); «Yo soy. Yo soy el primero, y también soy el último» (Is 48,12; cfr. también 41,4). Por un lado, tenemos subrayada aquí la idea de la eternidad de Dios, pero también, al fijarse en el contexto de la expresión del Dtr-Is (monoteísmo exclusivo), la unicidad de Dios. Cuando Jesús en 1,17 habla de su identidad «Yo soy el Primero y el Último», entonces este título no le define como segundo Dios, sino que le coloca en el «ser» del eterno y único Dios de Israel que es fuente y fin de todas las cosas. El contexto estrictamente escatológico de la última enunciación de Jesús en el epílogo (22,13), es decir, la apertura de las puertas de la eternidad por parte de Él como Juez, sugiere que el comienzo y el fin no significan solamente la preexistencia y eternidad sino que lo señalan a Él como un fin personal. Otra vez, Juan cambia la aplicación de las alusiones veterotestamentarias de Dios al mismo Jesucristo.

El aspecto soteriológico del nombre de Dios encontrará su continuación en los títulos referidos a Jesús en 1,15a. Desde el mismo inicio se puede notar el paralelismo estrecho entre Dios y Jesús: 1. Ya la misma estructura de los títulos es triple (ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἀρχῶν τῶν βασιλέων τῆς γῆς); 2. Se nota el uso del solecismo que no solamente puede indicar que se puede esperar una alusión veterotestamentaria, sino que, en el contexto del saludo, muestra la dignidad divina de Jesús.

A Jesús se le aplican los títulos «el testigo, este fiel, primogénito de entre los muertos y el soberano de los reyes de la tierra» (1,5a). Estos títulos aparecen en distintas formas en otras partes del libro (3,7.14; 19,11). Son títulos

21. A. JANKOWSKI, «Transcendencia Chrystusa», 86.

que tienen cierta familiaridad, por lo menos contextual, con el Sal 89,28.38, cuyo contexto directo habla de David como un rey ungido que va a dominar a todos sus enemigos y su descendencia que va a ocupar su trono para siempre (cfr. Sal 89,19-32). Este salmo fue interpretado por la tradición judía en clave mesiánica. Su relación con los textos mencionados del AT indica la reinterpretación cristiana de la profecía mesiánica. Todo el testimonio sobre Jesús, o testimonio de Jesús, se orienta hacia la historia de la salvación que precisamente llega en Él a su plenitud. Juan ve en Jesús al rey davídico ideal. El título «testigo» con referencia a Jesús no tiene paralelismos en los escritos del NT; sin embargo, se pueden encontrar modelos para él en el AT. En Is el mismo YHWH se presenta como testigo en la escena del juicio celebrado contra otros dioses paganos (41,1.21-24.29). No aparece ahí esta palabra, pero su función es parecida. Los «testigos» son llamados los israelitas, confesores de monoteísmo cuyo testimonio consiste en demostrar que solamente YHWH es Dios verdadero (Iz 43,10.12; 44,8)<sup>22</sup>. En este contexto, no se puede negar que el título «testigo» es no sólo un título mesiánico, sino que al mismo tiempo subraya la trascendencia de Jesús. Esta afirmación confirma el contexto del versículo entero.

El segundo título, «el soberano de los reyes de la tierra» (ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς) expresa la idea de la dominación. La misma expresión «reyes de la tierra» tiene en el Ap connotación negativa (cfr. 6,15; 17,2.18; 18,3.9; 19,19; 21,24). Los «reyes de la tierra» se manifiestan con los centros del poder por los cuales Satanás realiza su obra en la historia. El dominio de Jesús se basa en la victoria sobre ellos someténdolos a su poder. Durante la intervención final, Cristo es descrito sólo a través del título Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων, «el rey de los reyes, el señor de los señores» (17,14; 19,16), que parece equivaler a la fórmula «el soberano de los reyes de la tierra». Este mismo título aparece en el AT sólo una vez, en Dn 4,37 (LXX) donde se refiere al mismo Dios: ὅτι αὐτός ἐστι θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων καὶ βασιλεὺς τῶν βασιλέων. Lo encontramos también en 1 Hen 9,4. Parecidos a éste los encontramos en Dn 2,47 (LXX: θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν βασιλέων), en Dt 10,17 (LXX: θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων) o en 2 Mac 13,4 (βασιλεὺς τῶν βασιλέων). En todas partes se refiere a Dios. Así pues, hay que considerar la expresión «soberano de los reyes de la tierra» como un título divino. En 17,4 y 19,16 el título κύριος, que en el NT tiene varios tonos semánticos, equivale a la palabra θεός. Juan una vez más aplica a la persona de Jesucristo textos del AT que se referían a Dios.

22. Cfr. A. JANKOWSKI, *Jam jest Alfa i Omega (Ap 22,13)*. *Dopowiedzeń chrystologii biblijnej wydanie drugie, rozszerzone*, Kraków 2000, 136.

## 2. TEOCENTRISMO CRISTOLÓGICO EN LA VISIÓN INICIAL (Ap 1,9-20)

El *corpus* principal del Ap se abre con la visión inicial que es la cristofanía. Sin embargo, posee algunos elementos que permiten verla como una teofanía, lo que en consecuencia lleva a reconocer la dignidad divina de Jesús que se está revelando. Ya la misma estructura de la visión sugiere que se tratará de la manifestación de un ser trascendente. U. Vanni subraya en ella la alusión estructural a Dn 10,1-21<sup>23</sup>. El comienzo de la visión llama la atención del oyente en su elemento fónico: «oí detrás de mí una voz fuerte, como sonido de trompeta que me dijo», que se convierte sin embargo en un elemento visual: «escribe en un libro lo que ves» y luego, todavía más: «me volví para ver de quién era la voz». Esta unión del sonido y la visión es una operación típica presente en los libros proféticos (cfr. Am 1,1). En la literatura rabínica encontramos la identificación entre la voz, la palabra y el mismo Dios<sup>24</sup>. Aquí empieza la propia visión que tiene como objetivo a Cristo resucitado presente en su Iglesia. Analizaremos algunos elementos de la visión que sirven como ejemplos de la cristología teocéntrica.

La voz que escucha Juan es oída como una «trompeta hablante» (1,10b-11). El genitivo λεγούσης une el habla no con la voz (tendría que ser la forma λέγουσαν), sino directamente con la trompeta. Hay que prestar atención al hecho de que Juan se detiene no tanto en el efecto acústico como en el simbólico. Sobre todo, en el contexto de la teofanía, la trompeta tenía el papel de preparar el contacto directo con Dios (cfr. Ex 19,16; 20,18). La voz de la trompeta (hbr. קִרְל שׁוֹפֵר) podría ser tratada como la imitación de la voz de Dios<sup>25</sup>. Se puede esperar que la voz que se oír va a ser la del mismo Dios. En este momento, aparece «uno que parecía un hijo de hombre» (ὅμοιος υἱὸν ἀνθρώπου) que está entre siete candeleros de oro que luego serán descifrados como «siete iglesias» (1,20). Se trata de la iglesia en la cual la liturgia se convierte en un espacio pri-

23. Cfr. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 115:

1. Determinación del lugar y otras circunstancias concretas: Dn 10,1-4; Ap 1,9-11;
2. Aparición del «trascendente»: Dn 10,5-6; Ap 1,12-16;
3. La reacción de debilidad por parte del vidente: Dn 10,7-9; Ap 1,17a;
4. Intervención del que se aparece y confirmación de la misión: Dn 10,10-21; Ap 1,17b-20.

24. Cfr. J.H. CHARLESWORTH, «The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice», en *ScotJournTheol*, 39 (1986) 19-41; contra G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, 208: «Charlesworth contends that the voice in Rev. 1:12 is itself an hypostatic heavenly being, but all the Jewish parallels adduced in support of this can just as well be understood as metaphors, personifications, or the result of Jewish anti-anthropomorphism».

25. Cfr. D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, Thomas Nelson, Nashville 1977, 85.

vilegiado e ideal de la presencia de Cristo<sup>26</sup>. Él es presentado como Rey y Sumo Sacerdote (con cinturón de oro a la altura del pecho)<sup>27</sup>. En el NT la expresión «hijo del hombre» es seguramente un título mesiánico y no hay ninguna duda de que el Ap se sitúa en la misma línea de interpretación. El punto de partida para esta imagen es Dn 7. Para Daniel, el Hijo del Hombre es un ser extramundano que aparece entre las nubes y se acerca al Eterno. Sin embargo, el autor del Ap hace una modificación intencionada de la imagen. El primer contacto literario con Dn 7,13 es evidente: «Miraba yo en la visión de la noche, y he aquí con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre (TM: כִּבְרֵי אֱנִיָּהּ; LXX y  $\Theta$ :  $\acute{\omega}\varsigma$  υἱὸς ἀνθρώπου), que vino hasta el Anciano en días, y le hicieron acercarse delante de él». El autor del Ap en lugar del adverbio  $\acute{\omega}\varsigma$  usa el adjetivo ὅμοιος (correspondiente, parecido). Este adjetivo aparece con frecuencia en Ap (21 veces de las 45 de todo el NT). En la mayoría de los casos, se une con el dativo: sólo en dos casos, donde se refiere al hijo del hombre, es decir en 1,13 y 14,14, lo encontramos con acusativo. En el primer caso, el adjetivo indica la referencia que se debe verificar entre el elemento simbólico y la realidad a la que el símbolo se refiere; en el segundo caso, al usar el acusativo, se excluye la necesidad de pasar del símbolo a la realidad. El autor del Ap ha realizado un cambio en comparación con Dn 7,13 y al mismo tiempo ha usado la construcción con acusativo para mostrar que en la persona que está entre los candeleros se realiza con pleno sentido «el Hijo del Hombre» de Dn 7,13. Juan hace más modificaciones. Describe su aspecto, empezando por la cabeza: «los cabellos de su cabeza eran blancos como la lana blanca, como la nieve» (1,14). Otra vez encontramos aquí una alusión a la visión de Dn 7,9: «Estuve mirando hasta que fueron puestos tronos y se sentó un Anciano en días, cuyo vestido era blanco como la nieve, y el pelo de su cabeza como lana limpia, su

26. En esta imagen encontramos una clara alusión a —por lo menos— dos textos veterotestamentarios, a saber, Ex 25,31 y Za 4,2 en los cuales se trata de siete candeleros de oro. Esta imagen recobra un nuevo sentido en Ap 1,20 donde se explica el significado de los siete candeleros: «y los siete candeleros representan a las siete iglesias». Un candelero de siete brazos, que en el AT era la imagen del pueblo de Dios, es referido ahora a toda la Iglesia. Los siete candeleros crean un espacio sagrado que no se queda vacío:  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\omega\ \tau\acute{\omega}\nu\ \lambda\upsilon\chi\eta\iota\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\ \nu\acute{\iota}\delta\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ , «y en medio de estos siete candeleros vi a uno que parecía el Hijo del Hombre».

27. El término ποδήρης [«que llega hacia los pies»: es un hapax legomenon en NT] aparece en LXX doce veces, de las cuales ocho se referían a las distintas partes del traje del Sumo Pontífice. La localización del cinturón («a la altura de pecho») destaca al Hijo del Hombre de otros personajes que también llevan el cinturón de oro (cfr. Ap 15,6 donde siete ángeles fueron vestidos con limpio y brillante lino y con los cinturones de oro en el pecho  $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \sigma\tau\acute{\eta}\theta\eta\ \zeta\acute{\omega}\nu\alpha\varsigma\ \chi\rho\upsilon\sigma\acute{\alpha}\varsigma$ ), y que subraya su extraordinariedad. Él es presentado a ejemplo del Sumo Pontífice, pero su función sacerdotal es totalmente distinta, excepcional comparada con la conocida del AT.

trono llama de fuego, y las ruedas del mismo, fuego ardiente». El autor del Ap transpone la blancura del vestido del Eterno («Anciano en días») a la cabeza y cabellos del Hijo del Hombre. Le coloca no solamente en el mismo nivel de trascendencia sino que lo iguala con Dios, que es eterno e inmutable. Otra vez, Juan realiza no tanto un cambio de contexto de la imagen veterotestamentaria como una aplicación a la nueva realidad de Jesús.

La descripción de los ojos del Hijo del Hombre como «llamas de fuego» (ὡς φλόξ πυρός) encuentra su analogía también en Dn 10,6 donde los ojos del ser trascendente que aparece se comparan a «antorchas de fuego» (TM: שֵׁנֵי נֵרִים אֵשׁ; LXX: ὡς λαμπάδες πυρός). En el Ap esta imagen es reforzada por el hecho que no se trata aquí de antorchas de fuego sino de fuego en su estado puro. De esta manera, la imagen se refiere más claramente a muchas teofanías veterotestamentarias, empezando por la de la «zarza ardiente» de Ex 3,2-5<sup>28</sup>. Como en la descripción de Juan pertenece a la característica personal del Hijo del Hombre, puede también indicar la expresión aplicada en el AT sólo a Dios: «Porque el Señor tu Dios es fuego consumidor (TM: הִלְכָה אֵשׁ; LXX: πῦρ καταναλίσκων), Dios celoso» (Dt 4,24). Otra vez, el Hijo del Hombre se considera al mismo nivel que Dios<sup>29</sup>.

El autor continúa la descripción del Hijo del hombre, prestando atención a sus pies que son comparados con el «metal bruñido» (ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ). El punto de partida de esta imagen es probablemente la descripción del ser trascendente de Dn 10,6: «sus hombros y pies como bronce pulido» (TM: הִלְכָה נֶשֶׁתּוֹן יָרֵךְ וְיָדָיו וְיָרֵךְ וְיָדָיו וְיָרֵךְ; LXX: ὡσεὶ χαλκὸς ἐξαστράπτων, Q: ὡς ὄπρασιν χαλκοῦ στίλβοντος). No se sabe exactamente de qué metal se trata con la palabra χαλκολίβανον. La mayoría de los investigadores ve en este metal, que se parece al bronce, quizás con un suplemento de oro e incienso, algo así como un «bronce pulido» o «puro latón»<sup>30</sup>. Pero quizás nos encontramos otra vez ante el intento del autor del Apocalipsis de subrayar el carácter extraordinario del Hijo del Hombre que no es posible verificar gracias a la nociones humanas. Vanni observa la insuficiencia de las explicaciones del diccionario del término χαλκολίβανον. Según él, el autor parte de Dn 10,6, pero supera esta imagen: «χαλκο corresponde al bronce de Dn y se relaciona con otro término libanon, que permite pensar en el incienso, por tanto en la liturgia y la trascendencia»<sup>31</sup>.

28. A. JANKOWSKI, «Transcendencia Chrystusa», 87.

29. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 130.

30. Para descubrir todo el debate, recomiendo a: P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 55-56; D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, 96; R. TKACZ, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2,1-3,22)*. *Studium historyczno-egzegetyczne*, RSB 11, Warszawa 2003, 225-228.

31. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 131-132, n. 40.



Hemos de señalar que los «ojos como llama de fuego» y «sus pies semejantes al metal bruñado» vuelven en la autopresentación de Jesús ante la Iglesia en Tiatira en 2,18 como atributos de Jesús, quien sólo en este lugar del Ap lleva el título de «Hijo de Dios» (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). ¿Es solamente un título mesiánico como opina la mayoría de los comentaristas? Los «ojos como llama de fuego» son también un atributo de la Palabra de Dios que lucha en 19,12, que es vista en clave mesiánica, como lo indica la alusión al Sal 2,9 en 19,15: «él las regirá con vara de hierro». En la interpretación de este título hay que tener en cuenta que el Ap habla cinco veces de Dios como Padre de Cristo (1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1) y nunca como padre de los fieles y demás; en estos textos no siempre está presente el contexto de los salmos mesiánicos. Por tanto, se puede considerar el título «Hijo de Dios» como expresión de la trascendencia de Jesús<sup>32</sup>. Además, Jesús llama a Dios «mi Dios» (3,2.12), lo que puede testificar la mutua pertenencia interna que existe entre Cristo y Dios.

La voz de Cristo es comparada con una «voz como estruendo de muchas aguas». El autor hizo una combinación de por lo menos tres textos veterotestamentarios. Quizás, el punto de partida fue Dn 10,6 donde la voz del ser trascendente había sido descrita como «el estruendo de una multitud». Sin embargo, un punto de referencia más apropiado es la experiencia de Ezequiel, cuando el profeta ve y oye la gloria de YHWH que vuelve al templo de Jerusalén: «Y oí el sonido de sus alas cuando andaban, como sonido de muchas aguas, como la voz del Omnipotente, como ruido de muchedumbre, como el ruido de un ejército» (Ez 1,24) y también «y he aquí la gloria del Dios de Israel, que venía del oriente; y su sonido era como el sonido de muchas aguas, y la tierra resplandecía a causa de su gloria» (Ez 43,2). Se trata de la voz del mismo Dios. Esta combinación de textos ha servido —con mucha probabilidad— para identificar la voz del Hijo del Hombre con la voz del mismo Dios. Él no anuncia solamente la presencia de Dios sino que la realiza.

La descripción del Hijo del Hombre no deja ninguna duda respecto a su dignidad divina, lo cual está confirmado también por la reacción de Juan y la respuesta del mismo Jesús en la cual tenemos que ver también referencias al AT. La reacción ante la aparición del Hijo del Hombre en 1,17 («cuando le vi, caí como muerto a sus pies») y la respuesta de Jesús («y él puso su diestra sobre mí, diciéndome: No temas») manifiesta las analogías con el AT. Este tipo de reacción acompaña a las descripciones de teofanías o apariciones de los seres trascendentes. Se pueden citar aquí por lo menos tres alusiones del AT: Dn 8,18-19; 10,9-12a.15.18; Ez 1,28. Más cercanos a Ap 1,17 son los textos del

32. A. JANKOWSKI, «Transcendencia Chrystusa», 87.

capítulo décimo del libro de Daniel: el profeta cae a tierra, la mano le toca, le levanta y entonces oye unas palabras de ánimo: «no temas» (TM: אַל־תִּירָא; LXX: μή φοβοῦ: 10,12a.18). Esta fórmula, que aparece setenta y cuatro veces en el AT, acompaña a menudo a las revelaciones de Dios (cfr. Gn 15,1; 26,24; 28,13; 46,3; Jc 6,23; Is 43,1; 44,2) o a los seres provenientes de la esfera de Dios como los ángeles (cfr. Dn 10,12.19; Tb 12,17; NT: Mt 28,5; Lc 1,13.30; 2,10). En el NT varias veces se encuentra en boca de Jesús (cfr. Mt 17,7; 28,5.10; Mc 6,50; Lc 5,10). Hay que subrayar que en el AT, en la escena de la revelación de Dios, este llamamiento está vinculado con la autopresentación de Dios (cfr. Gen 26,24; 28,13; 46,3; Is 43,1-13; 44,1-8). Una combinación parecida la encontramos en Ap 1,17. Inmediatamente después del «no temas» sigue la autopresentación del Hijo del Hombre: «yo soy el primero y el último y el que vivo, y estuve muerto; mas he aquí que vivo por los siglos de los siglos, amén. Y tengo las llaves de la muerte y del Hades». En este momento se hace claro quién es el Hijo del Hombre: Cristo muerto y resucitado. «El primero y el último» tiene la misma connotación que el título «el Alfa y la Omega» referido a Dios en 1,8. No hay ninguna duda de que Jesús es igualado con el mismo Dios. Prestemos atención, sin embargo, a otros dos títulos: «vivo por los siglos de los siglos» (ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) y «tengo las llaves de la muerte y del Hades» (καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου). El primer título lo encontramos en el Ap también en referencia a Dios (Ap 4,10; 10,6; 15,7). Para los rabinos, el título «el primero» se aplicaba al Mesías, basándose en la profecía del Deutero-Isaías sobre Ciro (Is 41,27); sin embargo, en los mismos rabinos, la expresión «vivo por los siglos de los siglos», tras la huella de Dn 4,31; 12,7 se refiere sólo a Dios<sup>33</sup>. No se puede descartar que en la corriente de esta tradición se inscriba también la visión de Juan. Para Juan, Jesús es el Mesías que en su dignidad es igual a Dios.

La segunda fórmula «tengo las llaves de la muerte y del Hades» explica las consecuencias de la victoria sobre la muerte. Bajo el término ᾗδης se entiende abismo, el país de los muertos. LXX en la mayoría de los casos traduce el término hebreo נְרִיִשׁ, precisamente por ᾗδης Ni en el AT, ni en la literatura judaica se encuentra la expresión «las llaves de la muerte y del Hades», aunque existen en ellos textos de carácter analógico, por ejemplo en Sb 16,13: «ὁ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις καὶ κατάγεις εἰς πύλας ᾗδου καὶ ἀνάγεις («Porque tú tienes poder sobre la vida y la muerte, haces bajar a las puertas del Abismo y haces subir de allí»). Los textos talmúdicos y targumes, citados por H.L. Strack y P. Billerbeck, reflejan sin embargo la tradición judai-

33. H.L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, Beck, München 1961, 790.

ca que subraya que la propiedad de las llaves de las tumbas y lo que lleva consigo, revivir a los muertos, es una prerrogativa del mismo Dios<sup>34</sup>.

### 3. TEOCENTRISMO CRISTOLÓGICO EN LAS CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS (Ap 2-3)

Todas las cartas del Ap tienen una estructura parecida. Después de la dirección sigue la autopresentación de Jesús en que se recogen sobre todo aquellos títulos e imágenes referidos a Jesús que fueron sacados del saludo y la visión inicial. Sin embargo, aparecen algunos nuevos: «Santo y Verdadero» (Ap 3,7); «Amen»; «el principio de las obras de Dios» (3,14). Hay que señalar que la autopresentación de Jesús en las respectivas cartas empieza siete veces por la fórmula *τάδε λέγει* («así dice») que corresponde a la fórmula hebrea *כֹּה אָמַר*, que es la fórmula profética usada con más frecuencia en el AT para introducir las palabras del mismo Dios<sup>35</sup>. Otra vez, Juan ha cambiado intencionadamente la aplicación de la fórmula veterotestamentaria para mostrar a Jesús en su dignidad divina.

El primer título «Santo y Verdadero» (ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός) encuentra su referencia a Dios dentro del mismo Apocalipsis. En 6,10 se habla de él como «santo y verdadero» (ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός). El libro constantemente subraya la santidad de Dios (Ap 4,8). Es *קדוש* un *appellativum* veterotestamentario habitual. El Apocalipsis reconoce pues la divinidad de Cristo. Naturalmente, en el contexto del Ap 3,7 poner juntos los títulos «santo» con «verdadero» y «llave de David» tiene una connotación mesiánica. «Se podría recoger en una paráfrasis: el Santo y el Verdadero no es un Dios lejano e invisible, sino encarnado en Jesucristo, que ha vivido entre nosotros y como hijo de David tiene las llaves del reino mesiánico»<sup>36</sup>. De la misma manera, el título *ἀληθινός* se refiere en el Ap, como lo men-

34. H.L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, I, 747; G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, 215. D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, 104, menciona también el fondo helenístico de la imagen de Cristo que tiene la llave de la muerte y del abismo. Quizás esta presentación de Jesús está relacionada con una imaginación muy popular de Hecate, la diosa de las tinieblas. Era muy popular en Asia Menor en la época helenística y romana. Primordialmente era una figura mitológica vinculada con la propiedad de las llaves del Hades.

35. En los libros proféticos tenemos dos tipos de fórmulas: I. Fórmulas que confirman que la Palabra de Dios ha llegado al Profeta (1. «la Palabra fue dirigida a x»; «me ha sido dirigida la palabra del Señor a mí» [130 veces]; 2. «El Señor me dijo; El Señor dijo a x» [103 veces]; II. Fórmulas que aseguran que la palabra transmitida por el profeta es la palabra de Dios (1. «Así dice el Señor» [425 veces]; 2. «Oráculo del Señor» [365 veces]; «dice el Señor» [69 veces]; «habla Señor» [41 veces]).

36. A. JANKOWSKI, *Jam jest Alfa i Omega*, 139.

cionábamos, directamente a Dios (6,10) y también designa distintas acciones de Dios: sus caminos (15,3), sus decretos (16,7; 19,2) o palabras (19,9; 21,5; 22,6).

Ap 3,14 es el único texto en el NT donde «Amén» es presentado como una característica de Jesús. La mayoría de los exegetas ve en Ap 3,14 una alusión clara a Is 65,16-19 donde el mismo Dios ha sido nombrado «Amén» y esto en el contexto de la nueva creación<sup>37</sup>. Is 65,16-19 y Ap 3,14 son los únicos textos de la Biblia donde la palabra «Amén» se convierte en el nombre. La misma palabra se basa en el núcleo hebreo אָמֵן, y contiene en sí una idea de fidelidad, fe, constancia, seguridad, certidumbre, infalibilidad, perennidad. «El título «Amén» desde el punto de vista de la cristología es muy importante, porque a Cristo se le aplica un título vinculado exclusivamente con Dios. Al presentarse como «Amén», Cristo resume en sí mismo, personifica, la fidelidad de Dios. Él mismo es la fidelidad de Dios»<sup>38</sup>.

El último título de Ap 3,14 es el «principio de las obras de Dios» (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ). El mismo sustantivo «principio» (ἀρχή) aparece en el Ap dos veces más, en 21,6 y 22,13, donde se refiere respectivamente a Dios y a Cristo quienes dominan sobre todas las cosas (con relación a los títulos «el Alfa y la Omega» en 21,6 y «al Alfa y la Omega, el Primero y el Último» en 22,13). Juntar los textos de 1,8 y 1,17 y colocarlos en los contextos adecuados, puede llevar a ciertas conclusiones. Jesús «vivo por los siglos» comparte la existencia eterna con Dios, pero esta vida eterna fue interrumpida por su experiencia de la muerte humana y Él comparte la vida eterna en su victoria sobre la muerte. Como Dios declara su soberanía sobre todas las cosas, así Cristo habla de su dominación sobre la muerte y el Hades que ha vencido por su muerte y resurrección. El principio de las obras de Dios no significa que Él sea el primer ser creado o que en su resurrección se convirtiera en el fundamento de la nueva creación<sup>39</sup>, sino que tiene el mismo significado que «el Principio y el fin» (21,6; 22,13). La idea del autor en 3,14 se acerca a Col 1,15-18 o Jn 1,1-3.10 donde se trata de Cristo Creador

37. Cfr. P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 144; U. VANNI, *L'Apocalisse*, 142-143; D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, 255.

38. D. KOTECKI, «On Bogiem wiernym, a nie zwodniczym» (*Pwt 32,4*). *Refleksja biblijno-teologiczna nad wiernością Boga w Starym Testamencie*, CT LXXV (2005) n. 2, 38.

39. Hacia esta interpretación se acerca G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, pp. 191. 300-301. Beale observa en Ap 3,14 la alusión a Iz 43,10-13 (LXX), donde tanto Israel, Dios como el siervo son llamados testigos. En TM en lugar de «siervo» tenemos «mi siervo» que en el Targum es interpretado como Mesías. El contexto indica claramente que el testimonio se refiere a dos asuntos. Primero, a la unicidad del mismo Dios: «para que entiendan y crean en mí, y para que comprendan que Yo Soy. Antes de mí no fue formado ningún dios ni habrá otro después de mí» (Is 43,10). Se nota aquí un claro acento antídolátrico y monoteísta. Esta unicidad de Dios se apoya en su actuar. Por tanto, el testimonio se refiere al acto liberador de Dios realizado en el pasado durante la salida de Egipto (Is

(cfr. los textos inspirados por la tradición sapiencial, sobre todo, Pr 8,22, himno sobre la Sabiduría personificada). La cercanía geográfica de la ciudad de Colosas a Laodicea, o la teológica entre Jn y Ap, pueden solamente confirmar nuestras suposiciones. El estatus divino de Jesús no ha sido conseguido tan sólo en la resurrección. Él es Dios con su Padre y con el Padre es la fuente de la vida.

De nuestro análisis resulta claramente que el autor del Ap en la presentación de Cristo subraya no solamente su dignidad mesiánica, sino también la divina. Lo realiza aplicando a Jesús los títulos que al mismo tiempo refiere a Dios. Muchos de ellos se han sacado de la tradición veterotestamentaria. Para Juan, el acontecimiento de Jesús es la clave para entender el AT y los textos veterotestamentarios permiten entender más profundamente este acontecimiento. En toda la cristología de Juan, Jesús es el centro de la historia y como tal se convierte en la clave de interpretación del AT. De esta manera, la cristología teocéntrica, presentada en este artículo sólo en líneas generales, es la confirmación de la tesis citada al comienzo de esta exposición: que el Nuevo Testamento está escondido en el Antiguo y el Antiguo consigue su explicación en el Nuevo. No encuentro motivos para negar la tesis de que Juan ha empleado intencionadamente los textos o las alusiones del AT en su cristología para mostrar a Jesús, y además histórico, como el cumplimiento del AT. Juan no emplea los textos veterotestamentarios de una manera arbitraria. Varias veces, a una misma imagen le corresponden muchos textos del AT que a menudo han sido empleados en diferentes contextos. El uso joánico de estos textos se caracteriza por la libertad y la creatividad. A veces es muy difícil indicar inequívocamente alusiones concretas veterotestamentarias. Para Juan, reciben un nuevo contexto que es el acontecimiento de Jesucristo. Hemos de subrayar que Juan no cambia tanto el contexto de los textos del AT como la aplicación de los mismos: de Dios a Jesús. Parece que el fundamento de su hermenéutica consiste en la convicción de que toda la historia de la salvación está vinculada dentro de sí misma; que lo que ocurrió antes tipológicamente, corresponde a aquello que tuvo lugar después. El coronamiento de toda la historia es Jesucristo, el Dios-Hombre.

Dariusz KOTECKI  
Facultad de Teología  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
TORUŃ (POLONIA)

43,12-13.16-19), pero también a la futura restauración de Israel después del exilio. Esto se construye sobre la anterior liberación de Egipto y es presentado como la nueva creación (cfr. Is 43,18-19). Como Dios era testigo en la creación del cosmos y de Israel, lo será otra vez en relación con la nueva creación. En este contexto, Jesús no es visto como *principium*, el comienzo, la fuente de la creación, sino como aquel que inaugura la nueva creación.

# LA ESCRITURA PARA LAS NACIONES. ACERCA DEL UNIVERSALISMO EN MATEO

[SCRIPTURE FOR THE NATIONS. ON UNIVERSALISM IN MATTHEW]

LUIS SÁNCHEZ NAVARRO

*Resumen:* Para algunos estudiosos el Evangelio según San Mateo reflejaría dos tipos diversos de Iglesia: una judeocristiana, todavía sometida a los preceptos de la ley mosaica, y otra, la de los cristianos provenientes del paganismo, eximida de la obediencia a Moisés. Un atento análisis del texto nos muestra con claridad que todo el Evangelio está en perfecta consonancia con el mandato misionero universal de Mt 28,20 y con la enseñanza de Mt 5,17-20, clave hermenéutica del Sermón de la Montaña. En resumen: a lo largo de todo su ministerio público, Jesús ha conservado el horizonte de su dimensión universal, y esto lo ha hecho recurriendo a las Escrituras de Israel, a las que ha dado cumplimiento abriéndolas a las naciones.

*Palabras clave:* Escritura, Mateo, Universalidad.

*Abstract:* For some scholars the Gospel according to St Matthew reflects two types of Church: a Judaeo-Christian one, which is still subject to the precepts of Mosaic law, and another which comes from the Christians converted from Paganism, who do not have to obey the law of Moses. A careful analysis of the text shows us clearly that all the Gospel is in clear consonance with the universal missionary message of Mt 28,20 and with the teachings of Mt 5,17-20, the hermeneutic key to the Sermon on the Mount. In short, throughout His public ministry, Jesus conserved the horizon of His universal dimension, and He did so with recourse to the Scriptures of Israel, which He fulfilled by opening them up to other nations.

*Keywords:* Scripture, Matthew, Universality.

El cumplimiento escatológico de la Escritura en Jesús representa un aspecto central del evangelio de Mateo<sup>1</sup>. Y aparece en conexión con un tema teológico también relevante en este escrito: la dimensión universal del ministerio de Jesús y de sus discípulos. En las páginas que siguen abordamos esta cuestión, de no poca relevancia para la comprensión global del evangelio<sup>2</sup>. Nuestro punto de partida será el carácter judeocristiano del primer evangelio.

## 1. MATEO: ¿UN EVANGELIO JUDEOCRISTIANO?

No pocos autores han sostenido el carácter no judío de la comunidad cristiana a la que Mateo dirige su evangelio, así como la identidad gentil de su autor<sup>3</sup>. Sin embargo hoy día la opinión más compartida ve en los destinatarios del primer evangelio a los miembros de una comunidad cristiana de origen predominantemente judío y orientación judeocristiana<sup>4</sup>. Ello explicaría el carácter

1. Cfr. S. MOYISE, *The Old Testament in the New. An Introduction*, Continuum, London-New York 2001, 34-44; C.L. BLOMBERG, «Interpreting Old Testament Prophetic Literature in Matthew: Double Fulfillment», en *TrinJ*, 23 (2002) 17-33; F. BELLI, I. CARBAJOSA, C. JÓDAR ESTRELLA y L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Vetus in Novo. El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 2006, 72-78; 185-187; E. MANICARDI, «Modelli sinottici di compimento delle Scritture: l'impeto *kerygmatico* di Marco e le riletture *midrashiche* di Matteo», en S. ROMANELLO y R. VIGNOLO (eds.), *Rivisitare il compimento. Le Scritture di Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento*, Glossa, Milano 2006, 3-40.

2. Un amplio e iluminador estudio sobre la cuestión de particularismo y universalismo en Mateo: D.A. HAGNER, «The *Sitz im Leben* of the Gospel of Matthew», en D.R. BAUER y M.A. POWELL (eds.), *Treasures New and Old. Recent Contributions to Matthean Studies*, Scholars Presencias, Atlanta, GA 1996, 27-68.

3. «He is a learned Gentile scholar, not a learned Jewish scholar»: J.P. MEIER, *The Vision of Matthew. Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, Crossroad, New York 1991, 22. Ver A.O. EWHERIDO, *Matthew's Gospel and Judaism in the Late First Century C.E. The Evidence from Matthew's Chapter on Parables (Matthew 13:1-52)*, Peter Lang, New York 2006, 20-21.

4. Cfr. U. LUZ, *Studies in Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2005, 3-17: «Matthew the Evangelist: A Jewish Christian at the Crossroads». «Matthew's community considered itself fully Jewish and Torah-observant. They probably insisted on full Torah observance from Gentiles who entered the community. They differed on specific points of law from their non-Christian Jewish adversaries, but that does not indicate that they had departed from Torah»: F.J. MURPHY, «The Jewishness of Matthew: Another Look», en A.J. AVERY-PECK, D.J. HARRINGTON y J. NEUSNER (eds.), *When Judaism and Christianity Began. Essays in Memory of Anthony J. Saldarini. Vol. II: Judaism and Christianity in the Beginning*, Brill, Leiden-Boston 2004, 377-403, 402. «With the rabbis he [Matthew] shares a full Torah observance (all 613 commandments, to use a later reckoning) but as interpreted by and personified in Jesus Christ who concentrates the law in the love command»: B.T. VIVIANO, *Matthew and His World*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 7. Otros autores prefieren, con más cautela, hablar de

fuertemente «judaizante» del escrito, que se manifiesta no sólo en la abundante presencia de la Escritura, sino también en la gran atención que presta a la Ley mosaica (recordemos el conocido pasaje de Mt 5,17-20) y en el uso de métodos exegéticos judíos<sup>5</sup>, así como en determinadas expresiones que se justifican a partir de un *humus* lingüístico arameo o hebreo<sup>6</sup>. Esto sería coherente también con la repetida afirmación de Jesús (sin paralelo en los otros sinópticos) de haber sido enviado en exclusiva a Israel (15,24; cfr. Mt 10,5-6)<sup>7</sup>. «These and other Jewish features have not been sprinkled here and there for good effect: they are an organic part of the whole and imply a Jewish-Christian author and audience»<sup>8</sup>.

Sin embargo de este hecho pueden extraerse consecuencias que suscitan cierta perplejidad. Los mismos autores afirman:

In some ways... [Matthew] was at one with Paul...: Gentiles did not have to become Jews in order to be saved; that is, they did not have to become circumcized and obey Moses. If it had been otherwise, Matthew could not have enthusiastically endorsed the Gentile mission in his conclusion, for by his time that mission was in most areas presumably free of the demand for circumcision. At the same time —here the harmony with Paul breaks down— Matthew believed that the Mosaic law was still in effect. This can only have meant that Matthew expected Jewish Christians to keep it<sup>9</sup>.

Algunas preguntas se imponen. Mateo ¿tiene en mente dos tipos diversos de iglesia, una judeocristiana y la otra de cristianos provenientes del paga-

una comunidad judeocristiana ya claramente separada de la sinagoga («*extra muros*») pero aún en debate con ella: R.E. MENNINGER, *Israel and the Church in the Gospel of Matthew*, Peter Lang, New York 1994, 47-52; D. HAGNER, «The *Sitz im Leben*»; A. EWHERIDO, *Parables*, 24-26.

5. C.A. EVANS, «Targumizing Tendencies in Matthean Redaction», en A.J. AVERY-PECK, D.J. HARRINGTON y J. NEUSNER (eds.), *When Judaism and Christianity Began*, 93-116.

6. Pensamos especialmente en Mt 1,21: «... y le pondrás por nombre Jesús: pues él salvará a su pueblo de sus pecados»; esta frase sólo tiene sentido si el lector ha comprendido el significado de Jesús, «Yahvé salva» (que el autor no traduce al griego). Acerca de los rasgos judíos en Mateo ver W.D. DAVIES y D.C. ALLISON, *Matthew. A Shorter Commentary*, T & T Clark, London-New York 2004, xi-xii: «These include the play on the Hebrew name of David in 1.2-17, OT texts seemingly translated from the Hebrew specifically for our Gospel (e.g. 2.18; 8.17; 12.18-21), concentrated focus on the synagogue (e.g. 6.1-18; 23.1-39), and affirmation of the abiding force of the Mosaic law (5.17-20)».

7. «Matthew alone moreover records Jesus' prohibitions against mission outside Israel (10.5; 15.24), disparages Gentiles as such (5.47; 6.7), and shows concern that eschatological flight not occur on a Sabbath (24.20)»: W. DAVIES y D. ALLISON, *Matthew*, xii.

8. W. DAVIES y D. ALLISON, *Matthew*, xii.

9. W. DAVIES y D. ALLISON, *Matthew*, xxvi.



nismo? Es bien sabido que durante el s. I el judeocristianismo tuvo una fuerte vigencia, y se distinguía de la práctica cristiana de los provenientes de la gentilidad (cfr. He 15); pero son también conocidos los problemas que generó, hasta el punto de provocar la airada (Gálatas) y extensa (Romanos) respuesta de Pablo, de la que se desprende que el sometimiento a la ley de Moisés (por parte de los judeocristianos) no tiene ya valor salvífico. Lo único que salva al cristiano —sea cual sea su procedencia étnica— es la fe en Cristo (Rm 3,21-26). Creemos que estos datos son de interés, ya que manifiestan la postura doctrinal de la primitiva Iglesia frente a esta cuestión por parte de un judeocristiano como Pablo<sup>10</sup>. ¿Cómo es posible, además, que según el evangelio de Mateo Jesús exija a unos miembros de la comunidad lo que no requiere a otros? ¿Se puede afirmar —como parece desprenderse del texto citado más arriba— que los cristianos de origen gentil no están obligados a obedecer a Moisés? Teniendo en cuenta además que, en el mandato final, Jesús ordena a los Once enseñar a los gentiles «a guardar todo lo que yo os mandé» (28,20): no se establece ninguna restricción, han de enseñarles *todo* —también Mt 5,17-20— y sus implicaciones<sup>11</sup>. Notemos que estos versículos, no sólo no están aislados de la Enseñanza de la Montaña, sino que son su clave hermenéutica<sup>12</sup>.

Resumiendo: si el carácter judeocristiano del primer evangelio conlleva una orientación excluyente, entonces dentro de ese texto que culmina en el mandato misional existe una tensión irresoluble. No pretendemos resolver aquí una temática amplísima; sin embargo hay algunos elementos que pueden ayudarnos a reformular la cuestión. Vamos a desgranarlos exponiendo cómo esta temática está en relación con la interpretación que hace Mateo de la Escritura. Más aún: mostrando que la síntesis entre particularidad y universalidad de la misión de Jesús pertenece al núcleo de la interpretación global de la Escritura Sagrada que nos ofrece el primer evangelio.

10. «A Jewish Christian like the author and community of Matthew's Gospel»: D. HAGNER, «The *Sitz im Leben*», 65.

11. Cfr. M. GRILLI, «El testamento del Resucitado. Análisis de Mt 28,16-20», en C. MORA PAZ, M. GRILLI y R. DILLMANN (eds.), *Lectura pragmatológica de la Biblia. Teoría y aplicación*, Verbo Divino, Estella 1999, 77-103, 97; L. SÁNCHEZ NAVARRO, «Venid a mí» (Mt 11,28-30). *El discipulado, fundamento de la ética en Mateo*, Facultad San Dámaso, Madrid 2004, 275-277; A. MUGARRA AHURWENDEIRE, *The Will of the Risen Lord: An Exegetical - Theological Analysis of Matthew 28:16-20*, LUP, Rome 2006, 175-177; B. PALAU, *Les aparicions de Jesús ressuscitat a les dones (Mt 28,8-10) i als Onze (Mt 28,16-20) com a textos complementaris*, Facultat de teologia de Catalunya, Barcelona 2006, 233.

12. Cfr. L. SÁNCHEZ NAVARRO, *La Enseñanza de la Montaña. Comentario contextual a Mateo 5-7*, Verbo Divino, Estella 2005, 59-65; R. DEINES, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 95-101: «Mt 5,17-20 als ein Zentraltext des Evangeliums».

## 2. EL EVANGELIO DE MATEO Y LAS «NACIONES»

Como punto de partida para nuestro estudio tomamos el siguiente versículo del discurso escatológico, el único en el evangelio que contiene los términos «nación» (ἔθνος) y «evangelio» (εὐαγγέλιον):

Mt 24,14: Y se proclamará este evangelio del Reino en toda la ecumene como testimonio para todas las naciones, y entonces llegará el final.

El versículo es, dentro de Mateo, inseparable de este otro:

Mt 26,13: Amén os digo, donde quiera que se proclame este evangelio en todo el mundo, se contará también lo que ha hecho esta [mujer] para memoria suya.

La proclamación (κηρύσσω) universal (ἐν ὅλη τῇ οἰκουμένη / ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ) de «este evangelio» (τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο) revela en ambos pasajes una misma convicción por parte de Jesús. Aunque en 26,13 falta el término «nación», está claramente implícito («todo el mundo»). Examinemos un poco más de cerca el sentido en Mateo, tanto de «evangelio» como de «nación».

### 2.1. «Evangelio» en Mateo

Εὐαγγέλιον aparece sólo cuatro veces: en los dos sumarios de la actividad de Jesús en Galilea (Mt 4,23 y 9,35), y en los dos versículos citados más arriba (Mt 24,14 y 26,13); está siempre acompañado por κηρύσσω «proclamar» (9 veces en Mateo)<sup>13</sup>. Hace referencia interna al Reino de los cielos, como se aprecia en 24,14 y se desprende también de 4,23 y 9,35 («El Evangelio del Reino»); en 4,23 esta expresión explícita la predicación inicial de Jesús («Desde entonces empezó Jesús a proclamar [κηρύσσω] y decir: «Convertíos: pues se ha acercado *el Reino de los cielos*»: 4,17), lo cual da una idea de su centralidad dentro del ministerio de Jesús.

Εὐαγγέλιον es un término casi inexistente en el AT griego, donde sólo aparece una vez (en contexto bélico: 2 S 4,10) traduciendo el hebreo *bšōrāh* «buena noticia»<sup>14</sup>. Es por el contrario frecuente en el mundo pagano helenístico, donde —con sentido semejante al AT— indica el anuncio de una victoria<sup>15</sup>.

13. Κηρύσσω: Mt 3,1; 4,17.23; 9,35; 10,7.27; 11,1; 24,14; 26,13.

14. Con idéntico sentido, los LXX traducen *bšōrāh* con εὐαγγελία en 2 S 18,20.22.25.27; 2 R 7,9.

15. G. FRIEDRICH, «εὐαγγελίζομαι κτλ.», en *GLNT*, III, 1023-1106, col. 1032. También en el AT *bšr* / εὐαγγελίζομαι se usa frecuentemente con este sentido: 1025-1026.

Entre su variedad de empleos destaca todo lo referente al emperador (noticias acerca de él, o bien decisiones que emanan de su voluntad)<sup>16</sup>. Aparece también en relación con el culto imperial, donde el nacimiento del emperador, divinizado, es ya un εὐαγγέλιον<sup>17</sup>. Sin embargo la «prehistoria» del vocablo no se limita a este horizonte, dado que en tiempos de Jesús el verbo derivado, εὐαγγελίζομαι, ha experimentado un desarrollo específicamente judío: lo usaron los traductores de los LXX para traducir el hebreo *bššr*. Son dignos de especial mención aquellos pasajes del Deutero-Isaías en los que se emplea el verbo: Is 40,9; 52,7; 61,1<sup>18</sup>. Nos centramos en los dos últimos, dada su relevancia para la tradición sinóptica:

a) En Is 52,7 se habla por dos veces de un misterioso mensajero como «evangelizador»: «Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia [*m'baššr*, εὐαγγελιζόμενος] la paz, que trae buenas nuevas, que anuncia [*m'baššr*, εὐαγγελιζόμενος] salvación, que dice a Sión: “Reina tu Dios”»; el contenido de ese mensaje es, por tanto, la proclamación del reinado de Dios<sup>19</sup>. Así el mensajero de Dios proclama su soberanía, y con palabra eficaz introduce la era escatológica<sup>20</sup>. Es difícil no ver en este pasaje isaiano el trasfondo del primer anuncio del «evangelio del Reino» por parte de Jesús (Mt 4,17.23; cfr. Mc 1,14-15).

b) A ello contribuye la consideración de otro pasaje, Is 61,1, aludido por Jesús la única vez que aparece en Mateo el verbo εὐαγγελίζω:

Mt 11,5: ... los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva [πτωχοῖ εὐαγγελίζονται].

La densa declaración de Jesús culmina en el verbo «evangelizar». Teniendo en cuenta que este versículo es un mosaico de alusiones a Isaías<sup>21</sup> la referen-

16. Cfr. R. FABRIS, «Evangelio», en P. ROSSANO, G. RAVASI y A. GIRLANDA (eds.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1990, 587-608, 591-592. «Siendo más que un simple mortal, sus disposiciones son mensajes alegres, sus decretos son escritos sagrados; lo que él dice es obra de Dios y significa para el hombre fortuna y salvación»: G. FRIEDRICH, «εὐαγγελίζομαι κτλ.», 1068.

17. P.L. SHULER, «El significado del término “Evangelio”», en W.R. FARMER (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 1999, 1117-1118, 1117.

18. A ellos hay que añadir Na 2,1 (paralelo de Is 52,7), así como Jl 3,5 LXX.

19. TM; los LXX (de forma acorde a la situación histórica de Israel en el helenismo, un pueblo sometido a potencias extranjeras) lo reinterpretan como una profecía: «Reinará [βασιλεύσει] tu Dios».

20. G. FRIEDRICH, «εὐαγγελίζομαι κτλ.», 1029-1030. Notemos que según los LXX quien habla, desde el versículo anterior, es Yahvé mismo; no así en el TM.

21. Is 29,18; 35,5-6; 42,7.18; 26,19.

cia a Is 61,1 es inevitable, ya que es el único pasaje del Antiguo Testamento griego en el que aparecen εὐαγγελίζω y πτωχός<sup>22</sup>; su particular desarrollo en el evangelio de Lucas<sup>23</sup> manifiesta la importancia de esta alusión bíblica, presente en la tradición sinóptica como un dato capital para comprender el ministerio público de Jesús<sup>24</sup>. A la luz de Mt 11,5, el sustantivo εὐαγγέλιον se sitúa en Mateo en la estela del εὐαγγελίζομαι veterotestamentario; lo cual confirma lo que se deducía de la combinación de «evangelio» y «Reino de Dios».

Mas la proclamación del *m<sup>o</sup> basšer* (εὐαγγελιζόμενος) deuterisaiano, que Jesús encarna, no sólo tiene relevancia para Israel. Hemos visto que aparece unido al «Reino de Dios»; pues bien, este tema tiene ya en el AT connotación universalista, como se aprecia de forma especial en el salmo 96: «Decid entre las gentes [ἐν τοῖς ἔθνεσιν]: «¡Yahveh es rey!» El orbe está seguro, no vacila; él gobierna a los pueblos rectamente» (Sal 96,10). También este salmo presenta la proyección universal en relación con la «buena noticia»: «Anunciad [εὐαγγελίζομαι] su salvación día tras día» (Sal 96,2b):

También para los pueblos da comienzo una nueva era; Yahvé no es sólo Dios de Israel, sino también de los paganos. En el Sal 96,2 ss., que refleja plenamente el pensamiento del Deuterisaías, se dice: ... «anunciad [*bšr*] de día en día su salvación, hablad a las naciones [ἔθνος] de su gloria, a todos los pueblos [λαός] sus maravillas... Decid a las naciones [ἔθνος]: Yahvé reina». La gran hora escatológica ha despertado. El anuncio de las obras poderosas de Yahvé recorre todo el mundo. La alegre noticia ha de ser divulgada entre los paganos de día en día, y ellos mismos acuden a Sión (Is 60,6) y proclaman la fama de Yahvé<sup>25</sup>.

Todo esto nos lleva a concluir que ya desde el comienzo del ministerio público de Jesús se adivina el horizonte de su dimensión universal; y esto como consecuencia de la Escritura de Israel. La combinación de εὐαγγέλιον con βασιλεία θεοῦ tiene esta connotación en la profecía veterotestamentaria. El evangelio del Reino (Mt 4,23) aparece por tanto en virtud del trasfondo veterotestamentario como el cumplimiento escatológico de la Escritura profética que, por serlo, marcará el comienzo de la misión entre los gentiles. Desde esta perspectiva hay que entender el «evangelio» de Jesús; lo cual confirma el empleo del término «nación» en Mateo.

22. Is 61,1: «El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, por cuanto que me ha ungió Yahvé. A anunciar la buena nueva a los pobres [εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς] me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad, ...».

23. Cfr. Lc 4,18-21; 7,22 (II Mt 11,5).

24. «Jesús es el mensajero de alegría esperado al final de los tiempos»: G. FRIEDRICH, «εὐαγγελίζομαι κτλ.», 1050.

25. G. FRIEDRICH, «εὐαγγελίζομαι κτλ.», 1029.

## 2.2. Las «naciones» en Mateo

Ἔθνος («nación»), referido a los pueblos paganos y diferenciados por tanto del pueblo judío, presenta en Mateo connotaciones diversas. En las secciones didácticas tiene una acepción negativa: «las naciones» se preocupan excesivamente por las cuestiones temporales (Mt 6,32); los príncipes de las naciones las tiranizan (20,25). Las naciones van a dar muerte a Jesús (20,19); ante las naciones darán sufriente testimonio los discípulos (10,18); todas las naciones, mutuamente enfrentadas (24,7), odiarán a los discípulos a causa del nombre de Jesús (24,9). Este sentido peyorativo caracteriza también al adjetivo ἔθνικός («gentil»: 5,47; 6,7; 18,17), tal como revelan los respectivos contextos y los términos con que aparece relacionado (5,46 y 18,17: publicanos; 6,5: hipócritas). El ministerio de los Doce se limitará a «las ovejas perdidas de la casa de Israel», con orden expresa de evitar el «camino de gentiles» y la «ciudad de samaritanos» (10,5-6) —conforme a la misión del propio Jesús (15,24)—.

Sería sin embargo erróneo deducir de estos textos una visión unilateralmente negativa de las naciones en Mateo. En el juicio final, por ejemplo, serán reunidas ante el Hijo del Hombre «todas las naciones» (25,32), y en todas ellas —independientemente de su condición étnica— habrá justos e injustos (25,46).

Este dato está en relación con un segundo grupo de pasajes en los que las «naciones» aparecen bajo una luz distinta. Por vez primera en Mateo hallamos el término ἔθνος en una cita de cumplimiento, la 5ª de este evangelio. La «Galilea de los gentiles» (Γαλιλαία τῶν ἔθνῶν, Mt 4,15: Is 8,23) es el escenario de la aparición de la «luz grande» (Mt 4,16: Is 9,1), es decir, de la predicación de Jesús. El evangelista tiene particular interés en relacionar con las naciones la primera proclamación del evangelio del Reino (cfr. 4,17)<sup>26</sup>. Algo parecido sucede con la 7ª cita de cumplimiento, la más larga de este evangelio, y también de Isaías (Mt 12,18-21: Is 42,1-4); la presentación de Jesús como el Siervo humilde y manso (cfr. 11,29) está enmarcada por el término ἔθνη en plural. En Mt 12,18 (= Is 42,1) se nos dice que el Siervo «anunciará el juicio a las naciones». Y la cita concluye: «Y en su nombre esperarán las naciones» (Mt 12,21: Is 42,4b LXX)<sup>27</sup>.

No deja de ser llamativo el hecho de que la presentación de las naciones bajo una luz positiva tenga lugar en sendas referencias a la Escritura profética,

26. «Jesus is the eschatological light for Israel in Galilee as well as for the nations»: G. TISERA, *Universalism according to the Gospel of Matthew*, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Bern 1993, 98.

27. El TM lee «las islas» (ἰγγίμ).

más concretamente a Isaías: el evangelista, ya desde un principio y apoyándose en el gran profeta, presenta el ministerio público de Jesús sobre un horizonte universal. Más adelante comprobaremos el significado de este hecho; pero no temos ya desde ahora que esta presentación inicial de las naciones (4,15) es conforme con el gran mandato misional que cierra el evangelio: «Yéndoos, pues, haced discípulos a todas las naciones» (Mt 28,19)<sup>28</sup>. Aquel cuyo ministerio significó el alba de la salvación para las naciones (4,15) encomienda a los Once después de su resurrección una misión universal.

### 2.3. *Conclusión*

El evangelio del Reino, como veíamos a propósito de Mt 24,14, será proclamado en todo el mundo como testimonio para todas las naciones. Cuanto hemos indicado de la apertura universal del ministerio de Jesús nos revela que esta afirmación no supone un dato aislado dentro del evangelio, sino que por el contrario condensa su mensaje central. Tanto el estudio de εὐαγγέλιον como el de ἔθνος ha puesto de manifiesto el arraigo de este hecho en la Escritura profética, a la que Jesús da cumplimiento. Pero ¿cómo se puede conjugar esto con las afirmaciones excluyentes de Jesús en Mt 10,5-6 y 15,24, que parecen desmentir esa apertura universal? Abordamos este punto a continuación.

## 3. MISIÓN A LAS NACIONES Y MISIÓN A ISRAEL EN MATEO

No pretendemos presentar de manera exhaustiva un tema que ha atraído la atención de numerosos investigadores; pero partiendo de los datos evangélicos podemos arrojar una luz. Ante todo hemos de señalar lo obvio: los gentiles no son puestos nunca como ejemplo de piedad o de moralidad. Como ya hemos señalado, su presencia en la enseñanza de Jesús tiene una connotación predominantemente negativa. Los paganos limitan sus gestos de afecto a su parentesco, cerrándose ante el extraño (5,47); multiplican su palabrería en la oración (6,7); se afanan por las cosas mundanas (6,32); son extraños a la comunidad de discípulos (18,17). Esto nos permite comprender que la visión positiva de los gentiles no supone la valoración por Mateo de una religiosidad que, lejana del verdadero rostro de Dios, inspira un comportamiento erróneo.

28. «The inclusion of “Galilee of the Gentiles” in 4.15 substantially... foreshadows the inclusion of the gentiles into the people of God explicitly stated in 28.18-20»: R. BEATON, *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel*, University Press, Cambridge 2002, 108.

Sin embargo los datos del problema son claros: por una parte, exclusión («No os vayáis a camino de gentiles [ἔθνη], sino id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel»: 10,5-6; «no he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel»: 15,24). Por otro lado, inclusión («Haced discípulos a todas las naciones [ἔθνη]»: 28,19; cfr. 24,14). ¿Estamos ante una contradicción irresoluble?

### 3.1. *Las naciones y los Doce*

Fijémonos en el contexto de la declaración de Jesús al comienzo del discurso misional (10,5-6). Sigue inmediatamente a la enumeración de los Doce (10,2-4), que Jesús acaba de constituir como grupo y que por lo tanto son nombrados ahora por vez primera en el evangelio (10,1: «sus doce discípulos»; 10,2: «los doce apóstoles»). «A estos doce envié...» (10,5): la misión restringida a Israel guarda estrecha relación, por tanto, con la constitución de los Doce<sup>29</sup>. Es un momento de fundamental importancia para comprender el ministerio de Jesús, pero sus connotaciones quedan veladas por la sobriedad de la narración. Sin embargo se traslucirán en una instrucción de camino a Jerusalén:

Mt 19,28: Amén os digo que vosotros, los que me seguisteis, en la regeneración, cuando se sienta el Hijo del Hombre sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos juzgando a las doce tribus de Israel.

La relación explícita de los Doce con las tribus de Israel se limita, dentro de la tradición sinóptica, a este pasaje de Mateo<sup>30</sup>; así se confirma lo que por lo demás ya da a entender la sola acción simbólica de Jesús<sup>31</sup>. Las doce tribus forman la estructura fundamental de Israel; esta realidad recorre todo el Antiguo Testamento<sup>32</sup>. Pero llega un momento histórico, el exilio en Babilonia, en que

29. El «discurso misional» (10,5-11,1) se cierra con una expresión («Sus doce discípulos»: 11,1) que forma inclusión con 10,1. Los Doce vuelven a ser mencionados como tales en 20,17; 26,14.20.47. Tras la resurrección serán «los once discípulos» (28,16).

30. Ver también Ap 21,12-14 (las doce tribus de los hijos de Israel / los doce Apóstoles del Cordero). En varios pasajes del AT se halla (con pequeñas variantes) la expresión «doce conforme al número de las tribus de Israel»: Jos 4,5; 1 R 18,31; Esd 6,17; Sir 45,11.

31. Cfr. J. MATEOS, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982, 48-52: «El significado de “los Doce”».

32. Algunos pasajes destacables: Gn 49,28; Ex 1,2-4; 24,4; 28,31; Nm 1,44; 7,12-83; Jos 3,12; 24,1; 1 R 18,31; 1 Cr 2,1. Cfr. G. SCHMAHL, *Die Zwölf im Markusevangelium*, Paulinus-Verlag, Trier 1974, 37-38: «Die Zwölf im Zeugnis des Alten Testaments».

el pueblo elegido está disperso y humanamente desestructurado. Entonces los profetas anuncian para el futuro la restauración escatológica de Israel en la integridad de sus doce tribus; ver especialmente Ez 47,13-48,29<sup>33</sup>. Más adelante, en el Sirácide leemos esta súplica: «Reúne a todas las tribus de Jacob y dales su heredad como desde el principio» (Sir 36,10); Ben Sira afirma en otro pasaje que Elías ha sido designado para «hacer volver el corazón del padre hacia el hijo [cfr. Lc 1,17] y restablecer las tribus de Jacob» (Sir 48,10)<sup>34</sup>. Esta esperanza de restauración está ampliamente atestiguada en la literatura extrabíblica<sup>35</sup>; y llegó a ser en el judaísmo tardío una de las expresiones usuales de la salvación mesiánica<sup>36</sup>.

De manera que la constitución de los Doce, con su referencia numérica a las doce tribus y por tanto a la estructura fundamental del pueblo elegido, nos revela la voluntad de Jesús de reunir a Israel. No un Israel distinto o «nuevo», sino el Israel escatológico<sup>37</sup>. No existe una «lógica de la sustitución»<sup>38</sup>:

A menudo se dice que Jesús estableció en los 12 los representantes del nuevo Israel, que fundó en ellos el nuevo pueblo de Dios. La expresión «nuevo pueblo de Dios» no es afortunada; no aparece en la Sagrada Escritura, que sólo habla de «nueva Alianza». La constitución de los 12 no está dirigida por tanto a un nuevo Israel, sino a la nueva Alianza con Israel. En modo alguno puede entenderse esta constitución en el sentido de que Jesús funda un nuevo Israel a cau-

33. «The allocation of territory here [Ez 47-48] is quite artificial and in no way corresponds to the original occupation as it is described in the books of Joshua and Judges. This only reinforces the view that the prophet is mainly interested in the idea of an Israel restored to its original integrity of a twelve-tribe people»: S. FREYNE, *The Twelve: Disciples and Apostles. A Study in the Theology of the First Three Gospels*, Sheed and Ward, London-Sydney 1968, 28.

34. Cfr. también Ba 4,36-5,9. «Israel» behauptet seinen Platz in den weiteren Schriften des Alten Testaments. Gro,enteils sind die Israeliten in die Diaspora zerstreut, politisch sind sie unbedeutsam geworden. Doch gerade in diesen Zeiten erwacht wieder der Gedanke an den ursprünglichen, idealen Bestand des Volkes. Das alle Zwölf Stämme umfassende Gesamtisrael wird Gegenstand *eschatologischer* Erwartung»: G. SCHMAHL, *Die Zwölf*, 38.

35. Aparece en los *Salmos de Salomón*, Qumrán, *Testamentos de los Doce Patriarcas*, *4 Esdras* y *Apocalipsis de Baruc*. S. FREYNE, *The Twelve*, 29-33. Los *Testamentos* son el testimonio más notable: «The very existence of such a work in the immediate pre-Christian period should be in itself a powerful witness to the currency of the idea we have been examining»: *ibid.*, 31.

36. S. FREYNE, *The Twelve*, 32.

37. «If Jesus by his choice of the Twelve has linked his community with this expectation it can only be that he deliberately wished to place it in the direct line of God's dealing with his people which began at Sinai»: S. FREYNE, *The Twelve*, 33.

38. Como podría hacer pensar la —polémica— afirmación de Jesús en Mt 21,43: «Por eso os digo que se os quitará el Reino de Dios y se le dará a un pueblo [ἐθνει] que rinda sus frutos».



sa del rechazo experimentado en Israel. La acción de Jesús es totalmente positiva (...) Con ella afirma que comienza la restauración de Israel<sup>39</sup>.

Es por tanto plenamente coherente desde el punto de vista narrativo que la misión inaugural de los Doce se circunscriba a Israel (Mt 10,5); el nombre y estructura que Jesús ha querido conferir al grupo de sus discípulos (Mt 10,1-4) hace referencia intrínseca al pueblo elegido:

El número doce no es ninguna cifra arbitraria, sino que remite al pueblo de Dios, a Israel. Puesto que el Israel empírico se componía tan sólo de dos tribus o de dos y media, hay que empalmar con la esperanza afincada en la literatura profética y apocalíptica según la cual Israel, en los tiempos mesiánico-escatológicos, sería restaurado como pueblo de las doce tribus y llegaría a su plenitud. Por consiguiente, el círculo de los doce no simbolizaba únicamente la pretensión de Jesús a la totalidad de Israel, sino también su promesa de la salvación escatológica para Israel... Tal vez podríamos incluso llegar a concebir a los doce como los patriarcas de este pueblo escatológico<sup>40</sup>.

Pero ya no hemos de entender el pueblo de Israel como destinatario exclusivo de la salvación de Dios: ahora es ese pueblo escatológicamente renovado que va a permitir el acceso de toda la humanidad a la salvación ofrecida por el Dios de Israel. De manera que la misión a Israel es necesaria para que el evangelio pueda ser llevado a «todas las naciones», como vamos a comprobar a continuación.

### 3.2. *La salvación de las naciones en la tradición judía*

Según la Escritura profética, la era mesiánica marcará el comienzo de la salvación de las naciones: «En aquel tiempo llamarán a Jerusalén «Trono de Yahvé» y se incorporarán a ella todas las naciones en el nombre de Yahvé, en Jerusalén, sin seguir más la dureza de sus perversos corazones» (Jr 3,17)<sup>41</sup>. Centrándonos en la profecía de Isaías, hemos de señalar algunos pasajes clave como Is 2,2 (II Mi 4,1-2) que profetiza que en los últimos días «todas las naciones» afluirán hacia el monte de la casa del Señor para ser instruidas por él (Is 2,3); el dominio universal del Señor será un principio de paz universal (Is 2,4). Esto lleva al profeta a exclamar: «Casa de Jacob, ven, caminemos a la luz del Señor» (Is 2,5). El camino de Israel es situado por tanto en un horizonte de dimensión universal. Es la perspectiva que domina todo el libro, como se descubre par-

39. K. STOCK, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, Biblical Institute Press, Rome 1975, 36.

40. J. GNILKA, *El evangelio según San Marcos I*, Sígueme, Salamanca 31996, 163.

41. «This is certainly a Messianic expectation»: M.A. INCH, *Matthew in the Messianic Tradition*, University Press of America, Lanham, MD 2006, 77.

ticularmente en las profecías de futuro. Ya nos hemos referido al primer canto del Siervo (Is 42); este misterioso personaje es llamado dos veces «luz de las naciones» (42,6; 49,6). Es particularmente interesante el segundo texto, pues contrapone la reunión de las tribus de Israel con la llamada universal:

Is 49,6: Es poco que seas mi siervo en orden a establecer las tribus de Jacob y de hacer volver los supervivientes de Israel. Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra.

La misión universal va unida a la reconstitución escatológica de Israel; es por tanto el signo de que esa renovación ha llegado a su cumplimiento. Esta convicción aparece atestiguada, ya en época cercana al Nuevo Testamento, en el *Testamento de Benjamín*: «El templo de Dios se ubicará en vuestra heredad [y este último será más glorioso que el primero]; allí se congregarán las doce tribus y todos los pueblos, [hasta que el Altísimo envíe su salvación por medio de la visita del profeta unigénito]»<sup>42</sup>. La literatura extrabíblica manifiesta por tanto la vigencia y el desarrollo de esta concepción en el pueblo judío.

### 3.3. *La misión a las naciones en Mateo: cumplimiento de la Escritura*

Mateo da un especial relieve a este aspecto; para comprenderlo hemos de volver a la doble referencia bíblica que ya hemos señalado. La presentación inicial de las naciones es, como hemos indicado, positiva: la «Galilea de los gentiles» representa el escenario de la manifestación de Jesús (Mt 4,15). Y el ministerio de Jesús, con una «cita de cumplimiento» de reconocida importancia dentro del evangelio, es referido insistentemente a las naciones (12,18-21). Es por tanto Isaías, mencionado las dos veces por su nombre (Mt 4,14; 12,17), quien ha hablado de la misión universal de este Siervo<sup>43</sup>. Jesús no hace sino dar cumplimiento a esa profecía<sup>44</sup>.

42. A. PIÑERO, «Testamentos de los Doce Patriarcas», en M.Á. NAVARRO, A. DE LA FUENTE ADÁNEZ y A. PIÑERO (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento, V: Testamentos o discursos de adiós*, Cristiandad, Madrid 1987, 9-158, 155-156; la cursiva es nuestra. El texto entre corchetes contiene lo que la mayoría de los estudiosos considera interpolaciones debidas a la mano de un redactor cristiano (cfr. *ibid.*, 17-18).

43. «Texts such as Isa 51.4-6 and Isa 42.1-4 (cfr. Isa 2.1-4) contribute a robust universal dimension to the concept of the just rule, implying that the fruits of the future age would not belong exclusively to Israel but would be extended to benefit the nations»: R. BEATON, *Isaiah's Christ*, 164.

44. No vemos por tanto la orientación hacia las naciones como algo decisivamente nuevo del final del evangelio, como afirma G. GARBE, *Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2005, 210. Está presente ya en los primeros momentos de la narración.

Los Doce han de limitar su acción misionera a Israel, porque Jesús ha venido a las ovejas perdidas de la casa de Israel. Ha venido a buscarlas «para que no se pierda ninguno de estos pequeños» (cfr. 18,12-14): para reintegrarlas en Israel, el Israel reconstituido cuya estructura fundamental son los Doce. Es mediante este Israel renovado como se podrá realizar la misión universal del misterioso Siervo de Yahvé. Por eso, una vez que Jesús ha renovado la Alianza mediante su muerte (cfr. «mi sangre de la Alianza»: 26,28), una muerte cuyo fruto salvador tiene vastas dimensiones («por muchos»: 26,28) y mediante la cual ha reunido a las ovejas dispersas<sup>45</sup>, puede encomendar a los Once la gran misión para la que los ha llamado: hacer discípulos a todas las naciones (28,19)<sup>46</sup>.

Esta perspectiva asoma en otros momentos del evangelio; es particularmente notable en el episodio de los magos, donde —a diferencia de los judíos de Jerusalén— unos gentiles venidos de Oriente adoran a Jesús (Mt 2,1-11). Pero notemos que adoran al que reconocen como «rey de los judíos» (2,2): buscan por lo tanto la salvación en la plenitud escatológica de Israel, tal como revela la alusión a Is 60,6 que descubrimos en Mt 2,11<sup>47</sup>. Ya desde la narración de la infancia de Jesús, éste viene presentado como portador de la salvación a los gentiles<sup>48</sup>; pero lo hace en la medida en que es rey de Israel, y no desmintiendo esa condición. Esta perspectiva aparece también en el marco general del evangelio, como comprobaremos en el apartado siguiente.

### 3.4. *Conclusión*

Según Mateo, la misión mesiánica de Jesús a Israel implica la apertura de Israel a las naciones; la misión universal sólo puede realizarse —según la Escritura— en este contexto de cumplimiento escatológico. No existe, por tanto, contradicción: ambas misiones se necesitan mutuamente. Es necesario que los Doce vayan sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel (10,6) para que puedan ser enviados a todas las naciones (28,19). Una última observación: la *ekklesiá* de Jesús (cfr. Mt 16,18), estructurada en torno a los Doce (Once), no se entiende a sí misma como el verdadero Israel frente al pueblo judío — que, en

45. Mt 26,31-32: «Entonces les dice Jesús: “Todos vosotros os escandalizaréis de mí esta noche, pues está escrito: *Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas del rebaño*. Pero después de resucitar os precederé a Galilea”. Cfr. 28,10.

46. Esta misión estaba implícita en la llamada inicial a dejarse hacer «pecadores de hombres» (Mt 4,19); cfr. L. SÁNCHEZ NAVARRO, «*Venid a mí*», 153; 274.

47. Is 60,6: «Un sin fin de camellos te cubrirá, jóvenes dromedarios de Madián y Efa. Todos ellos de Sabá vienen portadores de oro e incienso y pregonando alabanzas a Yahvé». El último verbo traduce el hebreo *bissēr*, griego εὐαγγελίζομαι.

48. G. TISERA, *Universalism*, 73-75.

consecuencia, habría sido destituido de ese título. La Iglesia es el «Israel renovado»<sup>49</sup>; y por el hecho de serlo, se abre a las naciones. Pero no suplanta ni invalida al Israel histórico: con su sola existencia lo invita constantemente a participar de esa renovación en Jesús.

#### 4. EL MARCO DEL EVANGELIO (1,1; 28,19)

El carácter «judeocristiano» del primer evangelio se deja descubrir ya en su obertura (la genealogía de Jesús), sobre todo en contraste con el evangelio de Lucas. Lucas se remonta hasta Adán y, de ahí, hasta Dios (Lc 3,38); la perspectiva universal es evidente, Jesús es mostrado en su relación con todo el linaje humano. Por el contrario Mateo, en sentido descendente (inverso al de Lucas), comienza desde Abraham (Mt 1,2) y por tanto se limita a esos eslabones de la genealogía que pertenecen a la descendencia del patriarca. La perspectiva es, pues, particular, orientada hacia Israel; Jesús aparece como el hijo de la promesa hecha a David y a Abraham.

Sin embargo hemos de precisar inmediatamente esta impresión. Y lo hacemos fijándonos en la expresión «hijo de Abraham» (1,1). Es la única vez que aparece en el NT referida a Jesús<sup>50</sup>; en eso se diferencia de la locución que la acompaña, «hijo de David», título frecuentemente referido a él en Mateo y en los otros evangelios sinópticos<sup>51</sup>. Pero también se distancia de «hijo de David» en que esta expresión hace referencia directa al reino de Israel; por el contrario la figura de Abraham tiene de por sí una dimensión más amplia. No sólo por el hecho de que Abraham sea también padre de Ismael (y por tanto de otros pueblos al margen de Israel)<sup>52</sup>. Sino sobre todo por la promesa que lo acompaña desde el comienzo de su historia:

49. Es el odre nuevo (Mt 9,17) capaz de acoger el vino nuevo del Reino del Padre (26,29); en ambos pasajes aparece el adjetivo *καινός* (cfr. Jr 31,31 y Lc 22,20). «Far from renouncing Judaism... Matthew finds in Christianity a perfected or fulfilled Judaism, brought to its goal by the long-awaited Christ»: D. HAGNER, «The *Sitz im Leben*», 48.

50. En Lc 19,9 se predica de Zaqueo; cfr. también Lc 13,16 «hija de Abraham».

51. Mt 9,27; 12,23; 15,22; 20,30-31; 21,9.15; cfr. 22,42.45. Cfr. F.J. MATERA, *New Testament Christology*, John Knox, Louisville, KY 1999, 40-41; L. SÁNCHEZ NAVARRO, «La filiación de Cristo en el evangelio de Mateo», en J.J. AYÁN CALVO, P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH y M. ARÓZTEGUI ESNAOLA (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo. Vol. II*, Trotta, Madrid 2007, 205-217, 206. Ver también Mc 10,47-48; 12,35; Lc 1,32; 18,38-39; 20,41.44; Rm 1,3. En Mt 1,20 el ángel se dirige a José como «José hijo de David».

52. A su vez Ismael tendrá doce hijos, que serán padres de otras tantas naciones: Gn 25,12-16.

Gn 12,3: Por ti se bendecirán todos los linajes [πᾶσαι αἱ φυλαί] de la tierra.

Gn 18,18: ... siendo así que Abraham ha de ser un pueblo grande y poderoso, y se bendecirán por él todas las naciones [πάντα τὰ ἔθνη] de la tierra.

Gn 22,18: Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones [πάντα τὰ ἔθνη] de la tierra, en pago de haber obedecido tú mi voz.

Por Abraham ha de venir la bendición a «todas las naciones de la tierra»; es por lo tanto una figura a la vez particular (por su especial referencia a Israel) y universal. Su mención en Mt 1,1-2 aúna ambas dimensiones; esta impresión se ve confirmada por Mt 8,11, donde se afirma que —a diferencia de los «hijos del Reino»: 8,12— muchos provenientes de Oriente (recordemos a los magos) y Occidente «se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos». Los gentiles están llamados a integrarse en el banquete escatológico de Israel, la descendencia de Abraham<sup>53</sup>. Y lo harán por medio de Jesús: Abraham es por antonomasia el portador de la promesa, de modo que al llamar a Jesús «hijo de Abraham» Mateo (en un planteamiento sorprendentemente cercano al que descubrimos en Ga 3,16-29) lo presenta como el que da cumplimiento a esa promesa<sup>54</sup>.

El trasfondo bíblico hace posible por lo tanto descubrir una correspondencia de sentido entre el comienzo del evangelio («hijo de Abraham», υἱὸς Ἀβραάμ: 1,1) y su conclusión («todas las naciones», πάντα τὰ ἔθνη: 28,19)<sup>55</sup>. La misión universal del Resucitado se sugiere ya, íntimamente ligada a la misión a Israel, en la obertura del evangelio.

## 5. CONCLUSIÓN: EL EVANGELIO DE MATEO, ESCRITURA PARA LAS NACIONES

Volviendo a la cuestión con que comenzábamos esta reflexión, podemos ya avanzar una respuesta. Si con «judeocristiano» designamos un escrito que refleja una cercanía especial al estilo semítico de composición y a las tradiciones judías de interpretación de la Escritura, su aplicación al evangelio de Mateo es-

53. «Abraham is an eschatological figure connected to salvation stretching beyond the Jewish confines. His sonship is open to all»: G. TISERA, *Universalism*, 33.

54. «As a descendant of David, Jesus comes as an Israelite king...; as a descendant of Abraham, he will bless all the nations of the earth (Gen 12:1-3)»: C.L. BLOMBERG, «Matthew», en G.K. BEALE y D.A. CARSON (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2007, 1-109, 3.

55. G. TISERA, *Universalism*, 38-39.

tá plenamente justificada. Pero si con ello quisiéramos diferenciar entre un cristianismo «judaizante» (aún sometido a los preceptos de la ley mosaica) frente al universalismo, pongamos, de Lucas-Pablo, nuestra respuesta debería ser negativa. Es más, creemos que tras lo que hemos dicho, hay que hablar de Mateo como un evangelio con perspectiva netamente universal. Pero con esto no se opone a la Escritura hebrea: al contrario, en la proclamación de su Evangelio Jesús da cumplimiento a esa Escritura. No es adecuado un planteamiento que obligue a decidir entre misión a Israel o misión a las naciones, subrayando la aparente contradicción entre 10,5-6/15,24 y 28,19. Porque la primera misión implica necesariamente la segunda; no sólo no la desmiente, sino que la hace posible. Precisamente porque en Jesús se cumplen las Escrituras (cfr. Mt 1,23; 5,17; 26,56), su ministerio en Israel —teñido del carácter escatológico del *mešāsēer* deuterio-isaiano (Is 52,7)— alcanza la dimensión universal propia del Siervo de Yahvé en cuyo nombre esperarán las naciones (Mt 12,21: Is 42,4) y que, más aún, ha sido constituido luz de las naciones (Is 42,6; 49,6).

Según el testimonio de Mateo, Jesús ha transformado la Escritura en Evangelio, Buena Noticia para todos los hombres; no forzándola, sino permitiéndole ser ella misma y desplegar toda su potencialidad. Llevada a su plenitud en «este evangelio», la Escritura santa puede ahora ser proclamada en todo el mundo «para testimonio ante todas las naciones» (cfr. Mt 24,14). Así el primer evangelio se torna en el cumplimiento de la Escritura que la vuelve universal; es por tanto, él mismo, la Escritura de Israel que se abre a las naciones.

Luis SÁNCHEZ NAVARRO  
Facultad de Teología San Dámaso  
MADRID



CREACIÓN, LEY NATURAL  
Y ECUMENISMO





La ley natural sigue siendo ley, y mantiene su plena vigencia y actualidad: es éste un mensaje que se viene repitiendo en los últimos tiempos. En el encuentro que Benedicto XVI mantuvo con la Comisión Teológica Internacional en diciembre de 2005, el papa actual recordaba algunas de las prioridades de su predecesor Juan Pablo II, entre las que se encontraba la de la ley natural: «Este último tema es de especial relevancia para comprender el fundamento de los derechos arraigados en la naturaleza de la persona y, como tales, derivados de la voluntad misma de Dios creador. Anteriores a cualquier ley positiva de los Estados, son universales, inviolables e inalienables; y, por tanto, todos deben reconocerlos como tales, especialmente las autoridades civiles, llamadas a promover y garantizar su respeto. Aunque en la cultura actual parece haberse perdido el concepto de “naturaleza humana”, es un hecho que los derechos humanos no se pueden comprender sin presuponer que el hombre, en su mismo ser, es portador de valores y de normas que hay que descubrir y reafirmar, y no inventar o imponer de modo subjetivo y arbitrario. En este punto, es de gran importancia el diálogo con el mundo laico: debe mostrarse con evidencia que la negación de un fundamento ontológico de los valores esenciales de la vida humana desemboca inevitablemente en el positivismo, y hace que el derecho dependa de las corrientes de pensamiento dominantes en una sociedad, pervirtiendo así el derecho en un instrumento del poder en vez de subordinar el poder al derecho»<sup>1</sup>. Se requiere por tanto que la teología dialogue con «el mundo laico» y con otras religiones y confesiones cristianas, para alcanzar y comprender de modo racional este sustrato común a toda la humanidad.

1. BENEDICTO XVI, «Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional», Roma (1.XII.2005).

Dos años después, en un congreso dedicado precisamente a este tema, añadía de nuevo el pontífice alemán, a propósito del deterioro que está sufriendo el medio ambiente y la vida humana. «No cabe duda de que vivimos un momento de extraordinario desarrollo en la capacidad humana de descifrar las reglas y las estructuras de la materia y en el consiguiente dominio del hombre sobre la naturaleza. Todos vemos las grandes ventajas de este progreso, pero también vemos las amenazas de una destrucción de la naturaleza por la fuerza de nuestra actividad. Hay un peligro menos visible, pero no menos inquietante: el método que nos permite conocer cada vez más a fondo las estructuras racionales de la materia nos hace cada vez menos capaces de ver la fuente de esta racionalidad, la Razón creadora. La capacidad de ver las leyes del ser material nos incapacita para ver el mensaje ético contenido en el ser, un mensaje que la tradición ha llamado *lex naturalis*, ley moral natural. [...] Precisamente a la luz de estas constataciones aparece en toda su urgencia la necesidad de reflexionar sobre el tema de la ley natural y de redescubrir su verdad común a todos los hombres. Esa ley, a la que alude también el apóstol san Pablo (cfr. Rm 2,14-15), está escrita en el corazón del hombre y, en consecuencia, también hoy no resulta simplemente inaccesible. Esta ley tiene como principio primero y generalísimo: “hacer el bien y evitar el mal”. Ésta es una verdad cuya evidencia se impone inmediatamente a cada uno. De ella brotan los demás principios más particulares, que regulan el juicio ético sobre los derechos y los deberes de cada uno»<sup>2</sup>. Se trata por tanto de una ley cognoscible, universal y defensora de la dignidad humana y de toda la creación.

Estas palabras parecen que han tenido cierto eco entre los teólogos actuales. Ofrecemos por tanto a continuación dos textos, formulados desde las perspectivas católica y luterana, en los que se encuentra una sustancial coincidencia, a pesar de las lógicas diferencias de orientación. En primer lugar, Gerhard Ludwig Müller (n. 1947), antiguo profesor de teología dogmática en Múnich y actual obispo católico de Ratisbona, nos ofrece un texto con abundantes referencias a la Escritura y al Concilio Vaticano II. Ahí se recuerda que el origen del ser y del conocer humano se encuentran en Dios y, en especial, en el Logos divino. Constituye éste un fundamento firme que ofrece una dignidad especial a la creación y al ser humano. Existe un amor fundante por parte de Dios que crea y conserva en el ser. La creación fundamenta —sigue diciendo Müller— una «especial relación con Dios», que constituye a la persona humana como un ser-en-libertad y un ser-en-relación y, en especial, en relación con Dios, es decir, «en amistad con Dios». Es éste un principio constitutivo que lleva consigo el hecho

2. BENEDICTO XVI, «Discurso a los participantes en un congreso sobre la ley moral natural organizado por la Pontificia Universidad Lateranense», Roma (12.II.2007).

de que el ser humano esté llamado al amor y a la glorificación de Dios y a cooperar en la misma misión creadora y redentora. Son éstas consecuencias en el ámbito ético de la doctrina cristiana de la creación. Además, existe —junto al amor— un principio veritativo y cognoscitivo, una participación en el mismo Logos divino que fundamenta a su vez el *logos*, la razón humana. Como consecuencia, para el hombre, la creación no será «un todo acabado en un pasado lejano», sino que ésta forma parte constitutiva de nuestro ser más íntimo y de nuestro mundo más cercano (cfr. GS 57). Vocación, misión y responsabilidad respecto a lo creado constituyen también la dimensión más íntima de la persona humana, que nos habla de su origen y de su tarea en este mundo.

Por su parte, Gunther Wenz (n. 1949), profesor de teología dogmática y ecuménica en la facultad evangélica de teología en la Ludwig-Maximilians Universität de Múnich, nos ofrece otra visión más de la creación entendida como punto de partida y de referencia de todo obrar moral, sirviéndose principalmente de los textos de los catecismos de Lutero. Esta doctrina de la creación —sigue afirmando Wenz— llevará consigo la existencia de un decálogo que tendrá de modo necesario un valor universal, que ni siquiera el pecado puede borrar. Es significativa esta afirmación dada la noción de naturaleza caída y de justificación en la teología luterana, y denota una clara actitud de apertura y de diálogo con los principios de la teología moral católica. El pecado tendrá así una serie de repercusiones negativas no sólo en el orden social y en la conciencia personal de culpa, sino también por las consecuencias que acarreará en la dimensión más íntima del yo y de su obrar externo. Sería ésta también una vía hacia la autodestrucción del ser humano. El cumplimiento de los mandamientos, sin embargo, no se vería tanto como un camino hacia la libertad, la felicidad y la realización personal, sino como un antídoto contra el mal y el pecado. Además, éstos se reducen —a pesar de lo dicho sobre su valor universal— sobre todo al ámbito de la fe y, más en concreto, a la fe fiducial, tal como suele postular la doctrina luterana. De este modo, encontramos aquí un corolario —en el ámbito de la teología moral— de la doctrina de la *sola fides*, que no permite un espacio muy amplio a la acción de la razón humana, si bien bastante matizada por una clara conciencia de comprensión y de diálogo. En cualquier caso, el recurrir a un ámbito ético compartido —a una *Weltethos* en sentido amplio— podría ser también una buena plataforma común para el diálogo ecuménico, sostiene en fin el profesor muniqués.

Pablo BLANCO SARTO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA



# LAS CONSECUENCIAS ÉTICAS DEL DOGMA DE LA CREACIÓN

[THE ETHICAL CONSEQUENCES OF THE DOGMA OF CREATION]

MONS. GERHARD L. MÜLLER

*Resumen:* El texto alude a las consecuencias del dogma de la creación en el ámbito de la ética y de la antropología. De ahí surgen todo orden y libertad, el *logos* y todo amor como elementos originarios y fundantes. Por eso, desde el principio, la verdad y la libertad se imponen sobre el caos y el azar como principios constitutivos de la realidad. A la vez, el hombre se configura desde el origen como un ser en continua relación con Dios, tal como enseñó el Vaticano II. Considerar a la persona humana como *imago Dei* y como imagen de la Trinidad es un punto de partida y de llegada de la doctrina de la creación. Ésta es una reflexión válida también para la ciencia actual.

*Palabras clave:* Creación, Logos, Amor, Imago Dei, Concilio Vaticano II.

*Abstract:* The text makes reference to the consequences of the dogma of Creation in the ethical and anthropological context. It is from here that all order and freedom come, as well as the *logos* and all love as original, foundational elements. This is the reason why, from the beginning, truth and freedom prevail over chaos and chance as constitutive principles of reality. At the same time, humankind is configured from its origin as a being that is in a continual relationship with God, as the Second Vatican Council teaches. To consider humankind as *imago Dei* and as an image of the Trinity is the point of departure and arrival for the doctrine of creation. This is also a valid reflection for present-day science.

*Keywords:* Creation, Logos, Love, Imago Dei, Second Vatican Council.

## I

«En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas. Dijo Dios: “Haya luz”, y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien...» (Gn 1,1-4). Estas pocas líneas contienen la respuesta de la fe a la pregunta originaria del ser humano y de la humanidad: ¿de dónde vengo y por qué estoy en la Tierra? ¿Qué es el ser y qué es el hombre? La Sagrada Escritura, en sus primeras líneas, nos ha dado la primera respuesta válida hasta el día de hoy en la fe en Dios creador y consumidor: todo lo que existe ha sido llamado por Dios a la existencia. El ser fue fundado a partir de su amor y de su voluntad.

El ritmo del texto hace suyas las distintas fases de la acción creadora de Dios. Lo creado está orientado hacia la plenitud —en el séptimo día Dios deja descansar su obra—, Él orienta todo lo que, en virtud de su voluntad creadora, ha surgido de la nada para la glorificación de Dios. Toda la creación, afirma san Pablo en su carta a los Romanos (8,19-24), espera ansiosa y vivamente la revelación de los hijos de Dios, es decir, la gloria del Reino de Dios consumado. La primera creación del principio está encaminada hacia el cielo nuevo y la tierra nueva, y llegará a su plenitud cuando Dios sea todo en todas las cosas (cfr. 1 Co 15,28).

Si aquí se describe el origen y el fin de la creación, su centro, el principio que todo lo abarca adquiere la forma de una persona concreta en Jesucristo. El Verbo de Dios creó todo y, en el Verbo de Dios que es Jesucristo, se nos comunican incluso los misterios ocultos en la creación: tanto el dolor y la muerte como el deseo de salvación y plenitud. En la realidad de la revelación reconocemos la síntesis y la plenitud de todas las cosas, «las del el cielo y las de la tierra» (Ef 1,10).

Los misterios de la creación —su libertad y su orden— se nos revelan también desde su origen en Dios. Nuestra fe confiesa que el mundo es querido por Dios, surge de su propia voluntad libre, y que Dios deja participar a las criaturas de su ser. Frente a la opinión muy difundida, según la cual todo cuanto existe es producto de la pura casualidad, de un capricho de la naturaleza, podemos decir junto con San Agustín: «Nosotros existimos porque Dios es bueno».

El orden de la creación no reside solamente en el desarrollo ordenado de los procesos propios de la naturaleza, en su ser y devenir, en los ciclos del tiempo; sino también se aprecia en la capacidad reguladora de la mano del Creador, en un orden que da lugar a lo bueno: «Vio Dios cuanto había hecho, y todo era bueno» (Gn 1,31).

El mundo creado no es un medio intercambiable al que Dios recurre arbitrariamente con el fin de autorrevelarse. Si consideramos la creación como

parte integrante de la revelación, se realiza en su inicio la propia voluntad de Dios, que recibe una respuesta en la orientación del ser humano y de su conocimiento. La experiencia que el ser humano hace de sí mismo en cuanto criatura le revela, al mismo tiempo, a Dios como fundamento trascendente del ser y conocer finitos. En este sentido, se puede hablar de una autorrevelación de Dios, porque se ha manifestado en la creación como origen del mundo y del ser humano, del ser y del conocer finitos.

La fe cristiana en la creación introduce al ser humano en una relación especial con Dios. Éste no es el deísta constructor de mundos, que después abandona lo creado a su suerte, para que viva únicamente de lo legado en un principio. Tampoco es el creador que reina sobre todo y observa el destino del mundo y del ser humano como mero espectador; ni el soberano que esclaviza al ser humano y lo mantiene atrapado en una minoría de edad. Antes bien, le concede la libertad, e incluso lo llama a la libertad: «Para ser libres nos liberó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud», así lo anuncia san Pablo en el capítulo quinto de su carta a los Gálatas.

Esta libertad, sin embargo, implica un deber y no significa por tanto darle la espalda a Dios. Con esto se manifestaría una imagen deformada de Dios, que no querría ver en Él al origen creador de salvación y al redentor y consumidor del mundo y del ser humano, sino a un ente abstracto, frente al cual el ser humano ha de emanciparse para ser libre. Por otro lado, no se entiende de modo adecuado el concepto de la libertad para la cual hemos sido liberados (Ga 5,1), si se concibe como la hermenéutica de lo que carece de orden y ley.

Quien, sin embargo, reconoce la libertad como don de Dios ve en ella las posibilidades de configurar y ejercer una influencia positiva sobre el mundo. La creación en sí misma es sacada al principio del caos y conducida a un orden y estructura más profundos, que sólo podrá percibir quien reconozca el fundamento auténtico de todo lo creado en el hecho de que mantiene una relación con Dios en cuanto origen y consumidor de todo el ser. El caos del principio retrocede ante el orden bueno del Creador: «Tú todo lo dispusiste con medida, número y peso» (Sab 11,20).

## II

Con esto hemos tocado un punto esencial que debe ser profundizado: La creación en su origen es autorrevelación de Dios: A Dios se le conoce a través del mundo histórico y social, él se comunica a través del ser del mundo y de su orientación hacia su consumación. «Desde la creación del mundo» Dios revela



su «realidad invisible», su «poder eterno y su divinidad» (Rm 1,19 s.), al hacerse cognoscible mediante la luz (*intellectus agens*) de la razón humana (*intellectus possibilis*).

El Concilio Vaticano II ha declarado en una parte central de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*: «Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo, da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas, y, queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó, además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio. Después de su caída alentó en ellos la esperanza de la salvación, con la promesa de la redención (cfr. Gn 3,15)» (n. 3).

Entender la acción creadora como una orientación existencial hacia Dios, a quien todo lo que existe le debe su ser, y no como un mero acto que nace de lo puramente creativo, de la acción, de la actuación visible, es de primordial importancia para la teología y sobre todo para la antropología. La condición de criatura significa que el hombre, de acuerdo con su realidad total, en su existencia y en la consumación de su naturaleza corpóreo-espiritual, está constituido exclusiva y exhaustivamente por una relación trascendental con Dios como su origen y su fin. El discurso sobre Dios no nace de la pregunta por el principio cosmológico empírico-cognoscible del mundo y de las condiciones materiales del origen evolutivo y genético del ser humano como género y como individuo, sino más bien de la percepción de la relación espiritual que, con ello, abarca al ser humano con origen trascendente de toda realidad, del conocimiento objetivo y de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento en sí.

La condición de criatura significa la pura positividad, la pura bondad de todo cuanto, por voluntad divina, existe, manteniéndose una orientación hacia Él y una clara diferencia de perspectiva. Debido a su orientación constitutiva hacia Dios, el hombre se descubre en su identidad relacional. Se percibe en el núcleo de su existencia como persona que se experimenta a sí misma en su realización espiritual, gracias a una existencia prometida de forma incondicional de la que se apropia.

En virtud de esta autoposición (subsistencia) en libertad, la persona puede disponer de sí también en orden a otra persona e identificarse con ella en el amor, en el ámbito de la comunicación interpersonal. El ser humano en cuanto persona es capaz de percibir su condición de criatura como relación trascendental con Dios y realizarla en su andadura histórica. La actitud apropiada frente a Dios (que es la de la adoración, veneración, obediencia, gratitud y amor) nada tiene que ver con una experiencia humillante de dependencia y minoría

de edad —tal y como postula el ateísmo—, sino que es la actitud que corresponde a la inclinación personal de Dios al hombre en justicia, santidad, gracia, justificación y perdón (Rom 1,1.16-20). Son las realizaciones del propio ser que brotan de la divinidad de Dios y de la condición de criatura del hombre, que posibilitan una relación de amistad y una comunicación a través del diálogo personal.

Esta comunicación dialógico-personal con el Creador tiene su raíz en la donación de amor hacia todo aquello que ha recibido su ser de Dios: «tuvo incesante cuidado del género humano, para dar la vida eterna a todos...» (*Dei Verbum*, n. 3) y *Gaudium et spes*: «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador» (n. 19).

### III

Con esto hemos llegado, sin embargo, también a la pregunta sobre el sentido de la creación. Dado que la creación nace enteramente de Dios, también está orientada en su independencia y libertad totalmente hacia Él, para su gloria y alabanza. De ahí que el primer sentido de todo lo creado consiste en la glorificación de Dios. Son los salmos los que, de manera especial, nos presentan esta idea; a saber: que el sentido de la creación reside en la glorificación de Dios. «¡Oh, Yahvé, Señor nuestro, qué admirable es tu nombre por toda la tierra! Tú que exaltaste tu majestad sobre los cielos» (Sal 8,2) y Sal 19,2: «Los cielos cuentan la gloria de Dios, la obra de sus manos anuncia el firmamento». En Dn 3,57 toda la creación está llamada a bendecir al Señor: «Obras todas del Señor, bendecid al Señor, cantadle, exaltadle eternamente».

El enlace entre teología de la creación y antropología se encuentra expresado de manera explícita en san Ireneo de Lyon: «La gloria de Dios es el hombre viviente». El ser humano puede realizar esta dimensión de sentido que la creación ha adquirido en virtud de la voluntad libre y amorosa del Padre, mediante la gran acción de gracias de la Iglesia que es la eucaristía. La eucaristía es el centro del sentido del mundo, en cierto modo «liturgia del mundo» (CCE 100) y anticipación de su realización definitiva. Es el apóstol de las gentes, san Pablo, quien expresa este orden adecuado: «Vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Co 3,22-23). Con la primera carta de san Clemente esta relación dia-

logal-responsorial adquiere un primer matiz de carácter ético: «... veamos lo que es bello, agradable y grato a la mirada del Creador» (1 Clem 7,3).

El Concilio Vaticano II en la *Gaudium et spes* puede formularlo del siguiente modo: «El hombre, redimido por Cristo y hecho, en el Espíritu Santo, nueva criatura, puede y debe amar las cosas creadas por Dios» (n. 37). Siguiendo la tónica del texto del *Génesis* 1,28, los hombres y mujeres que están unidos por el vínculo indisoluble del matrimonio están llamados a una «participación especial» en su «propia obra creadora», a cooperar «con el amor del Creador y del Salvador» (n. 50). Esto vale especialmente para la transmisión de la vida, pero también para el testimonio mutuo del Evangelio entre los esposos y respecto de los hijos.

¿Cómo puede el ser humano cerrarse ante la bondad de la creación? ¿Acaso no es un deber inamovible el que mueve al ser humano a corresponder a las implicaciones éticas que se ponen de manifiesto en la creación? Puesto que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, también éste está llamado y destinado a ser bueno. El desvío de los principios éticos se ha de localizar en el rechazo de la idea de la creación en cuanto obra de Dios y en la negación de que su propia existencia se debe a Él. El cumplimiento de las normas de comportamiento elementales que dependen de los mandamientos divinos alumbró, al mismo tiempo, el camino hacia la realización del ser humano. Si el hombre es criatura, su ser radica en la aceptación de esta condición y, dependiendo de ella, en la configuración de la propia vida. Dios ha hecho todo bien: es éste el ejemplo, el prototipo al que estamos unidos en la semejanza a Dios, el Creador del cielo y de la tierra.

Yendo un poco más allá, la misión ética también concierne el cultivo de la tierra: «Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo» (n. 34). El trabajo destinado al propio sustento «continúa la obra del Creador» y contribuye «a que se cumplan los designios de Dios en la historia» (n. 34). Despreciar los logros que se obtienen de un modo razonable y bueno para el bienestar de la humanidad es totalmente imposible si partimos de la colaboración en la creación encomendada por Dios a los hombres. Volvemos a la *Gaudium et spes*: «Los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios» (n. 34). La clarificación que aquí se lleva a cabo de la interrelación entre antropología y teología de la creación, entre Dios y el hombre, nos conduce nuevamente al origen de la tradición bíblica: «Y dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra (...)” Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó» (Gn 1,26.27).

## IV

Hoy en día el hombre está marcado por la técnica y las ciencias naturales. Vivimos en un mundo para el que el concepto de creación parece ser la expresión de la impotencia de la mente humana, que hasta la fecha no ha encontrado una explicación científica a la existencia del ser, dando por supuesto que incluso este misterio será esclarecido algún día por la mente humana. Del mismo modo que el hombre logró descifrar el código genético (ADN), también logrará encontrar en un futuro una explicación aceptable para la existencia del mundo, del cosmos y de los seres vivos. Según algunos científicos, sólo se trata de una cuestión de tiempo.

En su conferencia a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias, el Papa Benedicto XVI alertó acerca del peligro que conlleva sobrevalorar las posibilidades científicas. Precisamente el progreso de la técnica y las ciencias naturales supone para algunas personas una primera causa de la secularización y del materialismo, puesto que, por medio de este proceso, la convicción de que Dios gobierna los poderes de la naturaleza pierde progresivamente fuerza, dado que aparentemente las propias ciencias están en condiciones de hacer exactamente lo mismo. El Santo Padre subrayó al mismo tiempo que el cristianismo «no postula ningún conflicto inevitable entre la fe sobrenatural y el avance científico». Dios creó al hombre dotado de razón para darle el poder sobre todas las criaturas. Justamente por eso el hombre se ha convertido en «cooperador» de Dios en la creación. Por este motivo, el ser humano se ha convertido en «colaborador» de la obra creadora de Dios.

La prevención, pero también el control y el dominio de los fenómenos naturales por parte de las ciencias son, por tanto, «parte del plan de Dios». Por esta razón, la Iglesia se compromete desde su misión por el bien «para que la capacidad de formular pronósticos y controles por parte de la ciencia jamás sea utilizada en contra de la vida humana y su dignidad». En otras palabras: la ciencia y el progreso deben estar al servicio del hombre, de la creación y de las generaciones futuras.

Desde esta perspectiva, hay que formular también la pregunta sobre una ética de la creación, comprometida con el bien que proviene de Dios. Pensemos en la genética humana, la clonación y la investigación con células madre. ¿La reflexión sobre la creación sigue aquí orientada hacia la voluntad de hacer el bien, hacia la intención del Creador que creó todo lo que existe desde la nada? ¿Puede la reflexión teológica sobre el fundamento y principio de todo ser entrar en contacto con la premisa científica que sostiene poder esclarecer todo? Si se observa la relación actual entre la doctrina de la creación y la reflexión cien-

tífica, parecería que —a pesar de todo— aún es posible encontrar un punto de convergencia entre ambas: se trata del concepto de la ética.

Tanto aquí como allí crece la conciencia de que algo tiene que cambiar en el modo en que tratamos la creación. No se trata solamente de los abusos materiales, sino también —y sobre todo— de las dimensiones espiritual y teológica. Desde el punto de vista de la teología, la creación como acto tiene que ser comprendida como un acto que permanece y posee una concreción histórica. Más allá del acto creador, Dios sigue siendo persona, fuente de amor creador para el ser humano, y la creación permanece así en el espacio y en el tiempo. Y el hombre: él es el destinatario de la llamada creadora de salvación en libertad, él es querido y creado a partir de la voluntad creadora y amorosa de Dios. Por esta razón podemos leer en *Gaudium et spes*: «La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad» (n. 17).

La creación es un acto genuino de la autorrevelación de Dios, quien le ofrece un acceso a la misma al ser humano, al dotarle de la capacidad de la razón. El mundo creado no es un medio intercambiable al que Dios recurre arbitrariamente para revelarse. A través del ser del mundo que se trasluce en el acto de conocimiento, penetra Dios de forma irrefutable dentro de la realización racional del hombre. Dondequiera que el hombre, en su autoexperiencia trascendental, se plantea la pregunta por el sentido y el fin del ser humano, encuentra a Dios —al menos de forma implícita y atemática— como fundamento trascendente del ser y del conocimiento finitos. Y dado que Dios se revela en la experiencia que el hombre tiene de sí y del mundo como el origen libre del mundo y del hombre, del ser y del conocimientos finitos, como el misterio santo, hay que hablar aquí, en un sentido explícito, de autorrevelación de Dios.

Este originario conocimiento de Dios como creador desborda ampliamente incluso la posibilidad del acceso filosófico a Dios como causa trascendente del universo, porque este encuentro originario con Dios significa ya de por sí un encuentro con Dios del que nace la salvación. El concepto cristiano de creación sitúa al hombre y al mundo en un especial sistema de coordenadas, tanto con respecto a la trascendencia personal de Dios, como de la inmanencia personal divina dependiente de esta trascendencia en la historia específica de su autocomunicación a través de la palabra y del mediador de la Alianza, Jesucristo.

La importancia que la fe en el Dios creador tiene para nosotros se hace especialmente patente si contemplamos la relación que el hombre tiene consigo mismo, con su búsqueda, persecución y realización del sentido de su vida y de la meta de ésta. Sólo la fe en el Dios creador le ofrece al hombre el lugar que le corresponde en el conjunto del mundo, capacitándole para reconocer su li-

bertad interior de asirla y conservarla, su apertura y su capacidad de decisión —creativa y servicial— en el ámbito objetivo, su dimensión anímico-ética y su entrega al Dios uno y trino.

En la actitud fundamental del hombre hacia el mundo (es decir, en la actitud marcada por el respeto y la comunicación responsable con la creación, en la postura para con el prójimo —misericordia y amor al prójimo—, así como en su postura responsable y fiel hacia los valores y bienes que sustentan la humanidad en el campo de las ciencias, de la educación, la cultura, la política y del Estado), se hace patente no sólo la fe en el Dios creador y en la creación puesta por Él en el horizonte del espacio y del tiempo, sino que además se convierte en el componente creativo sustentador de su vida, de sí mismo y —en su proyección exterior— en un perfil reconocible en un mundo marcado por la «dictadura del relativismo» (Papa Benedicto XVI) y por los ideologismos. La aceptación del mundo como una creación —que no podemos construir de forma autosuficiente— le otorga a la propia creación el respeto y el valor que en última instancia le viene de Dios.

A través de la fe en la creación, obra de Dios, el hombre encuentra también una protección ante las «enfermedades sintomáticas de un mundo secularizado y sin Dios» (KKD tomo 3,164) que son: la soledad, el miedo y la desesperación. Los nombres propios del siglo pasado, como los de Nietzsche y Sartre, son representativos para un mundo marcado por el miedo, porque no supieron reconocer a Dios en su soberanía y en su capacidad creadora.

El misterio del hombre (que puede interpretarse a partir de nuestro Credo: «Creo en Dios, Creador del cielo y de la tierra») es el misterio de Dios. Este misterio se revela y se hace palpable para el hombre en este mundo a través del misterio de la creación, que el hombre capta desde la fe, lo acepta como la realidad mediante la entrega y la veneración de la criatura ante el Creador, convirtiéndose así al ser humano en partícipe del amor gratuito del Dios trino. De esta manera, el hombre es colocado en la libertad del amor: «¿Qué tienes que no hayas recibido?» pregunta san Pablo en la primera carta a los Corintios (4,7) y Dios mismo responde a esa pregunta: «Mira que estoy a la puerta y llamo» (Ap 3,20).

Quisiera concluir con una cita de la *Gaudium et spes* (n. 57) que sintetiza los puntos esenciales al tiempo que contiene una tarea: a saber, la de no considerar la creación como un todo acabado en un pasado lejano, sino que invita a descubrirla para el desarrollo de la propia vida humana: «Los cristianos, en marcha hacia la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba, lo cual en nada disminuye, antes por el contrario, aumenta, la importancia de la misión

que les incumbe de trabajar con todos los hombres en la edificación de un mundo más humano. En realidad, el misterio de la fe cristiana ofrece a los cristianos valiosos estímulos y ayudas para cumplir con más intensidad su misión y, sobre todo, para descubrir el sentido pleno de esa actividad que sitúa a la cultura en el puesto eminente que le corresponde en la entera vocación del hombre.

»El hombre, en efecto, cuando con el trabajo de sus manos o con ayuda de los recursos técnicos cultiva la tierra para que produzca frutos y llegue a ser morada digna de toda la familia humana y cuando conscientemente asume su parte en la vida de los grupos sociales, cumple personalmente el plan mismo de Dios, manifestado a la humanidad al comienzo de los tiempos, de someter la tierra y perfeccionar la creación, y al mismo tiempo se perfecciona a sí mismo; más aún, obedece al gran mandamiento de Cristo de entregarse al servicio de los hermanos. Además, el hombre, cuando se entrega a las diferentes disciplinas de la filosofía, la historia, las matemáticas y las ciencias naturales y se dedica a las artes, puede contribuir sobremanera a que la familia humana se eleve a los conceptos más altos de la verdad, el bien y la belleza y al juicio del valor universal, y así sea iluminada mejor por la maravillosa Sabiduría, que desde siempre estaba con Dios disponiendo todas las cosas con Él, jugando en el orbe de la tierra y encontrando sus delicias en estar entre los hijos de los hombres».

Mons. Gerhard L. MÜLLER  
Obispo de Ratisbona (ALEMANIA)

# LA CONDICIÓN CREATURAL DEL HOMBRE SEGÚN EL DECÁLOGO INTERPRETADO POR LUTERO

[THE CREATED CONDITION OF HUMANKIND ACCORDING  
TO THE DECALOGUE INTERPRETED BY LUTHER]

GUNTHER WENZ

*Resumen:* El artículo expone los diez mandamientos tal como son presentados en los catecismos de Lutero. El Decálogo tendrá una validez universal y un carácter universalmente vinculante, al estar vinculado de modo directo a la razón y a la conciencia. Éste se identifica por tanto con la ley natural. La debida relación con Dios hará derivar un buen cumplimiento de los restantes mandamientos. De aquí se desprenderá una adecuada relación con uno mismo, con los demás y con el mundo.

*Palabras clave:* Decálogo, Lutero, Ley natural, Relación, Amor.

*Abstract:* This article shows the Ten Commandments as they are presented in Luther's catechism. The Decalogue has universal validity and a character that is universally binding, because it is directly bound up with reason and conscience. It is identified with natural law. The proper relationship with God implies that the other commandments must be kept. This leads to an adequate relationship with oneself, with others and with the rest of the world.

*Keywords:* Decalogue, Luther, Natural Law, Relationship, Love.



## 1. LOS DIEZ MANDAMIENTOS COMO LEY FUNDAMENTAL DEL SER HUMANO

Dios ha creado el mundo como un cosmos ordenado. Las leyes de la naturaleza determinan el orden de las cosas y de las realidades sensibles. Esa determinación esencial del hombre como una criatura dotada de razón está basada en las leyes de la Creación que se hacen presentes a la conciencia humana y que han encontrado su expresión clásica en el Decálogo. El paradigma en que se realiza esta determinación creatural del hombre es el Jesús terrenal, quien ha resumido la ley fundamental del ser humano en el doble mandamiento del amor.

Debe ser, pues, un hombre que ha sido escogido por Dios entre los hombres, dentro del común mundo creado. Así lo ordena el mandato creador de Dios, tal y como queda reflejado en el Decálogo. Los diez mandamientos expresan lo que se corresponde con el ser del hombre como una criatura racional de Dios y con su configuración a imagen y semejanza de Dios. Como *lex naturalis*, que responde a la naturaleza humana creada por Dios, el Decálogo constituye la base de una ordenación humana de la Creación, la cual pretende poseer —también en la actualidad— validez universal y un carácter universalmente vinculante.

De qué modo el Decálogo determina la relación del hombre con Dios, consigo mismo y con el mundo con arreglo a la pauta del orden de la creación divina, se explicará a continuación, de modo breve, acudiendo a la interpretación de los diez mandamientos en los catecismos de Lutero. Éstos han surgido de la actividad que el reformador desarrolló como predicador. A comienzos de enero de 1529 aparecieron ediciones con las interpretaciones de los tres principales textos: Decálogo, Credo y Padrenuestro, las cuales fueron completadas —en las posteriores ediciones en libro— con las explicaciones teológicas sobre el bautismo, la Cena y otros temas más.

El *Catecismo Mayor* de Lutero se dirige a todos los cristianos pero, sobre todo, a los párrocos, mientras que el *Breve* se dirige tanto a los párrocos como a los padres de familia, quienes han de estar capacitados para enseñar los rudimentos de la fe cristiana. Ambos catecismos se convirtieron en parte integrante de la *Fórmula de la Concordia* de 1580, el *corpus doctrinae* más importante de la Reforma de Wittenberg. Son citados en las páginas siguientes con arreglo al uso actual del idioma alemán, según la edición del aniversario de los escritos confesionales de la Iglesia Evangélica Luterana, publicada en 1930, aniversario de la *Confessio Augustana* (= BSLK<sup>1</sup>).

1. Cfr. G. WENZ, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2 vols., Berlín-Nueva York 1996/98, aquí especialmente vol. I, 231-237, donde se explican de forma detallada la génesis de los catecismos y su organización interna.

La división del Decálogo empleada por Lutero, en la que se basa su interpretación de los mandamientos en los catecismos, sigue la distinción tradicional de los mandamientos de la primera y segunda partes. En los primeros tres mandamientos se trata de los deberes respecto a Dios (cfr. BSLK 586,36), mientras que los siete siguientes se refieren al prójimo (cfr. BSLK 5858,47). Los deberes con el prójimo no se refieren sólo al modo de comportarse respecto de los demás seres humanos, sino también al modo de comportarse respecto de uno mismo, en la medida en que el hombre es, en cierto sentido, un punto de referencia de obligación moral, es decir, es también un prójimo para sí mismo. En la estructura interna del Decálogo se refleja, de este modo, un complejo entramado de relaciones que comprende la relación con Dios, con uno mismo, con los demás y con el mundo. Pero el carácter internamente diferenciado del Decálogo no va en contra de su unidad, ya que el modo adecuado de comportarse respecto a Dios ha de servir de fundamento y condición de posibilidad respecto al modo de comportarse con uno mismo y con los demás. Según esto, los mandamientos de la segunda parte se encuentran en una relación indirecta respecto a los de la primera. A su vez, el segundo y el tercer mandamientos explicitan de modo claro el primero, que contiene en sí mismo todo el Decálogo.

La interpretación del Decálogo de Lutero sigue la tradición escolástica, pues juzga que el contenido de los diez mandamientos es idéntico al de la ley natural, que Dios creador ha inscrito en el corazón del hombre. El Decálogo es así la forma clásica de expresión de la *lex naturalis*. El Decálogo del Antiguo Testamento mantiene, tanto en la cristiandad como en toda la historia del hombre, una plena vigencia como resumen paradigmático de aquello que mantiene una total validez cara a la conciencia. Por cierto, en las actuales circunstancias en las que se encuentran la humanidad y el mundo, ni el reconocimiento claro de la *lex naturalis* ni mucho menos su seguimiento voluntario resultan evidentes por sí mismos. Sin embargo, ni la caída del hombre por el pecado ni sus perjudiciales consecuencias alteran en nada la plena validez del Decálogo, como ordenamiento humano fundamental de la creación divina.

Los diez mandamientos se mantienen inamovibles en su validez, incluso bajo las consecuencias de la caída por el pecado. Pero, según Lutero, para el hombre pecador, cuyo corazón ha sucumbido al mal, el Decálogo tiene, a lo sumo, una utilidad exterior, pero no puede orientarlo en su interior. Para ilustrar esto, se distinguen dos clases de funciones del Decálogo tras el pecado: de acuerdo con la primera, la finalidad de los mandamientos consiste en mantener el orden externo de la convivencia civil, incluso en la situación creada por la caída en el pecado; de acuerdo con la segunda función, que Lutero llama la auténticamente teológica, el Decálogo declara al pecador culpable de sus peca-

dos y lo hace consciente de su culpa. Con esta última función, los mandamientos de Dios adquieren la forma de ley que enjuicia y condena.

De la sentencia del juez, que es el modo como el mandamiento creador divino se le presenta al pecador, sólo le puede liberar la doctrina de la justificación, por medio de la gracia incondicional obtenida por Cristo a través de la fe. Por tal razón, la interpretación del Decálogo según Lutero está constitutivamente ordenada al Credo y al Padrenuestro. Sin este contexto no se puede entender adecuadamente el significado cristiano del Decálogo. Por esto mismo, habrá que tener presente de modo constante esta referencia de los diez mandamientos al Credo y al Padrenuestro y, junto con ella, también a la doctrina reformada de la ley, del evangelio y de las buenas obras de la fe sustentadas por el mandato del Señor, aunque no se podrán explicar aquí de modo claro las conexiones aquí indicadas, sino que habrá que limitarse a mantenerlas presentes por medio de algunas referencias a las distintas formas que tiene el hombre de transgredir el mandato divino.

## 2. LA DEBIDA RELACIÓN CON DIOS

El primer mandamiento fundamenta a todos los demás y comprende todo el Decálogo. Lo confirma Lutero de forma explícita, cuando dice que el primer mandamiento es la fuente principal y originaria que recorre todos los demás, así como también, por contra, todos los demás mandamientos se refieren a él y dependen de él, de tal modo que principio y fin se encuentran en él unidos y contenidos (cfr. BSLK 644, 17-22). Por medio del primer mandamiento todos los mandamientos del Decálogo cuentan con una corona y una diadema, que logra unir en sí la vida entera y la conduce a su recta condición (cfr. BSLK 643,26 y ss.). «*Que el primer mandamiento ilumine, pues, y dé su brillo a todos los demás*» (BSLK 643,24).

Debido a su importancia central para todo el Decálogo, Lutero dedica —en el *Catecismo mayor*— una parte muy extensa al primer mandamiento, al que con razón se ha considerado como centro de su teología, ya que, como él mismo destaca (cfr. BSLK 572,10-14), todo irá bien si la relación del hombre con Dios es correcta. Si se respeta voluntariamente el primer mandamiento, se obedecerán como consecuencia los demás mandamientos. En el *Catecismo menor* Lutero da expresión a esto mismo al retomar —cuando se refiere a los demás mandamientos— la sintética respuesta a la pregunta sobre el sentido del primer mandamiento (BSLK 597,43 y ss.: «*Debemos temer a Dios, amarlo y confiar en Él sobre todas las cosas*»), al comenzar la interpretación de cada uno de ellos con la frase: «*debemos temer y amar a Dios*» (ver BSLK 508,5 y ss.).

Debemos temer y amar a Dios. Esto significa, según Lutero, que debemos conocer y reconocer a Dios como Dios, para abandonarnos completamente a Él con la confianza de la fe. La forma consumada de la fe, en la cual la *notitia* y el *assensus* quedan superados, es la *fiducia*, que se basa completamente en Dios. La *fiducia* —y sólo ella— es el comportamiento del hombre que corresponde a la divinidad de Dios y, con ello, corresponde también al primer mandamiento. Dios y la fe forman teológicamente una unidad inseparable. La famosa respuesta de Lutero a la cuestión de qué quiere decir «Dios», o mejor dicho, de qué significa «tener a Dios», lo confirma: «*Dios significa algo de lo que se puede esperar todo bien, y en lo cual siempre se puede encontrar amparo en momentos de necesidad. Tener a Dios no significa ninguna otra cosa que confiar en Él y creer en Él de corazón; sólo que, como he dicho a menudo, la confianza y la fe del corazón convierten a algo tanto en Dios como en un ídolo. Si la fe y la confianza son correctas, también lo es tu Dios, y al revés: donde la confianza es falsa o incorrecta, ahí tampoco está el Dios justo. Porque ambos forman una unidad: la fe y Dios. Donde pongas, pues, tu corazón y tu confianza, te digo que ahí está, en verdad, tu Dios*» (BSLK 560, 10-24).

Aunque Lutero no teme llamar a la *fides* «*creatrix divinitatis*» (WA 40 I, 360,5: «*non in persona, sed in nobis*»), supondría un total malentendido declarar al hombre como sujeto de la teología, y hacer de Dios una mera función de la fe humana. La fe como *fiducia* no es, según Lutero, sino un puro, abandonado y confiado conocimiento de la divinidad de Dios; conocimiento que es impensable sin el reconocimiento de la incomparable diferencia que existe entre Dios y el hombre. La fe es lo que es para corresponderse ella misma a sí misma, en cuanto que se hace consciente de la diferencia —que funda todas las otras diferenciaciones teológicas debidas— que existe entre Dios y el hombre. La «*obra*» imperativa de la fe se dirige, por tanto, a una constante autodiferenciación del hombre respecto de Dios. No ser Dios es la determinación esencial del hombre, tal como se desprende de su propia condición de creatura. Ajustarse a este dato creatural originario es la exigencia del primer mandamiento. Ésta se cumple a través de la completa entrega al Dios uno, cuya unidad no es sólo de naturaleza numérica, sino también de inigualable, pura y absoluta singularidad.

En este sentido sería válida la siguiente afirmación: cuando se deforma la singularidad de Dios, entonces la fe no es correcta. Cuando no pertenecen ya a Dios todo nuestro corazón y toda nuestra confianza, entonces no se respeta la singularidad de Dios. Sólo la fe, que se abandona completamente en el Dios uno, es acorde con el primer mandamiento, y sólo en Dios se mantiene y puede mantenerse la fe con entera confianza: él es *deus pro me, deus pro nobis*, el Creador del cielo y la tierra, tal como él mismo se ha revelado de forma plena

en Jesucristo, a través del poder del Espíritu Santo. Con esto quedan, al menos, señaladas las implicaciones trinitarias de la teología de la creación de Lutero y la ya mencionada ordenación del Decálogo al Credo y el Padrenuestro.

### 3. LA DEBIDA RELACIÓN CON UNO MISMO

Fundamento fiable de la total entrega a la fe y a la confianza sin reservas es tan sólo el Dios uno, y no el mundo, tampoco el mundo como aquello con lo que el hombre se relaciona corporalmente. Tampoco inspira pues confianza alguna, en sentido teológico estricto, el yo del hombre como instancia anímico-espiritual, sin cuya función configuradora de identidad son impensables los modos humanos de relacionarse con el mundo. Por eso también el yo del hombre —particularmente como fundamento básico de toda referencia a sí mismo y al mundo— debe ser claramente distinguido de Dios y comprendido, desde el punto de vista de la teología de la creación, en su modo de estar en la realidad que le ha sido dada. Cuando esto no se da de forma correcta, sino que pretende fundarse en el yo del hombre, entonces tienen lugar una oposición fundamental al primer mandamiento y una perversión radical que produce las más terribles consecuencias. El desorden sin fundamento propio del pecado —caído en su propio abismo— consiste en el absurdo deseo de querer ser como dioses. La idolatría del yo es la *causa deficiens* del *peccatum originale*, así como la transgresión más radical y, al mismo tiempo, más absoluta del primer mandamiento.

El pecado es la perversión no creyente y contraria a la fe de la relación con Dios propia del hombre. Inicialmente Lutero busca ilustrar esto con ejemplos cotidianos de un comportamiento contrario a los mandamientos, poniendo como ejemplo a aquellos que depositan su corazón en Mammón o en otros bienes terrenales, en lugar de confiar en Dios y sólo en Dios. Sustituir el Creador por algo creado, o confundir algo heterónimo por algo autónomo (o viceversa) es la culpa que trae consigo el pecado de la transgresión del primer mandamiento. El desorden del pecado consiste en que *«vuestro confiar es falso e incorrecto, pues no está dirigido al único Dios, fuera del cual no hay Dios alguno ni en los cielos ni en tierra»* (BSLK 564,12-15). Por consiguiente, como criterio de juicio teológico que distingue entre lo correcto y lo incorrecto, se encuentra la diferencia entre Dios y el mundo, la cual viene cada vez que *«se busca ayuda y consuelo en las criaturas, en los santos [sic] o en el demonio»* (BSLK 564,23 y ss.) y no se confía la propia salvación a Dios y sólo a Dios. Pregunta a tu propio corazón y examínalo, exhorta Lutero, *«así seguro que sabrás si descansa sólo en Dios*

*o no. Si tienes un corazón así, que espera todo bien sólo de Él sobre todo en la necesidad y en la escasez, y que no deja pasar todo lo que no sea Dios, entonces tú tienes al Dios único y verdadero. En cambio, si tu corazón depende de cualquier otra cosa que prometa más bienes o más ayuda que Dios, y no acude a Él cuando se encuentre mal sino que huye de Él, entonces tú tienes un ídolo y un falso dios» (BSLK 566,47-567,8).*

Un ídolo y un falso dios pueden ser entendidos no sólo los bienes de este mundo, sino que también el propio yo —que de hecho lo sea— es un punto que se menciona en el *Catecismo* tan sólo de pasada, pero no por ello de un modo menos claro. La forma primera de perversión y la forma originaria del pecado consisten en confiar en uno mismo como si fuera un dios. La crítica del *Catecismo* a la justificación por las propias obras apunta precisamente a este aspecto. Efectivamente, Lutero considera que una forma elemental de contravenir el primer mandamiento se da también —y justamente allí— donde la conciencia busca ayuda, consuelo y bienaventuranza en las propias obras; osa arrebatarse el cielo a Dios e insiste en adquirir la salvación a través de sus propios méritos, en lugar de recibirla como un regalo. ¿Qué otra cosa es esto sino hacer de Dios un ídolo y un falso dios, tomarse a uno mismo por Dios? «*Pero* —añade Lutero— *esto es demasiado fuerte y no debe ser formulado de este modo ante los jóvenes estudiantes» (BSLK 565,14-16).*

A pesar de tal cautela pedagógica, está claro que Lutero vislumbra en la auto-idolatría la más abismal perversión producida por el pecado y, al mismo tiempo, la transgresión más grave del primer mandamiento. Aquí, el *peccatum originale* de querer ser como Dios se lleva al traste no sólo la sensibilidad, sino también la capacidad racional del hombre, hasta la infeliz consecuencia de aquella «*ignorantia dei*» que no consiste tan sólo en la falta de conocimiento, sino también en un consciente y malicioso desconocimiento de Dios, lo cual engendra un ateísmo no sólo teórico sino también práctico. El pecado crea una resistencia activa contra Dios. A esta oposición activa del pecado contra Dios —que en modo alguno se apodera sólo de la sensibilidad, sino también de la totalidad de las capacidades anímicas del hombre— Lutero la designa preferentemente, siguiendo a San Agustín, como concupiscencia.

El alejamiento del hombre respecto a Dios, que produce la aversión a Dios propia de la auto-idolatría del pecado, tiene como consecuencia inmediata y forzosa una desavenencia en la relación del hombre consigo mismo. La relación en la cual el yo pecador se sitúa en abierta oposición respecto a Dios, resulta algo forzada en sí misma. Al desconocimiento de Dios en la auto-idolatría del yo corresponde el autodesconocimiento del yo pervertido por el pecado; a la voluntad contraria a Dios, la voluntad contraria a uno mismo; a la diabólica

demonización de Dios, la destrucción consciente y voluntaria del propio yo. En la medida en que el pecado suprime la diferencia entre Dios y el hombre, la no divinidad del hombre y, en concreto, del propio yo busca manifestarse como algo contrario al mismo hombre. El pecado desconoce así que el hombre está llamado a ser hombre y que la finitud del hombre —en el sentido de su diferencia respecto de Dios— no señala un déficit antropológico, sino que supone una categoría de perfección. Del desconocimiento de la condición finita del hombre se sigue de modo forzoso la voluntad humana contraria a uno mismo. Tal voluntad contraria puede manifestarse en formas diversas y aparentemente opuestas, pero se caracteriza sobre todo por su fatal atracción hacia la autodestrucción. El hombre pecador se comporta de forma inhumana respecto de sí mismo.

Si se toma conciencia de las consecuencias inhumanas del pecado, también para el propio yo, sólo entonces se aprende realmente a valorar hasta qué punto resulta bueno y conforme a la bondadosa creación de Dios que el primer mandamiento ordene dejar que Dios sea Dios y ser uno mismo un hombre y nada más que un hombre. El segundo y el tercer mandamiento sirven, en lo esencial, para disponerse a ese abandono en la fe. Para apoyarse de modo duradero en Dios en lo más íntimo, el hombre debe confesar a Dios y participar en las celebraciones religiosas. A su vez, en lo que concierne al cuarto mandamiento referido a la honra a los padres, hay que reflexionar, en primer lugar, acerca de por qué, según Lutero, este mandamiento no sólo debe ser considerado como el primero, sino también como el más importante de la segunda parte, incluso antes del mandamiento sobre el respeto a la vida (ver BSLK 586,48 y ss.). Una posible explicación para este dato en principio sorprendente puede hallarse en el hecho de que, con el mandamiento del respeto a los padres, se remite —de modo elemental— al hecho fundamental de *haber venido-al-mundo* o bien del *ser-en-el-mundo* propio del hombre.

Mientras que el segundo y el tercer mandamientos buscan configurar, de modo pastoral, el patrón interior de comportamiento del ser-hombre fundado en Dios, el cuarto mandamiento se dirige a la existencia corporal del hombre en su mera facticidad, que queda representada por proceder de los padres. Lo que ordena el cuarto mandamiento no es otra cosa que la recta percepción y configuración del hecho básico de la existencia exterior propia de la vida humana, la cual constituye un hecho singular y cuya peculiaridad no puede ser relativizada ni siquiera a través del *factum* de que existan otros posibles hermanos: todo ser humano es hijo de sus padres, es decir, de un varón y de una mujer particulares y determinados, sin los cuales no se estaría en el mundo ni se tendría una existencia corporal. Que aquí se trata de algo diferente a un me-

ro hecho biológico que pueda ser distanciado de la propia vida lo subraya la interpretación de Lutero, cuando pone en el correspondiente contexto un énfasis cada vez mayor sobre el pronombre posesivo «tú».

Así pues, el mandamiento fundamental de la segunda parte (que concierne a la pertenencia establecida por Dios de los hijos respecto a sus correspondientes padres) se refiere —según se puede inferir siguiendo a Lutero— al dato más elemental para todos los patrones externos de comportamiento de una subjetividad establecida por Dios, a saber: al *factum* de su propia existencia corporal, que subyace ya de modo contingente en todos los actos realizados por la persona. Así como en el caso de la relación entre padres e hijos no se trata de un parentesco elegido, así tampoco la relación con la propia existencia corporal en el mundo no estuvo ni está sujeta a la propia decisión. Aun así, ningún ser humano puede evitar reaccionar ante el hecho básico de su existencia por haber venido al mundo y habitar en él de un modo corporal. El mandamiento de honrar a los padres ordena afirmar y refrendar de modo voluntario este *factum* y las relaciones elementales del propio origen que vienen dadas por éste. Lo que el cuarto mandamiento exige como tarea moral fundamental y como acción básica para todo lo demás es justamente esto: a través del respeto a la relación de origen con los padres, adoptar el comportamiento correcto respecto del dato contingente del propio ser corporal en el mundo. Tal respeto a los padres se lo debe también el ser humano, en alguna medida, a sí mismo, si es que pretende asumir la corporalidad de su existencia y aceptarse como criatura de Dios en tal corporalidad recibida de los padres. Esta auto-aceptación representa la condición previa para la debida entrega amorosa al prójimo y a todas las criaturas.

#### 4. LA DEBIDA RELACIÓN CON LOS DEMÁS SERES HUMANOS Y CON EL MUNDO

Con el quinto mandamiento avanzamos, según Lutero, «*de nuestra casa a la del vecino, para aprender cómo debemos vivir los unos con los otros, cada uno con su prójimo*» (BSLK 605,40-606,1). No matar, no cometer adulterio, no robar, no levantar falso testimonio, no codiciar los bienes ajenos. Las interpretaciones de Lutero para cada uno de los correspondientes mandamientos siguen, en cada caso, un patrón más o menos uniforme: siguiendo el ejemplo de Jesús, apuntan a una apropiación no sólo exterior, sino también de corazón de los mandamientos, a cuyo contenido se le da finalmente un giro positivo, de modo que ya no se trata tan sólo de protegerle de posibles daños al prójimo, sino



también de aumentar y promover su propio provecho. Aquí, el amor al prójimo tiene que orientarse constantemente al bien de las personas de carne y hueso, en un mundo en el que habitamos corporalmente. Pero esto ocurre del modo adecuado, según Lutero, sólo a condición de que el prójimo se me presente inmediatamente como un yo dado por Dios y como un alma encarnada. Este modo de representación presupone la fe y no puede accederse a él de modo suficiente sino a través de la experiencia del mundo. En la fe, y sólo en la fe, el hombre sabe de sí no sólo en cuanto diferente de Dios, sino también, por eso mismo, como uno entre tantos otros, cuya irreducible e insuprimible alteridad tiene que ser respetada, por amor de Dios. Tal respeto del ser-otro de los demás es el mandato fundamental compartido por la humanidad.

El Decálogo —basado y resumido en el primer mandamiento— es expresión del orden creado por Dios por amor al hombre y es la ley fundamental de la humanidad creada. Es bueno y provechoso para la condición humana dejar que Dios sea Dios y ser de modo voluntario un ser humano diferente de Dios. Es bueno saberse fundamentado no de modo inmediato en uno mismo, sino en Dios, y vivir como un alma humana encarnada, con la certeza de haber sido dado a sí mismo el propio yo, fundado a su vez en Dios. Es bueno, como ser humano dotado de cuerpo y alma, no estar solo, sino ser uno entre otros en un mundo común dado. En una palabra, para decirlo con ayuda del principio básico de la interpretación de Lutero del primer artículo de la segunda sección en el *Catecismo Breve*: es bueno que «*Dios me haya creado junto con todas las demás criaturas*» (BSLK 510,33 y ss.). En cambio, es malo considerar lo terrenal como algo celestial, es radicalmente malo y terrible idolatrar «*al propio yo y colocarse uno mismo en el lugar de Dios*». Porque la auto-idolatría produce no sólo la disociación interna del hombre consigo mismo, sino también el disociado extrañamiento respecto a los demás seres humanos y al mundo.

En fin, al yo pervertido en sí mismo por la auto-idolatría contraria a Dios, todo se le vuelve en contra. La inhumanidad externa del pecado se manifiesta como desconocimiento de los demás seres humanos. En lugar de ser visto como hombre, éste es visto o bien como Dios o bien como un ser subhumano. E incluso cuando el yo pervertido en sí mismo descubra en el otro a su semejante, no será para respetar al otro como otro, sino para valerse de él como una simple prolongación del propio yo. Al hecho de ignorar al prójimo se une, a modo de desavenencia, el rechazarlo. De ahí que se pueda decir que tal repugnancia, si bien se puede manifestar de diversas formas, desemboca siempre en la tendencia a un nihilismo que desprecia tanto al ser humano como al mundo, para el cual lo mejor sería hacer que la Creación no se hubiera dado. Las consecuencias de tal nihilismo son mortales.

## 5. EPÍLOGO

De sus obras literarias, Martín Lutero consideró sólo dignos de ser conservados los catecismos, junto al libelo contra Erasmo de Rotterdam titulado *De servo arbitrio*. Así lo reconoció en una carta del 9 de julio de 1537 a su compañero de fatigas Wolfgang Capito (ver WA Br 8,99,5-8). Los padres de la *Fórmula de la Concordia* luterana reconocieron en los catecismos una Biblia para laicos, en la cual está contenido todo aquello acerca de lo cual la Sagrada Escritura trata de modo amplio y todo lo que un cristiano necesita saber para alcanzar su bienaventuranza (ver BSLK 769,6-10; ver 836,27-35). Y enfatizaron, como anteriormente ya lo había hecho Lutero, el carácter común cristiano de las partes principales de los catecismos y la voluntad de unidad y de alcanzar el ecumenismo en la Iglesia.

Los diez mandamientos nos enseñan lo que tenemos que hacer y omitir y, al mismo tiempo, nos dan a conocer nuestro estado fáctico de perversión y la pecaminosa contradicción en la que nos encontramos respecto a la bondadosa voluntad creadora de Dios y a su orden creatural. En el Credo se declara la fe en el Dios Uno y Trino que —en Cristo, el Crucificado-resucitado— se ha entregado del todo por nosotros, y que nos ha dado el perdón, la justificación de los pecados y la salvación de todo mal. En fin, en el Padrenuestro pedimos que —por el poder del Espíritu Santo— se cumpla en cada uno de nosotros, miembros de la comunidad de creyentes, lo que Dios nos ha prometido en Cristo y nos ha asegurado con total garantía, a saber: que el todopoderoso Creador de cielos y tierra es nuestro Padre, que no abandona nunca a sus hijos humanos, tampoco si éstos se han comportado como «hijos pródigos».

El Padrenuestro remite a los pasajes previos del artículo de la Creación y a la correspondiente primera parte y, al mismo tiempo, remite de modo anticipativo al reino de Dios que ha de venir, en el que será abolido todo mal, se verá cumplido el Decálogo y se completará la creación de modo escatológico. Al rezar el Padrenuestro, la cristiandad se hace una y, al mismo tiempo, queda unida también a toda la humanidad y a todas las criaturas: «Padre nuestro, que estás en el Cielo. *¿Qué quiere decir esto? La respuesta es que Dios quiere atraernos así para que creamos que Él es nuestro verdadero Padre y que nosotros somos sus verdaderos hijos, que encontremos consuelo en esto y le pidamos cosas con total confianza, como hacen los hijos amorosos con su querido padre*» (BSLK 512, 18-24).

Gunther WENZ  
Ludwig Maximilians Universität München  
MÜNICH (ALEMANIA)



**Nota**



# EN DIÁLOGO CON LA REALIDAD SOCIAL. A PROPÓSITO DE LOS ESCRITOS DE MORAL SOCIAL DEL PROFESOR TEODORO LÓPEZ

[IN DIALOGUE WITH SOCIAL REALITY. ON THE WRITINGS ON SOCIAL  
MORALITY OF PROFESSOR TEODORO LÓPEZ]

**GREGORIO GUITIÁN**

*Resumen:* Este escrito presenta algunos de los rasgos más sobresalientes de los escritos del Profesor Teodoro López sobre Moral Social. La naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia, la atención a la contribución de las ciencias sociales, la necesidad de mantener un diálogo con la ciencia económica o la preferencia por los temas de actualidad de mayor dificultad fueron algunas de las constantes de su trabajo en el campo de la Moral Social.

*Palabras clave:* Teodoro López, Moral social.

*Abstract:* The paper offers an insight of the most remarkable features of the writings of Professor Teodoro López on Social Morality. The nature of the Social Doctrine of the Church; the attention to the contribution of social sciences; the need for maintaining dialogue with economy or the preference for the analysis of challenging issues in current society were some constant elements of his work on Social Morality.

*Keywords:* Teodoro López, Social Morality.

El título que llevan estas páginas pretende recoger uno de los rasgos más sobresalientes del trabajo académico del Profesor Teodoro López en el área de la Moral Social. La búsqueda del diálogo refleja, en efecto, su afán por hacer una teología atenta a la realidad del momento, una teología que tuviera en cuenta, además, las enseñanzas y perspectivas que proporciona la historia.

En este escrito quisiera reflejar y agradecer la figura académica e intelectual de este amable sacerdote que dedicó sus mejores energías a la enseñanza e investigación de la Moral Social<sup>1</sup>. Don Teodoro destacó por su claridad de mente y de exposición, la agudeza de sus intuiciones, la valentía para abordar los temas conflictivos, y todo ello con un fino sentido del humor, un modo de ser y de hacer, que le convertían en un hombre que se hacía querer.

## 1. ENRAIZADO EN LA HISTORIA

El Profesor Teodoro López nació en Villafruela del Condado (León) el 20 de enero de 1940. Ingresó en el Seminario menor de la Diócesis de León en 1951 y, tras realizar los estudios institucionales de Filosofía y Teología, recibió la Ordenación sacerdotal el 8 de junio de 1963.

Pocos años más tarde vino a la Universidad de Navarra a estudiar —y entrenar— la Licenciatura en Sagrada Teología. Efectivamente, Don Teodoro formó parte de la primera promoción, que obtuvo la Licenciatura en 1969. Prosiguió realizando el doctorado en el área de Teología Histórica, en 1970 fue nombrado Ayudante de la Facultad de Teología y en 1972 obtuvo el título de Doctor.

Su tesis doctoral, dirigida por el Prof. Amador García Bañón, versó sobre el binomio «fides et mores»<sup>2</sup>. Este estudio de Teología histórica da cuenta del origen y sentido preciso de la expresión que se emplea habitualmente para referirse al objeto del Magisterio, y que sirvió para delimitar el alcance de la infalibilidad tal y como fue definida en el Concilio Vaticano I. A mi modo de ver, quien conoce los escritos posteriores de Moral Social del Profesor Teodoro López

1. Estoy seguro de que otras personas están más cualificadas para llevar a cabo el propósito mencionado que el que escribe estas líneas, pero también es cierto que la Providencia tuvo a bien que trabajara junto a Don Teodoro durante los últimos tres años de su vida y que, de alguna manera, recibiera de sus manos el testigo del estudio de esta disciplina moral.

2. T. LÓPEZ, *El binomio «Fides et mores»*. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1976. Posteriormente publicaría dos artículos en «Scripta Theologica» sobre el binomio en el Concilio de Trento y en la literatura medieval.

pez y se remonta a su tesis, descubre el origen de dos elementos constantes en su trabajo teológico: el deseo de hacer luz sobre las cuestiones conflictivas y el interés por los aspectos históricos de los temas tratados.

En efecto, con ocasión de la Encíclica «*Humanae vitae*» se plantearon objeciones a la competencia e infalibilidad del Magisterio en lo relativo a la ley natural. Esto afectaba, como consecuencia, al alcance del binomio «*fides et mores*» y, en particular, a las costumbres. La tesis del Profesor Teodoro López es una investigación histórica sobre el origen y sentido de esta fórmula desde la Patrística hasta los años posteriores al Concilio Vaticano I. Muestra, entre otras cosas, la consistencia y oportunidad del significado y alcance que siempre le ha dado el Magisterio.

En 1974 Don Teodoro fue nombrado Profesor Adjunto de «Historia de la Teología y Magisterio». En los años sucesivos se ocupó, con frecuencia en colaboración con el Prof. Gonzalo Aranda, de diversos temas entonces problemáticos como la especificidad de la moral cristiana, algunas cuestiones sobre la sexualidad humana, las absoluciones colectivas, etc.<sup>3</sup> Son trabajos donde ya se puede ver una característica de la obra del Prof. Teodoro López: el orden y claridad de exposición.

Repasando la bibliografía puede verse cómo a partir de las raíces de la teología histórica crecía el tallo, que se iba haciendo tronco, de la Teología Moral; tronco que a su debido tiempo echaría las ramas, hojas, flores y frutos de sus escritos de Moral Social y en particular sobre la Doctrina Social de la Iglesia. Ese cuidadoso desarrollo está jalonado por un acontecimiento especialmente significativo: en 1978, compaginando la actividad docente e investigadora, el Profesor Teodoro López comenzó a cursar Derecho Civil en la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra hasta obtener la Licenciatura en 1983.

Esta ampliación de estudios obedece a una convicción suya, muy relacionada con la metodología propia de la Moral Social y de la Doctrina Social de la Iglesia (en adelante DSI). Para poder servir eficazmente a la sociedad la

3. T. LÓPEZ, «La existencia de una moral cristiana específica. Su fundamentación en Santo Tomás», en *Scripta Theologica*, 6 (1974) 239-271; T. LÓPEZ y G. ARANDA, «Lo específico de la moral cristiana. Valoración de la literatura sobre el tema», en *Scripta Theologica*, 7 (1975) 687-766; IDEM, «Lo específico de la moral cristiana, II. El tema en la Comisión Teológica Internacional», en *Scripta Theologica*, 8 (1976) 663-682; IDEM, «La declaración "Persona Humana". Líneas doctrinales y resumen crítico de algunos comentarios», en *Scripta Theologica*, 9 (1977) 1083-1118; T. LÓPEZ, «La sexualidad en la revelación cristiana. Estudio teológico moral», en AA.VV., *Análítica de la sexualidad*, Eunsa, Pamplona 1978, 225-274; IDEM, «Nuevos documentos en torno a las absoluciones colectivas», en *Scripta Theologica*, 10 (1978) 1161-1174, etc.



DSI necesita previamente un conocimiento cercano de la realidad social. Esta tarea requiere por parte del teólogo una aproximación a las ciencias sociales, capaces de ofrecer un conocimiento más certero de las distintas dimensiones de la vida del hombre en sociedad. El Profesor Teodoro López entendió que el conocimiento de la ciencia jurídica sería de gran utilidad para entablar un diálogo fecundo entre la Teología Moral y el ámbito de la política, la economía, etc.

## 2. AL SERVICIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Precisamente 1983 es el año en que se publica su primer escrito sobre un tema de DSI. Además de la presentación del Cuaderno de «*Scripta Theologica*»<sup>4</sup> *Trabajo humano y Doctrina Social de la Iglesia*<sup>5</sup>, aparece su artículo *Iglesia y reforma social*, también como parte de otro Cuaderno sobre el primer viaje de Juan Pablo II a España. Al hilo de la enseñanza del Pontífice, el Profesor Teodoro López se centraba en la responsabilidad de los fieles laicos en la tarea de renovar la sociedad española y sus estructuras, manteniendo siempre viva la propia identidad cristiana. En este contexto se refería a los rasgos esenciales de la identidad cristiana, «que consistirían en la profesión de la fe de la Iglesia con el nivel de certeza que le es propio, y en el asumir unos valores éticos y morales, percibidos desde la razón y urgidos por la fe, que exigen una determinada forma de conducta tanto a nivel individual como en el orden social, conducta que es posible con la ayuda de la gracia»<sup>6</sup>.

Fueron años de docencia ordinaria en la Facultad de Teología. Anteriormente (entre 1973 y 1981) había enseñado también en las facultades de Medicina y Filosofía y Letras, y posteriormente —hasta el año anterior a su fallecimiento— en la Facultad de Derecho. En esta última el Profesor Teodoro López enseñaba una asignatura de cuestiones de DSI sobre política y economía. Lo menciono expresamente porque —digámoslo todo— Don Teodoro se encontraba allí muy a gusto y tenía un gran aprecio a esa Facultad por razones obvias.

Quienes tuvimos ocasión de asistir a las clases del Profesor Teodoro López recordamos la elegancia y claridad de su discurso que, combinado con la precisión de los términos empleados y el bagaje de conocimientos acumulado a lo largo de los años, dejaba en el oyente la certeza de estar ante una autoridad

4. El Profesor Teodoro López formó parte del Comité de Dirección de *Scripta Theologica* durante siete años (1983-1990) y colaboró en la revista durante muchos otros.

5. Cfr. «Trabajo humano y Doctrina Social de la Iglesia», en *Scripta Theologica*, 15 (1983) 155-237.

6. T. LÓPEZ, «Iglesia y reforma social», en *Scripta Theologica*, 15 (1983) 819-837.

en la materia. Además, Don Teodoro sabía interpelar a los alumnos con preguntas que conseguían suscitar el interés y llevaban a plantearse los diferentes temas con más profundidad.

Uno de los primeros aspectos de la DSI que ocuparon al Profesor Teodoro López fue precisamente el de la oportunidad de dicha doctrina. Como es sabido, la DSI fue puesta en entredicho en los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II, llegando a producirse la denominada «crisis de la DSI». Como no podía ser de otra manera, el Profesor Teodoro López recogió el guante<sup>7</sup>, trabajó el itinerario redaccional de la Const. Past. «Gaudium et Spes» (GS) con los profesores Francisco Gil Hellín, Augusto Sarmiento y José María Yanguas, con quienes publicó una obra de referencia<sup>8</sup> y, por su parte, escribió el que —en mi opinión— es uno de sus dos mejores artículos: *La Doctrina Social de la Iglesia. Balance del postconcilio*<sup>9</sup>.

Dividido en dos partes, este interesante estudio refleja el perfil académico y las constantes del pensamiento del Profesor Teodoro López acerca de la DSI. Quisiera detenerme brevemente en una relevante aportación en el terreno histórico, aunque desde el punto de vista de la DSI no es lo más importante del artículo.

Después del Concilio algunos autores habían insistido en la necesidad de abandonar la expresión «Doctrina Social de la Iglesia» por considerarla equívoca e inadecuada, alegando además que el Concilio había apoyado este propósito al no utilizar la expresión en textos conciliares que, por su temática, deberían haberla empleado. De entre estos autores destacaba por su autoridad M.D. Chenu, quien además insistía con fuerza en lo improcedente de la expresión<sup>10</sup>. El Profesor Teodoro López puntualizaba que, de hecho, varios documentos además de la GS habían empleado esa fórmula. Sin embargo se encontraba ante una grave afirmación del Profesor Chenu sobre el texto de la GS: «El vocablo (doctrinam) fue introducido de manera subrepticia e indecorosa después de la promulgación conciliar»<sup>11</sup>.

7. Puede verse una primera aproximación en T. LÓPEZ, «Actualidad de la Doctrina Social de la Iglesia», en AA.VV., *La misión del Laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1987, 427-435.

8. Cfr. F. GIL HELLÍN, A. SARMIENTO, T. LÓPEZ y J.M<sup>a</sup> YANGUAS, *Constitutionis Pastoralis Gaudium et Spes. Synopsis historica III de cultura, vita oeconomica-sociali, vita communitatis politicae et de pace*, Eunsa, Pamplona 1991.

9. T. LÓPEZ, «La Doctrina Social de la Iglesia. Balance del postconcilio», en *Scripta Theologica*, 22 (1990) 809-842.

10. Cfr. M.-D. CHENU, «La “doctrina social” de la Iglesia», en *Concilium*, 140 (1980).

11. *Ibid.*, 533; y anteriormente en IDEM, *La doctrine sociale de l'Eglise comme ideologie*, Paris 1979, 88.

Teniendo a la vista las aportaciones de otros autores pero corrigiéndolas en un punto esencial, el Profesor Teodoro López hizo notar que la introducción de la expresión obedeció a una petición expresa de varios Padres conciliares, formulada en uno de los «modos», admitida y aceptada por amplísima mayoría al término de la última Congregación General previa a la votación global de la Constitución. Sin embargo, y sorprendentemente, el texto que se sometió a votación en el día fijado había sufrido una inexplicable variación (en lugar de «*socialem suam doctrinam docere*» decía «*suam doctrinam de societate docere*»). Ante la reclamación posterior a la votación de varios Padres conciliares, la *Editio Typica Vaticana* volvió a emplear la expresión original tal y como fue aprobada en el aula.

Así las cosas, el Profesor Teodoro López concluía mesuradamente que «los complejos avatares de su historia redaccional no permiten afirmar que haya sido introducida en el texto conciliar de “manera subrepticia e indecorosa después de la promulgación conciliar”. Las Actas atestiguan claramente que la fórmula fue introducida por el cauce reglamentario de un “modus” presentado por algunos Padres conciliares y aceptado por la Comisión competente. Luego, tras su incorporación al texto, fue votado favorablemente por la Congregación General. Lo que no hubiese sido legítimo es suprimir la fórmula por otros cauces no reglamentarios. Precisamente lo que hizo la Políglota Vaticana, en la edición oficial de los textos conciliares, fue subsanar un error, volver al texto auténtico aprobado en el aula conciliar, no dando validez a un cambio en el texto que se había introducido de manera ilegítima»<sup>12</sup>.

Una de las aportaciones más relevantes de este artículo es precisamente la lúcida visión panorámica de la situación de la DSI en el postconcilio. Como siempre, el Profesor Teodoro López tenía en mente las críticas más extendidas y, al hilo de la exposición, iba haciendo ver lo que tenían de cierto y aquello en lo que podían ser corregidas. Después de mostrar los cambios de perspectiva introducidos por el Concilio en materia teológica y, en particular, en la eclesiología, hacía notar las implicaciones que tenían para la DSI. Llegaba así al punto clave de su pensamiento. Más que abandonar la DSI como algunos proponían, «las enseñanzas conciliares reclaman un esfuerzo de reflexión sobre el estatuto epistemológico de la doctrina social de la Iglesia, que lleva consigo una profunda transformación de la misma acorde con el nuevo marco doctrinal del Concilio»<sup>13</sup>.

Efectivamente, el estatuto epistemológico de la DSI fue uno de los temas de mayor interés para el Profesor Teodoro López. Queda constancia de ello en un capítulo para una obra colectiva que apareció por esas mismas fechas y en otro

12. T. LÓPEZ, «La Doctrina Social de la Iglesia. Balance del postconcilio», cit., 818.

13. *Ibid.*, 825.

posterior<sup>14</sup>, aunque también aborda la cuestión en el artículo al que venimos refiriéndonos. De entre las aportaciones que se podrían comentar destaca el interés de nuestro Profesor en subrayar la realidad histórica como fuente de la DSI.

Es habitual enumerar la fe y la razón, la Revelación y la naturaleza humana, como fuentes de la DSI<sup>15</sup>. Al hilo de las aportaciones de la Enc. «Sollicitudo rei socialis», el Profesor Teodoro López situaba la revelación y la antropología formulada a la luz de aquélla como fuentes prioritarias de la DSI<sup>16</sup>. Sin embargo hablaba de otra fuente de carácter secundario: «la realidad de la vida de los hombres tiene el carácter de fuente de la doctrina social. (...) la Revelación, factor prioritario, no explicitaría sus virtualidades sin la ayuda de la realidad histórica; a su vez esta realidad, sólo si es contemplada a la luz de la Revelación aporta una ayuda valiosa en orden a la formulación doctrinal»<sup>17</sup>.

Al considerar la realidad social como fuente, el Profesor Teodoro López quería resaltar —a mi entender acertadamente— que ésta es «un elemento constitutivo de la doctrina social»<sup>18</sup>. Sin embargo, podría discutirse si la realidad social es más bien el objeto de la DSI. En realidad el Profesor Teodoro López usaba el término fuente en un sentido amplio. Esto se ve bien cuando afirmaba que «la realidad social tiene, *en algún sentido*, el carácter de fuente de esa doctrina junto con la revelación o el Evangelio»<sup>19</sup>. Con este matiz se permitía situar la revelación y la antropología que de ella deriva como fuente prioritaria (explicando cómo la razón bien entendida jamás se contrapone a la revelación) y la realidad social como fuente secundaria<sup>20</sup>.

### 3. UN HOMBRE DE DIÁLOGO

Como decía más arriba, la necesidad de un conocimiento más cercano de la realidad social llevó al Profesor Teodoro López a buscar y fomentar con los medios disponibles el diálogo interdisciplinar. Estaba convencido de que la DSI

14. T. LÓPEZ, «La naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia: estatuto teológico», en F. FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre la Encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, AEDOS-Unión Editorial, Madrid 1990, 41-61; IDEM, «Doctrina Social de la Iglesia, II. Naturaleza», en C. IZQUIERDO (dir.), J. BURGGRAF y F.M. AROCENA, *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, 264-270.

15. Cfr. CDSÍ, n. 75.

16. Cfr. T. LÓPEZ, «Doctrina Social de la Iglesia, II. Naturaleza», cit., 265-266.

17. T. LÓPEZ, «La Doctrina Social de la Iglesia. Balance del postconcilio», cit., 841.

18. IDEM, «Doctrina Social de la Iglesia, II. Naturaleza», cit., 265.

19. *Ibid.*, 267. La cursiva es mía.

20. Cfr. *ibid.*

sólo puede servir eficazmente a la sociedad, si permanece atenta a la contribución de las ciencias sociales.

La búsqueda del diálogo se materializó claramente en el ámbito de la economía, uno de los campos de investigación preferidos del Profesor Teodoro López. Su curriculum vitae da cuenta de su frecuente participación en congresos nacionales e internacionales sobre aspectos éticos de la Economía, así como en otros cursos de DSI y en las Semanas Sociales. En esta línea, en 1991 y con ocasión del centenario de la Enc. «Rerum Novarum», organizó (junto con otros profesores) y presidió el XII Simposio Internacional de Teología en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra con el tema *DSI y realidad socio-económica*. Las más de mil doscientas páginas del volumen de las actas del Simposio dan cuenta de la interdisciplinariedad<sup>21</sup>.

La manifestación más notable del afán de diálogo del Profesor Teodoro López es, quizás, su ilusión por el proyecto de la Asociación para el Estudio y Divulgación de la Doctrina Social de la Iglesia (AEDOS). En 1989 fundó junto con otros académicos y profesionales de renombre esta Asociación que tan buen servicio sigue haciendo. Mientras no se lo impidió la enfermedad, Don Teodoro acudía con gran ilusión y aprovechamiento a las reuniones periódicas del Capítulo de Economía. Cuando ya no le era posible asistir, iba yo a esas reuniones llevando y trayendo de regreso recuerdos de unos y otros<sup>22</sup>. Fruto de esas reuniones aparecieron una serie de publicaciones —en las que participó el Profesor Teodoro López—, que constituyen hoy una obra de obligada referencia para quienes se adentran en el estudio de algunos de los documentos más representativos de la DSI<sup>23</sup>.

Con el mismo deseo de diálogo cabe destacar otra iniciativa impulsada por el Profesor Teodoro López, junto con otros profesores de la Universidad de Navarra. Me refiero al Seminario permanente de Ética y Economía entre pro-

21. Cfr. T. LÓPEZ Y OTROS (eds.), *Doctrina Social de la Iglesia y realidad socio-económica: en el centenario de la «Rerum Novarum»*, Actas del XII Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1991. Sobre el contexto histórico de la citada Encíclica (la famosa «cuestión social») escribió más adelante un capítulo para un libro. Cfr. T. LÓPEZ, «León XIII y la cuestión social», en J.-I. SARANYANA (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005)*, Eunsa, Pamplona 2006, 23-41.

22. No me es posible recoger aquí todos los nombres que me vienen a la memoria: Fernando Fernández, Rafael Rubio, Esteban García Morencos (q.e.p.d), José Antonio García-Durán, José Tomás Raga y otros a quienes —me consta— Don Teodoro tenía un gran aprecio.

23. F. FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre la Encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, cit.; IDEM, *Estudios sobre la Encíclica «Centesimus annus»*, AEDOS-Unión Editorial, Madrid 1992; IDEM, *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, AEDOS-Unión Editorial, Madrid 1996.

fesores del Departamento de Teología Moral de la Facultad de Teología y profesores de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Guardaba un grato recuerdo de las animadas conversaciones con los profesores Miguel Alfonso Martínez-Echevarría, Reyes Calderón, etc. Esas interesantes reuniones tuvieron lugar durante varios años y el Profesor Teodoro López las tenía en mucho, dada la importancia que otorgaba al diálogo interdisciplinar.

#### 4. EN EL AMPLIO CAMPO DE LA MORAL SOCIAL

Las veintinueve tesis de doctorado y treinta de licenciatura que dirigió el Profesor Teodoro López dan muestra de otros temas de Moral Social que ocuparon su atención: los elementos analíticos para el estudio moral de las actividades económicas; moral y sistemas económicos; salario justo; concepción cristiana del trabajo; desarrollo económico; capital, trabajo y distribución de la riqueza; bien común; actuación de los católicos en la vida pública, etc.

La aparición del Catecismo de la Iglesia Católica en 1992 propició la ocasión de reflexionar sobre la Teología Moral Social. De 1993 es un artículo suyo en «Scripta» titulado precisamente *Moral Social*. Este breve trabajo constituye al mismo tiempo un excelente instrumento para acercarse con rapidez y claridad a las líneas fundamentales de la visión de la moral social sobre las cuestiones económicas.

Subrayaba entonces que «la “moral social” no es *solamente* una parte de la moral cristiana, sino un aspecto constitutivo de la misma, una dimensión esencial presente, de modo habitual, en todo obrar moral y, por tanto, en el obrar moral cristiano. De ahí que hablar de “moral social cristiana” no deja de ser, en realidad, una redundancia, ya que toda la moral cristiana es esencialmente social, dado el carácter comunitario de la persona humana como sujeto del actuar moral»<sup>24</sup>.

En este mismo artículo aparece la primera referencia al problema de la justicia social en diálogo con el liberalismo. Como hemos mencionado anteriormente, el Profesor Teodoro López tendía a abordar los temas conflictivos y

24. T. LÓPEZ, «Moral social», en *Scripta Theologica*, 25 (1993) 697-717; 699.

25. T. LÓPEZ, «El diálogo entre ética y economía: el “escándalo” de la justicia social», en T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 599-610. Vendría después una voz para un Diccionario de Teología y todavía queda pendiente la publicación de una comunicación que preparó (pero no llegó a realizar) para la Segunda Jornada «Iustitia et Iure», en Argentina, titulada *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*.

éste —el de la oportunidad de la justicia social— era claramente uno de ellos. En otro ejercicio de diálogo interdisciplinar, el Profesor Teodoro López se fijó en las tesis opuestas del prestigioso economista F.A. Hayek.

Es éste, precisamente, el tema del último artículo del Profesor Teodoro López<sup>25</sup>. Ya el título de este escrito en homenaje al Profesor José Luis Illanes permite reconocer el afán de Don Teodoro: *El diálogo entre ética y economía: el «escándalo» de la justicia social*. En el debate sobre la naturaleza de la justicia social, el Profesor Teodoro López sostenía que ésta coincide sustancialmente con la denominada «justicia general». Para él la justicia social es «la justicia del bien común, es decir, la justicia que contempla concretos deberes tanto de la autoridad como de los individuos particulares, deberes correlativos a derechos que corresponden a los individuos como miembros de la sociedad»<sup>26</sup>.

La discrepancia con el liberalismo económico estriba, según el Profesor Teodoro López, en el concepto de hombre del que parte. A partir de ahí, y ya en el terreno de la justicia social (un concepto «vacío», según Hayek), nuestro Profesor hacía notar el hecho de que, «como resultado de los innumerables e incontrolables elementos que concurren en el instrumento que llamamos mercado, a veces se producen situaciones en las que objetivamente se conculcan concretos derechos de las personas, y a estas situaciones lógicamente las llamamos “injustas”»<sup>27</sup>. Son esas situaciones —apuntaba— las que exigen ser atendidas por la justicia social.

Vale la pena reproducir aquí el párrafo final de este escrito, pues es un buen reflejo de su talante: «la justicia social, que frecuentemente se presenta como el gran obstáculo en el diálogo entre doctrina social de la Iglesia y sistema liberal (...), es, en realidad, la gran oportunidad de un enriquecimiento mutuo entre un sistema económico, de cuya eficacia técnica no cabe dudar, y un cuerpo doctrinal llamado a ser el referente más eficaz en orden al respeto y servicio a la dignidad de la persona en la organización de la actividad económica»<sup>28</sup>.

Su familiaridad con los temas jurídicos también se refleja en varios de sus escritos, pero, de modo particular, hay que mencionar un artículo que es referencia obligada para el estudio de la objeción de conciencia desde el punto de vista moral<sup>29</sup>.

Aunque no aparece expresamente en el trabajo, la realidad es que, una vez más, el tema vino dado por una controversia: la suscitada en España en tor-

26. *Ibid.*, 607.

27. *Ibid.*, 606.

28. *Ibid.*, 610.

29. T. LÓPEZ, «La objeción de conciencia: valoración moral», en *Scripta Theologica*, 27 (1995) 497-517.

no a la objeción de conciencia al servicio militar obligatorio. El Profesor Teodoro López abordó el tema con un lenguaje preciso y de manera clara y sistemática. Trabajó desde los conceptos mismos de conciencia, objeción de conciencia, etc., hasta las relaciones entre moralidad y legalidad, autonomía de la conciencia y obediencia, así como otras claves del conflicto. Al final, reflejando su aprecio por el derecho, concluía equilibradamente como sigue: «hay que recuperar el sentido y la importancia de la legalidad, del comportamiento acorde con las leyes, pero esto será muy difícil, quizás imposible, mientras en el ordenamiento jurídico tengan cabida normas legales que desprecian, o no protegen suficientemente valores morales irrenunciables para la conciencia humana»<sup>30</sup>.

Quisiera evocar aquí, porque le retrata, la última vez que estuve con Don Teodoro. Era el final de la mañana de un día a primeros de julio, cuando se disponía a partir hacia Villafruela para pasar allí el resto del verano. Me mostró un dossier que había preparado, con ayuda del Profesor Tomás Trigo, sobre la asignatura *Educación para la ciudadanía*. Había seguido la controversia en torno a esta asignatura desde la Clínica Universitaria de Navarra, donde estuvo ingresado un tiempo considerable, y quería conocer de primera mano los contenidos de los diversos programas para formarse un juicio al respecto. «Ya ves —me dijo con ese sentido del humor suyo mientras me mostraba el dossier— que marchó al pueblo lleno de buenos propósitos...».

## 5. DE VUELTA A LA HISTORIA: EL PROYECTO SOBRE ÉTICA Y ECONOMÍA EN LA ESCUELA DE SALAMANCA

En 1998 Don Teodoro fue nombrado Profesor Ordinario de Teología Moral. Por entonces dirigía como investigador principal un proyecto sobre Ética y Economía en la Escuela de Salamanca (s. XVI). Más adelante continuó de alguna manera este proyecto pasando a formar parte de otro más amplio y ambicioso, todavía en curso: el proyecto «Pensamiento Clásico Español (siglos XV-XVII): su inspiración medieval y su proyección en la filosofía contemporánea», llevado a cabo por varios profesores de la Universidad de Navarra. En él Don Teodoro dirigió un subproyecto dedicado a la justicia.

Entre otros motivos, el interés del Profesor Teodoro López en esta época estribaba en que aquellos teólogos afrontaron los problemas morales en el ámbito del comercio con una comprensión notable de los temas jurídicos y eco-

30. *Ibid.*, 517.



nómicos. Se convirtieron así en un referente metodológico obligado para el estudio de la moral económica. Como es sabido, en esa época y gracias a la virtualidad mencionada, se pusieron las bases que permitirían abordar desde claves nuevas el juicio moral sobre la usura. Para el Profesor Teodoro López este hecho reflejaba en buena medida la tesis de la realidad social (en este caso la realidad económica) como «fuente» de la moral social, pues demostraba cómo, permaneciendo invariables los principios de juicio, un cambio en la realidad económica (en la naturaleza del dinero) requería también una nueva consideración del juicio moral sobre ciertas prácticas económicas hasta entonces moralmente prohibidas. Quienes trabajaron con el Profesor Teodoro López en estos temas conocen la pasión que ponía para llegar a conocer los pormenores (autores, obras, momentos, etc.) de esta evolución.

Al principio el trabajo se centró en la aportación de dos estudiosos navarros, Martín de Azpilcueta y Bartolomé de Carranza. Sobre el primero el Profesor Teodoro López dirigió la tesis doctoral de Rodrigo Muñoz<sup>31</sup>, actualmente Profesor Adjunto de Moral Social en nuestra Facultad y que desde entonces trabajó con Don Teodoro. Respecto a Carranza, además de editar el tratado de justicia de este autor<sup>32</sup>, presentó una comunicación titulada *La riqueza y la pobreza en la justicia social según Carranza*, en el Congreso Internacional *Carranza y su tiempo*, celebrado en la Universidad de Navarra en 2003.

En los últimos años, al entrar en el despacho del Profesor Teodoro López, era frecuente verle repasando fotocopias de manuscritos de aquel siglo. Respondía esto a sus trabajos de edición y traducción de obras de autores como Bartolomé de Carranza, Domingo de Soto, Mancio, Bartolomé de Medina o Pedro Fernández<sup>33</sup>. Ésta de Pedro Fernández, realizada en colaboración con la Técnico de Investigación M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, fue la última publicación de nuestro Profesor<sup>34</sup>.

\* \* \*

31. R. MUÑOZ, *Moral económica en la obra de Martín de Azpilcueta*, Eunsa, Pamplona 1998.

32. B. CARRANZA, *Tratado sobre la virtud de la justicia (1540)*; transcripción, traducción y verificación de fuentes a cargo de Teodoro López, Ignacio Jericó y Rodrigo Muñoz, Eunsa, Pamplona 2003.

33. Cfr. T. LÓPEZ, *Mancio y Bartolomé de Medina: Tratado sobre la usura y los cambios*, Eunsa, Pamplona 1998; P. FERNÁNDEZ, *La justicia en los contratos: comentarios a «Summa Theologiae», II-II, 77-78*; introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas a cargo de Teodoro López y M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, Eunsa, Pamplona 2007.

34. No obstante, queda pendiente la edición de parte del *Comentario a la Summa Theologiae, II-II*, de Domingo de Soto, que dejó bastante avanzada.

Estas páginas no dejan constancia de todos los escritos del Profesor Teodoro López. Espero, sin embargo, haber conseguido plasmar de alguna manera los aspectos más relevantes de su aportación a la Moral Social. Soy consciente de que muchos otros rasgos de su humanidad (su figura sacerdotal, su modo de ser, etc.) no han quedado reflejados aquí, pero no me es posible recogerlos en un escrito de esta naturaleza.

Al terminar quisiera evocar un episodio que me viene a la memoria con cierta frecuencia. Aquella mañana de septiembre de 2004 en la que, acompañado por el Profesor Augusto Sarmiento, entré por primera vez en el despacho de Don Teodoro para ponerme a su disposición. Medio en broma y medio en serio, con ese gesto divertido suyo, exclamó: «*Nunc dimittis servum tuum, Domine...*».

Descanse ciertamente en paz. En la tarde del 21 de julio de 2007, en su pueblo natal, entregó su alma al Señor el Profesor Don Teodoro López Rodríguez. Dios le tenga en Su gloria gozando en la Jerusalén celeste; en esa «*omnium beatorum iucunda societate*»<sup>35</sup>, como gustaba decir a Santo Tomás.

Gregorio GUITIÁN  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

35. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio In Symbolum Apostolorum*, art. 12.



# Recensiones



J.M. BURGOS, J.L. CAÑAS y U. FERRER (eds.), *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Biblioteca Palabra, Asociación Española de Personalismo & Ediciones Palabra, Madrid 2006, 173 pp., 17 x 24, ISBN 84-8239-998-5.

En noviembre de 2004 se celebraron las primeras Jornadas filosóficas de la Asociación Española de Personalismo, con el título *Itinerarios del personalismo. Balance y perspectivas de una filosofía*. En este volumen se recoge una selección de las ponencias y comunicaciones presentadas en ese Congreso, con el que dieron comienzo las actividades de esa nueva Asociación. Un total de once trabajos integran este libro que supone sin duda una buena presentación del movimiento personalista en general, y de los principales cultivadores del personalismo en España, en particular.

Como es lógico en este tipo de publicaciones los trabajos son heterogéneos en su contenido y perspectivas. Desde aspectos más sectoriales, donde los principios personalistas invitan a un diálogo con otras disciplinas (por ejemplo, los textos de J.J. Muñoz, «Entender el cine en clave personalista», y de M. Rodríguez, «Personalismo y psiquiatría»), hasta otros más generales (como los de J.M. Burgos, «El personalismo hoy o el sentido de una Asociación», y el de J.L. Cañas, «Personalismo o personalismos. El problema de la unidad de los filósofos personalistas»). La variedad de perspectivas y enfoques se puede advertir también en las diversas tradiciones personalistas que se encuentran aquí expuestas. La tradición fenomenológica del personalismo se encuentra presente en las densas páginas de Urbano Ferrer («De la fenomenología a una teoría de la persona»), así como el primer personalismo —ligado más estrechamente a la figura de Emmanuel Mounier, con una impronta social— es presentado por Carlos Díaz en «El yo personalista-comunitario». No podía faltar la tradición procedente de la filosofía del diálogo, abordada por López Quintás (en «El pensamiento dialógico y su fecundidad») y por la profesora M. González Martín («Tradición y método en la filosofía personalista»). Interesante y necesaria es la perspectiva del personalismo moral que J.J. Pérez-Soba desarrolla en «Persona

y personalización», en donde se abordan las dificultades que la corriente personalista ha encontrado en la ética por su proximidad temática con el existencialismo y la renovada «moral contemporánea».

Cabe destacar, en esta breve enumeración del contenido, los artículos de dos filósofos no estrictamente personalistas, pero que mantienen un vivo diálogo con esta corriente. Así, E. Forment, en su artículo «Personalismo y tomismo: convergencias y divergencias», traza un paralelismo entre la antropología tomista y la personalista donde es posible encontrar un eje central común, capaz de obviar las diferencias: el valor y dignidad de la persona humana. Según Forment, la distinción radical entre persona y cosa —señal de identidad de todo personalismo— se encuentra también netamente trazada en Tomás de Aquino. Desde esta idea basilar, este autor analiza las críticas del personalismo a la insuficiente caracterización tomista de la persona desde categorías «sustancialistas» e «individualistas». Tendremos ocasión de abordar este asunto más adelante. El segundo trabajo al que me refería es el del profesor J.F. Sellés, titulado «El método del conocimiento personal. Una cuestión difícil en la investigación sobre la persona». Se trata de una apretada y equilibrada síntesis histórica acerca del conocimiento del ser personal haciendo ver la insuficiencia del planteamiento griego, y más concretamente de la «sustancia» aristotélica y la «reflexión» neoplatónica, insuficiencias que no pudieron ser completamente satisfechas, a pesar de sus indudables aciertos, por la filosofía escolástica medieval. De ahí la deriva del pensamiento moderno hacia la identificación entre sujeto y objeto, propia del idealismo. La reacción al objetivismo hegeliano desemboca en la apelación al conocimiento subjetivo, en donde se salva la peculiaridad del acceso al sujeto humano frente al conocimiento «objetivo»; pero a cambio, se sustituye el paradigma de la verdad por el de la certeza. A su vez, la misma incertidumbre acerca del conocimiento del ser personal deja abierta la puerta a postular la imposibilidad de su conocimiento y, antes o después, a la disolución de la persona. Ante estos problemas, Sellés apunta muy brevemente las claves aportadas por la Antropología trascendental de Leonardo Polo como método adecuado para satisfacer el acceso al ser personal.

El conjunto del libro resulta ser sugerente y, en líneas generales, clarificador —desde el punto de vista histórico— de las fuentes del pensamiento personalista. Resultan de indudable utilidad algunas distinciones como la aportada por J.M. Burgos entre el personalismo —originado en la filosofía social de Mounier— y la filosofía personalista, en donde el marco conceptual se amplía y diversifica con las aportaciones de otras tradiciones filosóficas. Asimismo, el artículo de Cañas arroja luces acerca de lo esencial y aglutinante del pensa-

miento personalista: la experiencia de ser persona. El trabajo de Urbano Ferrer evidencia las raíces fenomenológicas del personalismo, mientras que los artículos de González Martín y López Quintás nos sitúan frente al personalismo dialógico en sus fuentes. Así pues, es una obra que aporta valiosas síntesis y estimula a pensar en la persona humana desde perspectivas en ocasiones no suficientemente atendidas desde instancias del pensamiento clásico.

Con todo, quizás lo más interesante de este libro sean las divergencias y puntos débiles que los editores no han querido silenciar. Se trata, en definitiva, como refleja el título del libro, de un esfuerzo especulativo por esclarecer las claves esenciales de la filosofía personalista. Por esta razón, la lectura de estas páginas no refleja una escuela filosófica cerrada y definida; ni tampoco encontramos una voz unánime y coherente entre sus integrantes.

Una de las cuestiones que puede suscitar más perplejidad al lector es la enumeración de los autores que se pueden considerar personalistas. Ciertamente los nombres de Mounier, Nédoncelle, Ebner, Buber, Levinas, o el mismo K. Wojtyła, aparecen de modo unánime en los elencos. Pero puede sorprender ver incluidos en esta enumeración a filósofos que de manera más o menos explícita rechazan ese calificativo: J. Maritain; J. Marías; P. Ricoeur (que declara el fracaso del proyecto personalista, como se reconoce en las pp. 7-10) y que al igual que X. Zubiri rechaza su filiación personalista (cfr. p. 65). Algo similar ocurre con L. Polo (que afirma los logros, pero también la falta de consistencia especulativa del personalismo; cfr. p. 157, nota 3). No faltan tampoco referencias a posibles precursores del personalismo cuya afinidad podría suponerse un tanto remota: Kant (p. 42), Kierkegaard (p. 38), Víctor Frankl (p. 150), incluso Max Scheler (p. 51), Merleau-Ponty (pp. 96-101), o Husserl (p. 95). No parece estar suficientemente justificada la remisión a estos autores y no a otros cuya filosofía presenta una defensa neta del concepto de persona (por ejemplo, Robert Spaemann) frente a posturas materialistas. Ya hemos aludido a la ambigua postura que Tomás de Aquino representa para el personalismo actual. Se puede argumentar, y con razón, que la cita de uno u otro autor no obedece a un afán académico (más bien «academicista») de etiquetar de manera simple a autores que han sostenido un pensamiento original acerca de la persona humana. Y en ese sentido, estos nombres hay que tomarlos como meros puntos de referencia para un pensamiento personalista, sin querer tomarlos como personalistas *stricto sensu*.

Algunos lectores podrían, sin embargo, preguntarse si esta amplia enumeración no puede significar más bien una falta de definición clara acerca de qué se entiende por filósofos personalistas. Y ciertamente, si la idea unificadora de la filosofía personalista es la distinción radical entre persona y cosa,



como se afirma certeramente en varias ocasiones (pp. 14; 38; 50, etc.), el elenco de filósofos personalistas se puede hacer extensivo con toda propiedad a cualquier filósofo del pasado o del presente que apueste por dicha distinción; y más aún, que subraye la superioridad y dignidad del hombre sobre el resto de los seres de la naturaleza. Sin embargo, si ser personalista conlleva la afirmación, por ejemplo, de que la persona debe ser tratada con categorías filosóficas propias, no provenientes de la metafísica clásica (tales como sustancia o naturaleza; cfr. p. 13) porque son categorías inapropiadas al ser personal, entonces es posible que el elenco de personalistas tienda a disminuir drásticamente, porque muchos de los autores antes citados o bien no se plantean la cuestión, o sin más admiten la posibilidad de esa aplicación de los términos metafísicos a la realidad personal. Así por ejemplo, Forment se cuestiona abiertamente este punto —que se presenta como fundacional de la filosofía personalista—, al menos cuando se aplica a Tomás de Aquino: «Dejando aparte la posible discusión sobre el origen de los conceptos categoriales y su aplicación analógica a lo inmaterial, Santo Tomás no entiende la sustancia como una esencia sustancial», sino que se refiere al acto de ser (p. 82), porque, como apunta el mismo autor, la definición tomista de persona no tiene su origen en las cosas: el ser personal no se capta por el conocimiento sensible ni intelectual en sentido estricto, sino por la experiencia del conocimiento habitual de sí mismo (p. 83).

Las divergencias sobre estas cuestiones centrales de la filosofía personalista intentan salvarse con la distinción entre filosofía personalista en sentido amplio (distinción entre persona y cosa) y filosofías personalistas (con sellos y acentos muy variados, según los diversos autores y corrientes). No obstante, esta ambigüedad y falta de definición clara sobre la naturaleza de este movimiento hace precaria la apelación al personalismo «como la antropología que hoy necesita el cristianismo» (p. 22). Evidentemente para el pensamiento cristiano resulta básica la distinción entre el mundo personal humano y el mundo infrahumano, donde cada ser personal goza de una dignidad inalienable y de un valor en sí mismo. Sin embargo, algún lector puede sentir cierta desazón al comprobar la difícil e inestable amalgama de autores, corrientes e ideas (a veces irreconciliables) y manifestar sus reservas para reconocer el personalismo en el modelo intelectual del pensamiento cristiano. Por otro lado, tenemos experiencia de las grandes dificultades que se presentan cuando se ha querido erigir un pensamiento filosófico —esencialmente ligado a tradiciones históricas particulares— como único modelo del pensamiento cristiano.

En definitiva, nos encontramos ante una obra muy útil para adentrarse en este complejo movimiento filosófico contemporáneo: quizás lo mejor del li-

bro consista en evidenciar las propias dificultades y tensiones que se encuentran en la base del mismo, sobre todo a la hora de intentar una cierta autoaclaración y sistematización de su pensamiento.

José Ángel GARCÍA CUADRADO

**R.E. BROWN**, *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro. Comentario a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*, 2 tomos, Verbo Divino, Estella 2005 y 2006, 1850 pp. (tomo I: 1-1031; tomo II: 1037-1850), 16 x 24, ISBN 84-8169-486-X (tomo I) y 84-8169-487-8 (tomo II).

Han pasado ya casi 15 años desde la publicación de la última gran obra del exégeta norteamericano Raymond Edward Brown (1928-1998). Desde 1994, su *Death of the Messiah*, ha sido un punto de referencia para los estudiosos de los relatos evangélicos de la Pasión, lo que no quiere decir que no se hayan revisado desde entonces algunas de sus propuestas e incluso la metodología de su Comentario. Esta traducción al español nos hace ahora más accesible este texto de casi 2.000 páginas, una nutrida compilación y discusión de datos y posturas de los especialistas sobre la parte central de la vida de Jesús. Con estas líneas no pretendemos hacer una valoración de todos los temas tratados en la obra. Lo que haremos, por un lado, es una descripción formal y metodológica; por otro, una breve valoración crítica de estos aspectos.

El Comentario comienza con el relato de Getsemaní —no estudia los sucesos en torno a la Última Cena—, y acaba con la muerte de Jesús en la cruz. Los acontecimientos que tienen lugar en este lapso de tiempo se dividen en cuatro actos: I. La oración y el arresto de Jesús en Getsemaní (pp. 159-389); II. Jesús ante las autoridades judías (pp. 391-786); III. Jesús ante Pilato (pp. 787-1031); IV. La crucifixión y muerte de Jesús en el Gólgota (pp. 1055-1543). El primer tomo comprende los tres primeros actos; el segundo tomo, el cuarto acto y nueve apéndices (pp. 1545-1781) que, por su interés, elencamos: 1. El Evangelio de Pedro: un relato no-canónico de la pasión; II. Fecha de la crucifixión (día, mes, año); III. Pasajes especialmente difíciles de traducir; IV. Estudio general de Judas Iscariote; V. Grupos y autoridades judíos mencionados en los relatos de la pasión; VI. El sacrificio de Isaac y la pasión; VII. La base veterotestamentaria de los relatos de la pasión; VIII. Predicciones por Jesús de su pasión y muerte; IX. La cuestión de un relato de la pasión premarcano (realizado por Marion L. Soards). Además, el Comentario contiene una amplia introducción (pp. 41-158), en la que se expone la perspectiva de la obra junto a la bibliografía general, y unos índices al final.

Para llevar a cabo su investigación, Brown ha puesto en paralelo los cuatro relatos evangélicos de la pasión y ha construido un solo hilo argumental. Este hilo es el que le ha servido de base para la investigación, aunque no ha dejado de reseñar las particularidades de cada evangelista cuando se ha tratado una escena relevante: el escarnio y maltrato de Jesús por parte de los judíos, el proceso romano, etc. Para delimitar los actos, el A. ha tomado como base el relato de Marcos —el autor supone que éste, a su vez, se basa en un relato «pre-marcano»—, al que Mateo siguió, aunque insertando nuevas escenas, fruto de sus propias tradiciones. Lucas se basó en su propia tradición; Juan también, aunque usando fuentes afines a la tradición sinóptica. Aquí se especifica uno de los criterios básicos de Brown: cuando Marcos y Juan presentan una secuencia común, ésta debe reconducirse a la antigua tradición cristiana. Cada uno de los evangelistas se aprovechó, además, de sus propias tradiciones orales. La historia resultante se ha dividido en los cuatro actos mencionados y, cada uno de éstos, en varias escenas. A su vez, las escenas se estudian según un esquema fijo: bibliografía de esa sección, partes en las que se divide la escena y análisis general de las partes. Cada uno de los textos ha sido traducido antes de hacer el comentario o análisis pertinente.

La obra de Brown es un libro de consulta: en sus páginas encontramos los datos y las opiniones relevantes acerca hasta de los más pequeños detalles de los textos evangélicos. La metodología de estudio es histórico-crítica, y se basa fundamentalmente en la teoría de las fuentes, en la historia de las tradiciones y en la crítica de la redacción. Y quizá es en esta opción, pienso, donde se encuentra la limitación más relevante de la investigación. El A. deja conscientemente de lado la crítica literaria, porque la ve poco práctica. En los últimos años los estudios bíblicos desde una perspectiva sincrónica se han desarrollado mucho; sin embargo, Brown, a la hora de juzgarla, cita un texto un tanto obtuso de G. Bucher sobre lo que es el análisis estructural (p. 51, n. 11).

El A. enuncia, en la primera página, la finalidad principal de su obra: «Explicar detalladamente lo que los evangelistas intentaron transmitir y transmitieron a sus auditorios mediante sus relatos de la pasión y muerte de Jesús» (p. 41). La introducción es el examen por partes de esta afirmación. Según Brown, estos relatos fueron escritos entre 30 y 70 años después de la pasión, y dependen, por tanto, de tradiciones transmitidas por una generación intermedia, que no podemos reconstruir sino con especulaciones. Otro aspecto a tener en cuenta es que los evangelistas se dirigen al auditorio de su época, con el lenguaje de su época, del mismo modo que hizo Jesús años atrás. Por ello, para Brown, reviste una gran importancia discernir el antiguo público o auditorio del evangelio. También habría que tener en cuenta que lo que estudiamos son

unos relatos verdaderamente dramáticos, aspecto éste relevante para su interpretación (p. 50).

La introducción se detiene a comentar el papel de la historia y de la teología en los relatos de la pasión. La suposición de base de Brown es que ninguno de los evangelistas ha sido testigo directo de los hechos. Es más, los recuerdos de los testigos les habrían llegado ya considerablemente reelaborados y desarrollados por el camino. De todos modos, si nos remontamos de los evangelios al mismo Jesús, según Brown, acaban apareciendo testigos presenciales o personas que de oídas llegaron a conocer con relativa precisión los hechos ocurridos. Los relatos, por tanto, se basan en hechos históricos, aunque las tradiciones posteriores y los mismos evangelios las organizaron a su modo, «con el objeto de comunicar a su audiencia una interpretación de Jesús capaz de nutrir la fe y, con ella, la vida» (p. 53). Desde este punto de vista, el A. parte de la base de que no todo lo que aparece en los relatos acerca de Jesús es histórico: de hecho, su trabajo se centrará, a menudo, en discutir el posible valor histórico de las tradiciones preevangélicas, sin tono polémico, y llegando a conclusiones en términos de mayor o menor probabilidad.

Por poner un ejemplo, fijémonos en la discusión acerca de la causa de la condena de Jesús a muerte. Brown analiza las distintas posibilidades y las valora, teniendo en cuenta el pensamiento judío de la época y la distancia que hay entre los sucesos que se narran y el momento en que se escribieron los relatos. La conclusión general que saca es que hubo, por parte del sanedrín, una resolución —la de declarar reo de muerte a Jesús por blasfemia— tomada sobre una base impropia. Históricamente, siempre según Brown, no parece que la acusación de blasfemia pudiese basarse en el hecho de haberse arrogado Jesús el título de mesías. Tampoco parecen determinantes —aunque la condena haya podido estar influenciada de algún modo por ellos— el uso del título de hijo del hombre (Dn 7), su actitud hacia el templo/santuario o la acusación de ser un falso profeta. Parece más bien que la acusación de blasfemia se ha apoyado en algunas de sus actitudes a lo largo de su predicación: «Jesús hablaba con gran autoridad (...). Jesús dijo tener el poder de perdonar los pecados (...). Jesús realizó hechos y curaciones de carácter extraordinario (...). Jesús dio a entender e incluso declaró que las personas serían juzgadas por Dios con arreglo a cómo reaccionasen a su proclamación del reino (...). Jesús tomó posturas con respecto a la Ley, sobre todo en lo concerniente al sábado, que seguramente parecieron muy discutibles a los fariseos, saduceos y esenios (...). Jesús, aun siendo laico, criticó con hechos y palabras las costumbres del tiempo (...). Jesús nunca explicó su autoridad de modo que lo hiciese identificable a la luz del Antiguo Testamento (...). Jesús se dirigió familiarmente a Dios como “Abba” (...). Jesús,

en ciertas ocasiones, se refirió a sí mismo situándose en relación filial con Dios (...). Si, como parece probable, Jesús hizo o dijo en vida la mayor parte de las cosas enumeradas, no encuentro razón para dudar de que sus oponentes lo hubiesen considerado blasfemo (i. e., alguien que arrogantemente se atribuía una categoría o prerrogativas más propiamente relacionadas con Dios), tal como refieren los evangelios en el proceso» (pp. 655-657).

En esta misma línea, Brown discute el tema de la responsabilidad y/o culpa de la muerte de Jesús: según él, el contexto de la pasión y muerte de Jesús es el de una disputa interna judía; los judíos serían responsables, pero no culpables. En cuanto a los romanos, éstos se habrían limitado, para evitar problemas, a hacer lo que les pidieron los judíos al entregar a Jesús al prefecto romano.

Otro ejemplo lo tenemos en la discusión que hay en uno de los apéndices sobre la posible fecha de la muerte de Jesús. Esta investigación se sirve no sólo de los datos que aportan los evangelistas, sin tratar de hacer armonizaciones rocambolescas, sino también del texto no canónico que se ha discutido poco antes, el *Evangelio de Pedro*. Brown llega a las siguientes conclusiones, suponiendo, dice, que sean fiables las mínimas referencias cronológicas ofrecidas en los evangelios: Jesús murió un viernes, en alguna hora diurna; ese día sería, con mayor probabilidad que otras propuestas, el 14 de nisán, a caballo entre un jueves y un viernes, víspera del 15, día en que se tomaba la cena de Pascua; la fecha sería o bien el 7 de abril del año 30 d.C. o bien el 3 de abril del año 33 d.C.

Pasemos a las valoraciones. Las divisiones textuales que adopta Brown —y la forma que tiene de trabajarlas— tienen sus ventajas y sus inconvenientes: por un lado, la comparación de episodios paralelos puede arrojar luz sobre muchos detalles de los textos y sobre la visión propia de cada evangelista; por otro, hace más difícil el acceso al sentido global de la trama que cada uno ha compuesto.

Es cierto que, en muchos casos, la investigación de Brown aporta luces interesantes sobre el sentido de una expresión o de un pasaje y sobre su trasfondo histórico. De todos modos, con frecuencia, la limitación de la metodología queda patente ante la imposibilidad de profundizar en lo relevante de la dinámica y del sentido de cada texto. En no pocas ocasiones, la investigación discute con exhaustividad las cuestiones relativas a fuentes y tradiciones pre-evangélicas, dejando un poco de lado el sentido del texto tal y como ha sido recibido. Las discusiones previas de Brown son necesarias, pero su metodología sólo puede aspirar a buscar respuestas a lo propio del método histórico: no más allá. Hay que tener en cuenta que lo realmente relevante es la recepción del evangelio histórico en la Iglesia, y no tanto los acontecimientos verificables por el método histórico del siglo XIX. Estudiar éstos es algo ineludible, porque es-

tán en la base de la fe, pero los evangelios son relatos de fe y biografías; por tanto, su estudio meramente histórico no hará más que crear un mar de hipótesis, probabilidades y dudas.

Brown afirma que quiere explicar lo que los evangelistas intentaron transmitir y transmitieron a sus auditorios. Lo que no está claro es si el método le permite descubrirlo. Esto no quita valor a su trabajo; simplemente se hace necesario definir con claridad sus límites, ya que, en último término, no interesan tanto las fuentes de cada evangelio como su resultado final, que es el que da sentido al texto. La obra de Brown es una pequeña enciclopedia y, en muchos aspectos, es muy de agradecer. La amplísima bibliografía que se usa permite tener en un solo libro todas las opiniones relevantes hasta 1994. De todos modos, al primar el estudio comparativo de los cuatro relatos de la pasión, pasaje a pasaje, se deja de lado el estudio de la trama de cada evangelio, limitando así las posibilidades de acceder a la intención del texto canónico y, por tanto, limitando las posibilidades de actualización en la vida de la Iglesia. Aunque el A. menciona la perspectiva teológica propia de cada relato en las páginas introductorias (pp. 68-78), al comparar los textos pasaje por pasaje, ese contenido queda algo difuminado. En este campo se hace necesario, pienso, un complemento vital: estudiar el sentido con el que se recibieron los textos en la primitiva Iglesia. A esto habría que añadir el recurso a los acercamientos sincrónicos, que nos permiten acceder con más fiabilidad a la dinámica del texto y, por tanto, a su intención.

El tono del Comentario de Brown es respetuoso, tanto con el contenido de fe de los evangelios como con las opiniones de los colegas, y refleja la evolución de pensamiento que ha tenido el A. Estamos, pues, ante una obra de una especial utilidad, sobre todo para los investigadores y profesores de Sagrada Escritura, especialmente cuando se es consciente de sus límites metodológicos. Será de especial utilidad para los que buscan respuestas a cuestiones históricas o de comparación sinóptica y de una utilidad menor para los que quieren estudiar las narraciones bíblicas en su conjunto.

Juan Luis CABALLERO

J. MORALES, *La experiencia de Dios*, Rialp, Madrid 2007, 255 pp., 13,5 x 20, ISBN 978-84-321-3650-4.

La categoría experiencia cobra hoy, a todos los niveles, un peso difícilmente superable. Después de su notable presencia a partir del principio de inmanencia sintetizado en el *cogito* cartesiano, la experiencia ha devenido poco a poco un término cultural y popular imprescindible. Su poder como instru-

mento de expresión de realidades teóricas o prácticas no encuentra fácilmente competidor entre otros vocablos. A pesar de pertenecer, al menos a primera vista, a la esfera de lo privado y subjetivo, y de estar, por tanto, potencialmente sometida al imperio de lo inestable y provisional, la experiencia es valorada como punto de encuentro indispensable entre la autenticidad personal y el conocimiento intersubjetivo.

El Profesor José Morales afronta en su nuevo trabajo el tema de la experiencia, tan actual y atractivo como complejo y difícil. Si todo intento de reflexión sobre las experiencias humanas más habituales exige un gran esfuerzo analítico para la percepción de sus manifestaciones concretas, y constituye un verdadero reto especulativo para la inteligencia, es evidente que en el caso de la experiencia religiosa y, concretamente, de la experiencia cristiana, el desafío está condicionado por unas mayores exigencias.

Desde las primeras páginas el autor reconoce las tensiones que inciden en la expresión «experiencia de Dios»: «Es como una ecuación de solución tal vez no muy difícil pero que exige un tratamiento delicado. Señala un campo de fuerzas poderosas, y no del todo bien conocidas, en el que hemos de vivir» (p. 12). La tensión entre la trascendencia del misterio de Dios, por un lado, y la finitud y la contingencia humanas, por otro, hacen que «la expresión puede incluso resultar escandalosa y producir crispación. Une con desenvoltura dos extremos, como son lo más bajo y trivial, y lo más elevado y majestuoso, lo empírico y lo divino, lo más flotante e impreciso y lo más firme y estable, lo que podría considerarse el *no ser* y el ser más intensamente real y absoluto» (*ibid.*).

Las aporías que se perciben en esa fórmula no impiden sin embargo una reflexión sobre la experiencia religiosa, como lo demuestra la existencia de muchos caminos y maneras en los que el hombre capta reflexivamente su relación efectiva y afectiva con Dios, a los que se añade el testimonio sincero de hombres y mujeres sobre sus vivencias de lo divino.

Con todo, el Prof. Morales no se centra en la cuestión concreta de la experiencia mística, aunque el tema no permanece al margen de su interés y muchas de sus reflexiones aluden a las vivencias religiosas de los místicos: siendo ciertamente ese tipo de experiencias como la coronación de otras manifestaciones de la experiencia cristiana, su carácter más bien extraordinario le inclina a no centrarse en ellas, sino más bien en las experiencias de Dios que tienen los hombres en su vida cotidiana. En todo caso, el lector puede encontrar en la misma *Introducción* interesantes aunque breves páginas sobre la mística (pp. 14-21).

En los diez capítulos que componen el ensayo están comprendidos los principales temas que cabría esperar en un estudio sobre la experiencia religio-

sa y cristiana. Un capítulo inicial de carácter introductorio (I. *El hecho de la experiencia de Dios*) sirve para situar la experiencia religiosa en relación a otras experiencias humanas de marcada intensidad espiritual, al tiempo que se subraya la decisiva influencia de los protagonistas de la experiencia de Dios en la renovación de la vida de la Iglesia y del mundo. Los dos capítulos siguientes constituyen un acercamiento bíblico al tema de la experiencia; el primero de ellos, de proyección más panorámica (II. *Testimonios de la Biblia*), y el segundo, de contenido más concreto, en el que se ofrece una sugerente reflexión sobre la incomparable experiencia espiritual de Jesús. El autor reconoce la dificultad de intentar describir esta peculiar *experiencia de Jesús*, por lo que se ayuda de una prolongación del pensamiento de los Padres: «Podemos afirmar tensando las palabras que usamos, que Dios parece buscar en la Encarnación hacer experiencias humanas, de modo que los hombres podamos hacer experiencias divinas (...). La “experiencia Dios” se comunica a la nuestra, y la nuestra se abre en Jesús a la suya» (p. 59).

El capítulo IV (*El sentir de los hombres y mujeres cristianos*) repasa las diferentes maneras en las que los cristianos han vivido su experiencia religiosa. La forzosa brevedad de la exposición no impide al autor ofrecer un magnífico cuadro con los trazos históricos esenciales de la experiencia de Dios hecha por los cristianos a partir de la predicación de Jesús: unos primeros pasos en cierta continuidad con el judaísmo; las persecuciones anteriores a la paz constantiniana; la vida cenobítica y monacal, expresión de la dimensión ascética del cristianismo; las modulaciones espirituales de las distintas épocas que llegan a plasmarse plásticamente (la majestad de Jesucristo en el *Pantocrator*, su humanidad doliente en el *Ecce Homo*), o las variadas formas de devoción y culto cristianos (piedad eucarística, *devotio moderna*, etc.); las reacciones a la visión protestante que reduce la religión al ámbito privado; el renacimiento de la conciencia católica en el siglo XIX y los variados movimientos de renovación teológica y espiritual del siglo XX; etc.

Podríamos considerar los tres capítulos siguientes como formando parte de una reflexión más específicamente teológica en el conjunto de la obra. Si en el capítulo V (*Voces de la teología*) el autor sintetiza los hitos históricos más notables en el estudio teológico de la experiencia religiosa —marcados a veces por episodios delicados y espinosos, sobre todo a partir de la sola fides luterana—, en los dos capítulos sucesivos trata temas relativos respectivamente a la teología de las religiones (VI. *Percepción de lo divino en las tradiciones religiosas*) y a la teología fundamental (VII. *Fe y experiencia*). En este último capítulo, el Prof. Morales busca resaltar los elementos que han de articular la relación entre el conocimiento del misterio cristiano y la vida práctica del creyente, para así evitar



dos peligros siempre amenazantes: el intelectualismo y el emocionalismo. «La fe supone conocimiento y experiencia del misterio divino, y tiene por tanto un aspecto objetivo y un aspecto subjetivo. Una fe que no tendiese a la experiencia del misterio podría ser una fe en cierto modo vacía y abstracta. Una experiencia sin un contenido claro de fe podría desembocar en la irracionalidad, o en un simple entusiasmo religioso sin fundamento ni equilibrio» (p. 162).

Que la experiencia de Dios se encuentra siempre situada, es decir, expresada en contextos concretos, viene explicado en los capítulos VIII (*Diversidad de caminos*) y IX (*La Liturgia, lugar de experiencias*). El autor señala que no hay ni puede haber una experiencia directa e inmediata de Dios; toda experiencia de lo divino adviene al sujeto siguiendo las formas mentales y sensibles que son características del hecho religioso: «El ser humano hace su experiencia de Dios *a través del mundo finito*»; de manera que, «la experiencia religiosa se origina en, con y bajo nuestra experiencia habitual» (p. 174). En este punto destacan los finos análisis del autor sobre las variadísimas realidades humanas capaces de encauzar y manifestar la experiencia de lo divino: la belleza de lo creado, la evocación de vivencias pasadas, el rico mundo de las relaciones interpersonales, el testimonio de los santos, la experiencia litúrgica, el dolor, etc.

El último capítulo (X. *Retrato miniatura de la experiencia espiritual*) es, en cierto modo, un epílogo que sintetiza los rasgos fundamentales de la experiencia espiritual cristiana, señalando sus límites (precariedad, inestabilidad, volatilidad), sus paradojas (racionalidad e infabilidad, claridad y oscuridad), su específica dinámica (iniciativa divina y búsqueda humana), así como los criterios que la autentifican y enriquecen (experiencia en Cristo y en el Espíritu Santo, realizada en la Iglesia y encarnada a través de una vida coherente de testimonio evangélico).

Cabe destacar finalmente cómo el autor se sirve a lo largo del libro del testimonio de una gran multitud de testigos para trazar los rasgos esenciales y la dinámica de la experiencia de Dios. Las ricas experiencias de maestros espirituales como San Agustín, San Francisco de Asís, San Bernardo, San Juan de la Cruz, John Henry Newman o Edith Stein, y de la destreza inigualable de los grandes literatos, como Shakespeare y Dostoyevski, para describir las luces y las sombras del misterio humano, van jalonando el ensayo e imprimen hondura y amenidad a la reflexión. Además, los acercamientos a la experiencia cristiana desde distintas dimensiones y ámbitos humanos otorgan a la obra un carácter interdisciplinar que enriquece la reflexión y hacen de ella un útil instrumento de alta divulgación para la presentación de la fe cristiana en toda su amplitud.

Juan ALONSO

G. WOOLFENDEN, *La oración diaria en la España cristiana. Estudio del oficio mozárabe*, Cristiandad, Salamanca 2003, 313 pp., 13 x 21, ISBN 84-7057-452-3.

A los tres años de la publicación de la obra de Graham Woolfenden en Londres, ve la luz en España su correspondiente versión castellana titulada «La oración diaria en la España cristiana. Estudio del oficio mozárabe». Sale, así, a la palestra la plegaria de las Horas mozárabe, hecho del que deberían felicitarse cuantos vienen trabajando por un mejor conocimiento del antiguo y reinstaurado Rito hispano. La *lex orandi* del Rito mozárabe es la plasmación de la fe en la Iglesia hispana del imperio romano de Occidente y, más tarde, visigoda.

La presente versión española constituye una interesante contribución de los Editores a la tradición litúrgica española, tan necesitada del aliento de los estudiosos que dedican su esfuerzo a poner de manifiesto la idiosincrasia teológica, cultural y lírica de la Iglesia en la Península ibérica. Tarea tanto más apremiante si dirigimos nuestra atención a la celebración de la oración eclesial en el Rito hispano. Han venido haciéndose escasos los estudios que arrojan luz sobre la intrincada selva del oficio mozárabe. La desaparición de sus más grandes estudiosos (J. Pinell, J. Janini, M. Férotin, L. Brou...) abre un periodo que necesita ser llenado por la contribución de nuevos investigadores (G. Ramis, J.J. Flores, J.M. Ferrer, G. Woolfenden...).

El libro que reseñamos testimonia el interés de Oxford por el oficio hispano. El autor, sacerdote de la iglesia rusa y miembro del claustro de *Ripon College* de aquella Universidad, es especialista en liturgia comparada e historia de los ritos orientales. El original inglés encontrará su difusión en América y países de lengua anglosajona, toda vez que el oficio mozárabe es una rica fuente a la que le resta mucho por ser suficientemente descubierta. Con la versión española se contribuye a una nueva y amplia difusión en los ambientes teológico-litúrgicos hispanoparlantes de un oficio cuya celebración se halla actualmente restringida a la Capilla mozárabe de la catedral primada de Toledo.

La obra se estructura en torno a dos temas centrales: la oración del oca-so y la oración de la aurora. Estos dos capítulos son los cardinales del libro. En ellos se analizan de modo descriptivo y comparativo las diferentes unidades que integran ambos oficios. Se pasa revista a los salmos, los cánticos, las antifonas, los himnos, los *soni*, las *missæ*, la *supplicatio*, las *completuria*... y a todo el vasto complejo bíblico y eucológico del oficio hispano, con las necesarias referencias a las eventuales tradiciones A y B. Precede una sección histórica tras la cual el autor aporta los *schema d'ufficiatura* del oficio vespertino y del oficio matutino, a los que el lector debe remitirse, como es lógico, a cada paso, si no quiere per-

derse en la intrincada complejidad de los elementos que integran la celebración. La parte final del libro se dedica a las conclusiones, de las que trataremos más adelante, e incluye una bibliografía verdaderamente completa e interesante para quien aspira a introducirse en el estudio del oficio hispánico, como área de investigación técnica bien determinada.

Merece la pena destacar la introducción histórica donde el autor demuestra su conocimiento del *iter* genético del oficio que expone cubriendo sus fases más importantes: desde las primeras referencias litúrgicas de los antiguos concilios (Mérida, Agde...), pero, sobre todo, la serie de los toletanos, pasando por la crisis abolicionista de Gregorio VII y los manuscritos de las parroquias de santa Justa y santa Rufina, hasta las dos tareas de reinstauración de Ortiz y Lorenzana en los siglos XVI y XVIII respectivamente. Hay alusiones que sirven para encuadrar, dentro del marco histórico general, los manuscritos y libros litúrgicos más importantes (el *Liber Misticus*, el *Orationale* de J. Vives, el importante Antifonario de León, el posible *Psalmographus* de J. Pinell, el *Liber Mozarabicus Sacramentorum* de M. Férotin...). Una última sección refiere la prolija investigación de J. Pinell que desemboca en la reinstauración no del *Breviarium Gothicum* —tarea ardua y llena de variadas clases de interrogantes—, sino del *Missale Hispano-Mozarabicum*, bajos los auspicios del Superior responsable del Rito Hispánico en España, Card. González Martín († 2004).

El autor se muestra reiterativo a la hora de enfatizar el carácter vigiliar del oficio catedralicio, algo que, en su opinión, debería ser común a toda la Europa occidental. «Puesto que los oficios se centran en la muerte y resurrección de Cristo, y puede ser que tengan un origen remoto en la prácticas judías de la tarde y de la mañana en la que se recuerda la Pascua por la noche y la Alianza por la mañana, es más lógico entonces utilizar la noche como símbolo del pecado que quita la vida y que es vencido por Cristo, el Señor resucitado» (p. 270).

Entre otros de los aciertos del autor, se halla una cumplida exposición de los paralelismos que observa y explicita a lo largo de su estudio entre el Rito mozárabe y el ambrosiano y entre el Rito mozárabe y el galicano (noticias litúrgicas en la obra de Cesáreo de Arlés y Gregorio de Tours). Son datos sugestivos que invitan a una reflexión sobre las interdependencias de estos ritos en sus esquemas de *ufficiatura*. En este sentido, sabemos que el oficio ambrosiano está siendo objeto de un marcado interés por parte de los especialistas ingleses, contribuyendo a que renazcan, en cierta medida, las primeras investigaciones de W.C. Bishop (1924).

El autor observa con respeto la obra de reinstauración llevada a cabo en la Liturgia de las Horas romana en lo que respecta a la parte intercesoria. Las nuevas *Preces* le merecen la estima de un trabajo bien realizado (p. 276).

Otras opciones expuestas en la obra de G. Woolfenden nos parecen menos compartibles.

Hay que admitir que, desde una óptica unilateralmente arqueológica, algunas de las propuestas que condujeron la reforma del oficio romano no se corresponden con los usos orientales o con la que pudiera haber sido la primera tradición oracional. El autor viene a advertir que en la reforma se perdió la posibilidad de una repriminación. Sin embargo, hay que admitir que muy probablemente hubiera resultado pastoralmente inoportuna la conformación de los nuevos oficios matutinos y vespertinos romanos a partir de unos parámetros puramente vigiliarios, que, si bien responden a la tradición, serían difíciles de compatibilizar con una oración litúrgica matutina y vespertina adaptada a la mente y la coyuntura del fiel cristiano del siglo XXI. Solamente los especialistas son capaces de reconocer las características primigenias de la plegaria litúrgica de la Iglesia y su plasmación en elecciones de ritos concretos (lucernarios, *oblatio luminis...*) y textos concretos (salmos lucernarios, cánticos, himnos...).

Félix María AROCENA

L. MELINA, J. NORIEGA y J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007, 923 pp., 17 x 24, ISBN 978-84-9840-141-7.

Tras la publicación del libro *La plenitud del obrar cristiano* (Palabra, Madrid 2001) y del volumen *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana* (Palabra, Madrid 2006), que pueden considerarse como un avance o anticipo de los resultados obtenidos en el proyecto de investigación sobre los fundamentos de la moral iniciado el año 1997 en el Área de investigación creada en el Instituto Juan Pablo II para estudios sobre matrimonio y familia, los profesores Melina, Noriega y Pérez-Soba nos presentan ahora esta nueva obra en colaboración, publicada en la misma editorial que las dos precedentes, y que constituye una auténtica propuesta orgánica y sistemática de los contenidos de la moral fundamental.

En el título elegido por los autores, *Caminar a la luz del amor*, resuena como el volumen de las actas del congreso organizado con motivo del décimo aniversario de la publicación de la encíclica *Veritatis splendor, Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor* (Lateran University Press, Roma 2004). Siguiendo las líneas de renovación indicadas por este documento, el título trasluce la pretensión de fundar la moral cristiana a la luz de la experiencia del amor como fuente de sentido y vocación fundamental de la vida.

El manual ofrece como prótico una parte preliminar compuesta por tres capítulos que ilustran algunos aspectos introductivos de la teología moral fundamental: el anuncio del Reino y la relevancia salvífica del actuar humano con el fin de iluminar el nexo fe-moral, la tradición moral como horizonte hermenéutico adecuado para la teología moral y, por último, las fuentes y el método de esta disciplina.

La estructura trinitaria de la obra no es simplemente formal sino que es fruto del primado de la perspectiva teológica adoptada en la que se integran elementos antropológicos, filosóficos y los provenientes de las ciencias humanas.

La primera parte, bajo el título: «Para la gloria del Padre. La vocación originaria al amor», busca explicar la experiencia moral y su sentido desde la vocación al amor que se revela plenamente en Cristo y en su remisión al misterio del Principio.

El punto de partida del volumen es la experiencia moral; por tanto, se comienza con un preciso análisis de la misma, intentando buscar su significado más profundo. Para ello los autores toman como hilo conductor, siguiendo de cerca la perspectiva de *Veritatis splendor*, la pregunta del joven rico y el posterior diálogo con Jesús. Desde esta originalidad del encuentro con Cristo, los autores pretenden mostrar la naturaleza específica de la experiencia moral cristiana. A diferencia de la experiencia estética y la experiencia religiosa, la experiencia moral se dirige a la realización de acciones y tiene como elementos básicos la presencia de una dimensión absoluta y la finalización interna de la libertad. El pasaje del Evangelio escogido se pone en estrecha relación con el inmediato precedente, donde Jesús responde a la pregunta sobre las condiciones de licitud del acta de repudio. La pregunta tiene un contenido directamente moral y en su respuesta Cristo se remite al Principio, alejándose claramente de la casuística contemporánea y ofreciendo una original interpretación de la Escritura. Esta «remisión al Principio» revela una presencia divina en nuestras acciones fundada en el plan de Dios sobre el hombre. El «Principio» tiene tres sentidos fundamentales: el plan creador de Dios, el corazón humano y Jesucristo mismo. Esta «remisión al Principio» va a conducir a los autores a indagar los fundamentos de la moral a la luz del misterio de la creación en Cristo.

La experiencia moral compromete al hombre en la búsqueda del sentido de su vida. En sus acciones la persona se va haciendo a sí misma. Esta construcción dinámica del agente le impele a buscar la verdad de sus acciones en estrecha relación con su propia identidad. La identidad moral de cada persona se encuentra en íntima conexión con la experiencia fundante del amor. La inter-

personalidad propia de la experiencia del amor revela que la pregunta por la identidad de la persona no puede responderse sino desde la interpersonalidad.

La identidad narrativa de la persona tiene su centro de gravedad en la experiencia del amor. El amor precede activamente el dinamismo del deseo, que encierra en sí una paradoja doble: no se puede apagar, no se puede extinguir. De este modo, la dialéctica inmanente de Blondel encuentra un fundamento teológico original. Las falsas soluciones a esta paradoja (el hedonismo, el budismo, el estoicismo, el existencialismo, el esteticismo) reciben una vigorosa luz desde la perspectiva de la esperanza que transforma el deseo de salvación en salvación del deseo. El amor, que el hombre percibe con una peculiar razón de fin, pues trasciende lo directamente querido, conduce al hombre hacia la bienaventuranza eterna. Para comprender adecuadamente el concepto de felicidad es preciso saber conjugar el don divino y la acción humana. Para ello es decisivo un criterio cristológico. Es en el Discurso de la Montaña, en las bienaventuranzas, donde Cristo nos revela un original camino por el que mediante la realización de acciones excelentes nos disponemos de modo perfecto a recibir plenamente el don de Dios. La felicidad, la bienaventuranza eterna, consiste entonces en la comunión real con Dios y con los hombres, que se nos ofrece en el Reino de Dios como la acción propia de Cristo que inaugura en el mundo una definitiva presencia divina.

En esta tensión hacia la comunión se ha de afrontar una amenaza radical que es la posibilidad de rechazo del don divino. La experiencia del pecado subyace en lo más profundo de la conciencia humana e influye como un peso en todos nuestros actos. El mal moral es original, ya que es irreducible al mal físico o al mal ontológico. El pecado original aparece en la experiencia humana como algo anterior a cualquier acción por parte del hombre, originado por una inclinación que le condiciona por dentro. Esta fragilidad y debilidad interior del hombre hace que el hombre experimente la vulnerabilidad de sus afectos y la falibilidad de su libertad. El mayor problema para acceder a la culpa moral es la dificultad real de su reconocimiento. El motivo de esta dificultad estriba en que se trata de un conocimiento no inmediato, sino reflexivo. El auténtico mal de culpa tiene que ver con la voluntad propia y con la responsabilidad personal. La respuesta última a la culpa del hombre no puede hacerse sino desde la Revelación de Dios.

La ley natural como memoria de la llamada originaria al amor no queda destruida por el pecado del hombre. El concepto tradicional de ley natural es profundizado desde la economía de la salvación que tiene su raíz más profunda en la sabiduría creadora del Padre. Desde esta perspectiva teológica, la ley natural contiene una fundación cristocéntrica y personalista. Siguiendo la ter-

minología introducida en *Veritatis splendor*, la estrecha relación entre «bienes para la persona» y «bien de la persona» muestra que el contenido de este último se encuentra detallado en la dinámica comunicativa de los múltiples bienes operables moralmente relevantes que tienen como fin la persona.

La segunda parte de la obra, titulada «Hijos en el Hijo» se centra en la constitución del sujeto moral cristiano. El acceso a este tema se va a realizar a través de la categoría de encuentro interpersonal. En el encuentro se experimenta una llamada, pues la presencia de otra persona me interpela, de tal modo que el acto original de la libertad es la aceptación de esta presencia. El encuentro con Cristo encierra una originalidad totalmente singular que proviene de su propia identidad. El asombro que causa su Persona da paso a una intención de Cristo sobre cada hombre que encauza su vida y que es su propia vocación. Éste es, por consiguiente, el modo concreto como se le revela al hombre la elección divina. La realización de la vida en Cristo se nos ofrece de un modo plenamente humano en la amistad con Él. La amistad con Cristo contiene un dinamismo conversivo fundamental. La conversión significa la aceptación del amor redentor que nos hace hijos de Dios. El bautismo es la realización inicial de esta nueva identidad, que conlleva la elección fundamental de la fe y que inaugura el seguimiento de Cristo en la vida moral del cristiano.

La correspondencia entre el don del Bautismo y la respuesta humana se ha desarrollado en la tradición por medio de las virtudes teologales. La exposición de las mismas tiene un destacado contenido escriturístico, que muestra la novedad de la revelación cristiana al respecto. Gracias a esta novedad, en el cristianismo se ha ido purificando e integrando la doctrina de las virtudes humanas proveniente de la filosofía griega. Las virtudes teologales conforman un nuevo sujeto moral y activan en él dinamismos que son canalizados según la propia naturaleza humana, que es ahora no anulada, sino profundamente potenciada e interiormente transformada.

La libertad humana es siempre originada; su origen se halla en la experiencia del encuentro interpersonal que se verifica en el ámbito de la familia como lugar originario de la libertad. La libertad filial tiene su fundamento más profundo en la libertad de Cristo como Hijo del Padre. La experiencia de la libertad, unida al desarrollo del hombre, permite distinguir diferentes sentidos de la misma: libertad social, moral, libertad de elección, personal. Debido al influjo del pensamiento individualista y utilitario, el significado de la misma se reduce con frecuencia a la libertad social y de elección, perdiendo de vista el marco interpersonal en la que nace y crece.

La libertad no solamente se encuentra despertada por el amor sino que es conducida por él hacia la plenitud de una comunión. El don de la caridad

concebido bajo la analogía de la amistad con Dios se convierte en un verdadero principio operativo. Dada la complejidad del hombre en la diversidad de principios operativos, es necesaria una integración de los mismos. La caridad engendra las virtudes en el sujeto que le dirigen a la consecución del fin último en la mediación de los bienes humanos que son los fines que las diversas virtudes morales persiguen.

El hombre nace y crece moralmente en una comunidad. La Iglesia es, al mismo tiempo, «morada» y «camino» hacia la meta de la comunión definitiva, lugar que alimenta la esperanza del Reino. La Iglesia es la contemporaneidad de Cristo respecto al hombre, es decir, es la que posibilita el encuentro entre Cristo y cada hombre.

En el interior de esta perspectiva moral de la caridad y las virtudes que apuntan hacia un obrar excelente continúa estando vigente el valor de la ley moral. Entre las normas morales asumen un valor particular las denominadas «absolutos morales», pues tienen un valor absolutamente obligatorio y no admiten excepciones. Las teorías proporcionalistas y consecuencialistas que ponen en duda el valor absoluto de estas normas son refutadas, siguiendo el Magisterio de la Iglesia, particularmente en la encíclica *Veritatis splendor*. Por otro lado, en el contexto social contemporáneo, el cristiano se encuentra ante leyes civiles que pueden entrar en contradicción con las leyes morales; frente a ellas se imponen, en ocasiones, elecciones difíciles para el cristiano que está llamado a promover el verdadero desarrollo de la sociedad humana apuntando siempre hacia la instauración definitiva del Reino de Dios.

En la vida moral del hombre se verifica la realidad del pecado como rechazo explícito de Cristo y del plan de salvación que Él anuncia. Este rechazo del amor filial en actos morales malos que son siempre actos personales, es respondido por el amor misericordioso de Dios en el perdón que supera la ofensa cometida. En la tradición eclesial se ha distinguido con un criterio teológico entre pecado mortal, que hace perder la gracia santificante y la caridad, y venial, que no rompe esta unión con Dios. Hay un segundo criterio de carácter antropológico que distingue por su objeto entre pecados graves y leves. La vivencia del pecado se une a la práctica de la penitencia y a la celebración del sacramento de la Reconciliación.

La tercera parte del volumen se titula «Guiados por el Espíritu». En ella los autores buscan mostrar el modo de autorrealización del hombre a través de sus acciones. Para ello toman como punto de partida el amor como el primero de los dones y la razón de cualquier otro don. Respecto a la estructura del amor, la dinámica del don tiene como características propias la alteridad, la liberali-



dad, el desinterés y la reciprocidad. La lógica del don tiene un fundamento trinitario y una estrecha vinculación con la teología de las misiones divinas. El hombre recibe el don divino en sus acciones humanas que van conformando, por ello, una verdadera historia de salvación.

Tras el estudio de la dinámica del don, se afronta el tema de la estructura de la acción humana como un proceso complejo en el que se integran diferentes dimensiones. Los autores siguen de cerca la exposición de Sto. Tomás de Aquino respecto a los actos humanos e incorporan las principales aportaciones de los estudios más recientes sobre la teoría de la acción humana. El resultado es altamente novedoso. La libertad brota de un primer momento afectivo. La afectividad despliega una dinámica con diferentes dimensiones que en su unidad intencional es preciso saber dirigir hacia la construcción de acciones excelentes. La racionalidad de la acción aparece en el momento de la intención que se determina en la elección. La inseparabilidad entre intención y elección incluye un eventual proceso de deliberación. La especificación de la acción conforma su objeto moral como el fin próximo de una elección deliberada.

La unidad de todo este dinamismo de la acción es generada por el Espíritu Santo que posibilita que la acción adquiera una dimensión salvífica. El instinto del Espíritu, los dones, las bienaventuranzas, los frutos y el mérito son, de este modo, consideradas como dimensiones constitutivas del actuar humano. La vida cristiana como vida en el Espíritu hace inseparables las dimensiones moral y espiritual de la misma. La presencia del Espíritu no solamente posee una dimensión impulsiva de la acción, sino también una dimensión normativa. La ley del Espíritu o ley nueva constituye la clave de bóveda de la reflexión moral cristiana; ella, como ley interior, contiene toda la perfección capaz de dirigir y regular nuestro obrar hacia la comunión con Dios en Cristo.

La interioridad de la ley nueva en el corazón humano apunta a la cuestión de la conciencia moral como un juicio interior que ilumina los actos con la luz de la verdad moral. La formación de la conciencia implica la adquisición de las disposiciones capaces de guiar al hombre hacia el bien. Esta formación tiene siempre una referencia comunitaria concreta, como el ámbito donde se realiza la educación moral en el contexto de una tradición.

La vida moral cristiana se concibe, por consiguiente, como una vocación, una respuesta a la llamada al seguimiento de Cristo. Esta vocación, eminentemente personal, se concreta en diferentes formas según los estados de vida del cristiano que brotan de la riqueza del misterio pascual de Cristo, fuente de toda fecundidad para el obrar cristiano. El actuar del creyente contiene una dimensión fundamental de testimonio, que es mucho más que el ejemplo de una

buena acción, ya que implica la vinculación personal del testigo con el contenido del testimonio. El martirio es la expresión suprema de este testimonio.

La originalidad de este manual se encuentra, a mi modo de ver, tanto en la metodología cuanto en el contenido. Respecto al primer aspecto, cada capítulo está introducido con una breve descripción en forma de «claves de lectura» y concluido con una síntesis final. Se subrayan los términos centrales con el fin de que el lector pueda situarse y seguir el hilo conductor del discurso. La bibliografía contenida en las notas a pie de página es abundante y actualizada. Al final de cada capítulo se ofrece, además, un resumen de las obras más relevantes que se han tenido en cuenta. Este esfuerzo de los autores se agradece sinceramente, pues el tamaño del volumen no es precisamente el que se esperaría de un manual. La densidad del discurso hace, en ocasiones, no sencilla la comprensión inmediata del texto. El índice de autores facilita la consulta, aunque se echa de menos un índice de materias.

Respecto al contenido, los autores integran de manera convincente tres núcleos fundamentales de renovación de la teología moral fundamental: la dimensión teológica de la misma, que se concentra en la propuesta de un cristocentrismo moral, la cuestión de la originalidad de la racionalidad práctica, que se materializa en la importancia concedida al dinamismo de las virtudes, y el horizonte novedoso de la experiencia del amor (interpretada en una clave filosófica personalista que subraya con fuerza la nota de la interpersonalidad), y que se concentra en la relevancia de la caridad para el actuar moral del hombre. La estructura del libro es original respecto a la distribución clásica de los tratados de la teología moral fundamental que quedan, con frecuencia, redimensionados y recolocados en una nueva perspectiva (por ejemplo, el tratado de la ley, la conciencia o el pecado).

Este manual, cuya traducción italiana estará también pronto a disposición de los estudiosos de la materia, es una importante aportación para la enseñanza y el aprendizaje de la moral fundamental. Por ello, es necesario agradecer sinceramente a sus autores el trabajo realizado, animándoles a proseguir en el empeño de la renovación de la teología moral.

Juan de Dios LARRÚ



**Reseñas**



## FILOSOFÍA

**Luis M<sup>a</sup> GONZALO SANZ**, *Entre libertad y determinismo. Genes, cerebro y ambiente en la conducta humana*, Cristiandad (Colección Ciencia y Fe), Madrid 2007, 231 pp., 10,5 x 17,5, ISBN 978-84-7057-519-8.

A lo largo del siglo XX es posible advertir una larga y fecunda tradición de médicos humanistas españoles, como, por ejemplo, Gregorio Marañón, Juan José López-Ibor, Juan Rof Carballo, Pedro Laín Entralgo y, más recientemente, Juan Antonio Vallejo-Nájera. Se trata de médicos con una amplia cultura humanista que en el ejercicio de su profesión se han llegado a preguntar acerca de la constitución íntima del ser humano, y de manera más o menos consciente han dado el salto a una visión filosófica del hombre. Este pequeño libro, si bien con un formato expresamente divulgativo, se inscribe de algún modo en esta tradición de médicos humanistas.

En efecto, el autor es Catedrático y Profesor Emérito de la Facultad de Medicina de la Universidad de Navarra, donde ha desarrollado una amplia labor científica en el campo de la Embriología y Neurología, campos en los que ha publicado más de un centenar de artículos especializados y una decena de libros. El autor,

lejos de estancarse en un miope reduccionismo según el cual el hombre no sería más que un conjunto de operaciones vitales muy complejas, ve la necesidad de abrirse a la dimensión filosófica que se interroga por los aspectos esenciales de la persona humana. De esta manera, se accede al problema de la libertad humana con el propósito de mostrar hasta dónde puede llegar la ciencia y dónde es preciso abandonarla para poseer la verdadera dimensión del hombre, que escapa al determinismo biológico o ambiental.

El libro se divide en dos partes. En la primera se abordan las bases somáticas que influyen en la libertad: las alteraciones cerebrales y cambios de personalidad, las patologías de la violencia, el problema de la adicción y alteraciones del ánimo, la posible base genética de la homosexualidad, etc. Con el análisis de la base somática se muestra cómo ésta afecta a la conducta humana; pero la constatación de esta relativa dependencia no justifica las tesis deterministas. En la segunda parte, se aborda la exposición de la libertad desde una perspectiva más estrictamente filosófica: argumentos de tipo psicológico y metafísico, la experiencia moral y la responsabilidad, para concluir con una exposición de diversas servidumbres en la vida humana, como las denomina el autor. En definitiva, queda patente la dimensión

espiritual de la vida humana frente a ciertos reductivismos cientificistas.

La exposición resulta clara y amena. Para un no especialista en Medicina se aporta una bibliografía esencial muy útil. Desde el punto de vista filosófico se mueve en un nivel explicativo sencillo; y no rehúye abordar temas especialmente debatidos y polémicos. Son de agradecer también las ilustrativas figuras, que resultan muy adecuados instrumentos pedagógicos. Está dirigido a un público muy amplio, sin una especial formación filosófica ni científica.

José Ángel García Cuadrado

**Mark R. WYNN**, *Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, xiv+202 pp., 15 x 23, ISBN 0521549892.

Mark Wynn es profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Exeter, Inglaterra. Además imparte docencia en otras universidades británicas y en la Australian Catholic University. En este libro, como sugiere el título «experiencia emocional y conocimiento religioso», el autor hace notar cómo los sentimientos y las emociones, unidas inseparablemente al conocimiento que se tiene sobre Dios, forman parte de la respuesta del ser humano a lo religioso. Para desarrollar esta idea, el autor se basa principalmente en la conocida obra de J.H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Para Wynn, en esta obra Newman se adelanta a algunos planteamientos recientes —entre otros, los de William Alston y Raymond Gaita—, que consideran que la religión y la ética están mutuamente implicadas (entre otros modos) a través de la experiencia emocional, debido al carácter intencional de las emociones, de manera

que éstas llevan contenido intelectual. Al hilo de esta temática, se aborda, entre otras cuestiones, la noción de experiencia religiosa, la relación entre religión y ética y el problema del mal. Para ello el autor no duda en recurrir a recientes desarrollos en los campos de la psicología y de las neurociencias.

Tal como se señala en el prefacio del libro, la argumentación se desarrolla en tres partes, en las que se tratan los sentimientos y emociones: 1. en relación con Dios, el mundo y los seres humanos; 2. como paradigmas que entran en juego en el conocimiento discursivo; 3. según su representación a través del arte. Se trata de diversas perspectivas que contribuyen a una mayor comprensión de las emociones y percepciones, integradas en la unidad del ser humano, que se ha de evitar entender reductivamente como suma de partes. La parte central, que constituye el núcleo de la obra, es la segunda (los capítulos cuarto y quinto de siete), en la que se aborda la argumentación de la racionalidad de los afectos, a través del estudio de cuatro modelos de relación entre experiencia emocional y comprensión religiosa: los desarrollados por J. Deigh, P. Goldie, R. de Sousa y G. Maddel.

Se trata de una obra de carácter más bien especialista, dirigida preferentemente al mundo anglosajón, que contribuye a superar la perspectiva empirista en la que se incurre con frecuencia en la psicología actual y en las neurociencias.

Francisco Gallardo

**Charles C. TALIAFERRO**, *Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the seventeenth century*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 457 pp., 15 x 23, ISBN 0-521-79375-0.

Estamos ante un extenso tratado sobre la evolución de la filosofía de la re-

ligión a partir del siglo XVII. Su autor, Charles Taliaferro, es profesor de filosofía en St. Olaf College, de Minesotta, perteneciente a la Iglesia Evangélica Luterana. Además ha escrito numerosas obras, tanto en el campo de la filosofía del conocimiento como de la filosofía de la religión.

El hilo conductor de la obra aparece de modo explícito en el título. Tal como explica el autor, los distintos modos de entender la religión pueden ponerse en estrecha relación con la idea subyacente de evidencia —ya sea para afirmarla, o para negarla— respecto a la realidad trascendente.

En el primer capítulo, cuyo título es «La soberanía del bien en la filosofía de la religión del siglo XVII», aborda el estudio de la doctrina de los «Platónicos de Cambridge»: un grupo de filósofos de mediados del siglo XVII pertenecientes a la Universidad de Cambridge, cuyo principal representante es Ralf Cudworth (este pensador, según parece, fue quien acuñó la expresión «filosofía de la religión»). Dicha escuela se caracterizó por subrayar la armonía existente entre la religión y la razón, en abierta oposición tanto al racionalismo cartesiano como al puritanismo vigente en aquella época en el mundo anglosajón.

A lo largo de los capítulos sucesivos, el autor, siguiendo una secuencia más convencional, analiza con detalle la idea de religión en los racionalistas —Descartes, Spinoza, Leibniz—, empiristas —Locke, Hobbes, Hume—, Kant, Hegel, los pragmatistas James y Dewey, los positivistas del Círculo de Viena, Wittgenstein, Plantinga, etc. Bajo el peculiar título «Filosofía de la religión continental y feminista» se aborda el pensamiento de autores como Heidegger, Sartre, Camus, Beauvoir, Weil, Buber, Levinas, Marcel, Gadamer, Ri-

coeur, Derrida y Foucault, dedicando el último apartado a la filosofía feminista, representada —entre otras autoras— por Luce Irigaray, Grace Jantzen y Pamela Sue Anderson.

El último capítulo se podría describir como un compendio de la filosofía de la religión que se lleva a cabo hoy día, preferentemente en el mundo anglosajón, siguiendo la estela tanto a autores como a temas abordados. Y, en sendos apéndices, el autor reúne material de gran utilidad para quien se dedica a la filosofía de la religión: en el primero aparecen las principales sociedades y revistas especializadas; en el segundo, una selección de filósofos actuales.

Al abordar esta temática, el autor no deja de señalar con acierto los méritos y las lagunas de cada uno de los planteamientos estudiados. Por todo ello, su lectura es de gran interés, a pesar de que en ocasiones los desarrollos de las distintas temáticas puedan resultar algo prolivos.

Francisco Gallardo

**Luigi PAREYSON**, *Dostoievski. Filosofía, novela y experiencia religiosa*, Encuentro («Ensayos», 328), Madrid 2007, 295 pp., 15 x 23, ISBN 978-84-7490-890-9.

Luigi Pareyson (1918-1991) es un filósofo existencialista italiano, teórico de la estética y la hermenéutica y creador del «personalismo ontológico» y de una «ontología de la libertad». A pesar de ser uno de los filósofos italianos más importantes del siglo XX, de momento no es tan conocido en el ámbito hispano. Este libro podría ayudar, por tanto, a suplir esta carencia, gracias también a los buenos servicios de Costanza Giménez Salinas, de la Universidad de Los Andes, de Santiago de Chile. En él se



contienen las *dispense* de un curso impartido por el pensador turinés sobre Dostoievski, así como una serie de artículos sobre la antropología y la filosofía de la religión del novelista y pensador ruso. A la vez supone una clara muestra de lo que Pareyson llamaba la «confilosofía»: se trata no sólo de «hablar *de* él», sino de «hablar *con* él». También en las páginas de este Pareyson-Dostoievski aparecen referencias a otros autores rusos, como Ivanov, Chestov, Berdiaev y Evdokimov.

El resultado es un completo retrato en el que «Dostoievski constituye *en sí mismo* y al mismo tiempo un estupendo artista y un magnífico filósofo» (p. 40). Los personajes trazados por el escritor ruso se convierten de esta manera en portadores no sólo de ideas, sino también de interesantes desarrollos de antropología, ética y filosofía de la religión. A esto se une una importante situación coyuntural, pues Dostoievski se convierte en la «superación del nihilismo» y en un refutador de Nietzsche *avant la lettre*, según el profesor turinés. Él puede vencer el nihilismo con el cristianismo, tras haber descendido a los abismos de la nada. «Su pensamiento es —sostiene Pareyson—, sin duda, profundamente cristiano, y en este sentido es de excepcional importancia para la recuperación actual del cristianismo: hoy en día nadie puede ser seriamente cristiano sin tener en cuenta a Dostoievski, así como a Kierkegaard» (p. 295).

En este sentido, las páginas de Pareyson sobre Dostoievski podrían suponer también una profundización y vía de salida a su «ontología de la libertad». Este inacabado «discurso temerario» —como él lo llamaba— proponía la presencia de *il male in Dio*, esto es, lo que el maestro turinés consideró «un momento ateo de la divinidad», en el que el mal

entrara incluso a formar parte de la condición divina. De ahí lo de «temerario». En estas páginas, sin embargo, se ofrece una solución cristiana a esta confrontación con el nihilismo, de la mano de Dostoievski. En este sentido, me parece significativo el artículo sobre los *Los hermanos Karamazov* titulado «Dimitri confuta a Iván» (1991) en el que, a pesar de tratarse tan sólo de un esbozo y ser casi uno de sus últimos artículos, se contiene una alternativa al problema del mal y al dostoievskiano «sufrimiento de los inocentes» (sobre esto, puede verse mi artículo «Los Karamazov discuten. Dios y el mal en Dostoievski», *Espíritu* LIII [2004] 77-85), que sin embargo no se contiene en esta edición en lengua castellana.

Pablo Blanco

**John F. Crosby**, *La Interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*, Encuentro (Colección Ensayo Filosofía), Madrid 2007, 368 pp., 11 x 18, ISBN 978-84-7490-865-7.

John F. Crosby (1944) es uno de los discípulos más destacados de Dietrich von Hildebrand (1889-1977) —al cual va dedicada esta obra—, aunque también debe su trayectoria intelectual al pensamiento de filósofos como Newman, Scheler y Wojtyła, entre otros. Actualmente es profesor de filosofía en la Universidad de Steubenville (Ohio, USA), si bien también ha ejercido su docencia en la Universidad de Dallas y en la Academia Internacional de Filosofía en Liechtenstein.

La presente obra está estructurada en tres partes. La primera trata de la interioridad misma. La segunda se dirige a explicar cómo gracias a la trascendencia se puede desarrollar la interioridad de la persona. Y, ya en la última parte,

«Interioridad y Teonomía», traza un perfil de la finitud humana, con la peculiaridad de que se trata de una finitud que no menoscaba lo infinito que hay en el hombre sino que, más bien, encuentra en lo finito algo infinito, a saber, la *imago Dei*. Crosby llama *teonomía* de la persona humana al alcance insospechado de la *similitud* que parece haber entre la condición de la persona humana y la divina.

Adentrándonos un poco más en su obra, Crosby divide la primera parte en cuatro capítulos: La interioridad de las personas humanas tal como se revela en la conciencia moral; Incomunicabilidad; Subjetividad y sustancialidad.

En la primera parte se propone mostrar la unidad de la persona humana, una unidad que ya desde su interioridad es capaz de llegar a la comunión interpersonal (trascendencia) y atisbar de modo diáfano la dependencia de Dios (*teonomía*), sin convertirse (o mejor, sin con-fundirse) en Dios, tal y como llegaron a creer no pocos autores del romanticismo alemán. Además, Crosby usa métodos que nos recuerdan a fenomenólogos como Pfänder o el mismo Scheler, los cuales trataron de esclarecer esencias por la vía negativa, es decir, señalando primero lo que no es, contorneando así la silueta de lo que queda para aproximarse, cada vez con mayor nitidez, al objeto.

La incomunicabilidad es un rasgo de la interioridad personal, que es sinónimo de irrepetibilidad, esto es, de que la persona no comparte su ser con otro. Esta expresión, aparentemente negativa, es clave para la comprensión de la persona humana. Sabiendo que no somos la única persona que existe, nos sentimos, por otro lado, como si así fuera. Cuando caemos en la cuenta de

que nuestro ser posee «cierta absolutez», recuperamos el sentido propio de nuestra condición de persona. Pues bien, dicha absolutez coincide prácticamente con la incomunicabilidad personal.

Los capítulos 3 y 4 se adentran en la subjetividad humana con una finura poco habitual. Para Crosby la subjetividad es la experiencia de la interioridad, del *selfhood*. Se trata de la existencia como sujeto. Esta vida consciente de la interioridad propia es la riqueza que nos proporciona la subjetividad humana, esa *maravilla de las maravillas* que tanto gustaba decir a Husserl.

La segunda parte, *Interioridad y trascendencia*, contiene tres capítulos: Subjetividad y objetividad; Interioridad y trascendencia en relación al bien; lo bueno y lo malo en sentido moral.

En esta segunda parte el autor, apelando al concepto de intencionalidad, define a la persona en cuanto sujeto y objeto de actos intencionales. La intencionalidad implica una polaridad de sujeto y objeto, una dimensión subjetiva y objetiva. En la parte intermedia de su obra Crosby se centra más en la dimensión objetiva, pues la dimensión subjetiva, cuya dirección se enderezaba hacia la interioridad, ya ha sido bosquejada en la primera parte. Ahora emprende la dirección opuesta, esto es, la dirección que va del sujeto al objeto, hacia lo trascendente. La perspectiva que mira a la persona como objeto de actos intencionales es la perspectiva del recibir los actos: «Al referirme a la objetividad de la interioridad personal (...) no sólo me refiero a la capacidad de vivir en actos dirigidos a objetos, sino también a la capacidad de recibir esos actos» (p. 195). Scheler rechazaría esta perspectiva pues para él la persona está libre de toda objetivación, no así el yo. Por eso Scheler recurre —como única forma de

experimentar a las otras personas sin objetivarlas— a la empatía o a la simpatía y a la experiencia de otros en cuanto que co-sujetos (como lo desarrolla en la última sección de su *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*). De ahí que Crosby parece dar un paso más allá de la filosofía scheleriana. «Hay una prueba que se puede dar para legitimar el tomar a las personas como objetos de determinados actos intencionales. Todo el mundo sabe que los demás pueden ver en mí lo que a mí se me escapa, por lo que pueden ayudarme (...). Pero si los demás sólo me pudieran entender como yo me entiendo, quedando excluida por principio toda afirmación crítica, todo juicio sobre mí, me estarían confinando dentro de mis límites naturales, no me serían de ayuda para superarlos y así superarme a mí mismo (...). Lo que yo veo en el otro al objetivarlo puede ser su propia verdad, y tratarse de hecho de una verdad que el otro ha de recibir de mí; por tanto, no tiene nada que ver con despersonalizar al otro» (pp. 197-198). De este modo, aunque la persona se puede convertir en objeto intencional, esto no significa que sea un mero objeto.

La última parte aborda la finitud humana, que se descubre en su interioridad finita. En esta interioridad —que está teñida de «cierta absolutez»—, nos hacemos cargo de que no podemos ser personas divinas. Si así fuera, la persona se reduciría a ser parte del todo. Hay ocho indicios en los que la condición de persona se manifiesta como finitud, que son: la pluralidad de las personas y la parcialidad de cada una de ellas, su relación con el tiempo, la suspensión entre la potencialidad y la actualidad, la unidad de persona y naturaleza en las personas humanas, la distancia entre el ser y la conciencia, la condición limita-

da de su libertad, la unidad que forman la pertenencia a sí y el recibirse a sí mismo, y por último, la autotranscendencia que hace despertar la interioridad. Son todos indicios de la finitud que dejan adivinar el misterio de su apertura a lo infinito en sus paradojas. Tales indicios no son constitutivos de la persona humana, «sólo ayudan a establecer una condición de persona limitada» (p. 344). A fin de cuentas, tal finitud señala exclusivamente la condición humana de la persona, no la condición de la persona como tal.

Alberto Sánchez León

## HISTORIA

**Eugenio ROMERO-POSE**, *Anotaciones sobre Dios Uno y Único* («Studia Theologica Matritensia», 11), Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2007, 150 pp., 16 x 23, ISBN 84-96318-39-7.

Es de todos bien conocida y apreciada la figura del que fuera obispo auxiliar de Madrid D. Eugenio Romero-Pose, fallecido en 2007, sobre todo por la gran labor teológica que desarrolló al hilo del estudio de los Padres de la Iglesia, a los que siempre vio como verdaderos «maestros en la fe y como ejemplo de teología orante». En la presente obra póstuma se recogen una serie de estudios suyos anteriores en los que desarrolla una verdadera teología trinitaria a partir de textos de la primera patrística, fuentes de las que sabe extraer todo su contenido teológico y proyectarlo en la elaboración de una reflexión actual y poderosamente sugerente sobre lo esencial: el Dios vivo y verdadero, uno y único.

En una primera parte se agrupan dos estudios en los que, frente a la di-

cotomía gnóstica entre Dios Creador y Dios Padre, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, Romero-Pose recoge el testimonio patrístico en defensa de la vinculación esencial de Dios como Padre y Creador, algo que se pone de manifiesto en toda la historia de la salvación: la misma acción creadora de Dios es el punto de arranque de toda la economía salvífica. Partiendo del estudio de algunos Padres Apostólicos, se detiene de manera especial, a modo de compendio representativo, en lo transmitido por uno de los grandes autores de la teología patrística prenicena: Ireneo de Lyon. De esta forma se van desgranando temas nucleares de la revelación de la paternidad divina: Paternidad y filiación como corazón de la economía de la salvación; Dios que se da a conocer como Padre otorgándonos al Hijo; la providencia divina y la filiación de todos en y con el Hijo. «El Dios creador es el Dios Padre que salva. Es el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, su Hijo, y de todos los humanos, hechos a imagen de la Imagen de Dios. De Dios Padre reciben todas las criaturas todo bien: el de sentirse criaturas, el de la bondad para con los hermanos, el de poder contemplar un mundo que refleja misericordia y benignidad» (p. 84). Creación, Humanidad nueva y fraternidad reflejada en la Iglesia, son aspectos subrayados por la primera literatura patrística al hablar de Dios como Padre y que Romero-Pose expone interrelacionándolos con maestría.

El tercer capítulo se dedica al estudio, apoyado en autores como Justino, Ireneo e Hipólito, de la relación del Hijo con el Espíritu Santo a través de la Unción de la carne de Jesús a la luz de los principales misterios de la vida de Cristo: Nacimiento, Bautismo en el Jordán, Tabor, Cruz, Resurrección, Ascensión y Pentecostés. Esa Unción es

clave para la teología del Espíritu Santo y la antropología cristiana, pues constituye el punto de partida para aproximarse a la acción del Espíritu Santo en la humanidad y la creación, conducidas de este modo a su plenitud. «Los términos Unción y Carne no son anacronismos trasnochados sino expresión tradicional de la respuesta al desafío más actual: la desencarnación de lo cristiano y la sustitución del Espíritu Santo por un espíritu postcristiano, es decir, sucesor de la historia de Jesús como mera historia ya pasada y lejana» (pp. 91-92).

El cuarto y último estudio se centra, de manera más explícita, en la pneumatología de la primera teología cristiana. Comenzando por un estudio de carácter histórico, que permite una aproximación al ámbito religioso-cultural en el que se desarrolló esa incipiente y pluriforme teología del Espíritu, Romero-Pose expone posteriormente con mayor detenimiento la pneumatología de Ireneo de Lyon: su teología de las «Manos de Dios»; el Espíritu profético; la Unción de la carne de Cristo en el Jordán para llevar a cabo su misión salvífica consumada en la Cruz. La carne de Cristo es así el referente privilegiado para la pneumatología; desde ella se revela la acción del Espíritu y desde ahí su ser personal. Una tradición con capacidad para revitalizar la cristología, la eclesiología y la exégesis.

En definitiva, estamos ante un magnífico libro, cargado de una gran profundidad teológica y clara expresión del amor por los Padres, rasgos que caracterizaron siempre la vida y obras de Romero-Pose. Una obra que pone de relieve la relación entre Trinidad ontológica y salvífica al modo de las primeras generaciones cristianas, con sus mismas expresiones, formas y estilos.

Juan Antonio Gil-Tamayo

**Stephen M. HILDEBRAND**, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, 254 pp., 15 x 22, ISBN 978-0-8132-1473-3.

Basilio de Cesarea (329/330-378), uno de los grandes Padres Capadocios, dedicó sus mayores energías a defender la doctrina católica sobre la consustancialidad del Verbo, definida solemnemente en el Concilio de Nicea (325). Por esta razón sufrió muchas contradicciones por parte de los arrianos, y tuvo que hacer frente a los abusos de la autoridad imperial, que pretendía imponer con violencia la doctrina de Arrio. Con Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, contribuyó de manera decisiva a precisar el significado de la terminología trinitaria, preparando de esta manera el Concilio I de Constantinopla (381), que enunció de forma definitiva la doctrina de fe sobre la Trinidad. A él se debe la fijación definitiva de una de las más conocidas liturgias orientales, que lleva su nombre. Y, junto con San Gregorio Nacianceno, escribió dos Reglas que tuvieron un influjo decisivo en la vida monástica del Oriente cristiano. Pero la relevancia de Basilio no radica sólo en su influencia sobre el monacato oriental. También se extiende su influjo, especialmente, a los debates teológicos del siglo IV, hasta la polémica del *filioque*, o la doctrina de las Energías de Gregorio Pálamas. Es igualmente significativa su interpretación del *Hexaemeron*, que no sólo influyó en Ambrosio, sino que también ha sido muy tenida en cuenta y comentada en la temprana modernidad, cosa que se verifica también en lo que se refiere a los desarrollos en torno a la formación helenística.

El presente trabajo del Prof. Hildebrand, de la Universidad franciscana de

Steubenville, explora la doctrina trinitaria de Basilio, apreciando en ella un verdadero encuentro entre el helenismo en el que fue educado el Capadocio y la fe cristiana, vivida en la liturgia y expresada en las Escrituras. Basilio supo construir verdaderos puentes de contacto entre esos dos mundos, poniendo de manifiesto la capacidad que tiene el cristianismo de hacer propio lo que de bueno se encuentra enraizado en las diversas culturas. Dentro de ese bagaje cultural helenístico del que se servirá Basilio para fundamentar su teología trinitaria, cabe destacar los diferentes métodos exegéticos empleados en la dialéctica clásica y en los que él se formó, instrumentos eficaces para el desarrollo de su exégesis de las Escrituras.

A pesar de la permanente insistencia por parte del Obispo de Cesarea en la absoluta trascendencia y simplicidad divina, desarrollará, sin embargo, un vocabulario preciso trinitario que le va a permitir refutar los dos principales errores de entonces en el ámbito del pensamiento trinitario: la negación de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, y la negación de la verdadera y real distinción de éstos respecto al Padre. Su contribución más importante fue el haber atraído nuevamente a la Iglesia a los semiarrianos y el haber fijado de una vez para siempre el significado de las palabras *ousia* e *hypostasis*. Basilio fue el primero que insistió en la distinción una *ousia* y tres *hypostasis* en Dios. Para él, *ousia* significa existencia o esencia, entidad substancial de Dios, mientras que *hypostasis* quiere decir la existencia en una forma particular, la manera de ser de cada una de las Personas. De esta manera Basilio hizo avanzar la doctrina trinitaria, y en particular su terminología, en una dirección que acabó desembocando en la definición del concilio de Calcedonia (451). Los otros dos Ca-

padocios, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, siguieron las huellas de su maestro, dando mayor firmeza a sus posiciones teológicas y utilizándolas como base para ulteriores progresos.

Juan Antonio Gil-Tamayo

AMBROSIO DE MILÁN, *La virginidad. La educación de la virgen. Exhortación a la virginidad*, trad. D. Ramos-Lissón, Ciudad Nueva (Fuentes Patrísticas, 19), Madrid 2007, 367 pp., 15 x 23,5, ISBN 978-84-9715-116-0.

El presente volumen ofrece al lector de habla castellana tres tratados del santo Obispo de Milán sobre la virginidad. Ya en 1999, el prof. emérito de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra nos había ofrecido en el nº 12 de esta misma Colección otros dos tratados de san Ambrosio: los tres libros *Sobre las vírgenes* y el tratado *Sobre las viudas*. Así pues, con estos dos volúmenes el lector castellano tiene a su disposición todos los escritos salidos de la pluma del Padre de la Iglesia del siglo IV relativos a las vírgenes y viudas cristianas.

En el volumen que ahora mostramos se ofrece la destacada acción pastoral del santo Obispo de Milán en torno a las vírgenes. Acción pastoral que refleja el interés e importancia que san Ambrosio dedicó a esta parcela de sus fieles. Como afirma el prof. Ramos-Lissón, «además de las circunstancias históricas que marcan el desarrollo del primer monacato latino de carácter urbano..., pensamos que la influencia personal de su hermana Marcelina, consagrada a la virginidad, debió de jugar un papel no pequeño... a lo largo de toda la vida del santo Obispo, puesto que los escritos que ofrecemos ahora corresponden a la última etapa de su vida» (pp. 9-10).

El tratado *Sobre la virginidad* (pp. 33-147) parece estar compuesto por fragmentos de diversa procedencia. Comienza narrando un episodio que muestra la sabiduría del rey Salomón, pero que a san Ambrosio le sirve de punto de partida para defender la virginidad, rechazando las acusaciones de ser contraria al matrimonio. También el tratado posee como línea argumental el veterotestamentario Cantar de los Cantares. Concluyen estas páginas (121-147) con una especie de homilía con motivo de la fiesta de los santos Pedro y Pablo.

El escrito titulado *La educación de la virgen* (pp. 149-237) inicia con un sermón ocasional con motivo de la imposición del velo, por parte del Obispo milanés, a la virgen Ambrosia. Las páginas dedicadas a este tratado tienen como núcleo argumental la defensa de la virginidad perpetua de María frente a las posturas de Bonoso y Joviniano, cuyas doctrinas negaban dicha virginidad y que fueron condenadas en un sínodo de Obispos celebrado en Roma.

Finalmente, el tercer escrito que comprende el presente volumen, y que lleva por título *Exhortación a la virginidad* (pp. 239-329), reproduce una predicación del Obispo de Milán que tuvo lugar en Florencia con motivo de la traslación de los restos martiriales de san Agrícola. Se trata de un elogio inicial a la viuda del mártir, seguido de un argumento sencillo: una madre, que ha elegido la profesión de la viudedad, dirige a sus hijos una exhortación para que tomen la resolución de vivir la virginidad.

La buena traducción que nos ofrece el prof. Ramos-Lissón va acompañada del texto latino de las mejores ediciones críticas hasta la fecha, con sus distintas variantes, y de las fuentes bíblicas y pa-

ganas correspondientes. Se trata, pues, de una edición bilingüe que en nada desmerece, más bien al contrario, de las mejores ediciones actuales en esta clase de textos. Los distintos índices (pp. 331-367), bíblico, ambrosiano, de autores antiguos y modernos y el temático, dejan constancia del buen hacer del prof. responsable del presente volumen.

Marcelo Merino

**Alberto FERREIRO**, *The Visigoths in Gaul and Iberia. A Supplemental Bibliography, 1984-2003*, Brill (The Medieval and Early Modern Iberian World, vol. 28), Leiden-Boston 2006, 889 pp., ISBN 978-90-04-14594-8.

El Prof. Alberto Ferreiro, docente en el Departamento de Historia de la Seattle Pacific University de los EEUU, se ocupa del Cristianismo Antiguo y Medieval. Prolífico investigador, ha publicado en las más prestigiosas revistas de Historia de la Iglesia. El extenso volumen que ahora nos ofrece es un inestimable suplemento bibliográfico para quienes se dedican a los cuatro siglos de dominio visigótico en la Galia y en la península Ibérica. El repertorio que se ofrece en este volumen continúa el anterior, publicado también en Brill, en 1988.

En la Introducción se exponen las características de la investigación: más de ocho mil entradas, clasificadas con criterios claros. Los temas que invoca son: Referencias bibliográficas e historiográficas, Estudios generales, Invasiones germánicas y de los musulmanes, Bibliografía socio-político-económica, Derecho civil, Literatura y cultura, Paleografía, Historia de la Iglesia, Patrística ibero-galicana, Arqueología, El pueblo suevo, Toulouse, Otros pueblos: alanos, vascos, judíos y vándalos.

Respecto del anterior repertorio, se han incluido trabajos publicados sobre otros autores de la península Ibérica que no habían sido objeto de atención en su anterior compilación como, por ejemplo, Gregorio de Elvira, Potamio de Lisboa, Prudencio y Paciano. El volumen, además de la lista de abreviaturas de las revistas consultadas, tiene más de cincuenta páginas dedicadas a los índices temático y de autores. La consulta resulta cómoda y fácil

Un trabajo de este tipo supone un esfuerzo de recopilación y una dedicación que redundan en la labor de otros investigadores. Por ello, nuestras felicitaciones al Prof. Ferreiro y a la editorial.

Marcelo Merino

**Manfred HAUKE**, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die griechische Theologie*, Verlag-Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, 174 pp., 17,8 x 26,5, ISBN 978-3-451-00752-1.

De comienzos del siglo V proceden las aclaraciones con respecto a la caída del hombre y del pecado original, que podríamos considerar decisivas para la Iglesia universal. Por tal razón, las obras que tratan del desarrollo histórico del dogma del pecado original, generalmente, sólo tienen en cuenta la teología oriental hasta la época de San Agustín y olvidan el tiempo posterior.

Manfred Hauke —profesor de teología dogmática y de patrología en la Facultad de Teología en Lugano— demuestra, sin embargo, que en las décadas y en los siglos ulteriores del *doctor gratiae*, la Iglesia griega ha seguido su propio camino para profundizar en el misterio de la naturaleza caída. En consecuencia, ofrece un manual sobre el

pecado original en la teología oriental, que comienza con la condenación del pelagianismo y del mesalianismo en el Concilio de Éfeso (431) y se extiende hasta el final de la patrística, incluyendo la teología del patriarca Focio (ca. 820-893).

Dado que una presentación crítica de todas las fuentes asequibles desbordaría las exigencias de la presente investigación, el autor se limita a contemplar textos ejemplares y autores de especial importancia para la Iglesia griega. Así trata, por ejemplo, de las enseñanzas sobre el bautismo según Marcos Ermitaño y Diadoco de Fotice, de la recepción de Orígenes en Esiquio de Jerusalén, de la «exégesis protológica» en Atanasio Sinaíta, de la «síntesis antropológica» en Máximo el Confesor o también de los primeros testimonios sobre la Inmaculada Concepción en Teoteco de Livia y en Andrés de Creta. Después de un resumen final, Hauke da una mirada sucinta al desarrollo de la teología ortodoxa sobre el pecado original, desde entonces hasta nuestros días. Su obra constituye, sin duda, una mina muy rica para los especialistas en la materia.

Jutta Burggraf

OEUMENIUS, *Commentary on the Apocalypse*, translated by John N. Suggit, The Catholic University of America Press (col. The Fathers of the Church 112), Washington 2006, 216 pp., 13,5 x 25, ISBN 0-8132-0112-8.

El comentario de Ecuemenio al Apocalipsis es el más antiguo que se conoce. Se trata de un comentario ordenado, realizado versículo a versículo a todo el texto del Apocalipsis. Las páginas de Ecuemenio, como es lógico, fueron muy tenidas en cuenta por los comentaristas posteriores, especialmente por Andrés

de Cesarea y Aretas de Cesarea. El comentario de Ecuemenio, como nota J. N. Suggit, tiene gran importancia, además, por dos razones fundamentales: porque al ser el más antiguo y citar completo el texto del Apocalipsis ayuda a establecer ese texto, y porque es un buen ejemplo de cómo se aplicaban en el siglo VI los métodos de interpretación a uno de los libros más difíciles del Nuevo Testamento.

El *Comentario al Apocalipsis* de Ecuemenio fue descubierto por F. Diekamp en 1901, pero el texto no fue publicado hasta 1928 por H.C. Hoskier, en Michigan, con el título *The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse*. Preocupaba fundamentalmente a Hoskier el establecimiento del texto del Apocalipsis, y anotó las variantes encontradas en las citas del *Apocalipsis*, muchas de ellas debidas a errores materiales de los copistas. Esta edición, sin embargo, contiene a su vez numerosos errores. Hace pocos años, Marc De Groote ha publicado una cuidada edición crítica del Comentario de Ecuemenio (*Oecumenii commentarius in Apocalypsin*, Peeters, Leuven 1999). Se trata estrictamente de una edición del texto, sin entrar en los detalles biográficos de Ecuemenio ni analizar su pensamiento teológico, pero atendiendo generosamente a las citas internas, tanto de la Sagrada Escritura como de los diversos autores, y comparando el texto de Ecuemenio con los de Andrés y Aretas de Cesarea.

En su traducción para la Colección *The Fathers of the Church*, Suggit sigue totalmente la edición de De Groote tanto en el texto griego que traduce, como en la partición de ese texto. Las citas internas de la Sagrada Escritura, en cambio, están aligeradas, pues Suggit sólo aduce las citas literales. La traduc-



ción es fiel y, al mismo tiempo, de una sobria elegancia, que hace amena la lectura.

Tanto en la introducción como en algunas notas, Suggit presenta un breve resumen de la teología de Ecumenio y analiza su relación con Orígenes y su método exegético (cfr. pp. 6-16). Estas páginas son especialmente interesantes, porque, a pesar de la importancia del *Comentario*, la personalidad de Ecumenio permanece en una discreta penumbra; también permanece en una discreta penumbra la clave para interpretar su pensamiento cristológico. Algunos han situado a Ecumenio entre los monofisitas. A nuestro modesto entender, no hay motivos suficientes para calificar a Ecumenio de «monofisita». Es claro que Ecumenio tiene muy en cuenta la exégesis espiritual de Orígenes, y es un admirador de la cristología de Cirilo de Alejandría, pero también es evidente que se adhiere explícitamente a la doctrina cristológica del Concilio de Calcedonia y del Concilio I de Constantinopla (a. 381). Más aún, Ecumenio rechaza sin ambigüedades la cristología de Eutiques y cita como autoridad al Concilio de Calcedonia (a. 451). En cualquier caso, es perfectamente justa esta observación de J.N. Suggit: «No hay duda de que Ecumenio se consideraba a sí mismo como ortodoxo, no sólo porque sigue un camino intermedio entre Nestorio y Eutiques, sino porque apoya su enseñanza en la definición de Calcedonia» (p. 6).

Lucas F. Mateo-Seco

THOMAS D'AQUIN, *Abrégé de Théologie (Compendium Theologiae) ou Bref résumé de théologie pour le frère Raynald*. Texte latin de l'édition Léonine. Introduction, traduction française et annotations par Jean-Pierre Torrell, O.P., Les

Éditions du Cerf, Paris 2007, 691 pp., 18 x 23, ISBN 978-2-204-08359-1.

La nueva edición francesa del *Compendium Theologiae* forma parte del proyecto de Éditions du Cerf de acercar la obra del Aquinate a los lectores de habla francesa; de hecho, su colección «Thomas d'Aquin» cuenta ya con buen número de volúmenes publicados. El *Abrégé de Théologie (Compendium Theologiae)* es una edición bilingüe, a cargo de Jean-Pierre Torrell, dominico, profesor emérito de la Universidad de Fribourg (Suiza) y conocido experto en Santo Tomás. Aunque ya existían traducciones francesas, la novedad de esta versión es que aporta el texto crítico latino de la edición Leonina (1979).

El *Compendium Theologiae* es poco conocido y son contados los estudios específicos. La escasa atención se explica quizá porque es una obra inconclusa. Está dedicada a Fray Reginaldo de Piperno, el *socius continuus*, secretario y también amigo de Santo Tomás. Como explica en el primer capítulo, el Aquinate pretendía escribir un resumen de la doctrina cristiana, claro y fácil de retener, pero esta finalidad práctica tiene su fundamento en Cristo como Verbo del Padre Eterno que, sin dejar de ser Dios, se hizo pequeño (*breue fieri uoluit nostra breuitate assumpta*) para salvarnos, e hizo también breve su mensaje (*verbum abbreviatum*) para los «ocupados» con las cosas del mundo (*propter occupatos*), el mismo mensaje que los sabios pueden estudiar en los libros sagrados. Esta intención se refleja en el esquema, articulado según las virtudes teologales —fe, esperanza, caridad—, que se concreta en los artículos de la fe, el Padrenuestro y el Decálogo. Torrell descubre aquí un paralelismo con la predicación napolitana del Angélico en lengua vernácula (p. 10). El *Compen-*

*dium* se interrumpe de modo abrupto en la segunda parte, dedicada a la esperanza, al exponer la segunda petición del Padrenuestro. La tercera parte, sobre la caridad, debía tratar seguramente del Decálogo, que se compendia en el mandamiento del amor.

Es evidente que el texto salió de modo espontáneo de la pluma de Tomás, sin que tuviera el tiempo de reajustar y corregir lo escrito como era su costumbre. Por eso resultan útiles las ayudas para la lectura que propone Torrell en la introducción. Sugiere, por ejemplo, prescindir de la división en numerosos capítulos, que no es original, sino posterior y rompe el texto. También advierte que el Aquinate se extiende a veces en temas especializados que se discutían entre sus contemporáneos, como es la cuestión del monopsiquismo averroísta en el capítulo 85. En cuanto al contenido teológico, destaca la maestría del tratado trinitario como una muestra de concisión y madurez de pensamiento, y señala también la calidad de la cristología y la antropología.

Buena parte de la introducción versa sobre la datación del *Compendium*. Esto sorprende a primera vista, pero es realmente difícil saber cuándo fue escrito. La larga discusión, con propuestas que variaban de entre 1259 y 1273, parecía superada cuando René-Antoine Gauthier, en la edición Leonina, optó por los años 1265-1266. Torrell, tras un concienzudo análisis histórico-teológico, avanza su propia hipótesis: la primera parte (*De fide*) sería anterior a la fecha propuesta por Gauthier, mientras que la segunda parte (inconclusa) podría situarse en los años 1272-1273 (pp. 31-32). No se trata de un mero *excursus* historiográfico, sino que introduce al lector en la manera de trabajar de Santo Tomás —que simultaneaba sus

obras—, en la evolución de su pensamiento y en el modo de acometer las cuestiones en discusión.

Si la introducción es una preparación para la lectura del *Compendium Theologiae*, las notas al pie ayudan a comprender los temas concretos, tanto en su contexto como en su profundidad. No son un mero añadido erudito al texto, sino que realmente facilitan la relación entre lector y autor.

Elisabeth Reinhardt

**Antonio RIGO (a cura di)**, *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Casa Editrice Leo S. Olschki (Col. Orientalia Venetiana, XVI), Florencia 2004, 315 pp., 15 x 21, ISBN 88-222-5372-8.

Edición crítica de documentos concernientes a las controversias teológicas de finales del siglo XIV bizantino. Se editan, en concreto, el *Tomo Sinodal* del a. 1368, la *Profesión de fe* de los atonitas, y el *Testamento* de Santiago Trikanas. Se trata de una edición de estos documentos muy cuidada tanto en el texto griego, como en las notas e introducciones.

Las controversias del siglo XIV tienen como centro la doctrina teológica y espiritual de Gregorio Palamas, y en ella juegan un papel de primer orden los monjes del Monte Athos. Es una controversia muy importante no sólo para conocer las luchas que tuvieron lugar en torno a Palamas, sino también para comprender la posterior evolución del palamismo. Para adentrarse en este mundo, tan lejano a los teólogos occidentales, siguen siendo imprescindibles los estudios de J. Meyendorff sobre Gregorio Palamas, especialmente su li-

bro *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (París 1959), su introducción en la edición del libro de Gregorio Palamas *Defense des saints hesychastes* (Lovaina 1973), y el artículo sobre Palamas publicado en el «Dictionnaire de Spiritualité», 12, 81-107. Resulta también imprescindible el riguroso estudio de A. Rigo con que se abre el presente volumen (pp. 1-51): *Il monte Athos e la controversia palamitica del concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos*.

Los trabajos que acompañan a esta edición son los siguientes: Ioannis D. Polemis, *Nikephoros Blemmydes and Gregorios Palamas* (pp. 179-190); Marie-Hélène Congourdeau, *Nicolas Cabasilas et le Palamisme* (pp. 191-210); Martin Hinterberger, *Die Affäre um den Mönch Niphon Skorpis und die Messianismus-Vorwürfe gegen Kallistos I* (pp. 211-248); Brigitte Mondrain, *L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes* (pp. 249-296).

Todos ellos tratan personajes y acontecimientos relevantes en la controversia palamita. Resulta de gran interés el equilibrado estudio de Congourdeau sobre la relación de Nicolás Cabasilas con el palamismo. Cabasilas fue consejero del emperador Juan VI Cantacuzeno, y su doctrina espiritual tiene un gran vigor y una especial influencia en los siglos posteriores. Congourdeau sabe enumerar las convergencias y divergencias existentes entre Cabasilas y Palamas, que ayudan a comprender bastante de lo que había en juego en la controversia: mientras que Palamas reserva la plenitud de la experiencia espiritual a los monjes, Cabasilas defiende la posibilidad de un hesicasmo que se pueda practicar en todos los estados de vida; mientras que Palamas insiste en la distinción entre la esencia y las energías di-

vinas, Cabasilas distingue con mayor fuerza entre la contemplación en esta vida y la contemplación en el cielo, con la afirmación de que «la contemplación perfecta sólo existe en el cielo»; Cabasilas es más abierto hacia el mundo latino que Palamas, el cual quiere que los monjes se den por satisfechos con la tradición cristiana ortodoxa (cfr. pp. 201-202). Tras esta enumeración, concluye: «Es tan exagerado decir que Cabasilas era antipalamita, sino a decir que era palamita» (p. 206).

En resumen, un libro que recoge un trabajo riguroso que contribuirá no sólo a conocer mejor los avatares de la controversia palamita, sino a un mejor entendimiento entre Oriente y Occidente.

Lucas F. Mateo-Seco

## SAGRADA ESCRITURA

**André PAUL Y OTROS**, *Aux origines de la Bible*, Le Monde de la Bible y Bayard, París 2007, 156 pp., 21 x 14,5, ISBN 978-2-227-47720-9.

El libro es un conjunto de diecisiete artículos cortos que versan sobre los orígenes de la Biblia. Se completan con tres anexos y un prefacio de A. Paul. La extensión de los artículos es breve, entre cinco y diez páginas. Tienen carácter de introducción a un tema y no tienen notas a pie de página. Al final del volumen, una bibliografía elemental ofrece información complementaria. Lo singular del volumen es que los quince autores de los artículos (P. Gibert, M. Harl, D. Marguerat, H. Cousin, por citar algunos) son especialistas de los temas que se abordan. El lector puede de esta manera acudir al libro como primera información sobre el origen de los textos bíblicos.

El texto se divide en cuatro partes. La primera se titula «Los debates sobre los orígenes de la redacción bíblica» y examina cuestiones sobre oralidad y textualidad, así como las condiciones en las que pudo aparecer en Israel la primera literatura bíblica. La segunda parte se denomina «El exilio de Babilonia, momento crucial» y, como puede deducirse del título, estudia en cinco artículos las condiciones en el exilio de Babilonia y en la vuelta a Israel que permiten la formación del primer corpus bíblico de gran entidad. El tercer capítulo se titula «Alejandría, cuna de la Biblia griega» y, en tres artículos, examina el judaísmo de Alejandría desde el siglo cuarto antes de Cristo hasta el siglo segundo de la era cristiana, las características de la traducción de la Biblia llamada de los LXX y la aparición de los libros griegos que no ha conservado la Biblia Hebrea. Finalmente, la última parte se dedica a «Los orígenes del Nuevo Testamento», y trata obviamente del origen de los textos neotestamentarios.

Como puede deducirse de lo que hemos apuntado y de la dimensiones del volumen, no puede uno buscar en él una información exhaustiva del tema, ni siquiera completa. Pero como primera aproximación, la lectura no defraudará.

Vicente Balaguer

**Ignacio CARBAJOSA y Luis SÁNCHEZ NAVARRO (eds.),** *Entrar en lo antiguo. Acerca de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2007, 166 pp., 14 x 21, ISBN 978-84-96318-8.

El volumen recoge cinco intervenciones de una jornada de estudio en la Facultad de Teología San Dámaso de

Madrid. El tema abordado no puede ser más actual: la unidad de la Biblia. Si la Biblia es Sagrada Escritura lo es desde su totalidad, como una unidad. Ahora bien, esta unidad canónica de la Biblia está causada por diversas acciones y tiene muchas dimensiones. La unidad se afirma en la Tradición, que transmite así los libros; se fundamenta en la única referencia que es la revelación de Dios que culmina en Jesucristo, y expresa de esa manera la única Palabra de Dios. Cada uno de estos aspectos tiene sus corolarios a la hora de entender qué es la Sagrada Escritura en la Iglesia, y por tanto, cómo hay que interpretarla y cómo puede ser vehículo de la palabra de Dios. De todos los aspectos que se refieren a la unidad de la Escritura, el libro que reseñamos aborda algunas dimensiones de uno de ellos: las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Decimos algunas dimensiones, porque, sin duda, es imposible abordarlas todas. Pero atender al tema en la constitución de los libros sagrados, o mejor, en la escritura y formulación de los textos del Nuevo Testamento, es abordar uno de los tópicos nucleares.

La primera comunicación es de Ignacio Carbajosa, profesor de la Facultad de Teología de San Dámaso, y trata de «El Antiguo Testamento, realidad abierta». Desde tres puntos de vista diversos —el orden y la forma de los libros del AT, la constitución en los tres grupos de libros del canon hebreo y la interpretación de la Escritura en el judaísmo intertestamentario— muestra que los libros del judaísmo anterior al cristianismo no forman un conjunto *autotélico*: están a la espera de algo o alguien que ofrezca una explicación. Luis Sánchez Navarro, profesor también de San Dámaso, habla de «La relación Antiguo-Nuevo, clave hermenéutica de la

Escritura». Por el título, es fácil ver que se aborda el centro de la cuestión: el Nuevo Testamento se explica sobre los caminos abiertos por el Antiguo. El tema está presente ya en las mismas expresiones de Jesús y de los autores neotestamentarios. Sánchez Navarro expone diversos caminos por los que algunos autores modernos —Childs, Beauchamp— han intentado exponer propuestas metodológicas que den cuenta de este proceso relacional y de cumplimiento en toda la Escritura veterotestamentaria en Jesucristo. A continuación, Carlos Jódar, de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz de Roma, trata de «La relación Antiguo-Nuevo Testamento y la configuración de la Biblia como texto». Jódar presenta los mismos temas apuntados en las dos relaciones anteriores (la unidad de los libros bíblicos), pero lo hace sirviéndose sobre todo de los procedimientos que encuentra en la semiótica y en las teorías literarias contemporáneas. Una comunicación de Filippo Belli, profesor de la Facultad de Italia Central, en Florencia, cierra la primera parte del libro. Belli trata de «¿Por qué usa San Pablo las Escrituras de Israel? Esbozo de respuesta». En su escrito Belli muestra cómo San Pablo, aun cuando tiene a las escrituras de Israel como autoritativas y eficaces para la persuasión, no las toma como punto de partida en la argumentación, sino como *deixis*, como formas de llamar la atención sobre la realidad de Jesucristo y, después, como expresión del misterio de Cristo.

La segunda parte se dedica a una conferencia mucho más larga (de hecho ocupa casi el mismo espacio que las cuatro comunicaciones anteriores) de Domingo Muñoz sobre «El Pentateuco en San Juan». Con gran erudición, D. Muñoz va repasando los diferentes textos y los diversos procedimientos con

los que el autor del cuarto evangelio recurre al Antiguo Testamento, especialmente al Pentateuco, para espiritualizarlo y descubrir en él a Cristo y a su misterio.

Un libro breve no puede abordar todos los aspectos contenidos en la misma formulación del tema, como esta breve reseña tampoco puede dar noticia cabal de todo el contenido del libro. Quien se decida a leer el volumen se dará cuenta enseguida de que el tiempo que le dedique será un tiempo aprovechado. Con el paso del tiempo será también consciente de que eligió saber más de uno de los temas más interesantes en la teología de este comienzo de siglo.

Vicente Balaguer

**Miguel ÁLVAREZ BARREDO**, *Habacuc. Un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro*, Espigas (Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, 44), Murcia 2007, 252 pp., 17 x 24, ISBN 978-84-86042-66-0.

Esta monografía viene precedida de unos buenos adelantos del mismo autor en la revista *Carthaginensia* (22 [2005] 1-32 y 22 [2006] 251-294). Tiene el privilegio de ocupar un hueco casi imperdonable en la bibliografía española, pues, como reconoce el autor, el libro de Habacuc «no ha suscitado la atención de un estudio homogéneo y global en lengua española» (p. 30).

Álvarez Barredo ha dividido su comentario en dos secciones amplias, correspondiendo a las partes del libro profético, oráculos (1,2-2,20) y el Salmo (3,1-19). Comienza con una amplia e interesante introducción y un breve capítulo sobre el momento histórico al que corresponden las diferentes seccio-

nes. Al final, ha recogido la bibliografía, prácticamente completa, de los comentarios a Habacuc y de los temas abordados a lo largo de la monografía.

Cada una de las secciones está dividida en tantos apartados como perícopas contiene. En concreto, la primera sección consta de tres apartados: el título de Habacuc (Ha 1,1), el diálogo entre el profeta y Dios (Ha 1,2-2,4) y la sátira de los cinco «ayes» (2,5-20). El comentario de las perícopas está estructurado del siguiente modo: un análisis minucioso de los aspectos literarios, un estudio de las sincronías literarias e influencias en otros libros de la Biblia, una contextualización histórica y un resumen del contenido teológico. El análisis de los aspectos literarios tiene enorme interés porque resume los datos más significativos y las aportaciones de autores precedentes, y además contiene las aportaciones más relevantes.

Aunque no abusa de estudios de crítica textual, que podrían ralentizar la lectura, acude a ella cuando es imprescindible, como al analizar el conocido texto de Ha 2,4, «el justo vivirá por su fidelidad» (pp. 120s.), si bien lo hace de forma somera para concluir que, a pesar de las variantes en las versiones griega y latina, y a pesar de las opiniones de los críticos, «la lectura del TM se ajusta mejor a la situación histórica del profeta, donde se subraya la lealtad y la fidelidad del justo» (p. 121).

En general, no rechaza la metodología histórico-crítica, por ejemplo, al estudiar si el texto de 2,5-6a es una adición o un comentario; pero aún en este caso, y en general a lo largo del libro, el A. se encuentra como pez en el agua utilizando el método sincrónico, tanto al estudiar las perícopas concretas como al buscar alusiones y coincidencias verbales o temáticas en otros libros.

Sus mayores aportaciones se encuentran en la explicación de los rasgos estilísticos de las perícopas, entre otros, la lamentación de las primeras estrofas, los elementos sapienciales, la sátira de los «ayes» o las características del salmo de Ha 3. Esta sección habría quedado más completa y se leería con más facilidad si se hubiera recogido la traducción castellana del libro, puesto que es breve. Podría haberse puesto todo el texto entero al principio o, quizás más asequible, la parte correspondiente al inicio de cada capítulo.

Me parece muy acertada la contextualización histórica de las perícopas, especialmente porque se utiliza como argumento definitivo el análisis literario anterior, poniendo de relieve que algunas expresiones sólo caben en el momento concreto, y así asigna a circunstancias diferentes las dos quejas iniciales del profeta. Se echa de menos la misma concreción histórica en el comentario de los «ayes».

La explicación de la doctrina contenida en cada sección es atinada y bien fundamentada. En ningún momento cae el A. en comentarios facilones que rebajarían el carácter científico del mismo. Volviendo al ejemplo de Ha 2,4: «el justo vive por su fidelidad», se señala que «Habacuc ha sabido adaptar un dicho sapiencial a una situación histórica violenta y desconcertante» y se culmina confesando que «la fidelidad a Dios puede resolver muchas crisis y ayuda a no confundirse con el cieno humano y a superar muchas cegueras existenciales».

Nuestro autor tiene una pluma ágil que hace agradable la lectura. Ha logrado un comentario sencillo dentro de su profundidad, sin excederse en datos eruditos que pudieran distraer, aduciendo con sobriedad las notas biblio-

gráficas a pie de página y haciendo las subdivisiones oportunas que, sin llegar a cansar, facilitan la comprensión de los análisis literarios y doctrinales. Quizás podría haber añadido un capítulo final que, a modo de epílogo, resumiera lo más específico del libro de Habacuc y que empalmara con el capítulo introductorio, dando razón de lo afirmado allí. En todo caso, es un comentario de estupenda factura que acredita la ciencia bíblica española.

Santiago Ausín

**Daniel MARGUERAT (ed.)**, *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 524 pp., 15,5 x 23,5, ISBN 978-84-330-2207-3.

La presente obra, traducción de la tercera edición (2004), revisada y aumentada, del original francés (*Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Labor et Fides, Genève 2000), está concebida como manual de Introducción al Nuevo Testamento. Según se señala en el prólogo del editor, el libro está dirigido a un amplio público pero, en especial, a aquellos interesados en una lectura rigurosa de esta parte de la Biblia. Desde este punto de vista, los autores han intentado seleccionar y jerarquizar la información útil, con el objeto de ofrecer un panorama lo más completo y relevante posible de la investigación actual sobre el Nuevo Testamento.

El libro está dividido en seis partes, más un glosario y los índices: I. La tradición sinóptica y los Hechos de los Apóstoles, II. La literatura paulina, III. La tradición joánica, IV. Las cartas católicas, V. La historia del canon, VI. La crítica textual. Dentro de este esquema general, cada escrito neotestamentario

se expone de una forma similar: 1. Presentación literaria (estructura —basada en indicadores textuales— y contenido); 2. Composición literaria (fuentes literarias y tradiciones); 3. Análisis del contexto histórico de su producción (autor, datación, medio de origen y destinatarios); 4. Perspectiva teológica (programa teológico del autor); 5. Nuevas perspectivas (descripción somera de las nuevas propuestas e interrogantes); 6. Bibliografía (lecturas recomendables).

Desde el punto de vista metodológico, los autores parten de la convicción originaria del enfoque histórico-crítico: una lectura adecuada de los textos exige que éstos sean situados en el contexto histórico (literario, cultural, religioso) que los vio nacer y «para el que nacieron» (p. 6). Por otro lado —y éste es uno de los aciertos metodológicos de esta obra—, el enfoque histórico-crítico se ve completado por las aportaciones de las lecturas pragmáticas (narrativa, retórica): «A quien pudiera pensar que la exégesis histórico-crítica constituye una disciplina rígida en sus procedimientos, este manual le ofrece la brillante demostración de una renovación de las categorías literarias clásicas, por medio de los instrumentos de la narratología y de la retórica. Está surgiendo un nuevo paradigma, en el que una investigación fundamentalmente histórica se apropia de instrumentos aptos para sondear la estrategia de escritura de los autores del Nuevo Testamento. El análisis histórico-crítico puede, pues, aceptar el postulado formulado por la semiótica y, posteriormente, por la narratología: un autor se da a conocer esencialmente a través de sus elecciones de escritura» (p. 7).

Uno de los aspectos más positivos de este manual es la presencia de los apartados de perspectiva teológica. Ba-

sándose en el estudio previo, los autores extraen las líneas de fuerza del mensaje de cada libro. Pongamos un ejemplo. La perspectiva teológica de la Carta a los Romanos se estructura en dos epígrafes: «Revelación y conocimiento natural de Dios», «Revelación de la justicia de Dios». Los primeros capítulos de esta carta tratan de mostrar que nadie —ni pagano ni judío— es justo delante de Dios, ya que ni los primeros han querido reconocer a Dios y secundar su voluntad, a pesar de que habrían podido, ni los segundos han querido hacer lo propio aprovechando su privilegio específico: la Ley mosaica. De este modo, el hombre ha ocupado el puesto del Creador y no ha dejado lugar para la justicia divina. Esta última se ha revelado, tal y como es en realidad, en Jesucristo.

Hay que tener en cuenta que las explicaciones teológicas no son completas, ya que la obra se presenta —y funciona como tal— como un manual de Introducción. Por tanto, no debe extrañar que falten algunos aspectos o que otros se encuentren sólo apuntados. Para algunos de los temas teológicos más delicados será necesario, por tanto, tomar las indicaciones o propuestas como punto de partida para el estudio personal, un estudio que debe ser completa- do con otra bibliografía.

En esta obra han colaborado diez biblistas centroeuropeos de habla francesa, de facultades católicas (Jacques Schlosser, Estrasburgo; Roselyne Dupont-Roc, París) y protestantes (Andreas Dettwiler, hoy en Ginebra; Jean-Daniel Kaestli y Daniel Marguerat, Lausanne; Jean Zumstein, Zurich; François Vouga, Bethel-Bielefeld; Corina Combet-Galland, París; Élian Cuvilier, Montpellier; Yann Redalié, Roma). Estos autores avalan la altura científica del libro. Además, han

conseguido algo poco común en obras de este estilo: hacerse útil y fácil de manejar tanto por estudiantes como por biblistas o lectores cultos que busquen profundizar en sus conocimientos de Nuevo Testamento. En muchas ocasiones, los diferentes epígrafes aportan los datos que sirven de punto de partida para un estudio más en detalle; además, proporciona la bibliografía —sobre todo en francés e inglés— más útil para hacerlo.

La obra no es meramente expositiva: en ocasiones los diferentes autores toman partido por una u otra propuesta, decantándose, en general, por las más aceptadas, aunque dejando abierta la posibilidad de hallar soluciones más satisfactorias. Sin embargo, lo más frecuente es que se detallen, cuando hay divergencias de pareceres, las diferentes hipótesis de los estudiosos —las cuales deben ser valoradas por el lector después de un estudio más profundo—, apuntando unos someros criterios que puedan ayudar al trabajo y la dilucidación personales. En todo caso, las hipótesis sostenidas o expuestas no dan lugar a confusiones en un lector con una base previa de conocimientos bíblicos. Este manual se hace, por tanto, recomendable tanto para alumnos que van a cursar los materias de Sagrada Escritura como para lectores cultos y docentes de teología.

Juan Luis Caballero

**Joseph A. FITZMYER**, *El evangelio según Lucas. Tomo IV*, Cristiandad, Madrid 2006, 679 pp., 15 x 22,9, ISBN 84-7057-477-9.

Como dice la nota bibliográfica, estamos ante el cuarto y último volumen traducido al castellano del monumental comentario de Fitzmyer al evangelio de



Lucas. Con esta parte dedicada a los capítulos 18,15-24,53 el conocido especialista en la obra lucana culmina largos años de estudios exegéticos sobre el tercer evangelio canónico. El resultado es un todo un alarde de erudición y aplicación paradigmática y rigurosa del método histórico-crítico, que supone una ineludible aportación para los estudios lucanos y sinópticos en general.

Al iniciar su obra, Fitzmyer afirmaba que lo que pretendía su comentario era «desentrañar el significado del texto evangélico para los lectores del siglo XXI» (tomo I, p. 15). Para ello emprendía la obra con un largo recorrido por la investigación sobre Lucas, las diversas cuestiones acerca del autor, la fecha de composición, el estilo y el lenguaje, la teología lucana, etc. Sólo esta introducción ocupa el tomo I del comentario. Los otros tres siguen paso a paso el esquema metodológico establecido al inicio, ofreciendo la traducción del griego de cada pasaje estudiado, un comentario general a la perícopa y unas notas exegéticas. El autor afronta cada cuestión con detalle y manejando una amplia bibliografía específica para cada pasaje. Es digno de mención el esfuerzo por aplicar sistemáticamente el método histórico y basar en éste las conclusiones después de ofrecer las diversas alternativas y propuestas. Este sistema consigue arrojar luz sobre algunos pasajes difíciles, haciéndolos más asequibles y cercanos al lector contemporáneo.

Quizá en ocasiones se percibe cierta dependencia por parte del autor de los postulados que baraja *a priori*: su particular teoría sobre la composición en capas, la solución que propone al problema sinóptico y los diversos materiales, fuentes y tradiciones. Por ejemplo, a propósito del motivo que aduce un exegeta para que Simón cargue con la cruz

—porque Jesús no podría ya con ese peso— Fitzmyer comenta que «ese motivo puede ser válido para el estadio I de la tradición evangélica, en el que cabe suponer que Jesús había sido azotado; pero la narración de Lucas no dice nada sobre este punto» (p. 483). En cierto sentido, la dependencia del método llevada hasta el extremo conduce al autor a no recurrir a otras vías de interpretación como la lectura canónica o el análisis literario. De todas maneras, la obra de Fitzmyer sobre el evangelio de Lucas—que debe completarse con su estudio sobre los Hechos— se ha convertido ya en un clásico de la exégesis contemporánea que no podrá pasar por alto cualquier estudio sobre Lucas.

Pablo M. Edo

**Jean DELUMEAU y Gérard BILLON**, *Gesù e la sua Passione*, Messaggero, Padova 2007, 144 pp., 19 x 12,5, ISBN 978-88-250-1818-9.

«La figura de Jesús continúa, afortunadamente, atrayendo la atención de las masas y la simpatía de personas no cristianas» (p. 5). Estas palabras inician el prefacio de este breve y sucinto estudio sobre los momentos finales de la vida de Jesús. En un ambiente de gran interés por la figura histórica de Jesús, la presente obra pretende aportar una visión histórica de la Pasión resumida, asequible a cualquier público y acorde con el Jesús que presentan los relatos evangélicos.

El trabajo, a cargo de los investigadores franceses Delumeau y Billon y publicado ahora en italiano y en edición de bajo coste, analiza primero desde un punto de vista histórico y sincrónico los acontecimientos del Calvario. Para el lector iniciado se trata de una interesante recopilación de las últimas aportaciones de la investigación histórica sobre la

Pasión de Jesús. La segunda parte del libro contiene un recorrido diacrónico de la historia de la recepción del acontecimiento narrado en los evangelios. La primera parte, obra del biblista Billon y centrada en Lucas, pretende indagar en la veracidad histórica de la Pasión analizando las diversas fuentes internas y externas que la crítica histórica conoce en la actualidad. La segunda parte pretende ser una invitación a la lectura y la meditación sobrias de los relatos de la Pasión frente a un exagerado dolorismo o patetismo. Para ello, el historiador Delumeau recurre a citas de los Padres o de autores modernos como Pascal o Bosuet, sirviéndose incluso de una canción religiosa infantil. El autor trata de suscitar una mirada serena y esperanzada de la Pasión que esté de acuerdo con la perspectiva que adoptan los narradores, denunciando en cierto sentido el hincapié que ha hecho alguna época en lo más sangriento de la cruz, en la cólera del cielo y la imagen de un Dios Padre justiciero. Ciertamente la esperanza cristiana insiste más en el perdón ganado por Cristo en la Cruz que en la realidad del pecado. Pero valorar en su justa medida dicho perdón precisa también una atenta mirada a la gravedad del pecado que se refleja en lo dolorosa y trágica que fue la Pasión de Jesús.

En definitiva, la narración evangélica de la Pasión no pretende ser ni una fábula ni una crónica minuto a minuto; no quiere ser morbosa y desgarrada, pero tampoco es ingenua y de evasión. Está fuera de lugar tanto la visión de un Cristo rabioso, como una concepción mitigada de la gravedad del pecado. Por último, el libro incluye el texto traducido de los evangelios canónicos para confrontar lo que se afirma con la narración misma de los acontecimientos del Calvario.

Pablo M. Edo

Sean FREYNE, *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2007, 279 pp., 15 x 24, ISBN 978-84-8169-756-8.

El libro se encuadra dentro de la investigación moderna sobre Jesús: en cierta manera podría decirse que pertenece a la «Tercera pregunta» sobre el Jesús histórico, la que tiene más en cuenta los descubrimientos arqueológicos y documentales del siglo XX. Sin embargo, hay unas notas que singularizan a este estudio frente a otros modernos libros de la *Third Quest*. El autor advierte al comienzo que toda investigación histórica sobre Jesús debe intentar no caer en la descalificación que A. Schweitzer dirige a los autores de la «Pregunta sobre el Jesús histórico» del siglo XIX: querer hacer actual a Jesús acaba por modernizarlo y sacarlo de su época. Un investigador actual tampoco puede conformarse con un estudio que reduzca a Jesús a un patrón general, como líder religioso o profeta carismático, tal como lo dibujó la *New Quest*. Finalmente, cada día aparece más clara la pobreza, o el despropósito, de una caracterización de Jesús como un mero reformador social, un activista campesino, o un disidente cínico, como lo quieren dibujar, por ejemplo, los miembros del «Jesus Seminar». Ante estos límites, ¿qué alternativa ofrece Freyne? La que señala en el subtítulo: no ofrece una biografía, sino una lectura de la historia de Jesús. Y lo hace desde una perspectiva peculiar: considera a Jesús un galileo judío, es decir, alguien que vivió sobre todo en Galilea, que no era tan pagana como puede deducirse de una lectura ligera de los datos bíblicos, pero imbuido de la piedad y los horizontes de fidelidad a Dios propios de un judío.

Freyne ofrece unos marcos de la investigación muy interesantes. En pri-

mer lugar, en lo que se refiere a los criterios de investigación histórica, elige dar prioridad al de la «verosimilitud contextual» tal como lo formuló en su día G. Theissen. El criterio de semejanza presenta el inconveniente de sacar a Jesús de su ambiente, y, por tanto, todo el valor apologético que puede tener para mostrar la historicidad de tal o cual hecho de la vida de Jesús, lo pierde cuando se vuelve incapaz de construir una vida de Jesús. En segundo lugar, acude al método sociológico, pero no como rector de la investigación sino como instrumento: el método sirve para provocar preguntas interesantes. En tercer lugar, la lectura de los evangelios que hace es crítica, pero no suspicaz. Estos procedimientos resultan interesantes si se unen al conocimiento que tiene Freyne de la Galilea del Nuevo Testamento. A un volumen anterior de investigación sobre Galilea desde Alejandro Magno hasta Adriano, se le suman dos volúmenes más de estudios sobre Galilea y los evangelios. El autor mismo indica en la introducción que éste era el libro que le faltaba por escribir de esa época y esa tierra.

Estos planteamientos están expuestos en el primer capítulo del libro. Otros cinco capítulos se dedican no a una biografía de Jesús, sino a algunos aspectos de su vida: Jesús en el paisaje de Galilea, subrayando la concepción y el valor de la tierra de Israel para un judío; la llamada de Sión; las relaciones con el imperio en virtud del reino de Dios predicado por Jesucristo; y la muerte en Jerusalén.

Lo apuntado arriba señala algunos aspectos importantes del libro: sus valores y sus limitaciones. Como todo estudio que aborda al Jesús histórico, la lectura deja siempre el regusto de pobreza: ni toca la dimensión sobrenatural del ser

de Jesús, ni describe un Jesús al que se pueda rezar. Con todo, cuando se compara con los textos afines, los de investigación sobre el Jesús histórico, éste tiene una frescura y una novedad de planteamientos que lo hacen diferente y de lectura mucho más interesante y amable.

Vicente Balaguer

**Santi GRASSO y Ermenegildo MANICARDI (a cura di)**, «*Generati da una parola di verità*» (Gc 1,18). *Scritti in onore di Rinaldo Fabris nel suo 70° compleanno*, EDB, Bologna 2006, 426 pp., 17 x 24, ISBN 88-10-30235-4.

El trabajo intelectual de Rinaldo Fabris, uno de los biblistas italianos de más reconocido prestigio, ha dado como fruto un buen número de artículos y monografías de alto nivel académico. Además de dedicarse a la investigación y la docencia, Fabris ha sido, durante cuatro años, presidente de la *Associazione Biblica Italiana* (ABI) y, durante diez, director de la *Rivista Biblica italiana*. Con ocasión de su 70° cumpleaños, la ABI ha publicado, en los *Supplementi* (nº 47) de la *Rivista*, un grueso volumen de colaboraciones en su honor.

No es posible reseñar uno por uno los trabajos que aparecen en el libro. En total son 27, todos relativos al Nuevo Testamento, divididos en cinco partes: la tradición sinóptica (6), la tradición joánica (6), los Hechos de los Apóstoles (3), las Cartas (7) y estudios varios (5). Entre los colaboradores, hay, lógicamente, una buena representación de biblistas italianos: M.-L. Rigato, M. Marcheselli, G. Ghiberti, D. de Virgilio, R. Penna, S. Romanello, F. Manzi, G. Barbaglio, C. Buzzetti y otros.

Una gran parte de las colaboraciones se compone de estudios exegéticos

de cortos pasajes neotestamentarios, en los que se analiza su estructura, el léxico, el contenido, la redacción, el contexto, etc.: Manicardi estudia los bienes verdaderos del Discurso de la Montaña (Mt 6,19-34); De Zan, la parábola de los viñadores homicidas y su relación con el Jesús histórico (Mt 21,33-41 y par.); Rossé, la tumba abierta y vacía (Mc 16,1-8); etc. Otros son de corte más propiamente teológico, como el De Virgilio, «El uso teológico de *kaleinklésis* en Pablo», o «El cumplimiento cristológico del Antiguo Testamento en la Carta a los Hebreos», de F. Manzi.

La mayoría de los estudios conjuga ambas perspectivas. Así, por ejemplo: «Las Bienaventuranzas y el Padrenuestro. Aclaración estructural y contenido» (B. Estrada), «El “profeta despreciado”: revelación de Dios y dureza de corazón en el discurso en parábolas de Mt 13» (G. Benzi), «Los dos rostros de un único anuncio. Pedro y Pablo en los Hechos de los Apóstoles» (G. Perego), «Los “santos profetas” (Lc 1,70; Hch 3,21; 2 P 3,2). La santidad en la mediación de la palabra de Dios» (G. Ghi-berti), etc.

El último apartado del volumen se centra en aspectos más generales, donde se relacionan cuestiones bíblicas con otras áreas de la teología e incluso con otras ciencias: «La escritura en la Escritura: el léxico del material de escritura en la Biblia griega» (A.P. dell'Acqua), «El problema de la relación Jesús-Pablo» (G. Barbaglio), «Las raíces bíblicas del pregón pascual: el *Exultet*» (S.A. Panimolle), etc.

Los estudios son originales y su nivel académico alto, como es propio de la exégesis italiana de las últimas décadas. La obra incluye, además, un índice bíblico y una nutrida *tabula gratulatoria*. Tanto el número de trabajos como

su categoría científica son un homenaje merecido y parejo a la labor desarrollada por Fabris durante tantos años.

Juan Luis Caballero

**Carmelo PELLEGRINO**, *Paolo, servo di Cristo e padre dei corinzi. Analisi retorico-letteraria di 1 Cor 4*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 404 pp., 17 x 24, ISBN 88-7839-079-8.

El presente volumen pone a la disposición del público la tesis doctoral del autor, defendida, en Roma, el 30 de mayo de 2006. La introducción (pp. 9-18) parece más bien el esquema de una defensa ante un tribunal académico, pues incluye una presentación del tema, una explicación de la metodología, los puntos más sobresalientes de la investigación y las conclusiones. El trabajo propiamente dicho consta de cuatro capítulos: I. La retórica epistolar de Pablo; II. Delimitación y retórica de la perícopa; III. Lectura detenida de 1 Co 4,1-21; IV. La teología de la perícopa. Al final se incluyen una amplia bibliografía (pp. 357-392) y los índices.

El origen de la investigación se encuentra en un versículo que, para el autor, rebosa de fuerza paulina: «Pues aunque tengáis diez mil pedagogos en Cristo, no tenéis muchos padres, porque yo os engendré en Cristo Jesús por medio del Evangelio» (1 Co 4,15). Estas palabras llevan a un examen más detenido del contexto inmediato en que se encuentran (1 Co 4), estudio que, a su vez, conduce al análisis retórico-literario de 1 Co 1-4.

El propósito del autor es analizar con lupa el desarrollo de la argumentación llevada a cabo en estos cuatro capítulos de 1 Co. El trabajo recoge un análisis histórico-crítico del texto, pero

incide sobre todo en modelos sincrónicos. Se sirve ciertamente del análisis retórico, pero no se sujeta a un método predeterminado. Las conclusiones de Pellegrino constatan que la forma de argumentar de Pablo podría encuadrarse, de una forma general, en el ámbito del género epidíctico. Sin embargo, también queda claro que la retórica paulina es muy personal, y que nunca se somete a unos cánones preconcebidos: «(...) una retorica epistolare “di Paolo”, cioè non clonata dai manuali antichi ma forgiata con elasticità in funzione del messaggio da trasmettere. Si tratta di una retorica dell’umiltà (...). Per Paolo, a partire dalla morte in croce del Figlio di Dio, tutto cambia, anche le modalità dell’annuncio e persino le regole retoriche» (p. 12).

El grueso del trabajo, los capítulos II y III, está precedido por un capítulo dedicado a la formación de Pablo en el contexto de la pedagogía greco-romana y la pedagogía judía. El punto central de estas páginas es la relación existente entre epistolografía y retórica, dado que esta última, en principio, está ligada a la oralidad y no a la escritura. El autor concluye que en la carta que estudia ambas realidades son perfectamente compatibles, a la vez que todo el conjunto tiene el particular sello paulino.

El capítulo IV del libro trata las cuestiones teológicas del texto. Las consideraciones desarrolladas en el capítulo III, centradas en la retórica paulina del autoelogio, en la *synkrisis* o comparación, y en las metáforas de la evangelización, tienen aquí su explicación última. Pablo, frente a los que dan más importancia a los criterios humanos de sabiduría, se señala a sí mismo con una función ejemplar. Sin embargo, esta actitud no es sino un puente tendido hacia aquel al que se imita realmente,

Cristo: el apóstol se denomina siervo y administrador fiel de Cristo y, al mismo tiempo, padre, maestro y modelo de los corintios. El estudio detallado de 1 Co 4,1-21 permite individuar la estrategia persuasiva de Pablo y aclara el importante valor de esa exhortación a imitarle: «Por consiguiente, os suplico: sed imitadores míos» (1 Co 4,16).

Del contenido de la tesis podrían destacarse algunos puntos. En primer lugar, y utilizando la terminología retórica clásica, Pellegrino trata de individuar la tesis o *propositio* general de la que emanará toda la *dispositio* de la carta. Su propuesta es 1 Co 1,17: «Porque Cristo no me envió a bautizar sino a evangelizar, y no con sabiduría de palabras, para no desvirtuar la cruz de Cristo». Este versículo compendia, además, los polos entre los que se mueve la temática de la carta: Cristo, Pablo y los corintios; criterios humanos de sabiduría y fuerza del evangelio (*sofia* y *dynamis*). Por otro lado, el autor defiende la unidad de la carta. El estudio particularizado de 1 Co 4,1-21 le lleva a concluir que estos versículos son la verdadera conclusión de 1 Co 1-4 y no un mero apéndice de los tres capítulos anteriores. Estos cuatro capítulos, por su parte, estarían ligados a 1 Co 5-16 a través de 1 Co 4.

La tesis de Pellegrino incide en un aspecto central de las cartas paulinas: la ejemplaridad y la imitación de Cristo. El tema es interesante, porque nos hace considerar con qué maestría el apóstol recurre a la retórica para animar a sus oyentes/lectores a dejar de lado modelos regidos por criterios humanos, a seguir las huellas de Cristo, tal y como Pablo intenta hacer continuamente. Además, el autor concluye su trabajo con unas consideraciones sobre la ejemplaridad en la Iglesia, en la perspectiva

de la «pedagogía de la santidad», que son un interesante intento de «actualización» del texto paulino.

En síntesis, un trabajo serio, equilibrado, con un nivel académico alto, y que permite una fructífera discusión con los colegas exegetas y teólogos, pues tiende sólidos puentes entre exégesis y teología. Estas páginas no sólo ayudan a hacer una lectura más profunda de la Carta a los Corintios, sino que también contribuye a mostrar la validez de los planteamientos de la teología de San Pablo que se encuentra en la base de las cuestiones concretas que aborda en sus escritos.

Juan Luis Caballero

## TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

**Giovanni CAVIGLIA**, *Gesù Cristo, via, verità e vita. Linee di Teologia Fondamentale*, Editrice LAS (Col. «Manuali e Sussidi per lo studio della Teologia. Lex credendi-Fides»), Roma 2005, 549 pp., 17 x 24, ISBN 88-213-0595-3.

Giovanni Caviglia, fallecido en 2003, fue durante treinta y cinco años profesor de teología dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana, Sección de Torino. El presente trabajo puede considerarse el fruto maduro de sus años de enseñanza de la teología fundamental. El volumen inaugura la sección *Lex credendi-Fides* de la colección «Manuali e Sussidi per lo studio della Teologia», coordinada por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma.

Las páginas del manual contienen sustancialmente las reflexiones desarro-

lladas por el Prof. Caviglia en uno de sus trabajos precedentes, *Le ragioni della speranza cristiana* (Elledici, 1981), que en su día registró una buena recepción de la crítica. El texto, presentado ahora de manera póstuma, está notablemente renovado y enriquecido con los frutos de la reflexión que el autor ha desarrollado desde entonces, al hilo de las adquisiciones de la investigación teológica. Muestra de ello es la cuidada actualización bibliográfica del nuevo volumen.

Los once capítulos del libro se agrupan en dos grandes partes. La primera de ellas, siguiendo las líneas maestras de *Dei Verbum*, presenta la revelación como el acontecimiento por el que Dios por Cristo y en el Espíritu Santo se autocomunica al hombre para hacerle partícipe de la naturaleza divina. En tres capítulos sucesivos se expone respectivamente la naturaleza de la revelación y las características de su transmisión, para terminar con un análisis sobre el estatuto y las funciones propias de la teología fundamental. Para el autor, una de las principales claves interpretativas de la revelación es la categoría *encuentro*, proveniente de las corrientes personalistas que influyeron notablemente en el lenguaje del Concilio Vaticano II.

La segunda parte contiene una sección inicial consagrada al estudio del problema histórico sobre Jesús de Nazaret, en la que el autor expone primeramente una síntesis del desarrollo histórico de la cuestión y ofrece después un denso y documentado capítulo sobre el acceso a Jesús a través de las fuentes históricas (capítulo 5).

En la segunda sección (*El problema crítico*) puede distinguirse una primera serie de capítulos (caps. 6 al 9) que afrontan cuestiones clásicas de Cristolo-

gía fundamental: las acciones de Jesús (con especial atención a la teología del milagro), las palabras de Jesús y el «misterio» de Cristo (títulos cristológicos, etc.). Los dos capítulos restantes de esta sección, que cierran el volumen, se ocupan de la dimensión salvífica de la revelación cristiana en el contexto de la Teología de las religiones. Especialmente en el capítulo 11 son tratados temas antiguos y nuevos sobre la relación entre cristianismo y religiones: la unicidad y universalidad de la salvación en Cristo y en la Iglesia, el diálogo interreligioso, la «teología del pluralismo religioso», la dimensión misionera de la Iglesia, etc.

El lector que se acerque a este texto encontrará una reflexión actualizada sobre las cuestiones teológicas fundamentales acerca de la revelación, la fe y la credibilidad del cristianismo, expuesta con la claridad y el vigor de un autor reconocido, con gran experiencia didáctica.

Juan Alonso

**Giuseppe TANZELLA-NITTI y Giulio MASPERO (a cura di)**, *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Cantagalli, Siena 2007, 270 pp., 14,5 x 21, ISBN 978-88-827-2312-5.

Nos encontramos ante una obra colectiva que tiene su referente próximo en el congreso «La naturaleza de la religión en contexto teológico», celebrado en la Pontificia Università della Santa Croce en marzo de 2006. Ante la actual incertidumbre sobre los caracteres esenciales de una religión y su relación con la filosofía, la cultura y la sociedad civil, en el presente volumen se recogen diversos estudios que nos ayudan a abordar el problema desde una perspectiva histórica, filosófica y teológica. Como acertadamente señalan los editores, la pregunta sobre la verdad de la religión

es una exigencia insuprimible del pensamiento humano. Al mismo tiempo, para poder realizar un análisis comparativo de las religiones, es necesario reflexionar sobre la naturaleza de la religión.

La obra se divide en dos partes fundamentales: la primera se dedica a la consideración de la religión a lo largo de la historia del pensamiento. La primera contribución de H. Bürkle muestra la correlación existente entre la religión verdadera y el pluralismo religioso que se da de hecho en la historia de la humanidad, considerando que el conocimiento parcial de Dios de las diversas tradiciones religiosas debería ser una vía suficiente para que cada hombre reconociese su revelación definitiva en Jesucristo. E. dal Covolo, por su parte, presenta los términos religión y piedad dentro del ámbito de la teología política durante la edad clásica, a la vez que señala cómo el cristianismo, si bien se alinea con la filosofía para derrocar a los mitos, no elimina la *religio* sino que dota a esta noción de una nueva valencia. A. Strumia, con su estudio de la cuestión en Santo Tomás, propone algunas aplicaciones de los principios teológicos de la síntesis tomista, con el fin de encontrar indicaciones útiles para la elaboración de una teología de las religiones moderna.

Al final de esta primera parte, los artículos de J. Dougherty y L. Romera, focalizados en el pensamiento moderno y contemporáneo, respectivamente, muestran la centralidad de Hume, Kant y Hegel para entender el pensamiento occidental sobre la religión y las consecuencias implícitas en la negación nietzscheana de un Dios trascendente. Especialmente iluminante resulta la descripción que Romera hace de tres posiciones ateas que parecen irse sucediendo en el s. XX: el ateísmo cons-

tructivo, que busca hacer al hombre a partir de su libertad autorreferencial, la indiferencia desesperanzada y pesimista y la sacralización de lo inmediato, como exigencia de experiencias y «funcionalización» de la religión. M. Introvigne cerrará la parte histórica desde una perspectiva sociológica, apuntando la actual dificultad para distinguir entre las secas y las nuevas religiones, en parte por la falta de una noción de religión comúnmente compartida.

La segunda parte de nuestra obra trata de mostrar la especificidad cristiana atendiendo a los resultados obtenidos en la primera. P. Sequeri inicia la serie de contribuciones enfatizando la exclusividad del cristianismo que se hace presente en la «limitación» de Dios que se revela en Jesucristo: se trata de una anómala singularidad, una osadía religiosa que sólo es posible si el Hijo está ejerciendo el señorío incondicionado y universalmente inclusivo del amor de Dios. G. Tanzella-Nitti, atendiendo más directamente a la cuestión de la universalidad, juzga como condición necesaria para la verdad de una religión la convergencia o, al menos, la compatibilidad con cuanto la razón filosófica puede decir sobre el problema cosmológico: en dicho terreno una religión manifiesta sus pretensiones de universalidad y puede garantizar la universalidad de sus respuestas. La Revelación hebraico-cristiana poseería los recursos necesarios para asegurar la universalidad de su mensaje religioso también en este plano, por lo que la teología debería ser capaz de lograr una síntesis con otras fuentes del saber que exploran el mundo real.

Concluyen el volumen los estudios de P. O'Callaghan y G. Maspero. El primero se adentra en las implicaciones antropológicas del cristianismo frente a

otras religiones, indicando la actual recuperación religiosa de las categorías de lo «sagrado» y del «mito», sin menoscabo de la racionalidad, la ética o la antropología, así como la centralidad de la categoría de «testimonio», que no queda cerrada en sí misma sino plenamente abierta hacia lo alto. El profesor Maspero realiza una relectura del problema religioso a partir del secular conflicto entre el intelecto y la voluntad del hombre; dicho conflicto sólo sería superado en el contexto de la plena revelación divina como Trinidad, que da la vida al hombre para ser imagen voluntaria del Logos por el Espíritu Santo.

Javier Sánchez Cañizares

**Aleksandr MEN'**, *Io credo... Il simbolo della fede. Sette conversazioni*, Nova Millennium Romae, Roma 2007, 176 pp., 11,5 x 16,5, ISBN 88-87117-51-9.

Aleksander Men' (1935-1990), sacerdote de la Iglesia ortodoxa rusa, fue uno de los grandes revulsivos de la vida cristiana en la agonizante Unión Soviética. Men' llevó a cabo una intensa labor pastoral e impartió numerosas clases y conferencias. Muchas de sus obras, entre las que se encuentra su conocido *Jesús, el maestro de Nazaret (Hijo del hombre)*, en el original ruso), de 1969, fueron publicadas originalmente en el extranjero, bajo pseudónimo; otras son póstumas. La publicación en italiano que ahora reseñamos vio la luz, en ruso, en 2005. El libro contiene siete conferencias o conversaciones sobre el Símbolo de la fe pronunciadas ante un público muy amplio, en los años 1989 y 1990.

En la primera (13-34), Men' recuerda el origen del Credo de Nicea-Zargrad (así es como llaman los rusos a Constantinopla: la ciudad de los zares), al tiempo que insiste en la necesidad de



que todos los cristianos conozcan bien este testimonio de fe. En su tiempo, el Credo fue concebido como una confesión de fe para los catecúmenos. En él se encuentra resumida, mediante símbolos, la esencia de la fe. Precisamente por eso se le llama Símbolo: porque sus palabras —el A. insiste en la importancia que tiene el hecho de que cualquier palabra es símbolo— representan ciertas realidades que están detrás, cuya completa realidad no puede ser abrazada por la lógica humana.

Esta conferencia explica la primera parte del Credo, hasta que entra en escena Jesucristo. El desarrollo es paulatino, y se centra en las palabras o expresiones clave del texto: «creo», «un sólo», «creador», etc. Para el A., en esta primera sección, el Credo habla de cosas que podrían ser perfectamente aceptadas por otras religiones; lo esencial del cristianismo viene cuando se empieza a hablar de Jesucristo. Las conferencias segunda (pp. 35-55), tercera (pp. 56-78) y cuarta (pp. 79-104) se introducen más en profundo en este misterio. Destaquemos algunas ideas centrales de estos textos: la principal diferencia del cristianismo respecto a las otras religiones del mundo consiste en la persona de Jesucristo, más que en su predicación; Cristo nos revela el Misterio Sagrado, al Padre; la comprensión de Dios es un encuentro con el que se revela; la comunión con Dios se realiza a través de Jesucristo; la historia apunta al reino de Dios; Jesús concluye la historia.

La quinta conversación (pp. 105-128) aborda el misterio del Espíritu Santo y su relación con la Iglesia, «comunidad espiritual en cuyo ámbito Cristo sigue obrando, donde vive el Espíritu y que existe gracias al Espíritu» (p. 111). Pero la Iglesia no es algo simplemente un organismo espiritual, sino

que también es social, y por eso tiene una estructura social, un orden jerárquico, sin el que no podría vivir. La Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica, es el ámbito en el que los hombres comprendemos la verdad: Dios ha querido que sea así, juntos, y no que cada uno lo haga en su pequeño mundo aislado.

La sexta (pp. 129-149) y la séptima (pp. 150-166) desarrollan los últimos párrafos del Credo: el bautismo y el perdón de los pecados, la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Las reflexiones de Men' se amplían a todos los sacramentos, siguiendo el esquema septenario. El bautismo marca el ingreso en la Iglesia; los siete abrazan la vida del hombre, cuerpo y espíritu, en todas sus manifestaciones. La última conversación está dedicada a la figura de Cristo transfigurado, primicia de los resucitados, y al reino de Dios, nuestra esperanza y nuestro fin.

A lo largo de las conferencias, queda de relieve la gran importancia que da Men' al tema de la unidad, tanto cuando habla de Dios mismo, como cuando habla del hombre y de la Iglesia. Junto a esto, Men' escribe unas preciosas y profundas líneas sobre la Virgen María. En su conjunto, lo expuesto en estas conferencias podría ser suscrito sin ningún problema por un católico. El A. ha evitado «por elevación», si podemos hablar así, los puntos teológicos más discutidos. Por el contrario, insiste en la necesidad del conocimiento mutuo entre Occidente y Oriente, demostrando así un marcado interés ecuménico. El A. pone esto por obra al dejar ver sus amplios conocimientos culturales, tanto científicos como literarios, y su profunda religiosidad y amor por la Iglesia.

Vistas en su conjunto, estas conferencias son un resumen de lo esencial

de la doctrina cristiana. A raíz de las expresiones del Credo, el A. ha expuesto la naturaleza de la Alianza, el mal, la revelación y la fe, el reino de Dios, el Evangelio y los misterios de la vida de Jesucristo, la unidad de Dios, el Espíritu Santo y la Iglesia, la Tradición, los sacramentos, la escatología. Aunque estas consideraciones no son aportaciones novedosas a la teología, lo más interesante es que todas ellas quedan encuadradas en un todo armónico. Además, su estilo claro, directo, plagado de ejemplos y citas de todo tipo, son una estupenda muestra de cómo la explicación de la fe puede hacerse amable y cercana y, al mismo tiempo, profunda. Por eso, su lectura será sin duda una referencia segura para quienes buscan puntos donde apoyarse en su fe y fuente de sugerencias para quienes buscan explicaciones y argumentos de más calado.

Juan Luis Caballero

J. José ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, Eunsa, Pamplona 2006, 234 pp., 16 x 24, ISBN 84-313-2375-2.

Relegada a un segundo término durante el segundo milenio en Occidente, la teología del Espíritu Santo ha sido un tema recobrado por la teología occidental, sobre todo a raíz del Concilio Vaticano II, gracias al impulso de la renovación bíblica, patristica, litúrgica y ecuménica. En la actualidad, existe un claro consenso en torno a dos cuestiones fundamentales. Primero, hay un acuerdo generalizado en torno a la idea de que la dimensión pneumatológica no es un aspecto marginal, ni —mucho menos— opcional, para cualquier tratado teológico. Segundo, la necesidad de distinguir un tratado de pneumato-

logía junto a las demás disciplinas dogmáticas.

En esta obra de colaboración queda recogido un conjunto de estudios sobre pneumatología de diversos profesores del Departamento de Teología Dogmática de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. El origen de esta publicación se encuentra en una serie de seminarios del Departamento dedicados de forma monográfica a la dimensión pneumatológica en las distintas disciplinas de la Dogmática durante los cursos 2003-2004 y 2004-2005.

En la introducción, el editor proporciona el marco de los diferentes estudios al reflexionar sobre el modo adecuado de incluir al Espíritu Santo en la teología. Su presencia no puede ser la de un elemento arquitectónico más. La forma de incluir al Espíritu Santo en la teología y en cada materia concreta ha de ser la de su propiedad personal en el seno de la theo-logía manifestada en la oiko-nomía: la de ser la Persona-nexo, que realiza la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí en Jesucristo para gloria del Padre.

J. Burgraff ha dedicado un detallado estudio al decurso de la pneumatología desde los inicios de la teología hasta la actualidad. Dedicada una especial atención al siglo XX, momento en que ha llegado a convertirse en un tratado nuevo dentro de la teología dogmática. En una primera parte presenta autores y títulos relevantes y en la segunda repasa las distintas dimensiones de la pneumatología actual.

L.F. Mateo-Seco se ocupa del Espíritu Santo en los recientes tratados de Dios Uno y Trino, y define las líneas fundamentales que han de dar unidad a una pneumatología como tratado espe-

cífico estudiando el tratamiento de la Persona del Espíritu Santo en la gran teología patristica oriental y occidental y en Tomás de Aquino. Sostiene que entre el tratado de Dios Uno y Trino y el de pneumatología, ha de existir una relación de distinción y colaboración.

Entre los contenidos de la teología fundamental, C. Izquierdo ha considerado la presencia o ausencia de la persona del Espíritu Santo en las propuestas de una teología de la revelación. Tras presentar y sopesar críticamente la presencia del Espíritu Santo en la concepción de la historia del movimiento teológico posterior al abad de Fiore y de Hegel, Izquierdo profundiza en la radicación trinitaria de la revelación y en las misiones divinas, destacando la distinción y la unidad entre la obra del Hijo y la del Espíritu Santo.

J.R. Villar delinea el marco de la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia dentro de una visión trinitaria. La tesis fundamental de este artículo es que Jesucristo hace partícipe a su cuerpo místico de la Unión del Espíritu con que Él mismo fue unguido. En esta colaboración el enfoque es más sistemático que histórico.

R. Pellitero considera los estudios actuales sobre un tema fundamental en la pneumatología: la teología de los carismas. Primero se detiene en las aportaciones sobre los carismas en sí mismos y después en aquellos que los consideran en relación con la construcción de la Iglesia.

J.L. Bastero ha estudiado la pneumatología en la doctrina mariológica del Vaticano II y Pablo VI. Profundiza en el enfoque histórico-salvífico y la impronta cristocéntrica y trinitaria de la doctrina sobre la acción del Espíritu Santo en María a la luz del Vaticano II,

así como la proclamación de su misión materna que desde este punto de vista le corresponde en la Iglesia tal como fue proclamada por Pablo VI. A continuación, se detiene en el magisterio de Pablo VI y advierte una clara continuidad respecto al Vaticano II.

Dentro de la temática de la teología de las religiones, adoptando una perspectiva sistemática más que histórica, J. Morales reflexiona sobre la actividad del Espíritu Santo más allá de los límites visibles de la Iglesia dentro de un régimen salvífico trinitario. Afirma que, para realizar esta tarea, no es necesario disolver su autocomprensión, sino que es necesario profundizar en su propia tradición para descubrir sentidos nuevos en principios cristianos de validez permanente.

La relación entre el Espíritu Santo y la gracia es el tema del que se ocupa J.L. Lorda. Respecto a esta cuestión, detecta una importante carencia y propone una solución. Una parte de la teología católica y protestante cae en un cierto aislamiento de la gracia, fenómeno que viene a difuminar su origen, que no es otro que la realización de las promesas divinas con el envío del Espíritu Santo. El misterio de la gracia debe quedar radicalmente vinculado con la persona del Espíritu Santo. Éste es el acceso más apropiado para elaborar una teología de la gracia. Lorda parte de la vida trinitaria para entender la misión del Espíritu Santo y estudiar desde esta perspectiva la economía de la salvación.

F. Arocena señala que la acción fundamental del Espíritu Santo es aquella que se dispone en orden a la divinización del hombre. Esta consideración pone en el centro de la atención la acción litúrgica. En su colaboración, presenta el desarrollo de la reflexión doc-

trinal y teológica en el terreno de la pneumatología litúrgica desde la promulgación de *Sacrosantum Concilium*, pasando por el tratamiento de la cuestión en los manuales de liturgia de lengua española, hasta la edición típica del *Catecismo de la Iglesia Católica* en 1997, donde detecta la presencia del pensamiento y la pluma de Corbon.

J. Alviar detecta también un «despertar pneumatológico» en la escatología que se inicia antes del Vaticano II y continúa después con mayor impulso como consecuencia de profundos estudios exegeticos y patristicos. El autor rastrea la presencia del Espíritu Santo en una selección de manuales y tratados de escatología entre los años 1990 y 2003, y propone una vía por la que avanzar hacia una escatología pneumática.

La lista de las cuestiones consideradas podría haber sido más amplia. Sin embargo, el conjunto de las aportaciones a esta obra dibuja un rico panorama de la pneumatología y de su intrínseca relación con los diversos tratados de la teología. Cada autor aborda la cuestión que se plantea en esta obra de forma diversa. Unas veces prima una perspectiva sistemática, otras positiva, o una combinación entre ambas. Esta variedad de perspectivas y acercamientos, sin embargo, no va en detrimento de la unidad que viene garantizada por la pregunta que sirve de eje a las distintas colaboraciones: cómo se halla presente la persona del Espíritu Santo en la producción teológica actual. Por eso, a pesar de esta diversidad de enfoque y método, esta obra proporciona una amplia y detallada panorámica de las cuestiones que conforman la pneumatología como un tratado específico y su presencia en la teología actual.

Juan Ignacio Ruiz-Aldaz

**José MORALES**, *Acta theologica. Volumen de escritos del autor, ofrecido por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* (edición a cargo de J. José Alviar), Eunsa, Pamplona 2005, 495 pp., 17 x 24, ISBN 84-313-228-02.

Con ocasión de la jubilación académica del profesor José Morales, la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra ha publicado el presente volumen en el que se recogen veintitrés trabajos del profesor Morales, que se hallaban dispersos en diversas revistas y obras colectivas. La obra, por tanto, tiene el significado de un homenaje a quien ha dedicado tantos años de trabajo abnegado y fecundo a la Facultad, desde sus mismos comienzos y a lo largo de su desarrollo hasta lo que hoy es y representa en el panorama teológico.

En una obra como la que comentamos importan, sin duda, los diversos escritos que se recogen; pero quizás importa más llegar a aquello que subyace a los temas, en su variedad y en su estructura particular. De ese modo es posible descubrir, a través de temas distintos —y hasta dispares—, la unidad del origen del que proceden, la síntesis teológica que está en su fuente, el espíritu que los anima.

El lector observa inmediatamente que la variedad de cuestiones que aquí se recogen es signo de la amplitud de intereses del autor. Los apartados «Biblia», «Religiones», «Teología Dogmática», «Existencia cristiana» y «Literatura» ponen de manifiesto la diversidad de temas de que se ha ocupado el teólogo José Morales. Para él la teología no es un coto perfectamente delimitado por una especialización especializada, que cuaja en cuestiones más o menos convencionales, sino que tiene que ver con los diversos campos en los que cuaja la aventura de la existencia. Y con la existencia tienen que ver las

cuestiones bíblicas, la actividad económica, el mito, el significado del Islam, los escritos de los Padres de la Iglesia o de autores como E. Waugh o Dostoyevski, o los problemas de la inculturación en la India (todos ellos temas que son abordados en los capítulos de esta obra). Nadie puede pensar que estos escritos —necesariamente breves— representan el meollo de la aportación teológica de un autor que ha dado a la imprenta libros de gran aliento, como queda plasmado en las reseñas y reseñas que se le han hecho (entre otras, dentro de esta misma revista). La importancia de los escritos recogidos en esta obra es, sobre todo, que ponen de manifiesto el ánimo humanista, verdaderamente universitario, del autor.

El libro cuenta con una nota del editor (José Alviar) y un prólogo en el que el profesor José R. Villar, Decano de la Facultad, ofrece una condensada «laudatio» de José Morales. Les sigue el elenco bibliográfico del homenajeado: veintitrés libros (hasta la fecha de publicación de este volumen; después ha publicado varios más) y casi un centenar de trabajos más breves.

El lector encuentra, pues, en este libro, además de sugerentes estudios sobre temas de interés teológico, el testimonio de homenaje y agradecimiento a un maestro de la teología como ha sido y sigue siendo el profesor José Morales.

César Izquierdo

**Pablo Carlos SICOULY**, *Schöpfung und Neuschöpfung. Neuschöpfung als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns*, Bonifatius Verlag, Paderborn 2007, 420 pp., 15 x 23,5, ISBN 978-3-89710-239-0.

La presente obra —una tesis doctoral, aceptada en 2004 en la *Philoso-*

*phisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen*, en Francfort al Meno— versa sobre una de las preguntas fundamentales de la teología sistemática: ¿cómo se relacionan creación, redención y (última) perfección entre sí? ¿Cómo podemos comprender adecuadamente estas realidades, de modo que se destaque, por un lado, la única obra salvífica de Dios, y se subraye, por el otro, la absoluta novedad de la redención y de la perfección final?

El autor, P.C. Sicouly —padre dominico argentino—, es actualmente profesor de Teología Dogmática y de Historia de la Teología tanto en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA) como en la Universidad Católica Argentina (UCA), en Buenos Aires. Nos presenta una amplia investigación sobre la obra del conocido teólogo protestante Jürgen Moltmann, que incluye sus fuentes filosóficas-teológicas y las discusiones suscitadas a raíz de varias proposiciones. En el centro del debate se encuentra el uso moltmanniano del concepto «nueva creación», que sirve para responder —según Sicouly— a los interrogantes arriba enunciados.

En la primera parte de su libro, Sicouly estudia diez grandes obras de Moltmann, que han sido publicadas entre 1964 (*Theologie der Hoffnung*, esp. *Teología de la esperanza*, 1968) y 1999 (*Erfahrungen theologischen Denkens*, esp. *En el fin el principio*, 2004). Así, por el límite del tiempo, han tenido que quedarse fuera otros libros interesantes que han salido en el tercer milenio, como *Weiter Raum; Leidenschaft für Gott; Totentänze - Tanz des Lebens*. Aparte de ello, Sicouly constata que el concepto de «nueva creación» juega, efectivamente, en todas las obras de Moltmann un papel más o menos im-

portante. Sin embargo, el contenido de este concepto varía según las distintas épocas y cuestiones. Mientras que designa, al principio, un cierto «horizonte escatológico» o un «horizonte de la esperanza» (p. 51), expresa una década más tarde «la plenitud de la historia trinitaria de Dios con el mundo» (p. 75). En las últimas obras, la «nueva creación» se encuentra cada vez más en el centro de las reflexiones, y se refiere claramente a una «perfección conjunta de la historia y de la naturaleza» (p. 126).

En la segunda parte de su libro, Sicouly contempla algunos interlocutores de Moltmann, de épocas diversas. Entre ellos se encuentran, por ejemplo, varios filósofos (Bloch, Hegel), reformadores protestantes (Luther, Calvin), teólogos evangélicos del siglo XX (Käsemann, Barth, Bultmann, Pannenberg) y algunos teólogos católicos (Balthasar, Rahner, Congar). Todos ellos aportan elementos interesantes que llevan a Moltmann a (re-)formular continuamente su concepto de «nueva creación».

Sicouly dedica la tercera y última parte de su libro a realizar una síntesis entre «creación» y «nueva creación» en la obra de Moltmann. Descubre tres modelos, que muestran las mutuas relaciones entre ambas de tres modos diferentes. La «nueva creación» es presentada, por el teólogo alemán, a veces como una «*nova creatio ex nihilo*» (¿dualismo?); otras veces, él la describe como parte de la «historia de Dios con el mundo» (¿monismo?) y, por último, se la concibe como «*nova creatio ex vetere*» (¿un cambio consecuente?).

Sicouly muestra a la vez simpatía hacia el influyente teólogo y conciencia de una cierta falta de claridad en sus escritos. No deja de interrogar críticamente su pensamiento. Finalmente,

propone buscar ayuda en la tradición católica para seguir investigando con más equilibrio en las relaciones entre «creación» y «nueva creación».

Jutta Burggraf

**Miguel PONCE CUÉLLAR**, *Cristo, Siervo y Señor*, Edicep (Col. Compendios de estudios teológicos), Valencia 2007, 413 pp., 14 x 25, ISBN 978-84-7050-908-7.

El A. es bien conocido, entre otras cosas, por sus anteriores manuales de teología. Preceden a este tratado una antropología teológica, *El misterio del hombre* (Herder 1997), un tratado sobre el sacerdocio ministerial, *Llamados a servir* (Herder 2001), una mariología (*María, Madre del Redentor* (Herder 1996) y un *Tratado sobre los Sacramentos* (Edicep 2004). En este manual anuncia ya el tratado sobre Dios. Nos encontramos, pues, ante la cristología de un Autor, muy atento a una visión sintética de toda la teología, y que tiene gran experiencia en el «arte» de la elaboración de un manual de teología sistemática.

La cristología que ahora reseñamos conserva la estructura ya mantenida por el A. en los otros tratados: comienza por un estudio de la Sagrada Escritura, prosigue con un estudio de la Tradición y de la historia de la teología, y finaliza con una última parte dedicada al estudio sistemático de las cuestiones pertenecientes a la cristología. Huelga decir que Ponce, como casi todos los que escriben de cristología, considera inseparables en Cristo su ser y su misión, es decir, considera inseparables cristología y soteriología. El título de la Cristología, *Cristo, Siervo y Señor*, es ya bien elocuente de la perspectiva unitaria en que se sitúa su Autor.

Quizás la mejor alabanza que se pueda hacer de este manual sea decir que nos encontramos ante un trabajo serio, ordenado, equilibrado y solvente, con una magnífica información de las cuestiones y de las tensiones existentes en la actualidad, y en el que el primer objetivo de su Autor consiste en facilitar el inicio en el estudio de la cristología y ofrecer un buen punto de partida para una investigación pormenorizada a quien quiera proseguir ese estudio con mayor profundidad y detalle.

El Autor aborda con claridad y con brevedad todas las cuestiones importantes en la cristología de nuestro siglo. Baste enumerar algunos epígrafes de la parte dedicada a la Sagrada Escritura para mostrar ya, en su mismo enunciado, que el «equilibrio» del que hemos hablado no se puede confundir con ambigüedad a la hora de manifestar el propio pensamiento: *Cristo al inicio de la cristología* (p. 50), *Autoconciencia de Jesús* (p. 54), *Los inicios del credo cristológico* (p. 93), *Diversidad de enfoques y unidad de la Cristología neotestamentaria* (p. 105). Las tomas de posición son ya evidentes en estos sencillos epígrafes.

La segunda parte —el dogma cristológico en la fe de la Iglesia— es, en cierto sentido, la más fácil de escribir. Los abundantes y magníficos estudios existentes sobre la cristología de los Padres, de los primeros Concilios, y, en general, sobre la historia de la teología que llega hasta nuestros días, permiten al autor de un manual escribirla con seguridad. Miguel Ponce conoce bien los mejores estudios, sabe sintetizar sus afirmaciones fundamentales y las expone de un modo asequible. También trata en esta parte la historia de la soteriología.

La tercera parte consiste en la sistematización de la cristología y de la sote-

riología. Está dividida en tres capítulos que tratan respectivamente la encarnación del Verbo y la Persona de Cristo, la pasión y muerte del Señor, la glorificación de Jesucristo. No falta ninguna de las cuestiones importantes, y en todas ellas el A. aporta abundantes datos sobre las diversas posiciones existentes y la evolución del pensamiento de los teólogos a lo largo de la historia. Así sucede, p.e., en cuestiones como la unión hipostática y la conciencia de Cristo (pp. 249-286 y 261-276) o la resurrección del Señor (pp. 331-374).

El libro termina con unas páginas dedicadas a la mediación de Cristo y a las consecuencias que se siguen de ella a la hora de concebir la salvación de que habla la fe cristiana y la relación de las demás religiones con Cristo.

Lucas F. Mateo-Seco

**Jaume FONTBONA**, *La Cena del Señor, misterio de comunión*, Centre de Pastoral Litúrgica («Biblioteca Litúrgica», 32), Barcelona 2007, 281 pp., 16 x 22, ISBN 978-84-9805-225-1.

Jaume Fontbona i Missé es profesor de teología sacramentaria en la Facultat de Teologia de Catalunya. En este libro nos ofrece un breve tratado de la Eucaristía, que comienza con una detenida atención a las fuentes bíblicas (pp. 15-61). Basándose también en estudios exegéticos y de crítica textual recientes, Fontbona insiste en la dimensión a la vez convivial y sacrificial, anamnética y escatológica de la Cena, así como en su dimensión eclesial y comunitaria, tal como se desprende del mismo título de la obra. El punto de partida resulta, por tanto, no sólo erudito, sino también bastante equilibrado por la diversidad de fuentes y testimonios ofrecidos. Resulta así interesante y sugerente el para-

lelismo que presenta entre la última Cena y el simposio socrático. A la vez, Fontbona propone —siguiendo a Lonergan— la última Cena como el tipo —«figura y anuncio»— de la muerte y resurrección de Cristo, aunque en ciertos momentos podría dar la impresión de dejar en un segundo plano la celebración eucarística como memorial de la pascua del Señor. A su vez, «el pan y la copa de la última Cena son el modelo del pan y de la copa de vino de la eucaristía» (p. 63). El centro y el origen de toda celebración eucarística se establecería, por tanto, sobre todo en torno a la última Cena de Jesús con sus discípulos.

Siguiendo con el esquema propuesto, en el capítulo titulado «Testimonio de la consolidación de la tipología» (pp. 63-113), Fontbona utiliza las principales fuentes litúrgicas: la *Didajé*, la «Eucaristía mística» de las *Constituciones apostólicas*, la anáfora de Addai y Mari... Se abordan, de igual manera, en clave tipológica los testimonios de los Padres sobre la cuestión del sacrificio y la concepción de la celebración como memorial de la pascua del Señor, al mismo tiempo que considera las cuestiones relacionadas con la presencia de Jesucristo en la Eucaristía o la misma eclesiología eucarística. Esta parte resulta también completa y convincente, por el detenimiento con que se procede. La Edad Media se aborda de un modo un poco más breve y resulta a su vez calificada como «el fin de la tipología» (pp. 115-150), lo cual denota un enfoque predominantemente litúrgico frente a otro complementario más propio de la sacramentaria y más centrado, por tanto, en la cuestión de la presencia real de Jesucristo en el sacramento eucarístico. El resultado es, sin embargo, suficientemente completo, al abarcar también tanto las teologías de Oriente como las de Occidente. De igual manera, se

abordan los problemas presentes en la doctrina eucarística como consecuencia de la Reforma, si bien —en el breve análisis que se hace sobre la situación del diálogo ecuménico— se afronta el problema de un modo algo parcial y aislado. Se dejan así aparte las cuestiones referidas al *defectus ordinis* de UR 22 y a las distintas eclesiologías existentes en las diferentes confesiones cristianas, también importantes a la hora de afrontar la cuestión eucarística en ámbito ecuménico.

En la reflexión sistemática que Fontbona nos ofrece sobre la eucaristía, se sigue sobre todo la eclesiología de comunión propuesta por J.M.R. Tillard (1927-2000), en la que se combinan la fe, el bautismo, la eucaristía, el ministerio y la dimensión misionera de la Iglesia (cfr. p. 270). Ahí se recuerda cómo en la celebración eucarística, la Iglesia pide al Padre el Espíritu, que es quien ofrece la verdadera comunión entre todos los creyentes; se insiste de igual manera en la dimensión epiclética del misterio eucarístico (cfr. pp. 187-196). Por otra parte, ofrece Fontbona a su vez una buena explicación sobre la complementariedad de los términos transustanciación, transignificación y transfiguración, si bien destaca la prioridad ontológica de la primera (cfr. pp. 196-199). A su vez, establece una analogía entre la transformación obrada sobre las especies sacramentales y la operada en la asamblea eucarística, constituyéndose de este modo la auténtica comunión eclesial, de manera que se vuelve a insistir ahí en la dimensión comunal y convivial de la eucaristía (cfr. pp. 200 ss.), a la vez que se alude al aspecto sacrificial al considerarlo también como memorial de la pascua del Señor (cfr. pp. 219 ss.). Al final, se añade un capítulo de teología litúrgica sobre las partes de la celebración eucarística (pp. 233-260).



En definitiva, un completo y equilibrado estudio sobre la celebración eucarística y su ineludible importancia en la vida de la Iglesia, el cual ofrece una exposición actual de la fe de la Iglesia sobre el misterio eucarístico, si bien a veces el uso específico de la terminología especializada —como la de «tipo» y «antitipo»— podría causar alguna perplejidad en un lector no demasiado familiarizado con ella.

Pablo Blanco

**Rober Józef WOŹNIAK**, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, WAM («Myśl teologiczna», 56), Kraków 2007, 188 pp., 15 x 24, ISBN 978-83-7318-975-1.

La monografía de Woźniak, publicada en la prestigiosa serie polaca «El pensamiento teológico» (*Myśl teologiczna*, 56), intenta describir la situación de la teología en el mundo posmoderno, preguntando por su futuro en una sociedad que parece plantearse cada vez menos el tema de Dios. Ya el mismo título, «*Futuro, teología, sociedad*», demuestra que el enfoque dominante en el libro será la reflexión acerca del diálogo con otras disciplinas y con el pensamiento moderno, para poner de relieve la necesidad de la presencia de la teología en el horizonte intelectual de nuestra época ya que ella misma tiene algo importante que decir sobre el futuro del hombre.

El libro de Woźniak, profesor de teología en la Pontificia Academia de Teología de Cracovia, está compuesto de cuatro capítulos, con una amplia bibliografía filosófico-teológica, sobre todo contemporánea, que el lector encontrará en las páginas finales.

El primer capítulo considera la teología como escatología, a la que presenta como clave hermenéutica de todo el

discurso teológico. El *modus vivendi* de los cristianos es su ser-hacia-Cristo, su ser-hacia la parusía que marca al mismo tiempo su presente: no es una reflexión infructuosa sobre el futuro, sino un darse cuenta de que el futuro tiene un valor cristológico. Para Woźniak es importante comprender que el momento central de la escatología es la teología trinitaria que expone la obra salvífica de toda la Trinidad y presenta al hombre como llamado a la amistad con cada persona. En el fundamento de este discurso cristiano sobre el futuro, encontramos a Dios como primer *filántropos*.

La fe cristiana, sigue en el capítulo segundo, es una anticipación del futuro: es una capacidad de dejar el presente para el futuro (lógica de la promesa), la confianza de que Dios garantiza el futuro del hombre (caso de Abrahán). La fe no puede, influida por las corrientes de la Ilustración, convertirse en una elección sólo para el momento actual. Por tanto, Woźniak, a modo de ejemplo, muestra tres casos donde la teología abre el futuro: con su concepción de persona, con su «desencantar» el mundo (quitándole su manto mágico) y con la preocupación por los pobres.

El siguiente capítulo reflexiona sobre la pregunta siguiente: ¿qué tipo de teología necesita el futuro? La respuesta se halla en la enseñanza del Vaticano II, con su intento de presentar la teología en su aspecto sintético (trinitario) y no a través de la estructura de tratados, que desgraciadamente han provocado la separación entre la teología y la vida cristiana. La fe tiene que ser descrita como un organismo vivo de la verdad revelada. En esta visión de la teología, la cristología obtiene una centralidad dinámico-funcional, como regla metodológica fundamental, pero sin olvidar su función servidora: como lugar de la revelación

ción de la verdad. Se trata de promover la «racionalidad participante», que es una de las aportaciones más importantes de la teología al debate moderno. El aspecto hermenéutico que le interesa a Woźniak se basa en la naturaleza histórica, contextual de la teología («El misterio de Dios —escribe el teólogo de Cracovia— es inagotable, incluso cuando fue radicalmente revelado en Cristo. (...) La teología que rechazara en su autocomprensión su propia historicidad, cerraría la infinitud del misterio de Dios en una noción y, como consecuencia, se convertirla en una ideología», p. 86). Por tanto, Woźniak distingue claramente la «explicación» y la «comprensión» del misterio. La «comprensión» consiste en aceptar lo que hace del misterio un misterio, es decir, un principio fundamental que consiste en la afirmación de que Dios es amor. La comprensión sería el fruto de la mirada amorosa de la sabiduría. En definitiva, todo el discurso demuestra que entre metafísica e historia no hay contradicción.

El libro concluye con una reflexión sobre los síntomas del retorno del pensamiento moderno a los temas religiosos provocado por la decepción de la razón y el vacío existencial del hombre. Woźniak presenta algunos ejemplos de este retorno: el pensamiento de Habermas, la escuela parisina (M. Henry, J.L. Marion, J.Y. Lacoste), la «*radical orthodoxy*» de Inglaterra (J. Milbank, G. Ward, C. Pickstock), la filosofía de E. Lévinas y los motivos teológicos en el pensamiento de J. Derrida.

Woźniak está convencido de que la teología entendida como la «fe racionalmente pensada» tiene futuro y exige realizar la tarea eclesial de crear un buen clima para las reflexiones teológicas. Se trata de no huir del diálogo con otras ciencias, de tener la sensación de ham-

bre espiritual, de lo inadecuadas que son las fórmulas siempre repetidas. La misión del teólogo en la Iglesia es siempre necesaria para que la respuesta de la fe sea integral.

Piotr Roszac

## TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

**Antonio PRIETO LUCENA**, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso («Dissertationes Theologicae», 1), Madrid 2007, 772 pp., 16,5 x 23, ISBN 978-84-96318-38-0.

Aparece el primer título de la colección *Dissertationes Theologicae* de la Facultad de Teología san Dámaso, fruto de la investigación de doctorado del autor sobre el empleo de la amistad humana como analogía teológica. El arco de tiempo estudiado abarca los poco más de cien años que van desde el monje Elredo de Rieval, a mediados del s. XII, hasta Tomás de Aquino. Mientras que los autores anteriores al primero únicamente hacen referencias ocasionales a la amistad, sin dedicarle espacio *a se*, Elredo le dedica un entero tratado, lo que motiva su elección como punto de partida para seguir el desarrollo teológico que llevará al Aquinate a identificar la caridad como amistad entre el hombre y Dios.

Nos encontramos ante un período de abundante elaboración teológica en el que se generaliza la referencia a la amistad como imagen que permita profundizar en algunos de los problemas

del momento. No obstante, a pesar de la complicación de la época y sus diversas teologías (monástica, dialéctica, primera escolástica y gran escolástica), el autor logra mantener el hilo conductor de la investigación apoyándose en la unidad de fondo del objeto de estudio.

El trabajo se divide en cuatro partes: (i) la cristianización de la amistad clásica en Elredo de Rieval y Pedro de Blois; (ii) su extensión a los problemas teológicos del s. XII; (iii) la síntesis en torno a la caridad en los grandes escolásticos; (iv) la síntesis tomista, atendiendo a la evolución de su pensamiento en las distintas obras. En cada parte se estudian los textos más relevantes de modo histórico-crítico, atendiendo al contexto y a las fuentes de cada autor, y se intenta la parcial articulación de su pensamiento con los anteriores. De este modo, el estudio nos introduce en algunas de las cuestiones más candentes de la teología medieval: tras la primera sistematización de Elredo, la amistad se utiliza en las discusiones en torno a la Creación, la Trinidad o la gracia y el dinamismo de la caridad. Merece la pena destacar, por ejemplo, la influencia de la analogía de la amistad para superar la identificación que Pedro Lombardo realiza de la caridad creada con la caridad increada y la cuestión de la sobrenaturalidad del amor en los debates entre Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller. El uso de esta analogía va a permitir finalmente a Santo Tomás vincular la gratuidad del amor al «amado», y no tanto al desinterés. Se subraya de este modo el valor interpersonal del afecto humano, en el que se inserta la gracia para hacer posible el don de sí a Dios, resultando la caridad una auténtica amistad del hombre con Dios. A lo largo del estudio se observa cómo la analogía de la amistad permite una articulación de los misterios de la fe que pone de relieve su ar-

monía y unidad originaria; la sinergia del dinamismo divino y humano en la amistad abre las puertas a la comprensión de esa nueva dinámica comunicativa que es la autorrevelación de Dios en Jesucristo.

Podemos añadir que con esta obra se pretende contribuir a un estudio teológico de la amistad, manifestar la cualidad del amor como luz intelectual, fuente de conocimiento, y contribuir a una sistemática de la moral bajo la primacía del amor. Amén de realizar una lectura diacrónica y una síntesis muy completa de la época estudiada, el trabajo tiene el mérito de conectar con una teología del amor, en sintonía con las sugerencias del magisterio actual.

Javier Sánchez Cañizares

**Jutta BURGGRAF**, *Libertad vivida con la fuerza de la fe*, Rialp, Madrid 2006, 212 pp., 13 x 20, ISBN 84-321-3583-6.

Resulta difícil a estas alturas de la historia del pensamiento decir algo nuevo y significativo acerca de la libertad, que es posiblemente el más alto atributo del ser humano. Sólo el hombre y la mujer que conocen y actúan la libertad que adorna su condición finita pueden considerarse verdaderamente humanos. El gran asunto que el hombre debe resolver a lo largo de su existencia terrena es el uso que hace de su libertad. Ésta es probablemente el motor de la existencia humana. La libertad origina en el hombre una legalidad dinámica y un régimen de vida que le relaciona con Dios, con el mundo, con los demás y también consigo mismo. La «libertad vivida», como se la describe en el título del libro que comentamos, permite al hombre y a la mujer ser verdaderos interlocutores de Dios, y emplear *coram Deo* sus facultades anímicas y fi-

sicas del mejor modo posible. Es a través de su libertad como el ser humano puede aspirar a planteamientos de totalidad para su destino terreno y eterno. «¿Me dices que eres libre y todavía no te has entregado a Dios?»: estas palabras de Sören Kierkegaard definen bien la razón de ser y el don de la libertad, como fuerza para la elección no sólo del bien sino sobre todo del bien sumo, que se abre al mayor Amor.

Sólo el ejercicio adecuado de la libertad capacita al hombre para vencer la resistencia del mundo, que convierte necesariamente la vida humana en una existencia agonal y arriesgada, porque el hombre es siempre un ser en peligro. La condición de seres libres faculta al hombre y a la mujer para crear un espacio vital interhumano que lo sea realmente, porque reine en él de modo auténtico la común humanidad. Donde mejor observamos en acción el misterio de la libertad es en el mundo interior del hombre, allí donde se desarrolla silenciosamente la relación con Dios.

La libertad es una realidad polifacética que interesa diversos aspectos del complejo humano, pero que, bien entendida, no autoriza a separar en el hombre un ámbito inteligible de autodeterminación y un ámbito fenoménico de la necesidad. Es libre el hombre entero y no solamente una zona de su personalidad. De acuerdo con esta perspectiva, la autora aborda en su ensayo tanto la ontología como la fenomenología de la libertad humana. Lo hace en diez capítulos en los que se despliegan sencillos y a la vez penetrantes análisis de la naturaleza y el ejercicio de la libertad. La profesora Burggraf ofrece al lector un libro de altos vuelos, cuyos contenidos nunca pierden de vista el terreno y las sendas que recorren el hombre y la mujer concretos entre el cielo y la tierra.

Los capítulos llevan los títulos de 1. *Una llamada original*; 2. *La Libertad interior*; 3. *La Libertad de ejercicio*; 4. *La Libertad para amar*; 5. *Obedecer a Dios: fuente de la libertad*; 6. *Obedecer a autoridades humanas: expresión de la libertad*; 7. *Obstáculos en el camino*; 8. *Saltar los muros*; 9. *Crear ambientes libres*; 10. *Educar personas libres*.

En el conjunto de la obra resaltan principalmente una visión, una arquitectura y un lenguaje. Es la visión de quien no escribe de oídas, la arquitectura de un discurso bien trabado que cobra vida cada vez que se lee, y un lenguaje que es en gran medida nuevo en relación con estos temas. La autora no se limita a formular verdades. Lo hace de tal modo que los enunciados contienen motivaciones, y suenan como invitaciones a la acción. El ensayo se percibe entonces como una educación para el ejercicio de la libertad, que siempre va unida a la razón y a los sentimientos.

Hay que felicitar a la autora por haber escrito un libro tan lúcido y estimulante.

José Morales

**Mario TOSO**, *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neouilluminismo postmoderno*, LAS («Biblioteca di Scienze Religiose», 196), Roma 2006, 248 pp., 17 x 24, ISBN 978-88-213-0610-5.

La crisis por la que atraviesa desde hace décadas la democracia concierne tanto a su aspecto institucional como al ideal, al conjunto de valores, opiniones o creencias que la sustentan. Esa crisis se extiende a las diversas formas que ha conocido, sean las de la democracia social, sean las de la democracia liberal. Se ha hablado de un cierto vaciamiento de la democracia desde dentro, que afecta

particularmente a su dimensión antropológica y ética. Más recientemente, ha resurgido un laicismo radical que se creía superado, y que sin negar formalmente la protección jurídica de la libertad religiosa, pretende eliminar cualquier manifestación confesional de la esfera democrática.

«El presente volumen no propone una reflexión sistemática sobre el tema de la democracia. Asume algunos de sus problemas cruciales para individuar las aporías heredadas del pensamiento moderno y para ofrecer líneas guía para su superación, a la luz de una razón especulativa y práctica, iluminada y potenciada por la fe, que la purifica y la vuelve recta» (p. 7).

La democracia pasa actualmente por la siguiente alternativa: si se reduce a un procedimiento para la toma de decisiones (regla de la mayoría) sólo vale como sistema político y no puede generalizarse a toda la vida social, como si se tratara de un criterio de verdad. Si, como ocurre con frecuencia, la democracia se generaliza, entonces debe consistir en algo más que un procedimiento.

A juicio de Toso, el ámbito de la democracia no se agota en el de la política sino que lo trasciende, pues alcanza a la familia, a la sociedad civil, a la economía, al «ethos» de los pueblos. De ahí que la democracia no venga referida sólo a reglas sino a aspectos sustanciales, es decir, a la dignidad de la persona expresada en unos derechos fundamentales de base meta-convencional.

Los diez capítulos del libro tocan puntos diversos: la familia como tejido vital de la democracia, el sindicato, la dimensión antropológica y ética, la globalización como contexto, el bien común, la justicia social, la laicidad entendida como distinción de ámbitos y

funciones más que como oposición constitutiva, etc.

Como el mismo autor advierte, no puede esperarse un tratamiento unitario sobre la democracia de este libro, cuyos capítulos parecen haber surgido como trabajos independientes y no como el fruto de un proyecto unitario. Sin embargo, estas páginas bien pueden servir a quienes se interesan por las cuestiones que tiene actualmente abiertas la democracia, y facilitarles una profundización inspirada en los grandes principios de la doctrina social de la Iglesia.

Rodrigo Muñoz

**Angelo SCOLA**, *Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural*, Encuentro-CEU Ediciones, Madrid 2007, 183 pp., 15 x 23, ISBN 978-84-7490-882-4.

El debate reciente sobre la laicidad, especialmente vivo en algunos países de la Europa meridional, ha puesto de manifiesto los estrechos límites de las categorías desde las que con frecuencia se aborda. El enfoque clásico jurídico-institucional o de «relaciones Iglesia-Estado», todavía válido para aquella dimensión del problema que le compete, se ve hoy ampliamente desbordado por el conjunto de cuestiones que suscita la presencia social de las religiones. Al margen de los modelos de relación institucional, el desafío consiste —como ha escrito P. Donati— en repensar la sociedad civil como esfera pública que está cualificada por la religión, es decir, como campo de encuentro y de intercambios sociales (de mercado y de integración social) entre sujetos cualificados por su pertenencia religiosa (p. 41).

Este volumen recoge algunas reflexiones del cardenal Scola elaboradas

desde que fuera nombrado Patriarca de Venecia en 2002. «Como el lector podrá notar desde las primeras líneas, no se trata más que de apuntes. Además, están siempre ligados a circunstancias «ocasionales», por lo que carecen de carácter orgánico» (p. 12). Estas palabras que el autor consigna en el prólogo, aunque dictadas en parte por la modestia, apuntan sin embargo a una realidad: el libro ofrece un conjunto de materiales con una primera elaboración o desarrollo, sobre un amplio arco de cuestiones que exceden con mucho el tema de la laicidad, pues tocan de una manera u otra los fundamentos de la convivencia de orden político, social, ético, religioso, cultural, etc.

Los temas tratados se agrupan en diecisiete capítulos cuyo enunciado puede resultar revelador del conjunto: 1. Una nueva laicidad; 2. Sociedad civil, política, estado; 3. Religiones y política; 4. La identidad dialógica de Europa; 5. Mestizaje de culturas y civilizaciones; 6. Los dolores de parto de la cultura contemporánea; 7. Progreso y sentido; 8. La *vida buena*: un ideal practicable; 9. Educar en una sociedad en transición; 10. Hombre-mujer; 11. El trabajo del hombre; 12. Economía y nuevos estilos de vida; 13. El descanso; 14. El ambiente y la comunidad humana; 15. Edificar la paz; 16. Bienes culturales e Iglesia; 17. Bioética: a propósito de vida y muerte.

El público al que el libro se dirige es enormemente amplio, podría decirse que todo lector medianamente ilustrado que se interese por los desafíos que acechan a la convivencia en las democracias modernas. El lector encontrará una perspectiva lúcida sobre esas cuestiones, abordadas desde una inspiración cristiana y elaboradas con una competencia intelectual que está a la altura de su autor.

Rodrigo Muñoz

**Mariano FAZIO**, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Rialp, Madrid 2006, 432 pp., 16 x 24, ISBN 84-321-3613-1.

El profesor Fazio, historiador y filósofo argentino, es Ordinario de Historia de las doctrinas políticas en la Facultad de Comunicación Social Institucional de la Pontificia Università della Santa Croce (Roma), de la que actualmente ocupa el cargo de Rector. Ha publicado alrededor de una decena de libros que se sitúan en el campo de la filosofía y de la historia, aunque incluso en este último caso con una mirada que atiende preferentemente a la evolución de las ideas, y a los acontecimientos como realidades que las acompañan y permiten explicarlas mejor.

En la introducción el autor explica la génesis del libro, que originalmente «fue publicado en italiano (2001, 2005), como manual para los estudiantes de la Facultad de Comunicación Institucional». El propósito del proyecto era presentar un panorama de las principales corrientes de pensamiento de los últimos dos siglos, como contexto de la situación cultural presente (p. 15).

El autor es consciente de que estas indicaciones resultan insuficientes para acotar razonablemente el amplísimo campo del pensamiento moderno. La tarea de selección se impone y el criterio empleado para realizarla, que constituye el hilo conductor del libro tal como indica el subtítulo, es el proceso de secularización que acontece en ese periodo.

Este punto estructurante del conjunto merece mayor atención. El autor advierte de que *secularización* no puede tomarse obviamente en un sentido unívoco equivalente a descristianización, a pérdida del sentido religioso. Cabe ha-

blar de una autonomía que lo temporal va alcanzando progresivamente respecto de un dominio eclesiástico (*descle-ricalización*), o de una desvinculación respecto de su origen trascendente. Estas diversas comprensiones dan lugar con frecuencia a cortocircuitos en la manera de comprender las relaciones temporal-espiritual, o la institución de la cristiandad medieval, por decirlo con terminología que evoca la obra de J. Maritain.

Al menos son posibles aquí tres grandes posturas: la que atribuye a lo temporal y a lo espiritual identidad de origen y de fines para ambas esferas, que tiende a comprender el poder del príncipe como una derivación del poder espiritual. «Una radicalización de esta actitud clerical la encontramos en el tradicionalismo» (p. 22) y en actitudes de tipo regresivo o nostálgico. En segundo lugar, afirmar un mismo origen remoto para ambos órdenes (Dios) que, sin embargo, tenderían a fines diversos: la bienaventuranza y el bien común temporal. Esta distinción es secularizadora, en el sentido de que supone una autonomía relativa de lo temporal. Finalmente, quienes niegan incluso un origen común trascendente para ambos órdenes, se adentran en lo que en el siglo XIX recibió el nombre de *laicismo*.

El libro consta de catorce capítulos agrupados en cuatro grandes partes: Las raíces de la modernidad, La modernidad ideológica, La crisis de la cultura de la modernidad y La Iglesia católica y el mundo contemporáneo. Concluyen el volumen un epílogo y una bibliografía.

Aunque concebido como material específico para la docencia, el interés del libro desborda desde luego ese estrecho círculo, también por su estilo y facilidad de lectura. Es de agradecer al autor que se ofrezca ahora al público es-

pañol; en particular, puede ser leído con provecho por cualquier persona de cultura media-alta que desee acercarse a la dimensión intelectual del momento presente. Éste es a mi juicio el atractivo primero que ofrece este libro, que va mucho más allá del mero interés erudito por la historia del pensamiento.

Rodrigo Muñoz

**Juan MASIÁ**, *Caminos sapienciales de Oriente*, Desclée de Brouwer (Colección Crecimiento personal, n. 66), Bilbao 2002, 263 pp., 14 x 21, ISBN 8433016636.

En el presente trabajo nos encontramos con una serie de ensayos redactados en el marco de la convivencia con la cultura japonesa. El Autor completa con nuevos estudios e integra algunos temas esenciales de un libro anterior, *Aprender de Oriente* (1998). El telón de fondo principal son distintos episodios de una serie de encuentros entre cristianos y budistas, por lo que, más que redactados, están vividos. No se trata de una mera acumulación de datos y de un análisis ligero desde la perspectiva occidental, como podría hacer un turista o un periodista, sino del juicio ponderado de una persona que ha vivido más de 25 años en Japón.

El Autor no pretende un análisis exhaustivo de la tradición oriental. Simplemente quiere resaltar lo que hay de sapiencial en el núcleo de sus raíces sintoístas, budistas, confucionistas o taoístas. Por la extensión con que se examinan, tiene prioridad el elemento budista. El budismo es considerado como un camino de sabiduría (filosofía y/o religión), un camino de búsqueda de la auténtica felicidad, que se aprende con la práctica de contemplar y compadecerse. Se dice que el budismo es una

tradición sapiencial resumida en dos grandes temas: el despertar o ser iluminado, que conlleva liberación y pacificación, y la compasión y benevolencia universal, que identifica con la corriente profunda de la vida.

El trabajo invita al encuentro con estas tradiciones orientales. La pretensión del Autor es doble: ampliar la comprensión de lo ajeno, junto al redescubrimiento de lo propio. Nos parece que ayuda más a lo primero que a lo segundo, aunque su aportación es inestimable. No sólo por el hecho de recordarnos la vida de tantos cristianos que han vivido en esas tradiciones, respetando, valorando y aprendiendo de lo que allí han encontrado, a la vez que aportando lo propio; sino también porque nos invitan al diálogo plural a partir de la propia identidad.

Estamos de acuerdo en su denuncia de la actitud colonialista con que muchas veces se han movido Occidente y los occidentales respecto al Oriente. Para ello afirma que, si tuviera que resumir brevemente su experiencia de Japón, diría lo siguiente: «Yo, que pensaba en 1966 que iba a llevar a Cristo a Japón, estoy convencido en 2001 de que ni yo tenía entonces del todo al Cristo que creía llevar a allí, ni acabo de tenerlo ahora. Él es ese Dios siempre mayor que, a través de ese Japón al que yo creía llevarle, me ha hecho descubrirle. Y eso ha ocurrido a través de un proceso de despojo; había que desnudarse de falsas imágenes, recibidas o construidas, sobre Cristo» (p. 20). En este sentido, concluye que la clave del diálogo interreligioso es ir «a aprender de todas las gentes antes que a enseñar a todas las gentes» (*ibid.*). Porque es un hecho que «el encuentro con otra cultura y religiosidad nos cambia el modo de vivir la propia fe» (*ibid.*), ya que

Dios siempre es mayor de lo que creemos, y descubrimos su rostro en otra cultura. Estoy de acuerdo en que esta actitud de aprender de todos los demás es un punto de partida fundamental en la búsqueda de Dios. Pero pienso que no es el único, ni el más importante. Me parece que la clave reside en el deseo de encontrar a Dios y en el amor a la verdad. Y para eso es esencial la crítica y el contraste personal con la Verdad de Dios, y por tanto con la singularidad de Jesucristo y de su mensaje.

Pablo Marti

**Pierre LANGERON**, *Les Instituts séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire*, Les Éditions du Cerf, Paris 2003, 189 pp., 14 x 22, ISBN 2-204-07050-5.

Una de las manifestaciones de la renovación de la Iglesia actual es la eclosión de nuevos movimientos espirituales. Muchos de ellos son bastante conocidos, pero otros no. La intención principal del Autor es dar a conocer los Institutos Seculares, poco conocidos según su parecer, como un instrumento querido por Dios para la renovación de la iglesia y del mundo en el momento actual. Se trata de más de 200 instituciones eclesiales en todo el mundo, que cuentan con unos 35.000 miembros, hombres y mujeres, que viven y trabajan en una sesentena de países.

El primer paso es describir su origen. Partiendo de los que denomina pioneros de este tipo de vida (Santa Ángela de Merici, el padre Cloriviere), constata a principios de siglo XX la aparición de un nuevo género de fundaciones en Italia, Francia y otros países, ante las cuales la Iglesia debe dar una respuesta. La respuesta del Magisterio después de diferentes estudios y debates será la constitución apostólica *Provida*



*Mater Ecclesia* (2 de febrero de 1947), que crea los institutos seculares como una nueva forma de vida consagrada. A continuación analiza esta figura en los textos del Concilio Vaticano II, el Código de Derecho canónico de 1983 y el Catecismo de la Iglesia.

Esta nueva realidad eclesial se sitúa dentro de la dinámica del Vaticano II. En este sentido su explicación se enmarca en estos tres ejes: la llamada universal a la santidad (la santidad es para todos, la santidad religiosa, la santidad en la vida ordinaria); la relación entre Iglesia y mundo; y la consideración de la Iglesia como pueblo de Dios.

A partir de ahí analiza un poco más detenidamente los principales temas que se plantean. El significado de la vida consagrada secular (vida consagrada y secularidad); la santificación del mundo (los laicos y la iglesia, y la misión de la Iglesia en el mundo); el estatuto canónico de los institutos seculares (su creación y funcionamiento); y la vida de los miembros, que caracteriza como vida plenamente secular y vida plenamente consagrada.

Por último, en clara conexión con la finalidad principalmente divulgativa del estudio, hace un pequeño balance sociológico de los Institutos seculares existentes: número, miembros (mujeres y hombres, sacerdotes y laicos), países de fundación e implantación. Y ofrece una lista de los institutos seculares de lengua francesa.

En definitiva, el libro presenta los Institutos seculares en una síntesis sencilla y amplia, fundamentada principalmente en las enseñanzas del magisterio oficial. Los aspectos teológicos y canónicos más complicados no se han profundizado a propósito, porque esa labor corresponde a los especialistas. Efectiva-

mente, la realidad sociológica y teológica que está detrás de la vida consagrada es compleja y muy variada. La definición de la vida consagrada (también de la distinción entre vida consagrada religiosa y vida consagrada secular) está lejos de una clarificación unánime en la teología actual, así como el sentido de una vida consagrada secular y la relación entre la secularidad consagrada y la secularidad de los fieles laicos.

Pablo Marti

**Joseph GRIFONE**, *Des Évangiles à Jesus-Christ. Voies de la raison et du coeur*, Éditions Tempora, Perpignan 2007, 300 pp., 14,5 x 22, ISBN 978 29 16 053 141.

Hay lectores que, al iniciar la lectura de un libro, tienen como fin aprender; otros lo leen para examinar la competencia del autor sobre el tema que aborda; otros, finalmente, como medio de hacerse con un panorama de la cuestión que tratan. Sucede a veces, sin embargo, que quien comienza la lectura de un libro con el fin de conocer la competencia de un autor en cuestiones que le son familiares, acaba sacando gran provecho de esa lectura. Algo de eso sucede al lector experto con la obra que comentamos.

Estamos ante un libro de teología que ya en su título se compromete a un tema de interés y difícil. Su autor no es un teólogo de profesión, sino un matemático. Así se entiende, espero, que la tendencia inicial del teólogo de profesión al abrir el libro sea limitarse a examinar si el autor sale airoso de su empeño al escribir sobre cuestiones teológicas. Y aquí está la sorpresa: Grifone ha escrito un libro no sólo perfectamente digno, sino de cuya lectura el lector saca un indudable provecho personal.

El libro consta de tres partes que corresponden, con más o menos aproximación, al ámbito de la teología fundamental, de la teología dogmática, y de la teología moral respectivamente. El principio de unidad que hace de ellas un todo único es la figura de Jesucristo. Grifone toma como lema de su trabajo la invitación de S. Josemaría en *Camino*: «Que busques a Cristo, que encuentres a Cristo, que ames a Cristo»; a esos tres pasos corresponden los títulos que encabezan las tres partes de la obra: «¿Cómo conocemos a Cristo?», «El misterio de Cristo», «La vida en Cristo».

La primera parte aborda la historicidad en general de los evangelios y de algunos episodios y cuestiones particulares (mesianismo de Jesús, su conciencia, la resurrección, etc.). El autor se sirve de una bibliografía reducida pero solvente para su propia reflexión. La consecuencia a la que llega se corresponde con la de Benedicto XVI en *Jesús de Nazaret*, que el autor cita: el Jesús de los evangelios goza de toda credibilidad, y la fe de la Iglesia está en perfecta sintonía con lo que los métodos históricos nos dicen del Jesús de los evangelios.

La segunda parte ofrece una breve cristología con sus elementos principales: la profundización de la fe en Cristo a lo largo de la historia; la encarnación; la salvación que Cristo nos trae; el sacrificio redentor; la glorificación de Cristo. El último epígrafe de esta parte («La presencia de Cristo en la historia») está dedicado a una síntesis eclesiológica.

La tercera parte sobre la vida en Cristo es para el autor la más importante, y también la más delicada porque compromete no sólo la dimensión intelectual sino también las disposiciones del corazón. En sus páginas se exponen los sacramentos junto con la doctrina de la gracia y los principios de la vida

espiritual (ascética, virtudes, oración etc.). Grifone es consciente de la dificultad de hacer una síntesis de elementos que, aunque pueden ser puestos en relación, exigen un tratamiento diferenciado. Es entonces cuando el lector debe recordar el propósito confeso del autor que no ha pretendido escribir un libro especializado ni una monografía, sino ofrecer «una reflexión destinada a favorecer el encuentro personal con Cristo y el conocimiento de su misterio y de su mensaje».

No cabe duda de que este libro hará mucho bien para formar, alimentar y guiar al lector por las vías que siguen la razón y el corazón en su búsqueda, comprensión y vivencia del misterio de Jesucristo.

César Izquierdo

**Antoine CHATELARD**, *Carlos de Foucauld. El camino de Tamanrasset*, San Pablo, Madrid 2003, 342 pp., 14 x 22, ISBN 84-285-2528-5.

Antoine Chatelard, Hermanito de Jesús, reside en Tamanrasset (Argelia) desde 1954, por lo que no sólo es un gran conocedor intelectual de la figura y la obra de Carlos de Foucauld, sino que también tiene su experiencia de campo. El origen de esta biografía es un cursillo celebrado en Lyon, del 26 de julio al 2 de agosto de 1998, para la Fraternidad Carlos de Foucauld.

Aunque existen ya muchas biografías, la novedad que aporta ésta es resultado de una aproximación a la vida y escritos del personaje a partir de momentos concretos de su existencia. Así se pretende describir de alguna manera todo el itinerario interior de su espiritualidad. En cada etapa se puede descubrir una nueva dimensión de humani-

dad y de santidad. «Nos hemos limitado a algunos momentos de esta vida sin ocultar las evoluciones y cambios de orientación. Estos cambios tienen siempre su origen en un movimiento interior o en un impulso profundo suscitando un vivo deseo que se convierte en deber» (p. 9).

Este fijarse en los momentos significativos de su vida y el uso de pasajes íntimos de los escritos de Foucauld —principalmente de su correspondencia con el P. Huvelin— nos permite conocerle desde su mundo interior. Sin duda esta visión depende mucho del punto de vista propio de Chatelard, pero está avalada por su profundo conocimiento del Hermano Carlos y de su experiencia. Se pone muy bien de relieve la particular personalidad de Foucauld, que podemos tildar de excepcional. Tanto su personalidad como su vocación lo llevan a explorar el desierto de Marruecos y peregrinar a Tierra Santa, a vivir en Akbès, en Nazaret, en Benni-Abbés, Hoggar y finalmente en Tamanrasset.

El objetivo que dirige su vida a partir de la conversión es el deseo apasionado de imitar a Cristo. Además, vamos comprobando cómo todo el itinerario de su vida y su vocación (trapense, ermitaño, sacerdote) está marcado por una visión peculiar del misterio de Jesucristo. En concreto por su forma de entender la vida *escondida* de Jesús en Nazaret. «Si hay una palabra que pueda expresar su mensaje es ese nombre de Nazaret, con todo lo que contiene de realismo histórico, de enseñanza teológica y de ideal místico. Es una llamada a vivir un amor apasionado por la persona de Jesús en las situaciones más ordinarias de la vida de los hombres, y en las más extraordinarias, a ejemplo del mismo Jesús» (p. 304).

Pero, ¿desde qué perspectiva entiende Foucauld la vida oculta de Cristo? «Dios vivió treinta años en ese pueblo de Nazaret sin que nadie lo reconociese: ¡qué vida tan escondida!, ¡qué vida tan oscura!, ¡qué abajamiento!» (p. 274). Jesucristo «en toda su vida, hasta su muerte, sigue siendo Jesús de Nazaret. El hermano Carlos ha dado valor a este aspecto insistiendo sobre la oscuridad, el *incógnito* del Verbo Encarnado, que durante los treinta años de Nazaret fue a los ojos de todos uno de tantos. Lo oculto de su vida era su relación única con el Padre, su ser divino, es decir, lo esencial» (p. 286). La palabra «oscuridad», tal como la contempla en la vida de Cristo, está «en el centro de su carisma» (p. 279), como un aspecto de su vocación personal que le diferencia de otras vocaciones. El Hermano Carlos, a través de una vida escondida, de amor a Dios y al prójimo, en un medio no-cristiano, pretende conseguir la conversión de los que le rodean. Más a través del ejemplo de caridad que por la palabra. De ahí que pueda describirse como una «nueva especie de monje en misión especial» (pp. 273-290).

En definitiva, nos encontramos con una buena biografía de Carlos de Foucauld, beatificado en 2005, que permite introducirnos en su experiencia interior y en la comprensión de su mensaje particular.

Pablo Martí

**John Henry NEWMAN**, *Sermones parroquiales*, vols. 1 y 2, Encuentro, Madrid 2007, 321 pp. (vol. 1) y 356 pp. (vol. 2), 15 x 23, ISBN 978-84-7490-238-9 (vol. 1) y 978-84-7490-885-5 (vol. 2).

John Henry Newman predicó, entre 1824 y 1843, más de 600 sermones anglicanos: en 1845 sería recibido ofi-

cialmente en la Iglesia católica. Muchos de estos sermones se perdieron, pero muchos otros fueron publicados, en diversas ocasiones, ya desde 1834. En 1868, siendo Newman sacerdote católico, uno de sus amigos, el anglicano William Copeland, hizo una colectánea de ocho tomos que tituló *Parochial and Plain Sermons*, cuya publicación gozó ya desde el principio de un gran éxito. Los volúmenes que ahora publica Ediciones Encuentro son una traducción al castellano de esta colección.

El primero está compuesto por 26 sermones, predicados entre 1826 y 1833, cuyo hilo conductor, en expresión de los traductores, es la apremiante llamada a la vida cristiana, y que tiene como punto de partida esta afirmación: sin santidad no hay felicidad eterna. El contenido es muy variado, pero sus líneas más destacadas se pueden exponer con unas palabras de la introducción: «Es el Newman que tiene un alto sentido de la dignidad de su oficio de pastor de almas (...). Es el que ha dejado atrás su primitiva creencia en la conversión y ha aceptado la regeneración por medio del Bautismo; el que va situando la presencia real de Cristo en la Eucaristía como misterio supremo en la vida espiritual, el que habla de la divinidad de Cristo Mediador, el que entiende la Iglesia como el Reino de Cristo en la tierra que intercede y salva a los hombres» (p. 25, vol. 1). El camino de santidad que se describe poco a poco en estos sermones es el siguiente: «docilidad a la conciencia, la fe, la lectura de la Escritura, la obediencia a Dios y a la Iglesia, la participación en la liturgia, la oración pública y privada; y, recorriéndolo todo, la sinceridad, la autenticidad, el compromiso con la *realidad* de Dios, el “ir en serio” hacia la “santidad, sin la cual nadie puede ver a Dios”, con cabeza, corazón, conducta y palabras» (*ibidem*).

El segundo volumen está compuesto por 32 sermones, predicados entre 1830 y 1835, sobre las fiestas del año litúrgico: desde San Andrés hasta Todos los Santos. En ellos, Newman vuelve a exponer de una forma exigente y brillante la doctrina cristiana: «Los cristianos del siglo XXI nos admiramos también al ver cómo, en uno de estos sermones, Newman nos devuelve a lo esencial cristiano al ofrecernos un espléndido recorrido por el paulatino nacimiento de los Símbolos de la Fe, partiendo de textos teológicamente cardinales del Nuevo Testamento. Y en otro, nos deja suspensos descubrir tanta piedad mariana en un anglicano, o su manera de hacer desembocar el trato con el Espíritu Santo en una especie de infancia espiritual. (...) Newman advierte a sus contemporáneos del engaño de un cristianismo inmanente que no reconoce exigencias externas al individuo, una religión a la medida de la razón y el sentimiento humanos, que en realidad olvida a Cristo» (p. 16, vol. 2).

Realmente llama la atención la frescura de la pluma del futuro cardenal católico, la agudeza y profundidad de sus palabras, y al mismo tiempo la sencillez con que escribe y la actualidad de los temas que trata. Como ya queda dicho, una de los temas favoritos de Newman es el de la sinceridad a la hora de vivir la religión cristiana, dejándose guiar por la conciencia, sin intención de «crearse» una religión a la medida. En estos sermones se conjugan, sin estruendo, afirmaciones teológicas de gran calado con consejos pastorales de todo tipo. Es fácil entrar en sintonía con sus palabras, siempre familiares y cercanas. También conmueve su gran devoción por las Escrituras y por los Padres de la Iglesia, su insistencia en la verdad y en la fidelidad al depósito recibido y a la Iglesia; sus exposiciones son positivas y están llenas

de esperanza, aun en medio del nacimiento, en aquellos tiempos, de una abierta irreligiosidad. Los sermones parten de algún pasaje de la Escritura, al que poco a poco se va dando vueltas hasta sacar de él su riqueza, incluidas las implicaciones personales. En los desarrollos se descubre con facilidad a un Newman que va camino de desembocar en el catolicismo. Desde el punto de vista del ecumenismo, la lectura de estas páginas nos reconforta al constatar su gran respeto por el catolicismo y su amor por la Iglesia.

No podemos dejar de valorar como muy positiva la traducción al castellano de estos sermones. Esta labor está aún siendo llevada a cabo de una forma excelente por Víctor García Ruiz y sus colaboradores. La lectura detenida de estas páginas será de gran utilidad para todos. En ellas, de un modo muy particular, los cristianos con deseos de mejorar sus vidas, de profundizar y fortalecer su fe, encontrarán un auténtico caudal de ideas.

Juan Luis Caballero

## LIBROS RECIBIDOS\*

- AA.VV., *Basilio de Cesárea. Panegíricos a los mártires. Homilias contra las pasiones*, Ciudad Nueva, Madrid 2007, 174 pp., 20,5 x 13,5.
- AA.VV., *Orígenes. Homilias sobre Jeremías*, Ciudad Nueva, Madrid 2007, 430 pp., 20,5 x 13,5.
- ABRAHAM, M., *Evangelium und Kirchengestalt. Reformatorisches Kirchenverständnis heute*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2007, 601 pp., 23,5 x 16.
- ARENDT, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político*, Encuentro, Madrid 2007, 120 pp., 23 x 15.
- BAÑARES, J.I., *El Matrimonio: Amor, Derecho y Vida de Fe*, Rialp, Madrid 2008, 97 pp., 20,5 x 13.
- BARTHELEMY, J.D., *God and His Image. An Outline of Biblical Theology*, Ignatius Press, San Francisco 2007, 295 pp., 20 x 13,5.
- BLASI, F., *Para conocer la Biblia*, Rialp, Madrid 2008, 266 pp., 19 x 12.
- BONINO, S.T., *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie*, Éditions Parole et Silence, Paris 2007, 351 pp., 23,5 x 15.
- BORRAS, A., *Le diaconat au risque de sa nouveauté*, Éditions Lessius, Bruxelles 2007, 239 pp., 20,5 x 14.
- BRÄNDLE, F., *Biblia en San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid 2007, 203 pp., 21 x 13,5.
- BRAVO, A., *Ministro de la Nueva Alianza* (Nueva Alianza 202), Sígueme, Salamanca 2007, 217 pp., 21 x 13,5.
- BURGOS, J.M., *Repensar la naturaleza humana* (Repensar), Eiunsa, Madrid 2007, 168 pp., 21,5 x 14,5.

---

\* Esta relación de libros recibidos en la Redacción de *Scripta Theologica* se publica a efectos puramente informativos. La inclusión de una obra en este elenco es independiente de la publicación de una eventual reseña.

- CARLOTTI, P., *In servizio della parola. Magistero e teologia morale in dialogo*, Editrice L.A.S., Roma 2007, 186 pp., 18,5 x 11,5.
- CORBON, J., *L'Église des Arabes*, Les Éditions du Cerf, Paris 2007, 247 pp., 19,5 x 13,5.
- DE LA SOUJEOLE, B.D., *Initiation à la théologie mariale; Tous les âges me diront bienheureuse* (Bibliothèque de la Revue Thomiste), Éditions Parole et Silence, Paris 2007, 264 pp., 23,5 x 15.
- DE LAUBIER, P., *Phénoménologie de la religion*, Éditions Parole et Silence, Paris 2007, 196 pp., 21 x 14.
- DEACY, C. y WILLIAMS ORTIZ, G., *Theology and Film. Challenging the Sacred/Secular Divide*, Blackwell, Oxford 2008, 245 pp., 23 x 15.
- DEMEL, S. y MÜLLER, L., *Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der Katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Paulinus Verlag, Trier 2007, 300 pp., 23,5 x 16,5.
- DENEKEN, M., *Johann Adam Möhler*, Les Éditions du Cerf, Paris 2007, 347 pp., 21,5 x 13,5.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, P., *Historia de la Filosofía Antigua. Del gemido de los alabastros al escorzo de la luz* (Subsidia Instrumenta 3), Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2008, 257 pp., 23 x 16,5.
- ETZIONI, A., *La dimensión moral. Hacia una nueva economía* (Serie Pensamiento 33), Palabra, Madrid 2007, 364 pp., 24 x 17.
- FAMERÉ, J. y ROUTHIER, G., *Yves Congar*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, 311 pp., 21,5 x 13,5.
- FAZIO, M., *Cristianos en la encrucijada: los intelectuales cristianos en el periodo de entreguerras*, Rialp, Madrid 2008, 298 pp., 20 x 13,5.
- FERNÁNDEZ, J.M., *Historia de la Iglesia Medieval* (Subsidia Instrumenta 4), Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2008, 273 pp., 23 x 16,5.
- FITTE, H., *Dejarse amar por Dios. La Fe, la Esperanza, y la Caridad*, Rialp, Madrid 2008, 166 pp., 20 x 13.
- FLICHY, O., *La Figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulienne à la fin du premier siècle* (Lectio Divina), Les Éditions du Cerf, Paris 2007, 364 pp., 21,5 x 13,5.
- FLURY-SCHÖLCH, A., *Abrahams segen und die Völker* (Forschung zur Bibel), Echter Verlag, Würzburg 2007, 376 pp., 23,5 x 15,3.
- FLYNN, G., *Yves Congar. Théologien de l'Église*, Les Éditions du Cerf, Paris 2007, 445 pp., 21,5 x 13,5.
- FONTBONA, J., *La cena del Señor, misterio de comunión*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2007, 281 pp., 22 x 16.

- GONZÁLEZ, A.M. (ed.), *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*, Ashgate, Hampshire 2008, 322 pp., 24 x 16.
- GRANADOS, C. y GIMÉNEZ, A., *Biblia y ciencia de la fe*, Encuentro, Madrid 2007, 230 pp., 23 x 15.
- HERRANZ, M., *San Pablo en sus cartas*, Encuentro, Madrid 2008, 358 pp., 23 x 15.
- JERICÓ BERMEJO, I., *Autoridad de la Iglesia y autoridad de la Escritura: textos salmantinos. Fray Pedro de Aragón y Fray Luis de León* (Pensamientos 10), Revista Agustiniiana, Guadarrama 2007, 398 pp., 22 x 15.
- JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, E., *Alleluia maranà tha! Escatología Cristiana*, Edizioni Chi-rico, Napoli 2007, 254 pp., 21 x 15.
- KANDLER, K.H. *Das Wesen der Kirche. Nach evangelisch-lutherischem Vergtändnig*, Christliche Buchhandlung Freimund, Ansbach 2007, 176 pp., 24 x 16.
- LAUDAZI, C., *Di fronte al mistero dell'uommo. Temi fondamentali di antropologia teologica*, Edizioni OCD, Roma 2007, 485 pp., 24 x 17.
- LÁZARO PULIDO, M., *El amor de Dios que es amor. Reflexiones en torno a la encíclica de Benedicto XVI* (Estudios 1), Instituto Teológico «San Pedro de Alcántara», Cáceres 2007, 416 pp., 17x 24.
- LE GUILLOU, M.J., *Le sens de notre vie: Passion et résurrection de Jésus-Christ*, Éditions Parole et Silence, Paris 2006, 115 pp., 19 x 11,5.
- LIES, L., *Misterium Vocationis. Sodierungen zur Spiritualität ignatianischer Exerzientien*, Echter Verlag, Würzburg 2008, 151 pp., 14 x 22,5.
- MAGAZ FERNÁNDEZ, J.M., *Los obispos españoles ante los conflictos políticos del siglo XX*, Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2008, 293 pp., 21 x 14.
- MARGUERAT, D., *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 524 pp., 23,5 x 15,5.
- MARKHAM, I., *Understanding Christian Doctrine*, Blackwell, Oxford 2008, 232 pp., 23 x 19.
- MARTÍNEZ ESTEBAN, A., *El seminario de Madrid. A propósito de un centenario* (Presencia y diálogo), Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2008, 272 pp., 21 x 14.
- MERINO RODRÍGUEZ, M., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento*, Ciudad Nueva, Madrid 2008, 368 pp., 25 x 17.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid 2008, 204 pp., 19 x 12.
- MITRE FERNÁNDEZ, E., *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval* (Estudios y ensayos), BAC, Madrid 2007, 203 pp., 20,5 x 10,5.
- MOULINET, D. y DUMONS, B., *Le Diaconat Permanent*, Les Éditions du Cerf, París 2007, 368 pp., 23,5 x 14,5.



- NEWMAN, J.H., *Sermones Parroquiales/ 2. Parochial and plain sermons* (Ensayos 333), Encuentro, Madrid 2007, 356 pp., 23 x 15.
- ORELLANA, J., *Como en un espejo. Drama humano y sentido religioso del cine*, Encuentro, Madrid 2007, 263 pp., 23 x 15.
- ORLANDIS, J., *La vida vista a los noventa años*, Rialp, Madrid 2008, 69 pp., 19 x 12.
- PAREYSON L., *Dostoievsky. Filosofía, novela y experiencia religiosa*, Encuentro, Madrid 2007, 295 pp., 23 x 15.
- PENA GONZÁLEZ, M.A., *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»* (Fuentes Documentales), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2008, 429 pp., 21 x 15.
- PÉREZ ASENSI, J.E., *Ecclesia. Principium et Fundamentum* (Series Valentina LVII), EDILVA, Valencia 2008, 446 pp., 23 x 15,5.
- PULCINELLI, G., *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2006, 463 pp., 21,5 x 14,5.
- RANCAN, F., *Yo también vivía en esa casa*, Rialp, Madrid 2008, 173 pp., 14,5 x 21,5.
- SABETA, A., *Dal senso cercato al senso donato. Pensare la regione nell'orizzonte della fede*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 189 pp., 24 x 17.
- SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid 2007, 59 pp., 21 x 15.
- SCHLOSSER, M., *Saint Bonaventure: La joie d'approcher Dieu*, Les Éditions du Cerf, París 2007, 237 pp., 19,5 x 12,5.
- SCHÖBORN, C.C., *L'homme et le Christ à l'image de Dieu: La création de l'homme comme Bonne Nouvelle*, Éditions Parole et Silence, Paris 2007, 118 pp., 21 x 14.
- SCOLA, A., *Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural*, Encuentro, Madrid 2007, 183 pp. 23 x 15.
- SEQUERI, P., *Teología fundamental; la idea de la fe* (Lux Mundi, 87), Sígueme, Salamanca 2007, 293 pp., 21 x 13,5.
- SESBOUÉ, B., *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi*, Desclée de Brouwer, Paris 2007, 391 pp., 23,5 x 15.
- TRESMONTANT, C., *Les malentendus principaux de la théologie*, François-Xavier de Guibert, Paris 2007, 201 pp., 21 x 14.
- TURBÓN, D. y ARTIGAS, M., *Origen del Hombre. Ciencia, Filosofía y Religión* (Astrolabio), Eiuinsa, Madrid 2007, 181 pp., 21,5 x 14,5.
- VERGOTE, A., *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris 2007, 342 pp., 23,5 x 14,5.
- VICTORINO DE PETOVIO, *Comentario al Apocalipsis y otros escritos*, Pascual Torró, J. (trad.), Ciudad Nueva, Madrid 2008, 272 pp., 23,5 x 15.
- VON BALTHASAR, H.U., *Escatología en nuestro tiempo*, Encuentro, Madrid 2008, 166 pp., 23 x 15.

# INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

## I. Indicaciones generales

1. Para publicar en *Scripta Theologica*, deben enviarse los originales a:  
Sr. Director de *Scripta Theologica*  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (España).  
e-mail: sth@unav.es
2. El Director de la Revista comunicará, discrecionalmente, al autor por escrito su aceptación o no. Si se acepta, se le enviará un dictamen con observaciones.
3. Corresponde al Comité de Dirección de la revista, atendiendo a las características de los originales, determinar la sección apropiada para su publicación: *Estudios, Notas, Boletines, Recensiones, Reseñas*.
4. El Comité de Dirección se reserva el derecho de introducir modificaciones en los artículos, para adecuarlos al estilo de la sección y presentación de textos de la Revista.
5. Los autores recibirán las pruebas del texto compuesto, para su inmediata corrección. Una vez publicado, recibirán gratuitamente un volumen de la Revista y treinta separatas de su colaboración.

## II. Presentación de los originales

1. El texto se enviará impreso en folios Din A 4 y también en soporte informático (diskette o vía e-mail), en un programa convencional.
2. La extensión debe ajustarse a estas medidas:
  - a) Estudios: entre 8.000 y 12.000 palabras (incluidas las notas);
  - b) Notas y Boletines: entre 6.000 y 7.000 palabras (incluidas las notas);
  - c) Recensiones: entre 1.000 y 2.000 palabras (no llevan notas al pie);
  - d) Reseñas: entre 400 y 800 palabras (no llevan notas al pie).
3. Los *Estudios* y *Notas* deben ir acompañados de un resumen de 100 palabras, con su traducción al inglés, en el que se expresen con claridad los temas tratados en el trabajo y su enfoque o conclusión. Además, se escogerán tres palabras clave (*keywords*), en castellano e inglés, para facilitar su indexación y búsqueda.

4. En los *Estudios*, después del título, figurará un sumario del artículo.
5. Las notas a pie de página seguirán numeración consecutiva en todo el artículo.
6. Al final del artículo, debe figurar:
  - el nombre completo del autor, con el nombre en minúsculas y los apellidos en versalitas;
  - la institución académica en que trabaja y la ciudad correspondiente;
  - puede figurar la dirección de correo electrónico.

### III. Títulos

1. El título del trabajo debe ser claro, expresivo y conciso. Se puede completar con un subtítulo. Conviene evitar abreviaturas, exceso de paréntesis, comillas, etc., que dificultan la citación bibliográfica.
2. En principio, se emplearán tres niveles de títulos:
  - El título del artículo se escribirá en mayúsculas.
  - Los apartados en versalitas.
  - Las subdivisiones de los apartados en cursiva.

### IV. Referencias bibliográficas

1. Las referencias bibliográficas irán siempre en notas a pie de página y nunca dentro del texto, salvo en la sección de *Recensiones y Reseñas*.
2. En el texto pueden ir las referencias de los textos bíblicos y las abreviaturas muy conocidas o que se han explicado antes. Por ejemplo: (GS 5) para señalar *Gaudium et spes*, nº 5.
3. Para las referencias a los textos bíblicos se usarán las abreviaturas habituales en castellano: las que figuran en el Catecismo de la Iglesia Católica, la Biblia de Jerusalén o la Sagrada Biblia traducida y anotada por profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

#### *Citas de libros ordinarios y monografías:*

- A. FERNÁNDEZ, *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Un problema teológico*, Aldecoa, Burgos 1979, 128 [o bien, 128-135, o bien 128ss].
- (si son varios volúmenes) J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, VII, Rivingtons, London 1887, 23.
- (si son varios volúmenes con título diferente) M. SCHMAUS, *Teología Dogmática, IV: La Iglesia*, Rialp, Madrid 1961, 112-118.
- (si se cita la 2ª edición u otra posterior) L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, Paltloch, Aschaffenburg 1978, 57-67.
- (si son dos autores) P. RODRÍGUEZ y R. LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Eunsa, Pamplona 1982, 427.
- (si son tres o más) P. RODRÍGUEZ, J.I. SARANYANA y R. LANZETTI (o bien: P. RODRÍGUEZ y otros). Se evitará siempre la expresión AA. VV., que dificulta la identificación del libro.

*Cita de artículos en obras colectivas:*

- P. RODRÍGUEZ, «La teología del Papado según Santa Catalina de Siena», en J.I. SARANYANA (dir.), *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del Prof. Goñi Gaztambide*, Eunsa, Pamplona 1984, 225-232.
- G. ARANDA, «Canon bíblico y comprensión actual de la Teología», en J. MORALES y otros (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. XVIII Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 420.

*Cita de artículos en revistas (o periódicos):*

- M. MERINO, «Teología y filosofía en San Gregorio el Taumaturgo», *Scripta Theologica* 17 (1985) 227-243.
- W. WEBER, «La realización de lo cristiano en una sociedad pluralista», *ScrTh* 12 (1980) 93-118.
- Pueden usarse las abreviaturas de las revistas según el elenco del TRE (*Theologische Real Enzyklopädie*).
- Si la revista es poco conocida, puede agregarse entre paréntesis la ciudad. También si hay dos revistas con el mismo título, por ejemplo, *Nova et Vetera*, de Friburgo (Suiza) o Zamora (España).

*Cita de voces en Diccionarios y enciclopedias:*

- J.L. ILLANES, «Vocación», en *Gran Enciclopedia Rialp* 23 (1975) 659-662.
- Y. CONGAR, «Théologie», en *DTC* 15 (1946) 341-502.

*Otras observaciones*

- En las citas bibliográficas a pie de página, debe figurar el nombre y apellido del autor, aunque se mencione en el texto.
- Si se cita varias veces la misma obra, se pondrá la referencia completa la primera vez. Después, se puede abreviar así: A. FERNÁNDEZ, *Sacerdocio común...*, cit., 25.
- Cuando no se trata de una cita textual, sino de una alusión, se puede anteponer vid. o cfr.
- La ciudad en la que se edita el libro debe ponerse en su idioma original (München, no Munich) y si la edición es latina, en genitivo locativo (Romae, no Roma).

**V. Para las Recensiones y Reseñas**

1. En esta sección, no se ponen referencias a pie de página. Si se cita la obra recensionada, se pone en el texto la página entre paréntesis; por ejemplo: (p. 27). Si se citan otras obras, se ponen los datos necesarios en el mismo texto y entre paréntesis.
2. En el encabezamiento de la recensión o reseña figurarán los datos del libro, según este orden:

Nombre completo del autor (minúsculas).

Apellido(s) del autor (versalitas).

Coma.

Título del libro (y subtítulo, separados con un punto) en cursiva.

Coma.

Casa editorial.

Si el libro forma parte de una colección, se indica entre comillas, con una coma y el número del libro en la colección. Todo entre paréntesis.

Coma.

Ciudad en que se ha editado, en el idioma del libro (si son varias, se pone un guión entre ellas).

Año de edición (sin coma precedente).

Coma.

Número de páginas, distinguiendo, si es el caso, entre las numeradas en romanos, en arábigos, con asterisco, etc.

Coma.

Dimensiones del libro en centímetros (ancho por alto).

Coma.

ISBN.

*Ejemplos:*

Gerhard BELLINGER, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Tridentiner Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren*, Verlag Bonifatius («Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien», XXVII), Paderborn-München 1970, XXXII+312 pp., 15 x 24, ISBN 3-487-07849-X.

César IZQUIERDO, *De la razón a la fe: la aportación de M. Blondel a la teología*, Eunsa («Colección Teológica», 97), Pamplona 1999, 228 pp., 16 x 23, ISBN 84-313-1728-0.

## PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

### I. COLECCIÓN DE MANUALES DE TEOLOGÍA

- Augusto SARMIENTO - Tomás TRIGO - Enrique MOLINA, *Moral de la Persona*, 455 pp. EUNSA, 2006.
- Javier SESÉ, *Historia de la Espiritualidad*, 304 pp. EUNSA, 2005.
- Domingo RAMOS-LISSÓN, *Patrología*, 525 pp. EUNSA, 2005.
- Fernando OCÁRIZ - Lucas F. MATEO-SECO - José Antonio RIESTRA, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología)*, 452 pp. EUNSA, 1991 (3.ª edic. 2004, 567 pp.).
- José ALVIAR, *Escatología*, 365 pp. EUNSA, 2004.
- Daniel CENALMOR y Jorge MIRAS, *El derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico*, 573 pp. EUNSA, 2004.
- Jaime PUJOL BALCELLS y otros, *Introducción a la Pedagogía de la fe*, 448 pp. EUNSA, 2001.
- Augusto SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, 484 pp. EUNSA, 1997 (2.ª edic. 2001, 486 pp.).
- José MORALES, *El misterio de la Creación*, 336 pp. EUNSA, 1994 (2.ª edic. 2000, 360 pp.).
- José Antonio ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, volumen doble, 672 pp. EUNSA, 1996 (2.ª edic. 2000, 728 pp.).
- José Antonio ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana*, 272 pp. EUNSA, 2000.
- José MORALES, *Introducción a la Teología*, 352 pp. EUNSA, 1998.
- César IZQUIERDO, *Teología fundamental*, 584 pp. EUNSA, 1998.
- Lucas F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, volumen doble, 784 pp. EUNSA, 1998.
- Evencio CÓFRECES-Ramón GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, 608 pp. EUNSA, 1998.
- Juan Luis BASTERO, *María, Madre del Redentor*, 333 pp. EUNSA, 1995.

### II. COLECCIÓN TEOLÓGICA

- Józef WOZNAK, *Primitas et Plenitudo*, 233 pp. EUNSA, 2007.
- Juan Ignacio RUIZ-ALDAZ, *El concepto de Dios en la Teología del siglo II*, 292 pp. EUNSA, 2006.
- César IZQUIERDO, *Parádisos, estudios sobre la tradición*, 266 pp. EUNSA, 2006.
- Gregorio GUITIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según Santo Tomás de Aquino*, 225 pp. EUNSA, 2004.
- Mario ICETA GAVICAGOGEASCOA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino*, 479 pp. EUNSA, 2004.
- Joan COSTA, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, 436 pp. EUNSA, 2003.
- Miguel de SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, 400 pp. EUNSA, 2003.
- José Luis ILLANES, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, 335 pp. EUNSA, 2003.
- Tomás TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 760 pp. EUNSA, 2003.
- Manuel GUERRA GÓMEZ, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en lo cultos paganos*, 320 pp. EUNSA, 2002.
- Juan ALONSO, *Fe y Experiencia Cristiana, La teología de Jean Monroux*, 326 pp. EUNSA, 2002.
- Francisco José MARÍN-PORGUERES, *La Moral Autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle*, 291 pp. EUNSA, 2002.
- Gloria HERAS OLIVER, *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*, 283 pp. EUNSA, 2001.

- Pedro URBANO LÓPEZ DE MENESES, «Theosis». *La doctrina de la «divinización» en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la Gracia*, 408 pp. EUNSA, 2001.
- Antonio GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno, el Rey de los Judíos*, 417 pp. EUNSA, 2001.
- José Luis ILLANES, *Laicado y Sacerdocio*, 304 pp. EUNSA, 2001.
- Martín RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, 584 pp. EUNSA, 2000.
- Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*. Edición a cargo de César IZQUIERDO y Rodrigo MUÑOZ, 890 pp. EUNSA, 2000.
- Antonio ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, 232 pp. EUNSA, 2000.

### III. SIMPOSIOS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

27. *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*. XXVII Simposio Internacional de Teología (2006). Edición dirigida por José Luis GUTIÉRREZ-MARTÍN, Félix María AROCENA y Pablo BLANCO, 318 pp. EUNSA, 2007.
26. *Sociedad Contemporánea y Cultura de la Vida. Presente y futuro de la Bioética*. XXVI Simposio Internacional de Teología (2005). Edición dirigida por Enrique MOLINA y José M.ª PARDO, XIV+293 pp. EUNSA, 2006.
25. *La Sagrada Escritura, palabra actual*. XXV Simposio Internacional de Teología (2004). Edición dirigida por Gonzalo ARANDA y Juan Luis CABALLERO, XXIX+547 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2005.
24. *El caminar, histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*. XXIV Simposio Internacional de Teología (2003). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Santiago CASAS, Rosario BUSTILLO, Juan Antonio GIL-TAMAYO y Eduardo FLANDES, XVIII+660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2004.
23. *El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)*. XXIII Simposio Internacional de Teología (2002). Edición dirigida por José Luis ILLANES, José Ramón VILLAR, Rodrigo MUÑOZ, Tomás TRIGO y Eduardo FLANDES, XX+580 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2003.
22. *Escatología y vida cristiana*. XXII Simposio Internacional de Teología (2001). Edición dirigida por César IZQUIERDO, Jutta BURGRAFF, José Luis GUTIÉRREZ y Eduardo FLANDES, XVII+687 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2002.
21. *Dos mil años de Evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*. XXI Simposio Internacional de Teología (2000). Edición dirigida por Enrique DE LA LAMA, Marcelo MERINO, Miguel LLUCH-BAIXAULI y José ENÉRIZ, 705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2001.
20. *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*. XX Simposio Internacional de Teología (1999). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Javier SESÉ, Tomás TRIGO, Juan Francisco POZO y José ENÉRIZ, XXII+716 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2000.
19. *El Espíritu Santo y la Iglesia*. XIX Simposio Internacional de Teología (1998). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, José R. VILLAR, Ramiro PELLITERO, José Luis GUTIÉRREZ y José ENÉRIZ, XXII+705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1999.
18. *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*. XVIII Simposio Internacional de Teología (1997). Edición dirigida por José MORALES, Miguel LLUCH, Pedro URBANO y José ENÉRIZ, 660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1998.
17. *El primado de la persona en la moral contemporánea*. XVII Simposio Internacional de Teología (1996). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Enrique MOLINA, Antonio QUIRÓS, Jorge PEÑACOBIA y José ENÉRIZ, 819 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1997.
16. *Qué es la «Historia de la Iglesia»*. XVI Simposio Internacional de Teología (1995). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Enrique DE LA LAMA y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 800 pp. EUNSA, 1996.
15. *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la «communio»*. XV Simposio Internacional de Teología (1994). Edición dirigida

- por Pedro RODRÍGUEZ, Pedro LÓPEZ, José R. VILLAR, Arturo CATTANEO, Ramiro PELLITERO y José Manuel ZUMAQUERO, 575 pp. EUNSA, 1996.
14. *Esperanza del hombre y revelación bíblica*. XIV Simposio Internacional de Teología (1993). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Francisco VARO y Juan CHAPA, 569 pp. EUNSA, 1996.
  13. *Dios en la palabra y en la historia*. XIII Simposio Internacional de Teología (1992). Edición dirigida por César IZQUIERDO, J. José ALVIAR, Vicente BALAGUER, José Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, Jesús María PONS y José Manuel ZUMAQUERO, 636 pp. EUNSA, 1993.
  12. *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica. En el Centenario de la «Rerum novarum»*. XII Simposio Internacional de Teología (1991). Edición dirigida por Teodoro LÓPEZ, Javier SESÉ, Antonio QUIRÓS, Carlos MOREDA, Antonio CAROL y José Manuel ZUMAQUERO, 1.208 pp. EUNSA, 1991.
  11. *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*. XI Simposio Internacional de Teología (1990). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Enrique DE LA LAMA, Rafael RODRÍGUEZ OCAÑA, Paul O'CALLAGHAN y José Manuel ZUMAQUERO, 1.015 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
  10. *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología (1989). 2 tomos. Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Primitivo TINEO, Antón M. PAZOS, Pilar FERRER y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 1.584 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
  9. *Iglesia Universal e Iglesias particulares*. IX Simposio Internacional de Teología (1988). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Eduardo MOLANO, Arturo CATTANEO, José R. VILLAR y José Manuel ZUMAQUERO, 752 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1989.
  8. *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*. VIII Simposio Internacional de Teología (1987). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Tomás RINCÓN-PÉREZ, José María YANGUAS y Antonio QUIRÓS, 1.096 pp. EUNSA, 1987.
  7. *Biblia y Hermenéutica*. VII Simposio Internacional de Teología (1985). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Juan CHAPA y José Manuel ZUMAQUERO, 748 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
  6. *Dios y el hombre*. VI Simposio Internacional de Teología (1984). Edición dirigida por Antonio ARANDA, José María YANGUAS, Antonio FUENTES y Juan BELDA, 820 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
  5. *Reconciliación y penitencia*. V Simposio Internacional de Teología (1983). Edición dirigida por Jesús SANCHO, Juan BELDA, Antonio FUENTES, César IZQUIERDO y Eloy TEJERO, 1.040 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
  4. *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*. IV Simposio Internacional de Teología (1982). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Jesús SANCHO, Juan BELDA, Raúl LANZETTI, Tomás RINCÓN-PÉREZ y José Manuel ZUMAQUERO, 856 pp. EUNSA, 1983.
  3. *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*. III Simposio Internacional de Teología (1981). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Domingo RAMOS-LISSÓN, Luis ALONSO, Marcelo MERINO y José Manuel ZUMAQUERO, 1.024 pp. EUNSA, 1982.
  2. *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*. II Simposio Internacional de Teología (1980). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Eloy TEJERO, Teodoro LÓPEZ y José Manuel ZUMAQUERO, 976 pp. EUNSA, 1980.
  1. *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*. I Simposio Internacional de Teología (1979). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Pío G. ALVES DE SOUSA, Teodoro LÓPEZ y Augusto SARMIENTO, 664 pp. EUNSA, 1980.

#### IV. COLECCIÓN HISTORIA DE LA IGLESIA

- Elisa LUQUE, *Iglesia en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, 408 pp. EUNSA, 2008.
- Elisabeth REINHARDT, *Por las rutas medievales del saber*, 348 pp. EUNSA, 2007.
- Elisabeth REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto a imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, 244 pp. EUNSA, 2005.
- Josep-Ignasi SARANYANA, *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)*, 214 pp. EUNSA, 2003.



Elisabeth REINHARDT (ed.), *Historiadores que hablan de la Historia. Veintidós trayectorias intelectuales*, 626 pp. EUNSA, 2002.

Elisabeth REINHARDT (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, 896 pp. EUNSA, 2000.

## V. BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA

José Luis ILLANES, *Tratado de Teología Espiritual*, 593 pp. EUNSA, 2007.

Enrique DE LA LAMA, *Historiologica. Estudios y ensayos*, 634 pp. EUNSA, 2006.

J. José ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu: Hacia una teología pneumatológica*, 234 pp. EUNSA, 2006.

J. José ALVIAR (ed.), *José Morales. Acta Theologica. Volumen de escritos del autor ofrecido por la Facultad de Teología*, 495 pp. EUNSA, 2005.

Tomás TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, 1.399 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.

José R. VILLAR (ed.), «*Communio et sacramentum*». *En el 70 cumpleaños del Profesor Pedro Rodríguez*, 911 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

Juan CHAPA (ed.), «*Signum et testimonium*». *Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*, 340 pp. EUNSA, 2003.

José A. ÍÑIGUEZ, *Tratado de arqueología cristiana*, 568 pp. EUNSA, 2002.

Johann Adam MÖHLER, *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas confesiones de fe*. Introducción y notas de Pedro RODRÍGUEZ y José R. VILLAR. Traducción de Daniel RUIZ BUENO. Presentación del Card. Antonio M.<sup>a</sup> ROUCO, 749 pp. Ediciones Cristiandad, 2000.

Fernando OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*. Prólogo del Card. Joseph RATZINGER, 368 pp. EUNSA, 2000 (2.<sup>a</sup> edic. 2001).

## VI. PUBLICACIONES PERIÓDICAS

SCRIPTA THEOLOGICA, Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Cuatrimestral. Comenzó a publicarse en 1969.

ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, Revista del Instituto de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Anual. Comenzó a publicarse en 1992.

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA, Revista para la publicación de los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Hasta 2008 se han publicado 52 volúmenes.

EN LOS PRÓXIMOS FASCÍCULOS

**José J. Alviar**

La salvación y la inocencia. Notas a propósito del documento de la CTI, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*

**Lucas F. Mateo-Seco**

Imágenes de la Imagen.  
Gn 1,26 y Col 1,15 en Gregorio de Nisa

**Javier Sánchez-Cañizares**

Fe, razón y racionalidad

**Juan L. Lorda**

Paul Ricoeur y el desafío del mal

ISSN 0036-9764



0036 9763